

# Cuerpos femeninos: Poder y Cultura en el Pacífico colombiano

Alejandra del Rocio Bello-Urrego<sup>1</sup>  0000-0001-7530-2853

<sup>1</sup>Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales, Medellín, Colombia –  
iner@udea.edu.co



ref

**Resumen:** Presento un análisis de la relación entre los sentidos asignados a los cuerpos femeninos de las mujeres negras y rurales de Ladrilleros (Buenaventura, Pacífico colombiano) con los contextos en que estos han resultado desafiantes para el poder. La metodología utilizada fue la historia de vida y la biographic narrative interpretive method. Las narrativas de vida se desarrollan en el período de la segunda mitad del siglo XX y las primeras dos décadas del XXI. Se encontró que la historia reciente del territorio de Ladrilleros ha estado marcada por la llegada de diferentes grupos ajenos a las comunidades negras que al pugnar por un lugar han impulsado rupturas en sus dinámicas culturales. Este proceso ha implicado significar los cuerpos femeninos de maneras acordes a los intereses de los grupos dominantes. Las mujeres negras han pugnado esto, implementando estrategias en las que el cuidado emerge como la clave de la resignificación de sí.

**Palabras-clave:** cuerpo; estudios culturales; feminismo; pacífico colombiano; comunidades negras.

## **Female Bodies: Power and Culture in the Colombian Pacific**

**Abstract:** I present an analysis of the relationship between the meanings assigned to the female bodies of black and rural women from Ladrilleros (Buenaventura, Colombian Pacific) with the contexts in which they have been challenging for power. The methodology used was the life history and the biographic narrative interpretive method. Life narratives are developed in the period of the second half of the 20th century and the first two decades of the 21st. It was found that the recent history of the territory of Ladrilleros has been marked by the arrival of different groups outside the black communities who, by fighting for a place, have promoted ruptures in their cultural dynamics. This process has involved signifying female bodies in ways commensurate with the interests of the dominant groups. Black women have fought this, implementing strategies in which care emerges as the key to redefining themselves.

**Keywords:** Body; Cultural studies; Feminism; Colombian Pacific; Black communities

## **Corpos femininos: Poder e Cultura no Pacífico colombiano**

**Resumo:** Apresento uma análise da relação entre os significados atribuídos aos corpos femininos das mulheres negras e rurais de Ladrilleros (Buenaventura, Pacífico colombiano) com os contextos em que esses sentidos têm desafiado o poder. A metodologia utilizada foi a história de vida e o método interpretativo de narrativa biográfica. As narrativas de vida desenvolvem-se no período da segunda metade do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI. Constatou-se que a história recente do território de Ladrilleros foi marcada pela chegada de diferentes grupos de fora das comunidades negras que, ao lutar por um lugar, promoveram rupturas em suas dinâmicas culturais. Esse processo envolveu a significação dos corpos femininos de maneiras proporcionais aos interesses dos grupos dominantes. As mulheres negras têm lutado contra isso, implementando estratégias nas quais o cuidado surge como a chave para se redefinir.

**Palavras-chave:** corpo; estudos culturais; feminismo; pacífico colombiano; comunidades negras.

## Introducción

La Asociación de Mujeres Ébano es un ejemplo de cómo un grupo de mujeres negras rurales desafió al poder en el contexto de la expansión del neoliberalismo en Ladrilleros y Juanchaco, territorios ubicados en la zona rural de Buenaventura (Pacífico colombiano). La Asociación es una respuesta comunitaria de las mujeres, desde la reivindicación de su identidad étnica, frente al aumento de casos de violencia contra ellas entre la primera y la segunda década del 2000. A través de entrevistas a las mujeres de la Asociación, este artículo analiza la pugna por dar sentido a los cuerpos de las mujeres en relación con la llegada de actores externos a las comunidades durante la segunda mitad del siglo XX y las primeras dos décadas del XXI, período en el que se desarrollan las narrativas de vida de las mujeres de la Asociación. El artículo tiene tres secciones: en la primera, se desarrolla la categoría teórica cuerpos femeninos; luego, se presentan las narraciones de las mujeres; finalmente, se presentan las conclusiones.

## Cuerpos Femeninos: categoría útil para los estudios culturales feministas y poscoloniales

El poder reiterativo del discurso crea materia a través de dar orden a los sentidos y desplegarlos constante e insistentemente- sobre los cuerpos. El referente estable que posibilita la coordinación social necesaria para garantizar esta persistencia es el conjunto de normas que fijan estos discursos. Las normas obran de manera performativa para materializar aquello que hace inteligible el cuerpo para sí y para los otros (Judith BUTLER, 2006). El cuerpo sería “aquello que puede ocupar la norma en una miríada de formas, que puede exceder la norma, volver a dibujar la norma y exponer la posibilidad de la transformación de realidades a las cuales creíamos estar confinados” (BUTLER, 2006, p. 306-307).

Un cuerpo existe en espacios físicos y temporales concretos, situación que le otorga una doble dimensión: es un espacio al tiempo que ocupa un espacio (Miguel AGUILAR; Paula SOTO, 2013). Los discursos que constituyen el cuerpo se producen y despliegan no solo en relación y sobre el espacio cuyas fronteras están marcadas por la piel, sino también sobre aquello que lo rodea. Esto hace que el cuerpo solo sea inteligible en medio de los flujos -materiales, energéticos, de sentido etc.- que conectan al individuo con su entorno (María MORENO, 2020). Al preguntarme sobre los despliegues de sentido por el cuerpo, lo hago también por aquellos que recaen en su relación con otros cuerpos y con el territorio que habita, poniendo una especial atención a los flujos de sentido entre unos y otros.

La relación entre los cuerpos y las normas que los producen se ubica en el terreno de la cultura, el escenario de pugna por la hegemonía entre grupos dominados y dominantes (Stuart HALL, 1984). Esta perspectiva frente a la cultura nunca es absoluta; es más la intención de retratar un instante del movimiento de unas fuerzas que nunca se detienen (Lawrence GROSSBERG, 2009). Para los feminismos decoloniales, el cuerpo constituye el principal escenario de configuración de esas fuerzas (Adriana GUZMÁN, 2019). Tomar el cuerpo como terreno de lectura permite observar el proceso por medio del cual las pugnas por el poder se convierten en carne: observar cómo se epidermiza la cultura en un momento dado (Frantz FANON, 2009). En esta perspectiva, entiendo el cuerpo como un texto en eterna reescritura que guarda la memoria de cómo devenimos sujetos, así como de nuestra agencia.

La asociación entre lo inferior y lo femenino está en el origen de la acepción moderna de raza: para el discurso teológico el hombre *indio* era inferior al *blanco* en cuanto compararía rasgos con la mujer *blanca*, lógica que la medicina ilustrada retoma desde el siglo XVIII para explicar la supuesta inferioridad biológica del cuerpo *indigène* (María LUGONES, 2008; Elsa DORLIN 2009). Partiendo de la consideración de esta relación entre patriarcado y racismo, la categoría crítica movilizadora para interpretar las narrativas no es *cuerpo*, sino *cuerpos femeninos*. Esta categoría hace alusión a una lógica de poder y no a un cuerpo en concreto o a la existencia de una experiencia unificada de lo femenino. Designa el lugar contrario al privilegio dentro de una lógica de poder patriarcal y colonial.

Conuerdo con Viveros en que “los parámetros feministas universales son inadecuados para describir formas de dominación específicas en las cuales las relaciones se imbrican y se experimentan de diversas formas” (Mara VIVEROS, 2016 p. 11). En esta perspectiva, el género, además de ser entendido como “el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Joan SCOTT, 1996, p. 291), se aborda desde la consideración de la génesis colonial de este tipo de relación de poder (LUGONES, 2008). La perspectiva de género no resulta contradictoria con la comprensión del carácter sexista, racista y clasista del poder (VIVEROS, 2017); ni implica una preeminencia de esta categoría crítica sobre otras, ni mucho menos su universalismo.

Este marco de referencia ubica la pregunta por la relación entre poder y cultura desde una perspectiva específica: ¿Cómo los sentidos dados a los cuerpos femeninos cambian y cómo

este cambio se relaciona con las pugnas por la definición de la cultura en un momento dado? ¿Qué es lo que el despliegue de sentidos sobre los cuerpos femeninos y la construcción de cuerpo que de allí se desprende nos dicen sobre la configuración de una cierta hegemonía? ¿Qué sentidos sobre lo femenino resultan amenazantes al mantenimiento, imposición o reproducción de un cierto orden social?

En cuanto a lo metodológico, tomé herramientas de la metodología de las historias de vida y del método biográfico interpretativo narrativo (*biographic narrative interpretive method* - BNIM). En estas perspectivas, los relatos no buscan ilustrar los análisis de quien los recolecta. Por el contrario, expresan de manera autónoma visiones y análisis del mundo social (Carles FEIXA, 2018). Esta perspectiva resulta coherente con entender la labor de investigación como el proceso de imaginar y recrear relaciones con las y los agentes, para emprender una búsqueda por conocimientos anclados, colaborativos y dialógicos que cuestionen reflexivamente las diferentes formas de producción y expresión de conocimientos desde el reconocimiento de las teorías sobre el mundo social propias de los grupos afrodescendientes colombianos. Proceso que en contextos interculturales implica explicitar los términos de una conversación en la que participan varias voces (Claudia MOSQUERA, 2013). Los términos del diálogo intercultural de esta investigación se previeron junto a la Asociación al momento de constituir conjuntamente un marco ético para la investigación. Allí se acordó que los relatos de las mujeres se presentarían como los textos teóricos autónomos que son.

## Los cuerpos femeninos como testigos de la vida en Ladrilleros y Juanchaco

Sierpe<sup>1</sup> se define a sí misma a través de su relación con su familia: su rol de hija y luego de madre. Al hablar de sí misma hay referencias permanentes a su crianza en el Chocó, donde nació a inicios de los años 80. Al hablar sobre sus decisiones importantes suele aparecer el tema de los aprendizajes de infancia junto a sus padres. Ambos, aún después de muertos, están siempre presentes en lo que ella es.

Su mamá le enseñó que el cuerpo hay que respetarlo a través de mantener el control sobre quien lo toca porque así es que una se expresa respeto a sí misma. El toque no tiene una connotación exclusivamente sexual. Controlar el toque significa decidir no aceptar “lo que le haga mal a una”. Esta forma de entender el “respeto de sí” está presente como herramienta básica de supervivencia a lo largo de toda la vida.

Respetarse puede implicar defenderse contundentemente para impedir que le produzcan dolor. Esto justifica, por ejemplo, usar aceite caliente de cocina con el fin de hacerle entender a quien quiera pegarle que ella no va a aguantar golpes. Al dar este ejemplo, ella pasa a hablar de la importancia del autocontrol, que es entendido como la estrategia más efectiva para reaccionar ante situaciones de peligro. Le permite negarse a lo que no le gusta sin por ello exponerse: desobedecer de manera invisible pero efectiva.

La invisibilidad de sus respuestas hace que otras personas piensen que ella no reacciona. Por ejemplo, las compañeras de Ébano le han señalado que debe aprender a reaccionar de maneras explícitas. Esa crítica toca fibras muy íntimas porque para ella la mayor enseñanza de parte de su papá, al prepararla para una vida dura, fue darle dos herramientas. Una de las cuales fue precisamente el inculcarle la importancia del autocontrol como medida de autoprotección. La otra enseñanza fue la de nunca depender económicamente de un hombre para no tener que cederle más allá de la propia voluntad ni tener que aceptar dolor. Su papá le decía, “es importante trabajar para poder darse sus cosas, porque cuando alguien da luego pide”. Ella aprendió que no necesitar económicamente de un hombre garantiza que estos no tengan poder sobre ella ni sus hijos.

*Si usted ya me dice “vea, aquí le regalo” es su voluntad, no espere nada a cambio, es porque a usted le da la gana de regalármelo. A mí me gusta tener lo mío, qué si yo tengo ganas de ir y comprarme una menta, no tenga que ir “vea ¿tiene?” Porque no me criaron siendo así (Sierpe).*

Las malas condiciones laborales para las mujeres negras hacen que Sierpe se tenga que enfrentar a una disyuntiva: aceptar trabajar en los hoteles le permite tener independencia frente al esposo, pero en los hoteles tiene que aguantar explotación, así como malos pagos y tratos. En respuesta a esta situación -compartida por todas- Ébano decidió comenzar a ofrecer servicios de turismo que no pasen por intermediarios.

La autonomía económica es una herramienta que le permite “defenderse sola” y “defender a sus hijos”. Mantener esta forma de control implica separar el dinero de la manutención del hombre con quien se conforma la familia. Esto fue una enseñanza explícita del papá pero que también fue transmitida por la mamá, a través del ejemplo. Este también es el caso de las

<sup>1</sup> Por petición de las mujeres de la Asociación sus nombres han sido cambiados por los de lugares representativos de Juanchaco y Ladrilleros.

otras Ébano, a quienes sus madres y abuelas les transmitieron la importancia de tener su propio dinero. Gracias a ello, todas han podido garantizar la suficiente autonomía para, entre otras, participar en Ébano.

*De mi abuela, aprendí muchas cosas. Sobre todo, aprendí a fortalecer mi economía, aprendí que puedo estar sola sin un hombre [...] ella no esperaba que la mantuvieran, ella me decía que uno siempre debe tener de dónde echar mano para que no lo humillen [...] si usted quiere comer algo y tiene cómo se lo come, pero si no le va a tocar someterse a los que diga el hambre. Usted se puede poner lo que quiera (Acantilado).*

Del papá aprendió las estrategias para enfrentar la adversidad y relacionarse con lo público, mientras de la mamá aprendió los límites de lo que puede o no aceptar sobre su cuerpo. Muchas enseñanzas familiares que determinan lo que ella cree que ella es hoy en día fueron transmitidas por medio de la integración a las prácticas de las y los adultos, y no solo por medio de la oralidad. Por ejemplo, fue a través del ejemplo que aprendió a relacionarse con el territorio.

*Cuando yo estaba pequeña, a mi papá no le gustaba llevarnos para el monte, pero nosotras nos íbamos detrás de él con mi mamá. Mi papá, cuando era así, que andaba con las hijas pequeñas, él llegaba, íbamos a la rosa con mi mamá. Entonces me hacía una casita y nos sentaba ahí. Entonces nosotras ahí empezábamos a jugar con mi hermana y empezamos a molestar, entonces yo creo que eso ha sido más que todo la conexión con la tierra, porque nosotras siempre nos criamos allí, con la tierra, con la naturaleza. Creo que eso ha sido como la conexión y a mí me gusta mucho estar, porque ahí uno siente tranquilidad y paz. Vea, usted saca un momento y si usted se va a caminar en medio de la naturaleza, usted se siente tranquila, usted se relaja. Mi papá decía que uno podía tener mucha carga, y usted se iba y se sentaba a hablar con un árbol y eso le ayudaba a descargar la carga negativa que tenía encima (Sierpe).*

El dolor físico como mecanismo para indicarle a una persona lo que significa ser mujer está presente en todos los relatos. Los golpes fueron el mecanismo a través del cual a todas se les indicó, en la infancia y en la vida adulta, los límites de lo que se puede o no hacer cuando se habita el mundo desde el cuerpo de una mujer negra y rural del Pacífico colombiano. La violencia tuvo un rol clave en el proceso de feminizar un cuerpo si entendemos por ello el acto de arrebatarse cotidiana y persistentemente la capacidad de ejercer poder sobre sí misma y su entorno.

*A mi hermano mis papás le decían que cuando me viera mal sentada me metiera los tizones para que me sentara bien. Mi papá y mi mamá. Porque yo, antes uno usaba mucho vestido, y yo era muy mal sentada, entonces esa era una manera de conducir. [...] es un tizón de esos que se meten al fogón y salía prendido, entonces él buscaba para meterme el tizón para que me sentara bien, a veces se caía la brasa con el envión que el hacía amagándome y me quemaba el vestido, y me quemaba hasta a mí. Pero todo eso porque según no podíamos ir mal sentadas, entonces por eso mismito es que ahorita somos mal sentadas, ahorita somos sinvergüenzas (Flor del Duende).*

En el año 2016, un grupo armado prohibió todas las reuniones, especialmente las de mujeres. El miedo a lo que pudiera pasar hizo que Ébano acatara la prohibición. No obstante, después de un tiempo, citaron a las mujeres a un ritual de belleza. Al no ser algo visiblemente político, no tuvieron inconvenientes. En esta ocasión, el espacio público negado, utilizando la amenaza de infringir dolor, fue retomado por medio de "medicina", entendida por ellas como los tratamientos para el bienestar del cuerpo.

*En esa época, llega una información a modo chisme o a modo runrún, a través de las compañeras, que se especulaba que no se podían hacer reuniones, porque los maldadosos que estaban en esa época no lo permitían [...] Mas, sin embargo, venía cierre de año y dijimos nosotros, aunque sea el cierre de año hagámoslo, no nos podemos tampoco como quedarnos ahí, y decidimos hacer una dinámica en la playa de Juanchaco con chocolaterapia [...] Los del Derecho Humanitarito nos dijeron "no, no se arriesguen, no se expongan, porque aquí que uno llegue allá o que la ruta se active". Mas, sin embargo, yo le dije "No, yo estoy cansada de esto. Yo no soy ninguna mala, los malos son ellos. Vamos a hacer una actividad y la vamos a hacer en la playa, la vamos a hacer colectiva (Flor del Duende).*

Poco después de llegar a Ladrilleros, el primer hijo de Sierpe nace con discapacidad. Esto la hace ser consciente de los vínculos de solidaridad con que cuenta en su nuevo territorio, de su propia fuerza y de la necesidad de responder a la adversidad con el autocuidado.

*Y una vez, mi otro hijo empezó a reclamarme. Entonces un día trabajé y dije bueno, necesitamos comprar estoy y esto para la casa, entonces mi hermana y mi tía empezaron a reprocharme eso, que por qué yo compraba ciertas cosas para mí para la casa en lugar de comprarle la droga a mi hijo, que por qué no llevaba a mi hijo para esto. Yo les contesté ino! ¿por qué? es que yo no solamente tengo ese solo hijo, yo tengo otro hijo, mis hijos son dos, entonces no me puedo dedicar ciento por ciento a él ¿Dónde está el otro hijo y dónde estoy yo? Porque sí, él*

*está ahí, él me necesita, pero si yo estoy bien, él está bien. Pero si él está tirado en una cama y yo estoy enferma ¿Quién lo va a levantar a él? Primero tengo que pensar por mí, para luego sí cuidarlo bien. Mire que desde ahí empecé a pensar en mí (Sierpe).*

Para ella, la comunidad está hecha de amistad, pero no de amigos. Los vínculos en los que se basa la vida comunitaria no implican relaciones personales, ni de confianza, sino de solidaridad y apoyo mutuo. Los amigos son las personas a quien se les puede contar lo privado sabiendo que no se lo contarán a nadie más. En este sentido, la comunidad está basada en redes de amistad que no necesariamente son personales, es decir, que no necesariamente están conformadas por amigos.

*Pues, por eso, mire que yo soy muy dada a definir mis amistades, porque para mí, amigo, amigo es una cosa, amistades es otra. ¿Me entendió? Para mí, amigo que yo diga "yo soy amiga suya", yo estoy con usted en las buenas y en las malas. Es una amiga que yo sé que puedo llegar a la casa y decirle qué me pasa y sé que puedo confiar y que no va a trascender más de ahí. A una amistad, es la que yo simplemente le digo, "Hola, mirá, cómo estás", no más. [...] Por eso le digo que diferencio mi amigo a la amistad. Para mí son dos cosas totalmente diferentes. [...] Creo que no hay mucha diferencia, porque el amigo, como le digo, uno lo va a tener a la hora que lo necesite, y la amistad pues también, porque por ejemplo yo estoy aquí, mi hijo anda allá y yo no sé qué le pueda pasar a mi hijo allá. [...] Si le pasa alguna cosa, sé que alguien me viene a decir, "Mirá le pasó esto". Las dos son muy importantes (Sierpe).*

Sierpe piensa que la llegada de grupos foráneos ha afectado la transmisión de saberes ancestrales. Las mujeres trabajan en los hoteles jornadas extenuantes que no les dejan tiempo para la propia familia, los jóvenes ven más rentable trabajar para el foráneo que aprender a pescar o a trabajar la tierra etc. Ella misma trabajó para un hotel durante la década del 2000, pero renunció pensando en lo aprendido en su infancia: "nunca aceptar lo que te hace mal". Se sentía mucho racismo y machismo en ese ambiente.

*O sea, cuando yo empecé a trabajar en los hoteles hace... póngale unos 15 años, 14 años, pagaban 20.000 pesos. Cuando yo me salí de trabajar del hotel en el que yo trabajaba, estaban pagando 25.000, y eso hace ya 9 años [...] Hace un momentico me contaba una compañera que le estaban ofreciendo en el trabajo pagarle 25.000 pesos y haciendo de todo. Dijo "¿Es que el trabajo de uno no vale?" Entonces mire que como yo decía: ¿Por qué? si un hombre en un día laboral cobra entre 50.000 y 70.000 pesos, entra a las 7:30, 8:00 de la mañana entran aquí por esta zona, y a las 4:00, 5:00 de la tarde ya está en su casa. Tiene una hora para ir a la casa a almorzar y volver a regresar (Sierpe).*

En la década del 1970, comenzaron a llegar viajeros a acampar en las playas. Compraban comida y bebida a la comunidad. En esta época la explotación maderera estaba en su auge y ocupaba a la mayoría de los hombres por lo que las mujeres se encargaron del turismo (Carlos AGUDELO, 2001). En este momento, las habilidades para el comercio entraron a hacer parte de los significados del ser mujer. Los relatos de esta época se centraron en la narración de sus iniciativas comerciales: la venta de almuerzos, la venta de gaseosa, las estrategias para enfriar las bebidas sin nevera, los vestidos y cosas para la casa que compraban en Buenaventura con las ganancias etc.

*Mi abuela me enseñó el arte de sembrar para vender y ganar para mí. Y yo me acuerdo, es muy poquito lo que me acuerdo, pero me acuerdo. Y me acuerdo hasta la ropa que usaba, mi abuela me compró un conjunto rosadito que era como alycradito y un shortcito aquí, y yo me colocaba eso porque era la mejor pinta que tenía, y yo digo, oiga, uno hoy en día colocarse eso entre todos esos turistas, lo meten a uno a una carpa [...] La playa era extensa, eso era extenso, había más de 1000 palmeras, ipero palmeras! Y debajo de eso hacían el camping, ahí la gente llegaba a armar carpa, nadie les cobraba nada, simplemente consumían en los kioscos- y de ahí yo venía y pelaba la papaya, y sacaba tajadas de papaya y también iba a venderlas y eso en un momentico se me iba esa papaya en la playa. De ahí mi mamá se ponía a hacer masitas con queso, masitas de promasa, entonces yo iba y les vendía eso, pero eso sí me tenía que pagar una masa con harto queso. Después mi mamá me decía, "vaya y venda cocadas o empanadas" y así. Todo lo que yo sacaba, lo vendía. Cuando daban las 11:00, ya me iba a caminar, a caminar a ofrecerle a los turistas, que en el kiosco de mi mamá vendían gaseosa fría, porque en ese entonces no había energía [...] Entonces yo iba y les ofrecía a los turistas que teníamos bebida fría y que también teníamos almuerzo, pero en la playa. Y le llevaba sus clientes a mi mamá, porque mi mamá había sido muy callada (Acantillado).*

En Juanchaco y Ladrilleros la bonanza del narcotráfico de los 1980 se vivió como un auge del turismo (María GALINDO, 2019). Llegaron empresarios y la relación entre la población local y el turismo comenzó a ser cada vez más mediada por ellos. A esto se sumó el maremoto de diciembre de 1979, que redujo considerablemente el tamaño de las playas, escenario de la intermediación directa con los turistas. Además, en 1989 se inauguró la base naval de Málaga.

*Le digo: es como todo, llegan buenos, llegan malos... si usted me pregunta por qué los nativos descubrieron la droga, yo le tengo la respuesta: los turistas en los 80s. Los muchachos en esa época metían droga cuando venían los turistas, se iban los turistas y no había cómo conseguirla, porque era difícil traerla, porque los requisaban... los turistas la traían en medio de sus carpas, y la regalaban [...] Además de los problemas, nosotras dejamos de ver la plata [...] Cuando el turista empezó a llegar a los hoteles, pues allá les ofrecen todo, comida, gaseosa, todo, entonces a nosotras solo nos quedó aceptar los trabajos que nos daban para poder seguir recibiendo algo, porque el turista ya no iba donde nosotras y además el hombre negro gastaba la plata con la turista blanca [...] por eso me tuve que ir a la ciudad, ya no se justificaba quedarse si voy a ganar tan poquito, trabajándole a gente que me hace trabajar tanto, y además nos trata mal [...] no había ese morbo que hay hoy en día. Pero ¿qué pasa? Llega el turista, con su vestido de baño, con su tabú, ay, que pobrecito el niño, entonces si lo veía bañándose desnudo, la próxima que volviera, le traía ropa, porque según el niño, no tenía ropa. Entonces todo eso fue vulnerando nuestras costumbres, y hoy en día ver un niño o una niña bañándose desnudo es sinónimo de morbo. Un niño andaba desnudo y era normal, pero ahora no falta el viejo aberrante [...] cuando ya el pueblo fue acá arriba. Eso fue en los 80s, no yo diría que más adelante de los 80s, como en el 85, 86 más o menos. Ahí empezó a cambiar la cosa [...] empezó a cambiar la cosa, empezaron a haber casos de violaciones. [...] entonces ya todas las mamás empezaron a prevenir a sus hijas e hijos (Flor del Duende).*

*[...] cuando hicieron la base naval [...] había cuatro nombres de los que hicieron esa base naval y entre esos, porque ellos empezaron primero desde aquí, entonces les caí bien a esa gente. [...] Entonces me dicen: Mire, nosotros hemos llegado aquí a Juanchaco, y en muchas partes hemos saludado, hemos tratado de entrar y que nos digan tomen asiento, siéntense, buenas tardes, buenas tardes, ahí mismo van dando sus vueltas y los van dejando allá solitos. Solitos ahí y se van dentrando para allá para adentro y los dejan parados a las gentes ahí (Muelle).*

Ser mujer es tener capacidad para aguantar. La mujer se define por la carga que puede soportar "las responsabilidades de la sociedad, los hijos, el compañero". Dar vida es un don que da fuerza ante sí misma y la comunidad, pero al mismo tiempo es lo que quita la opción de elegir no ser fuerte.

*La mujer es el sexo débil, pero yo creo que es el sexo más fuerte que hay del ser humano, porque lo soporta todo ¡Tanta carga! Que uno a veces se queda pensando. Bueno ¿Y uno cómo soporta tanto? Por ser mujer uno aguanta mucha carga, porque imagínese, la carga de la sociedad, la carga de la familia, de los hijos, del compañero y todo. Uno a veces soporta tanto que no entiendo [...] podemos dar vida, somos el único ser que tiene ese poder... como ese poder o don de dar vida. Es el único ser, de resto ninguno [...] Pero a la vez, al tener esa vida, tenemos demasiada responsabilidad, porque nosotras cargamos al niño desde el vientre, lo traemos a este mundo y luchamos con él hasta el último día de nuestras vidas (Sierpe).*

Los relatos sobre la vida en los años 1970 relacionaban lo femenino al concepto de "aguante", asociándolo a la idea de independencia económica. En los años 90 y 2000, el concepto cobra mayor relevancia y se asocia de manera directa al trabajo en los hoteles: "Los patrones dicen o aguantar esto, o sus hijos se mueren de hambre, porque no hay más donde usted vaya a trabajar". En este momento, las mujeres comienzan a apropiarse de este rasgo para crear estrategias colectivas para crear puentes directos entre el turismo y ellas. La capacidad de "aguante" es lo que las hace pensarse capaces de asumir proyectos colectivos, así como de transformar la situación de violencia contra las mujeres.

La cercanía de lo rural a lo urbano hace que el Valle del Cauca sea un sector estratégico para que grupos ilegales permanezcan en lo rural al tiempo que controlan sectores urbanos. En los 1980's las FARC tuvieron el dominio de la región, el cual comenzó a ser disputado en los años 90's por grupos paramilitares (Fernando ESTRADA, 2010). En 1989, con el apoyo del gobierno norteamericano, el Estado colombiano inauguró la Base Naval de Bahía Málaga, cuyo aeropuerto está situado en Ladrilleros. Estos actores configuran el panorama de la violencia que va a marcar la región a partir de los años 90's.

Hacia 1995, la región Pacífica comenzó a pasar de ser un remanso de paz a ser uno de los principales escenarios del conflicto armado (AGUDELO, 2001). En este primer momento, la violencia se centró en el Choco y el Darién, pero, a partir del año 2000, comenzó a afectar cada vez más directamente al área rural de Buenaventura, donde se ubica Ladrilleros y Juanchaco (Eduardo RESTREPO; Axel ROJAS, 2004). En ese momento, se intensificó el interés de los actores armados por vincular a las comunidades a sus actividades.

Al hablar de las tradiciones que se vienen perdiendo, Sierpe toca el tema de los velorios, y esto la lleva al tema del aumento de la violencia en los muchachos. "Antes, la violencia era en las fiestas, era entre viejos, ahora son los muchachos que están todo el tiempo inquietos por imponerse sobre los otros". Según todos los relatos, esto comenzó a hacerse más evidente hacia el 2005.

*No sé, es que con esa mentalidad que todo decimos, "si usted me mira mal lo trato mal". Mejor dicho, simplemente cualquier cosa ya voy insultando y ya voy tratando mal. Y es que a los muchachos se les va a queda en ese chip: es que yo te mato y es que yo te hago esto (Sierpe).*

Durante toda la década del 2000, las mujeres comenzaron a hablar entre ellas de la necesidad de tener un espacio para hablar de las violencias que sufrían, las cuales iban en aumento. En el 2012, después de un intento de feminicidio a una mujer del territorio por parte de su compañero, algunas mujeres comenzaron a pasar a los hechos. De allí surge Ébano.

*Ébano nace en junio 17 del 2012, en una iniciativa de amigas frente a la preocupación de mucho maltrato del que venían siendo objeto las mujeres de la zona. Se pasó del maltrato verbal al maltrato físico con los puños, y de ahí se pasó ya al maltrato con arma cortopunzante, garrote y todo lo demás. Frente a esa preocupación no fuimos esquivas, porque había un círculo de amigas que siempre nos reuníamos en torno a una actividad de amor y amistad, hacíamos amiga secreta, la fiesta de la madre, el día de la mujer, todas esas fechas eran especiales para nosotras, pero sin mirar que veníamos siendo víctimas. O sea, cuando no tocan a tu puerta, tu piensas que la violencia está simplemente en las pantallas de los televisores, pero ya cuando la violencia toca a tu puerta, ya tú dices guau, pellizquémonos. Entonces, empezamos a conversar una tarde frente al tema, aquí todo lo que pasa por lo general todos nos enteramos. Entonces que, bueno, que habían macheteado a una chica y que la chica al otro día estaba cogida, ah, pues, al señor lo habían metido al calabozo, y salió del calabozo, y que al otro día andaba cogida de la mano con él. O sea, andaba con los puntos, pero cogida de la mano con su marido. Entonces la gente decía que ella se lo había buscado y que le gustaba lo que le habían hecho. [...] aquí todas nos conocemos. Entonces les digo yo: "muchachas, ¿será que alguien le gusta que le metan unos machetazos? ¿a alguien le gustará andar con el ojo picho? ¿será que uno busca eso? ¿eso será afecto?" que no, Acantilado, **pero el problema es que cuando aquí sucede algo así como todos nos enteramos, el marido empieza, "sírname la comida ¿usted quiere que le pase lo mismo que le pasó a fulana? Hágale, rápido, caliente"**. Y ellos van actuando, porque al otro no le pasó nada, al victimario de la anterior. Entonces, debido a todo eso, dijimos no, nosotras tenemos que crear un enlace [...] lo que más nos impactó fue que el señor salió libre a las 24 horas y andaba ella cogida de la mano con él. Y ella pasaba con él y todo el mundo murmuraba, pero nadie le preguntaba a ella por qué, o sea, lo que nos aterró fue que la chica podía andar o intimidada o estaba loca. O sea, no estaba en sus cabales, porque no era normal. Y finalmente, dijimos que íbamos a llamar a la chica para reunirnos con ella y pues mirar cómo armábamos una estrategia, pero siempre sin estigmatizar. Y la chica llegó, pero lógico, al instante llegó el dueño, el amo, y se la llevó. Nunca más pudimos reunirnos con ella y le dijimos, debido a tu caso nació esta asociación, te invitamos, tú eres la base fundamental de este proceso (Flor del Duende).*

Ébano ha adoptado tres estrategias para responder al problema de la violencia contra las mujeres. La primera es el turismo como medio para lograr dos objetivos: generar dinero para garantizar la independencia económica respecto a patrones o maridos y conciliar la conservación de los saberes ancestrales de las mujeres con la consecución de ingresos. La segunda es el convertirse a sí mismas en quienes reciben cuidados y no solo en quienes los dan y la tercera es el cuidado de sí mismas, de sus familias, de la comunidad y del territorio como expresión de liderazgo social y político.

Al comenzar a hablar de Ébano, el primer tema que llega es el de la amistad que se expresa a través de ofrecer cuidados en momentos de adversidad. Sierpe cuenta que una vez ella y otra compañera pusieron a Ébano por encima de su salud y aun enfermas continuaron trabajando para sacar adelante un proyecto. La salud de ambas empeoró y las compañeras las cuidaron y les recordaron la importancia del autocuidado. Aunque piensa que no volverá a descuidarse a sí misma, esa experiencia la hizo ser consciente que hizo por Ébano el tipo de sacrificio que solo haría por un hijo.

La casa es una extensión del cuerpo, tanto en lo que concierne al espacio físico como a la familia que la habita. Para Sierpe, este es el lugar donde se encierra cuando se siente mal; su casa es su caparazón. Es un espacio que no está abierto a todo el mundo, ni físicamente ni a través de opiniones. Este tipo de relación con el espacio físico en el que se habita está presente en todos los relatos. Por eso, la mayoría de los conflictos dentro del colectivo vienen de que alguna opine sobre lo de la casa de la otra.

Otro foco de conflicto ha sido el manejo de la división de roles en un grupo donde todas son mujeres y hay que asumir tareas usualmente asociadas a los hombres. Esto implica desarrollar habilidades para las que no habían sido preparadas, particularmente el liderazgo político. Desarrollar estas capacidades muchas veces ha implicado presión de grupo para asumir roles distintos a los que cada cual está acostumbrada. A Sierpe, hablar en público y representar al colectivo le genera estrés. Ella preferiría dar apoyo de maneras no visibles, como lo hace en su casa, es decir, que otras se ocupen del trato de la gente, y ella realice los trabajos que no implican exponerse a un público. Estaría más cómoda si entre ellas reprodujeran la división de tareas que en el hogar se da entre hombre y mujer.

En Ébano hay quienes sí se sienten cómodas con los roles de liderazgo, pero consideran que ese rol es muy desgastante. La reticencia a adoptar estos roles no tiene que ver solo con un asunto personal. Asumir tareas *masculinas*, como el liderazgo visible, acarrea costos personales. Quienes los asumen están bajo amenaza de “burlas, violencias, incomodidad”. Los cuerpos femeninos significados como albo legítimo de acciones tendientes a generar incomodidad o dolor juegan un rol crucial en la reticencia por apropiarse los espacios políticos.

*Solo cuando entras en su territorio [los espacios políticos de los hombres] te reconocen el liderazgo, así llevarás años siendo líder antes de entrar allí, como nosotras, movemos todo lo que tiene que ver con mujeres y conservación, pero como es entre mujeres no reconocen que es política [...] Pero, siempre se ha visionado como ese liderazgo muy estratégico, pienso bien como lo asumo en público, porque en mi familia, mi hermano es líder desde hace como por ahí 20 años porque es hombre, pero las mujeres no, entonces ha sido una lucha constante. Hasta hoy la gente dice que quieren que yo represente a la comunidad, pero mi papá dice que no, que prefiere que sea un hombre. Pero ese es el machismo arraigado, así él vea que estoy haciendo las cosas bien, él no, con cualquier estrategia sale: que no, que es que estoy en riesgo, que esto, que lo otro, porque desde su punto de vista no está bien que una mujer sea líder. [...] es duro, nos quitan la palabra, hablan mal, nos amenazan “que te pego, que te violo” (Flor del Duende).*

Ébano funciona como una reconstitución pequeña de lo que Sierpe llama la comunidad, es decir, el tejido protector que se conforma de redes de amistad, pero no necesariamente de redes de amigos. En Ébano, al igual que en la comunidad, no necesitan ser amigas, es decir contarse todo o confiarse la vida a un nivel muy personal, para funcionar como una red de apoyo muy fuerte. Igualmente, Ébano se cohesionan en torno a proyectos productivos, momentos de ocio y a través de dar respuestas conjuntas a la adversidad, elementos que coinciden con aquellos que ella considera como constitutivos de la comunidad. Esta asociación de sentidos nos deja ver a Ébano desde la perspectiva de Sierpe, es decir, no como un grupo de amigas, sino como una pequeña comunidad dentro de la comunidad.

En Ébano, se evidencia un poder político enorme de las mujeres en la comunidad general: el de incluir o excluir de redes de cuidado. Este es un mecanismo efectivo para controlar los comportamientos aceptables estableciendo una frontera de lo aceptable, siendo la exclusión de las redes de apoyo la consecuencia de lo inaceptable.

*“Me llamó “Ay, vea que me detuvieron, que porque esos malos se hospedan en el hotel”, y ella trabajaba allá. Y yo le dije, “pero ¿qué tenés que ver vos? ¿por qué te llevan a vos y no al recepcionista? ¿Mmm? ¿Por qué te llevan a vos y no a la dueña del hotel?” Que no, que yo no sé, que yo los atendí, que yo no sé. Le dije, “vea, no me hables pendejadas, yo no soy ninguna caída del techo y las autoridades menos, y si te llevan es por algo”. Bueno. Pasó eso. Cuando al día siguiente ella vino y me contó que es que a ella una vez la habían venido a llevar para que fuera y sirviera de enfermera. Y pues ella había ido. [...] y le digo yo- ahora asuma”. [...] Y le dije yo “Y eso, usted se lo va a contar a la Asociación, tal cual me lo está contando. Para que no se repita la historia, para eso es que contamos, no para que se vuelva bochinche Entonces bueno, ella pasó su periodo, la investigaron y toda la cosa. Pero ella no sintió el apoyo de nosotras, para nada. Cuando una tiene problemas, la visitamos; cuando una está enferma, la visitamos. Pero a ella no, le demostramos que no nos gustó (Muelle).*

## Conclusiones

Los cuerpos femeninos de las mujeres negras y rurales de Ladrilleros han tenido tres significados importantes en los últimos sesenta años. El primero es el de albo legítimo de violencias. Esto se manifiesta en la tolerancia hacia las violencias ejercidas para delimitar lo que una mujer negra puede hacer en el territorio de Ladrilleros. El segundo significado asociado es el “respeto de sí”; la mujer es quien tiene la obligación de “respetarse a sí misma” a través de controlar quien produce dolor o placer en su propio cuerpo. Este sentido está estrechamente asociado a la importancia dada a la independencia económica, entendida como la condición que posibilita la garantía de ese respeto. El tercer significado es el de cuerpo que aguanta, significado especialmente ligado a la imposición del cuidado como un deber. Ser una mujer negra y rural en ladrilleros es tener la “obligación de ser fuerte” para poder cuidar a la familia. Del sentido de cuidadora se desprende el rol de género de administrar el cuidado, lo que implica, entre otras, decidir quién lo recibe, quién no y cuándo. Esto está estrechamente relacionado con el poder de decidir quién está incluido o excluido de la red de apoyo mutuo que conforma la comunidad. Este sentido asocia a los cuerpos femeninos con una forma de poder político que, aunque invisible, resulta central para la cohesión política. Los roles de género asociados al cuidado colocan a las mujeres negras en el rol de guardianas de las puertas de entrada a la comunidad.

Hay dos grandes momentos de ruptura en los sentidos dados a los cuerpos femeninos en las narraciones de las integrantes de Ébano. El primero es en la década del 80. Momento

en que hay dos grandes cambios en las maneras de entender lo que es “ser una mujer negra y rural” en Ladrilleros. Primero, el emprendedurismo asociado a las mujeres deja ser central y se pasa a privilegiar su capacidad de aguante respecto al trabajo en los hoteles. Además, la generalización de la salarización introdujo una brecha de género importante porque los trabajos asociados a los hombres negros, como el uso de las lanchas, son mucho mejor pagos que las tareas de cuidado dejadas a las mujeres en los hoteles. Esto evidencia el rol de los propietarios de hoteles -en su gran mayoría hombres blancos y foráneos- en el incentivo de unas jerarquías específicas de raza y género. Situación que deja en evidencia un sistema patriarcal en el que los hombres negros son privilegiados sobre las mujeres negras y subordinados en relación con el hombre blanco, evidenciando la compleja relación entre masculinidad y racismo en el contexto colombiano (VIVEROS, 2016).

El segundo cambio consiste en la normalización del control del cuerpo de las mujeres, expresado en la limitación de sus posibilidades de desplazamiento por el territorio bajo la amenaza de violencia por parte de hombres externos a la comunidad. Esta ruptura se ubica en las dos primeras décadas del siglo XXI. Aquí se acentúa la asociación entre lo femenino y el ser el blanco legítimo de acciones tendientes a generar dolor físico con el fin de controlar lo que pueden o no pueden hacer. Actos de violencia pública, como el ataque con machete a una mujer en el muelle de Juanchaco, hacen que en los espacios privados los hombres comiencen a sentirse autorizados para controlar los comportamientos de las mujeres utilizando la amenaza de hacer lo mismo con quienes desobedezcan. Estas violencias pueden ser leídas como un ejercicio de control de una amenaza para el equilibrio de una forma patriarcal y colonial de organización del poder en la que el foráneo busca dominar al hombre negro, y este último, a su vez, lo hace sobre la mujer negra. Es la potencia de fuerza de las mujeres negras, y la amenaza que esta potencia representa para la reproducción de la explotación lo que hace que se busque normalizar la violencia contra ellas.

En ambos casos el cambio en los sentidos asignados a lo femenino está estrechamente vinculado al proceso de imposición de intereses económicos y políticos sobre el territorio por parte de grupos foráneos. Primero, la llegada de los empresarios y su establecimiento como grupo económico dominante, luego, la llegada de actores armados. En ambos casos, los significados dados a lo femenino buscaron integrar a las mujeres a su sistema de intereses: primero, como mano de obra asalariada en los hoteles en labores de cuidado, y luego, adoptando el rol de sparring en el proceso de construcción de masculinidades guerrilleras.

En los años 80 y posteriormente a partir del 2000, la llegada de grupos foráneos, con interés de imponer su dominio sobre el territorio, implicó un aumento de la violencia contra las mujeres, la cual no fue un efecto colateral, sino un elemento constitutivo de la reacomodación de las relaciones sociales en el territorio en acomodo a los intereses económicos de cada grupo.

El emprendedurismo de las mujeres negras rurales y el afán por garantizar su independencia económica resultaba desafiante al interés de integrar su mano de obra a los hoteles en labores de cuidado mal remuneradas. Este sentido ligado a la autonomía fue pugnado en la década del 1980 por medio de formas concretas de violencia. Concretamente la amenaza constante de los patrones respecto a no poder volver a tener un salario, sumada a la amenaza de violencia generalizada que les impedía el libre tránsito por el territorio.

En el contexto que rodeó el Acuerdo de Paz, el sentido de cuidadora resultó desafiante a los intereses de los grupos que intentaban imponer su dominio en el territorio. La comunidad se sostiene sobre vínculos de cuidado y solidaridad, en buena parte soportados por los roles asociados a las mujeres, lo que hace que ellas tengan un poder invisible pero efectivo para blindar a la comunidad frente a actores externos o frente a quienes representan sus intereses dentro de la comunidad. Este poder se expresa de manera invisible pero efectiva, la mayoría de las veces. Fueron principalmente las mujeres quienes no abrieron las puertas al personal de la base militar a finales de los 80 y principios de los 90. Luego fueron ellas quienes excluyeron de las redes de cuidado a los miembros de la comunidad que colaboraron con los grupos foráneos que se intentaron instalar en la coyuntura de los acuerdos de paz. Como decía uno de los relatos, “no porque no se lo vea, no significa que [yo] no esté imponiendo mi punto [de vista]”.

El poder político que se desprende de la administración comunal de las redes de cuidado resulta desafiante para el interés de permear la comunidad con el fin de integrarla a intereses de grupos foráneos. La amenaza de violencia como mecanismo para controlar el tránsito de las mujeres por el territorio se debe entender como un intento por controlar las puertas de entrada a la vida comunitaria, control que pasa por el disciplinamiento de los cuerpos femeninos.

En los dos momentos de ruptura, el ejercicio de desplegar sentidos sobre los cuerpos femeninos de las mujeres negras se ha inscrito en procesos más amplios de transformación de la vida comunitaria, con el fin de adaptarla a las necesidades de intereses económicos y políticos foráneos. Las mujeres no han sido pasivas en este proceso. En ambos momentos, pugnaron estos significados, cargándolos de sentidos más acordes a sus propios intereses. Un ejemplo de esta pugna son los sentidos dados a la noción de aguante. El significar los cuerpos de las mujeres

negras como un cuerpo que aguanta fue un medio para naturalizar la sobreexplotación de las labores de cuidado desempeñadas por ellas en los años 80 y 90. Luego, entre el fin de la década del 2010 y el comienzo de la siguiente, vemos como este significado es apropiado por ellas, dándole el sentido de fuerza propia a las mujeres negras y rurales en la que se sustenta la capacidad de organizarse para cambiar las situaciones en las que no están bien.

Ébano es un ejemplo de la pugna colectiva de las mujeres negras y rurales del Pacífico por definir lo que significa habitar el territorio desde cuerpos femeninos. El rasgo esencial de esta apuesta política está en la reapropiación del deber de aguantar, a través de asociarlo a las nociones de cuidado y de fuerza. Se le ha dado centralidad a la asociación entre el cuidado del territorio, la conservación de prácticas ancestrales y el cuidado de las mujeres por parte de las otras mujeres y de sí mismas. Este marco de significación se desprende de entender los cuerpos femeninos desde su conexión al territorio y a la comunidad: "El territorio es mi casa. El territorio es mi familia, el territorio es mi gente, el territorio es mi cuerpo". Este despliegue de sentido tensiona la asociación entre aguante, cuerpos femeninos y trabajo de cuidado apropiado por otros, no remunerado, o mal remunerado. En este sistema de sentido, el cuerpo de las mujeres pasa de ser un cuerpo para otros cuerpos a ser un cuerpo conectado a otros cuerpos. Esta tensión, en el sentido hegemónico, altera la distribución del cuidado: este no solo se da a otros, sino que circula en el colectivo. Así entendido, el cuidado se da y se recibe, a la vez que el propio cuerpo se reconoce como receptor legítimo.

## Bibliografía

AGUDELO, Carlos. "El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado. Las transformaciones de la región y algunas respuestas de sus poblaciones frente a la violencia". *Cuadernos De Desarrollo Rural*, Bogotá, n. 46, p. 7-37, mayo 2001.

AGUILAR, Miguel; SOTO, Paula (Orgs.). *Cuerpos, espacios y emociones: Aproximaciones desde las ciencias sociales*. Mexico: Miguel Ángel Porrúa, 2013.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

DORLIN, Elsa. *La matrice de la race généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte, 2009.

ESTRADA, Fernando. "Estrategia y geografía política del conflicto armado en el Valle del Cauca". *Análisis Político*, Bogotá, v. 23, n. 69, p. 35-57, mayo 2010.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones AKAL, 2009.

FEIXA, Carles. *La imaginación autobiográfica las historias de vida como herramienta de investigación*. Barcelona: Gedisa, 2018.

GALINDO, María. "Viviendo con el mar: inestabilidad litoral y territorios en movimiento en La Barra, Pacífico colombiano". *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 55, n. 1, p. 29-57, 2019.

GROSSBERG, Lawrence. "El Corazón De Los Estudios Culturales: Contextualidad, Construcciónismo y Complejidad". *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 10, p. 13-48, febrero 2009.

GUZMÁN, Adriana. *Descolonizar la memoria Descolonizar los feminismos*. La Paz: Tarpuna Muya, 2019.

HALL, Stuart. *Notas sobre la desconstrucción de «lo popular»*. *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica, 1984.

LUGONES, María. "Coloniality and Gender". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, 2008.

MORENO, María. "Del cuerpo-territorio como re-apropiación para re-existencias emancipatorias". *Reflexiones marginales*, México, n. 57, mayo 2020.

MOSQUERA, Claudia. "Pluralismos epistemológicos: hacia la valorización teórica de los saberes de acción. Una reflexión desde la intervención social a la población afrocolombiana desplazada". In: RAMÍREZ, Himelda. *La investigación y la práctica en trabajo social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013. p. 262-276.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (Orgs.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca, 2004.

SCOTT, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". In: LAMAS, Marta. (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: Porrúa/PUEG, 1996. p. 265-302.

VIVEROS, Mara. "Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad". *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 220-241, diciembre 2017.

VIVEROS, Mara. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*, Mexico, n. 52, p. 1-17, octubre 2016.

**Alejandra del Rocio Bello-Urrego** ([bellourrego.alejandra@gmail.com](mailto:bellourrego.alejandra@gmail.com)) es politóloga feminista, especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad Nacional de Colombia, especialista y doctora en Bioética de la Universidad de Brasilia, doctora en Género con énfasis en Ciencia Política de la Universidad Paris 8.

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO, DE ACUERDO CON LAS NORMAS DE LA REVISTA

BELLO-URREGO, Alejandra del Rocio. "Cuerpos femeninos: Poder y Cultura en el Pacífico colombiano". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 30, n. 2, e74678, 2022.

#### CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

No se aplica.

#### FINANCIACIÓN

Beca para estancias posdoctorales de la Convocatoria 811 de Colciencias y contrapartida en dinero para el desarrollo de la estancia por parte de la Universidad de los Andes.

#### CONSENTIMIENTO DE USO DE IMAGEN

No se aplica.

#### APROBACIÓN DE COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN

Aprobó el comité de ética de la Universidad de los Andes con el Acta 1099 de 2019 (Adjunta).

#### CONFLICTO DE INTERESES

No se aplica.

#### LICENCIA DE USO

Este artículo tiene la licencia Creative Commons License CC-BY 4.0 International. Con esta licencia puedes compartir, adaptar, crear para cualquier finalidad, siempre y cuando cedas la autoría de la obra.

#### HISTORIAL

Recibido el 11/06/2020  
Presentado nuevamente el 13/12/2021  
Aprobado el 15/12/2021

