

# Las huellas literarias e históricas de Wiwa y Orika, buscando otras perspectivas

## The Literary and Historical Traces of Wiwa and Orika, Seeking Other Perspectives

Sara Candela Montoya

Universidad de Perpiñán, Francia

saramontoyac@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0003-5906-4236>

**Reconocimientos:** Artículo derivado de la tesis de doctorado “Las de-re-construcciones identitarias de las mujeres afrodescendientes en el orden patriarcal y colonialista de Medellín, Colombia, siglo XXI. Una trayectoria histórica, literaria y etnográfica”. Universidad de Perpiñán, Francia.

**Cómo citar este artículo:** Montoya, S. (2025). Las huellas literarias e históricas de Wiwa y Orika, buscando otras perspectivas. *Estudios de Literatura Colombiana* 56, pp. 82-102. <https://doi.org/10.17533/udea.elc.356295>

**Editoras:** Paula Andrea Marín Colorado  
Vanessa Zuleta Quintero

**Recibido:** 14/02/2024  
**Aprobado:** 09/10/2024  
**Publicado:** 31/01/2025

**Copyright:** ©2025 *Estudios de Literatura Colombiana*. Derechos patrimoniales, Universidad de Antioquia, 2025. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0 Internacional



Check for updates



# Las huellas literarias e históricas de Wiwa y Orika, buscando otras perspectivas

The Literary and Historical Traces of Wiwa and Orika,  
Seeking Other Perspectives

Sara Candela Montoya, Universidad de Perpiñán, Francia



## Resumen:

En este artículo analizamos las huellas literarias e históricas de Wiwa y Orika, dos cimarronas de San Basilio de Palenque, madre e hija, esclavizadas en Cartagena a finales del siglo XVI. A partir de un enfoque sociológico y literario, centrado en los estudios de género, el feminismo negro y decolonial, estudiamos los fragmentos de vida de Wiwa y Orika en la literatura y en la historia colombiana. Para ello, nos apoyamos en el cuento “Orika de los palenques” de Germán Espinosa, y en la memoria colectiva que vislumbramos en Cartagena y en San Basilio de Palenque durante nuestro trabajo de campo con la lideresa Solvay Cáceres. Tal enfoque permite matizar los contornos de estas heroínas que, si no han caído aún en el olvido, son sujetas a representaciones estereotipadas, hoy cuestionables.

**Palabras clave:** Wiwa, Orika, San Basilio de Palenque, Germán Espinosa, feminismo.

## Abstract:

This article analyzes the literary and historical legacies of two female characters from San Basilio de Palenque: Wiwa and Orika, two Africans, mother and daughter, originally from Guinea Bissau who were enslaved in Cartagena de Indias at the end of the 16th century. From a sociological and literary approach, centered on cultural studies and the theoretical contributions of decolonial feminism and black feminism, the study analyzes the fragmented representations of Wiwa and Orika in Colombian literature and history. Specifically, it explores their depiction in the short story "Orika de los palenques" by Germán Espinosa, and more generally in the collective memory observed in Cartagena and San Basilio during our fieldwork with the social leader Solvay Cáceres. This approach allows to redefine the profiles of these two Afro-Colombian heroines who, while not forgotten, are subject to stereotyped representations that are questionable nowadays.

**Keywords:** Wiwa, Orika, San Basilio de Palenque, Germán Espinosa, feminism.

# Introducción

Pocos intelectuales colombianos han tomado personajes femeninos negros para ponerlos en el centro de sus relatos literarios o históricos. En estos dos importantes campos de las ciencias humanas, las mujeres racializadas han sido textualmente construidas por hombres letrados blancos-mestizos, eurocéntricos y urbanos, a partir de estereotipos que han favorecido la permanencia de la *figura de la exclusión* de la mujer negra. La figura de la exclusión es un conjunto de construcciones retóricas que “reúnen prácticas sociales, estereotipos, imaginarios e ignorancias, utilizadas para exagerar las diferencias que existen entre ciertos grupos sociales y crear en el plano performativo relaciones de sumisión y subordinación siempre reforzadas por el discurso” (Lindig, 2017, p.15). En el lenguaje intelectual, el *cuerpo-texto* femenino negro ha sido definido mediante arquetipos recurrentes: la doméstica, la bruja, la matriarca y, en particular, la mujer libidinosa (Collins, 2021 p. 637). En este sentido, la literatura puede ser considerada como un acto performativo, un acto de habla, (Austin, 1991), a partir del cual aquellos cuerpos-textos estereotipados se convierten en *cuerpos orgánicos* discriminados en el orden social.

La invisibilización de las mujeres colonizadas también es perceptible en la historia oficial de las naciones latinoamericanas donde el heroísmo es

Las mujeres racializadas han sido textualmente construidas por hombres letrados blancos-mestizos, eurocéntricos y urbanos, a partir de estereotipos que han favorecido la permanencia de la figura de la exclusión de la mujer negra.

el estandarte de los hombres blancos-mestizos. A ellos se suman algunos hombres colonizados y un puñado de mujeres no negras. Sin embargo, desde su llegada al continente en el siglo XVI, las mujeres africanas fueron actoras imprescindibles en los movimientos abolicionistas, independentistas y cimarrones. Fueron pioneras de un “feminismo de cimarronaje” (Vergès, 2019, p. 37), a través de la *experiencia histórica diferenciada de la esclavización* (Carneiro, 2001), marcada por un racismo sexualizante y un sexismo racializante (Viveros, 2009, pp. 63-81), mucho antes de las olas feministas europeas. Frente al *mundo de la muerte* (Maldonado, 2008, p. 61), que representó el proyecto colonial para las poblaciones subyugadas, este *feminismo*

*cimarrón* respondió a un instinto de supervivencia cristalizado en prácticas seculares de desobediencia. Carlota (Cuba), Sanité Belair (Haití), Solitude (Guadalupe), Lumina (Martinica), Nanny (Jamaica), Teresa de Benguela (Brasil), Harriet Tubman (Estados Unidos), María Remedios del Valle (Argentina), entre muchas otras, personifican el intenso activismo negro femenino durante la Colonia. Aun así, en los espacios letrados, su importante papel como constructoras de los Estados nación ha sido ocultado y a veces distorsionado. Es el caso de muchas mujeres afrocolombianas, de las cuales una ínfima parte, como Wiwa<sup>1</sup> y Orika, ha logrado perdurar en la memoria colectiva. Empero, dentro del ámbito literario, histórico y memorial, la fragilidad de las huellas de estas mujeres se ha prestado a representaciones respaldadas por los imaginarios patriarcales colombianos blancos y negros.

## La sexualización de Wiwa y Orika en “Orika de los palenques” de Germán Espinosa

Entre nuestras ancestras cimarronas, Orika ha sido la figura más representativa del Caribe colombiano. Si las fuentes coloniales sobre su padre Benkos Biohó vislumbran sus hallazgos, poco se sabe de Orika y Wiwa. Los primeros trazos escritos de Orika se hallan en la leyenda “El Rey del arcabuco” de Camilo Delgado alias Dr. Arcos, publicada a principios del siglo xx en *Historia, leyendas y tradición en Cartagena*. En 1991, casi un siglo después, Germán Espinosa propone una reescritura de esta leyenda: “Orika de los palenques” (en adelante “Orika”). Por otro lado, desde una perspectiva antropológica, el libro *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque* (1979) de Nina de Friedemann y Richard Cross, así como *Aportes del pueblo afrodescendiente* (2013) de Elvia Duque, han matizado las representaciones literarias de los Biohó. Otra fuente esencial es el artículo de Camilo Herrera (2019): “‘Orika de los palenques’ de Germán Espinosa: una mirada a la historia y la leyenda del cimarrón en el siglo xvii”.

<sup>1</sup> Wiwa es también el nombre de un pueblo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo que nos deja suponer que la palenquera era quizá portadora de una doble ancestría. Empero, aunque un mestizaje cultural afroindígena pudo resultar en el palenque, sabemos que Wiwa era una esclavizada bozal nacida en África y que su nombre era africano.

La epopeya de los Biohó es única en la historia afrocolombiana y afrodiaspórica. En el contexto de la trata transatlántica, cuatro miembros de una familia del archipiélago de Bissagos, en Guinea-Bisáu, Benkos (Domingo), Wiwa (Marta), Orika (Benilda) y Sando (Mateo) fueron esclavizados en Cartagena a finales del siglo xvi. Además, huyeron conjuntamente de la monstruosidad del sistema esclavista de la Nueva Granada para establecer La Matuna, hoy conocida como el Palenque de San Basilio, el “primer pueblo libre de América” (Arrázola, 1970). Como Wiwa, Orika participó en estrategias militares para defender a la comunidad cimarrona, que era constantemente asediada por el ejército colonial (Duque, 2003, p. 105). No obstante, durante su esclavización en una familia ibérica, se dice que tuvo un romance con Francisco de Campos, el hijo de su amo, quien luego se convertiría en soldado y participaría en una ofensiva militar contra La Matuna. La leyenda, que tiende a mezclarse con la historia oficial, dice que Orika habría sido obligada a beber un veneno (la ordalía del higantón), para morir ejemplarmente ante los suyos, por preferir salvar a su amante y al ser descubierta por Benkos en plena acción.

“El Rey del arcabuco” fue la primera evidencia escrita del romance de Orika Biohó y Francisco de Campos (Herrera, 2019, p. 71) y se publicó cuatro siglos después de los supuestos hechos. Otro dato esencial es la evolución de aquella leyenda, pues a mediados del siglo xx en el texto *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia* (1954), su autor Aquiles Escalante —explica Friedemann (1979)— “viste la leyenda de Arcos con ropaje científico y la presenta como un hecho histórico del negro en Colombia” (p. 30). Hasta 1970, “la leyenda de Arcos, a causa del escrito de Escalante, empieza a aparecer como historia en referencias bibliográficas científicas” (p. 30). En su vaivén entre historia y literatura, el relato de Orika es un ejemplo palpable sobre lo que Benedict Anderson llama *el imaginario nacional* (1983). Para este pensador inglés, los intelectuales (historiadores, escritores y periodistas) tuvieron un rol central en la creación de la nación, una comunidad imaginada reunida alrededor de “una estrategia narrativa” (pp. 37-46). En *La ciudad letrada* (1984), Ángel Rama comparte la postura de Anderson, al analizar cómo los intelectuales latinoamericanos han constituido “un anillo protector del poder” (p. 32) que busca el mantenimiento del *statu quo* y de la *doxa* eurocentrista. Así, desde la época colonial a la postcolonial, han sido simultáneamente “producidos” y “productores” de una formación social en transición en la que ocupaban una posición situada en el antes y después de un orden cultural totalizante (Álvarez, 2013, p. 164). En el caso de Colombia, los estudios de Anderson y Rama permiten cuestionar a los intelectuales en

su “peculiar función de productores, en tanto conciencias que elaboran mensajes, y sobre todo, su especificidad como diseñadores de modelos culturales, destinados a la conformación de ideologías públicas” (Rama, 1984, p. 36). Al escribir relatos históricos y literarios, los intelectuales, que sirven a un poder que les da poder, responderían en este caso a la elección arbitraria de una serie de eventos así como a la visibilización de personalidades históricas omitiendo o distorsionando a otras.

La imbricación entre el lenguaje novelesco y el histórico es un aspecto notable, ya que revela que, aunque la ficción puede estar impregnada de historia —como ocurre en la novela histórica—, la historia también ha sido, en parte, construida a partir de elementos imaginarios propios de la narrativa novelesca (Anderson, 1984, p. 37). Pese a ser un cuento, “Orika” se inscribe en la tradición de la novela histórica tal como ha sido definida por Seymour Menton (Herrera, 2019, p. 69). En este sentido, el estudio de Herrera sobre la filiación de “Orika” a la narrativa histórica destaca el cuento como un relato que “tiene a la vez fundamento histórico y libertad literaria sobre un tema de relevancia en la Colonia” (p. 68). En él se reúnen los rasgos principales de la novela histórica: 1) la imposibilidad de conocer la verdad histórica o la realidad; 2) la distorsión consciente de la historia mediante omisiones; 3) exageraciones y anacronismos; 4) la ficcionalización de personajes históricos; 5) la metaficción o los comentarios del narrador en el proceso de creación; 6) la intertextualidad, y 7) lo dialógico, lo carnavalesco, la parodia y la heteroglosia (Menton, 1993, pp. 42-46). Teniendo en cuenta todos estos elementos, a continuación proponemos un análisis de la construcción literaria del personaje Orika en el cuento de Espinosa. Un cuento de doce páginas que evoca un tema sensible en un tono humorístico (Herrera, 2019, p. 83): la esclavización.

Desde el inicio, Espinosa —narrador extradiegético— advierte: “Varios conocen la historia de Benkos Biohó. Pocos conocen la de su hija, la princesa Orika, al menos en su verdad nuda” (p. 446). Sin embargo, a lo largo de la lectura, percibimos que Biohó opaca al personaje de Orika. Aunque predomina lo carnavalesco, el trabajo literario e histórico que rodea al personaje del palenquero es mucho más denso y serio. Por ejemplo, si toda la familia Biohó fue secuestrada simultáneamente en África, la captura, la travesía del Atlántico, la llegada a Cartagena, la rebelión, el cimarronaje e incluso la construcción del palenque son contados desde la subjetividad de Benkos. Nunca sabemos cómo Orika y Wiwa viven el proceso deshumanizante de la esclavización. Empero, como nos dice el filósofo martiniqués Édouard Glissant (1997):

En el universo absolutamente loco del barco negrero donde los hombres deportados son aniquilados físicamente, la mujer africana sufre la más total de las agresiones, que es la violación diaria y repetida por parte de una tripulación de marineros enloquecidos por el ejercicio de su oficio; después de lo cual, al desembarcar en las nuevas tierras, la mujer tiene sobre el hombre una ventaja inapreciable: ella ya conoce al amo (p. 510).

Si bien Espinosa describe a un Benkos “consumido por la natural amargura y por la brutalidad del cual se lo sometía” (p. 540), cuando se trata de Wiwa y Orika vemos una posición de conformidad y pasividad frente a su condición de esclavizadas: “Se dulcificaron con el buen trato, proverbial en Cartagena, que recibían en casa de los Campos” (p. 448), “Orika sintió oprimido su corazón al abandonar la casa de cantería” (p. 450), “habituada al buen trato de los blancos” (p. 451). La suavización de la colonización encarnada aquí por la familia de Campos resulta dudosa al saber que el capitán Alonso de Campos se desempeñaba “bajo órdenes directas del gobernador de Cartagena Suazo Casasola” (p. 448). Y que su hijo Francisco de Campos se había destacado por haber diezmado indios panameños (p. 450) y luego por encabezar la cuadrilla que debía exterminar a la población cimarrona (p. 451). La edulcoración de la esclavización en la literatura y en la historia ha sido analizada por varias pensadoras afrodiáspóricas como Angela Davis (2007), Toni Morrison (1993) y Patricia Hill Collins (2021). Desde diversos contextos, sus estudios han puesto en evidencia la experiencia histórica diferenciada de la esclavización (Carneiro, 2001) vivida por las mujeres afrodescendientes, caracterizada por opresiones raciales, sexuales y de clase que las afectaron —y siguen afectando— de manera interseccional y multidimensional. Aunque las mujeres esclavizadas que hacían trabajos domésticos, como fue el caso de Wiwa y Orika, gozaban de ciertos privilegios en comparación con aquellas que trabajaban en las plantaciones y minas, seguían siendo consideradas “bienes muebles”, cuya fuerza laboral y sexual era explotada continuamente por sus amos en beneficio del sistema esclavista.

En esta ficción, Orika —explica Espinosa (1991)— es “una especie de Julieta Capuleto afro-caribeña” (p. 447) y “nada de raro tendría que su historia hubiese sido contada ya por un arquero veronés, en algún camino de Italia, al inasible Luigi da Porto” (p. 457). La voluntad de Espinosa de establecer una genealogía anacrónica entre la historia de Orika con *Romeo y Julieta* —uno de los clásicos de la literatura occidental— devela una perspectiva eurocéntrica. Este enfoque se ve fortalecido por las fuentes coloniales (reales o inventadas), todas de autoría masculina, a las que el escritor acude para reescribir esta “leyenda idílica” (p. 447).

La anécdota la conozco desde muy chico: la narra a medias el doctor Arcos en sus *Historias y leyendas de Cartagena*, pero la hallé más completa y formal en el olvidado *Manual de amores coloniales* de Don Rafael Bárcenas, publicado en Sincelejo entre 1906 y 1909 (p. 446).

En 1979, Friedemann ya daba cuenta de cómo un cierto “bagaje narrativo surgió en el ámbito de la sociedad de Cartagena, constituida en su estrado dominante por blancos y morenos” (p. 27). Así, “las leyendas e historias sobre negros esclavos y libres”, explica la antropóloga, “aunque hubieran tenido sus propias raíces en hechos verídicos, debieron pasar el tamiz de la repetición, transcripción, cambio o interpretación de los amos de esclavos y más tarde de los señores criollos, antes de llegar a los libros del Dr. Arcos” (Friedemann y Cross, 1979, p. 27). Es toda esta tradición que Espinosa recupera y continúa en su cuento.

“Orika” es en realidad una reescritura de la leyenda de “El Rey del arcabuco” de Camilo Delgado (1973). Espinosa acude al *Manual de amores coloniales* y a la voz del doctor Evelio Núñez Bárcenas, dos fuentes inventadas que sirven de herramienta literaria para construir una nueva versión de Orika, y para ampliar el romance entre ella y Francisco de Campos (Herrera, 2019, p. 79). Así, todas estas fuentes dudosas, junto con las conjeturas de Espinosa, van soportando “una historia repleta de ficción y falsificación” (Herrera, 2019, p. 79). Es relevante que el autor quiera realzar la iniciación sexual entre una africana esclavizada y un “peninsular acriollado” (p. 454).

Un fenómeno común en las sociedades coloniales es que los colonizadores solían comenzar su sexualidad —en general de forma violenta— con los cuerpos-objetos de las mujeres esclavizadas que poseían. Aunque el *Manual de amores coloniales* sea una fuente ficticia, sí evoca un género literario que se desarrolló en las metrópolis coloniales, dirigido al público masculino. Uno de los libros más conocidos es *El amor en las colonias* (*L'amour aux colonies*) escrito en 1893 en Francia por el Doctor Jacobus X, donde se detallaba metódicamente los rasgos físicos, —particularmente los genitales— así como las costumbres amorosas y sexuales de las poblaciones colonizadas, sobre todo, aquellas de las mujeres africanas, asiáticas y caribeñas de las colonias francesas. Según los historiadores Christelle Taraud y Pascal Blanchard (2018) dichos manuales, —en los que se les explicaba a los colonizadores cómo tener sexo con las mujeres de las tierras dominadas— fueron poderosas fuentes de racialización y sexualización de los cuerpos femeninos colonizados que siguen circulando en los imaginarios colectivos de las sociedades occidentales y occidentalizadas (p. 297). En la intertextualidad y la metaficción del

Según los historiadores  
Christelle Taraud y Pascal  
Blanchard (2018) dichos  
manuales, –en los que  
se les explicaba a los  
colonizadores cómo tener  
sexo con las mujeres de  
las tierras dominadas–  
fueron poderosas  
fuentes de racialización  
y sexualización de los  
cuerpos femeninos  
colonizados.

cuento, pautadas por las intervenciones del narrador, vemos cómo se desprende este imaginario cuando se trata de Orika.

Si bien los rasgos masculinos de Benkos como la valentía y la autoridad son exagerados, la distorsión del personaje de Orika se articula alrededor de estereotipos que desde el lenguaje han moldeado a la mujer negra como una figura de la exclusión. Entre estos estereotipos, prevalece el de la mujer sexualmente accesible. A juzgar por sus debates, los eruditos cartageneros muestran un gran interés en la sexualidad de Orika. En su construcción narratológica, el despliegue de un campo lexical exótico y sexualizante es llamativo: “verdad nuda” (p. 446), “belleza corporal”, “senos virginales”, “sexo apenas musgoso”, “las carnes adolescentes”, “masturbación” (p. 449), “voraces lenguas”, “lujuria”, “afanes sensuales”, “himen complaciente” (p. 454). El énfasis sobre su cuerpo se evidencia aún más cuando el autor afirma que su inspiración proviene de los cuadros de la pintora Ana Mercedes Hoyos en los cuales ella:

Con raras excepciones, evita los rostros: prefiere mostrarnos las manos de la negra que se atarea con las frutas de cuyo comercio deriva la vida. Frutas del trópico, de pulposa sensualidad, de colores vehementes. Manos, inexorablemente, del palenque de San Basilio y manos, en fin, que pudieran reproducir las de la princesa Orika. Ya volveré a ocuparme de esas manos (Espinosa, 1991, p. 446).

La “misteriosa virginidad” (p. 454) de Orika es el centro de curiosidad de estos intelectuales: ¿Cómo una mujer esclavizada, sinónimo de libido, habría podido mantener su virginidad intacta?

Este género de amores entre un amo y su esclava no solía desenvolverse entre discretos suspiros, como en las novelas románticas, sino que tenía un destino inmediato: el lecho. Hay sin embargo, una objeción, que Núñez Bárcenas lamenta positivamente. En el examen que Benkos Biohó ordenó de su hija antes de someterla a la imponente ordalía de higantón, se le encontró virgen. No resta, pues, sino suponer que en el lecho se celebraron

ceremonias sexuales sigilosas, en las cuales las manos —ya dije que volvería sobre las manos— jugaron eximio papel, para no hablar del que pudo ser encomendado a las voraces lenguas (p. 449).

Según nuestra lectura, Orika y Wiwa —así como su aura erotizada— son utilizadas para añadir “un toque picante” a la historia épica de San Basilio de Palenque. La representación de Wiwa, la guerrera y estratega palenquera, no escapa a esta caracterización:

El capitán, según versión de Núñez Bárcenas, acariciaba el trasero de la reina Wiwa, es decir la esclava Marta, cuando ésta le llevaba alguna refacción a la alcoba, en ausencia de su esposa. El maestro Adolfo Mejía me guiñó el ojo cuando nuestro amigo relató en el Café Metropol este pormenor, dándome a entender que eran imaginaciones suyas, inspiradas por su alma depravada. Para mi sorpresa, años después, durante mi residencia en África, topé en una librería de Nairobi el invaluable *Negroes Special Subjects*, de Norman Mislaid, en el cual se afirma que “para las mujeres de Golfo de Guinea, como para las italianas de hoy, una caricia en el trasero era casi equivalente a una venia” (p. 448).

En este sentido, estamos de acuerdo con la historiadora francesa Arlette Gautier (2018) cuando dice que “los delirios eróticos inflamados de las élites masculinas blancas —incluyendo los discursos de los magistrados y de los filósofos— contribuyen todos a una fuerte erotización hetero-céntrica de las *mercancías femeninas*” (p. 136) y, por lo tanto, la imposibilidad de pensar la legitimidad del rechazo de dichas mujeres. En esta lógica incongruente, las mujeres negras han sido históricamente construidas como inclinadas por naturaleza a una sexualidad voraz y, por consecuencia, condenables a su propia violación o agresión sexual: “No eran los amos que abusaban de su esclava, sino ella que lo invitaba al libertinaje” (Gautier, 2018, p. 123). Estos rasgos identitarios imaginados —que padecen hoy las mujeres racializadas del siglo XXI— fueron elaborados por el prisma exterior de los colonizadores que en las colonias se convirtieron en lo que Segato (2016) llama la *rapiña* (p. 52). Tanto “producto” como “productor” de una cultura hegemónica (Rama, 1984 p. 32), Espinosa —como muchos intelectuales latinoamericanos y europeos— ha favorecido el arraigamiento de la figura de la exclusión de la mujer negra en el espacio literario.

En la *matriz de dominación*, es decir, en la organización social en la que se arraigan las opresiones interseccionales (Collins, 2021, p. 470), cabe mencionar el desarrollo de un *patriarcado negro colonial* (Lozano, 2016, p. 64) personificado por Biohó en el cuento de Espinosa, donde

predomina el colonialismo blanco. El estatus de rey palenquero responde a una supuesta genealogía real anterior a la esclavización de Biohó, oriundo de “las islas Bissagos, archipiélago del golfo de Guinea sobre el cual su familia, desde tiempos imposibles de fijar con exactitud, ejercía la monarquía absoluta” (p. 447). Benkos es descrito como un patriarca autoritario y temible: “Se puso a la cabeza de los suyos y, con flechas y escopetas, fatigó a los esclavistas, que huyeron en desbandada, y en persona dio muerte al peor de ellos, Juan Gómez” (p. 451).

El patriarcado palenquero alcanza su paroxismo en el castigo al que es sometida Orika. Pues, si la virginidad de la palenquera obsesiona el imaginario masculino blanco, es también una preocupación trascendental entre los hombres de su comunidad. Luego de haber sometido a Orika a un examen de virginidad, respaldado por “los ancianos” (p. 455), “el hechicero” (p. 457) del palenque y “los negros que hacían círculo en torno” (p. 457) la obligan a tomar un veneno “atroz apto para matar tanto a culpables como a inocentes” (p. 456). De la misma manera, las heroínas son construidas a través del prisma femenino europeo, asumido plenamente por el autor: “Al fin y al cabo, la princesa resulta una heroína de regusto europeo, poco creíble desde el punto de vista de las costumbres africanas” (p. 457). En el relato de Espinosa, resalta la posición interseccional de Wiwa y Orika frente al orden patriarcal blanco y negro. Pues, si en el primero son esclavizadas, en el segundo también están subordinadas a la dominación masculina negra que se refleja como un espejo de la blanca. En este cruce interseccional, la falsificación de las palenqueras es aún más llamativa al ser construida a partir de estructuras mentales femeninas blancas.

Si un orden patriarcal es evidente en la sociedad palenquera del siglo XXI, una mirada matizada sobre su evolución es necesaria. El protagonismo cimarrón de las palenqueras, así como sus raíces culturales impiden afirmar que, en los primeros siglos de la colonia, ya existía un patriarcado negro tal como se describe en “Orika” y como se ha fijado en el imaginario colectivo. Es poco probable que Benkos haya dirigido el palenque de forma autocrática, como lo manifiestan Delgado (1973) y Espinosa (1991). En 1979, Friedemann interrogaba el origen real de la familia palenquera: “Los historiadores de África Occidental sobre el tema de la esclavitud y trata de esclavos en los siglos dieciséis, diecisiete y aun dieciocho, sostienen la imposibilidad de que un noble africano fuera vendido para el comercio europeo. ¡Y mucho menos un rey!” (p. 36). La estirpe noble es un elemento novelesco que ha permeado el imaginario colectivo, pues, por más que los Biohó fueron sin duda alguna figuras carismáticas, han sido erróneamente definidos como rey, reina, princesa y príncipe.

Por otro lado, su arraigo en las islas Bissagos, en Guinea-Bisáu, es fundamental, ya que sabemos que las sociedades de este archipiélago se caracterizan por una organización matrilineal y uxori-local en la que las mujeres tienen un papel fundamental en la esfera religiosa y sociopolítica. Desde otro ángulo, si bien en las poblaciones afrocolombianas predomina la raíz bantú (congo) (Friedemann, 1993, p. 6) y poco la yoruba, el estudio *La invención de las mujeres* (2017) de la socióloga y feminista nigeriana Oyeronke Oyewumi nos esclarece la manera en que la idea de género fue impuesta por los colonizadores británicos en la sociedad del Reino Óyò, actual Nigeria. Antes de la colonización, la jerarquización de esta sociedad no se articulaba a través de la distinción anatómica del género, sino mediante la edad y la senioridad (p. 20). Así, las mujeres concebidas por la cultura occidental “como una categoría social entendida como menos poderosa, en desventaja, controlada y definida por hombres” era un fenómeno que no existía en la sociedad Óyó (p. 21). Al contrario, ellas podían tener funciones militares y políticas, disponían de una autonomía económica que les permitía poseer bienes y tierras y algunas fueron reinas. El diálogo con estas fuentes nos deja intuir el poder significativo que Wiwa, Orika y las demás palenqueras plasmaron en el seno del palenque en el siglo XVI. Por otro lado, nos permite interrogarnos sobre cómo estas mujeres fueron perdiendo ese estatus social en África y en América Latina. Antes de evocar este último punto, nos concentraremos en los fragmentos de Wiwa y Orika, hallados en las historias de otras cimarronas y en la tradición oral recuperada a partir del testimonio de Solvay Cáceres.<sup>2</sup>

## Las otras huellas de Wiwa y Orika

En “Orika”, nos interpela el borrado del activismo femenino en las luchas de resistencia que se desataron entre la corona española y la guerrilla palenquera. Sin embargo, las activistas de la asociación *Kasimba de sueños* recuerdan que “en la primera línea de las batallas cimarronas se encontraban las mujeres, hijas, compañeras, hermanas y madres que asumieron y gestaron la causa libertaria, no en condición de acompañantes,

<sup>2</sup> Solvay Cáceres, lideresa comunitaria, hace parte de la Asociación de mujeres palenqueras para el desarrollo integral comunitario *Kasimba de sueños*, cuyos objetivos principales son visibilizar a la mujer palenquera, recuperar la memoria cimarrona femenina y luchar contra la violencia de género en San Basilio de Palenque.

sino como verdaderas combatientes” (Castillo, 2020, párr. 3). Las mujeres palenqueras desempeñaron un papel fundamental en la realización de estratagemas de escape: estuvieron al mando de los planes de fuga elaborados en las plantaciones, las minas o en las casas de los colonizadores. Aquellas que lograban huir y llegar a las tierras clandestinas participaban activamente en la protección y supervivencia de la comunidad. A finales del siglo XVI, en Malambo, cerca de Cartagena, la palenquera Polonia, que seguramente conoció a Wiwa y Orika, creó un ejército compuesto por unas doscientas soldadas que logró derrotar al ejército dirigido por el capitán español Pedro Ordóñez Caballos (Duque, 2003, p. 105). Entre las mujeres que lideraron palenques, Tereza de Benguela es una quilombola brasilera mayor. Tras la ejecución de su esposo José Piolho, dirigió el quilombo desde 1750 hasta el 22 de julio de 1770, fecha en la que la lideresa tomó las armas para enfrentar la invasión del ejército portugués (Nascimento, 2023). Otras cimarronas gobernaron tierras fugitivas gracias a su carisma y a un “liderazgo mágico-religioso” (Navarrete, 2015, p. 55). Este es el caso, por ejemplo, de la reina ashanti Nanny en Jamaica o de Leonor Membela (de origen angoleño) que gobernó la comunidad clandestina El Limón, vecina de San Basilio de Palenque.

Leonor acudía a las empresas militares “porque ella iba a todo con su gente”, en ocasiones vestida con “hábito de hombre”. Para asistir a los combates, los milicianos, armados de arcos y flechas, machetes y lanzas, se organizaban en cuadrillas [...] Lorenzo Criollo declaró ante las autoridades que la reina era la que mandaba sobre todos los negros del palenque, quienes obedecían lo que ella, el capitán y los mandadores ordenaban (Navarrete, 2015, p. 54).

Aparte de algunos testimonios fragmentados, las fuentes históricas sobre el cimarronaje femenino colombiano son escasas. Durante nuestro trabajo de campo, viajamos a Cartagena, uno de los centros neurálgicos del comercio transatlántico durante la época colonial, alrededor del cual surgieron numerosos palenques entre los siglos XVI y XVII. Al visitar el Museo Histórico y Palacio de la Inquisición de Cartagena de Indias, observamos que el breve espacio explicativo dedicado al cimarronaje, titulado: “Palenques, cabildos y juntas: la resistencia”, era bastante limitado y superficial. La disidencia de las mujeres palenqueras se reducía a una simple frase: “No solo hubo cimarrones, también hubo cimarronas que ostentaron el título de reinas, como fue el caso de la mujer del Capitán Mina”. ¿Cómo se llamaba “la mujer del Capitán Mina”? No se menciona su nombre propio, ni su vivencia como mujer fugitiva y reina insurgente. Esta misma observación se evidenció al recorrer San Basilio de Palenque,

a nivel simbólico, la resistencia de la población esclavizada se reduce a la figura masculina de Biohó, cuya estatua se erige en la plaza central del pueblo. A unas pocas calles, se impone otra estatua: la de Antonio Cervantes Reyes, alias Kid Pambelé, excampeón mundial de boxeo.

La historia de la resistencia y la lucha contra la esclavización ha estado vinculada en especial al heroísmo masculino, destacándose personajes como Benkos Biohó y nombrándose de soslayo a las mujeres, como las que “acompañaron” a Benkos en su gesta cimarrona a finales del siglo xvi: su esposa Wiwa y su hija Orika. Wiwa y Orika son rescatadas en su especial relación de parentesco con Benkos, dejándose de lado otros aspectos de su propia agencia como cimarronas que no han sido suficientemente investigados por las/los historiadores (Lozano, 2016, p. 172).

En la estadía en San Basilio de Palenque, tampoco encontramos información oficial sobre Wiwa y Orika. Fue a través de nuestro intercambio con la lideresa y feminista Solvay Cáceres que vislumbramos fragmentos de sus vidas:

Wiwa, sabemos, y es ciento por ciento seguro, que jugó un papel muy importante en la historia del Palenque de San Basilio, en esa etapa de esclavización y de la liberación de los negros y las negras, era esencial. Sabemos y creemos como comunidad negra y palenquera, que Wiwa debió muy probablemente ser una líder muy importante y la que direccionaba todo ese tema del trenzado, de guardar saber de estrategia en el tejido, de marcación y de mapeo geográfico. Se dice que las mujeres al huir, estratégicamente en unos tipos de trenzas se metían en sus trenzas semillas que venían de las grandes plantaciones para el cultivo y la alimentación de la comunidad. También podían guardar oro. Entonces nosotros sabemos que Wiwa cumplió un papel muy importante, que no la visibilizan en la historia, por eso nosotras mujeres palenqueras estamos esculcando en ese contar y en la documentación existente, pero hay muy poca información. Cuando se profundiza un poco se habla más de Orika, la hija de Benkos, porque ella supuestamente fue una hija rebelde y que por eso le dieron una bebida que la envenenó pues ella no fue leal con sus padres y con los otros líderes al enamorarse de un blanco. Como el tema es para crucificar a la mujer, para señalarla, ahí sí se menciona mucho a Orika como traidora, pero de Wiwa nadie dice nada. Entonces si a Wiwa, que fue la esposa de Benkos y además una estratega, no la han visibilizado es de cierta manera porque a nosotras históricamente siempre nos han querido mantener bajo ese nivel (Montoya, 2023, p. 146).

El trazado de mapas en el cabello afro, así como su transformación en receptáculo de objetos, son dos estrategias femeninas frecuentemente citadas en la historia afrocolombiana. El enfoque histórico del cabello crespo y especialmente del peinado en África precolonial es un elemento fundamental para comprender los conocimientos técnicos, así como también los espirituales, importados a Nueva Granada por aquellas mujeres. Es, sin duda, gracias a la sabiduría ancestral, a través del peinado, que el cabello crespo se transformó en esculturas arquitectónicas, cajitas y caminos capilares hacia la libertad que las cimarronas confeccionaron. Un mito africano, de origen Tabwa, cuenta cómo Kyombo Nkuwa, el dios de la migración,

[...] habría transportado en el espacio hueco que cubrían las trenzas los elementos esenciales para la cultura: las semillas de las plantas comestibles, el fuego vital y la cesta para la recolección de impuestos. Además, al sacudir su cabello y luego plantarlo, el héroe estaría en el origen de la agricultura (Collection Marc Ladreit de la Lacharrière, s. f., p. 8).

Así, al igual que Kyombo Nkuwa, durante la travesía del Atlántico, en el vientre de los barcos, muchos hombres y mujeres transportaron desde África semillas y pequeños objetos en sus cabellos. En el Pacífico y Caribe colombianos, esta práctica se perpetuó a través del peinado llamado “embutidos”, moñitos que cubrían la cabeza creando verdaderas “cajas fuertes” en las cuales las mujeres que trabajaban en las minas de oro solían esconder parte de sus hallazgos para luego comprar su libertad o la de sus seres queridos. Mediante los embutidos, las palenqueras también garantizaron una autonomía alimenticia y económica a su comunidad.

En *Poética del peinado afrocolombiano* (2003), la socióloga Lina Vargas recopila una valiosa memoria sobre la historia del cabello afro en el Pacífico colombiano. Estas prácticas eran, probablemente, similares a las de las mujeres palenqueras caribeñas y nos esclarecen sobre cómo Wiwa y Orika organizaban los planes de escape de las mujeres y los hombres esclavizados que huían desde Cartagena hacia La Matuna. Leocadia Mosquera (oriunda del Chocó) recuerda conversaciones compartidas con su abuela y su bisabuela, quien fue esclavizada. Dichas memorias transgeneracionales nos revelan cómo las mujeres esculpían planes de escape en sus abundantes cabellos. Además, arrojan luz sobre la organización metódica que implicaba la identificación de lugares y el establecimiento estratégico de las diferentes etapas de la fuga. Cuando las mujeres esclavizadas trabajaban al aire libre —explica Leocadia— observaban con gran atención su entorno para ubicar los montes, los ríos y

los árboles más imponentes. Posteriormente, se reunían alrededor de la cabeza de la más joven y esculpían un plan de escape mediante trenzas pegadas, llamadas “tropas”. Este plan luego se transmitía a los hombres que estaban a punto de huir:

Allá era en el patio de las casas (donde las mujeres se reunían para planear la fuga), se sentaban cuatro o cinco a peinar, pero cuando iban a hacer la estrategia de fuga, que era lo que mi abuela me contaba, la estrategia de fuga, entonces eran cuatro o cinco señoras de las que decían, como iban a las siembras, iban a sembrar, se recorrían el monte, entonces sabían dónde era el monte más, más culebrero como se dice, más difícil para los otros alcanzarlos, entonces ellas tejían la maraña, digamos así, de la estrategia, entonces si estamos aquí en la orilla del río, nos vamos hacia el monte, monte adentro, pero más adentro tantas tropas hay un río, entonces esta primera tropa era cortica, la otra la hacían más larga y la otra más larga, esas eran las distancias que tenían que recorrer, ¿sí? Tonces [sic], igual, ellas se ponían a hacer la estrategia; cuando ya venían los hombres, o uno, el que iba a decir cómo era, pues no se podían reunir (Vargas, 2003, p. 119).

A la luz de la importancia social, política y militar que tuvieron las mujeres cimarronas, si en el siglo XVI un patriarcado negro colonial, como es descrito en el cuento de Espinosa, no era factual, en el San Basilio de Palenque del siglo XXI ha medrado un orden evidentemente patriarcal. De nuevo, la voz de Solvay Cáceres nos esclarece sobre prácticas violentas, como el *cogimiento*, que se han ido articulando a las relaciones de género entre las habitantes y los habitantes del palenque en el siglo XX:

Era tan fuerte el patriarcado aquí en Palenque hasta los años 80, 90 que acá había cuatro formas de relacionarse fuera del casamiento entre un hombre y una mujer: el salimiento, el entregamiento y el cogimiento. El *salimiento* es una relación de mutuo acuerdo entre el hombre y la mujer. El *entregamiento*, para las mujeres que ya no eran señoritas, es decir ya no eran vírgenes. El padre era muy exigente y muy cuidadoso con la virginidad de la hija y si alguien le informaba de sus malos pasos, que había sido vista entrar a casa del novio, deducían que ya no era virgen y había que entregarla tal un objeto a la casa del novio. El chico tenía siempre la última palabra y decir «yo no fui», podía no responder por sus actos. Casi siempre eran chicas menores de edad. ¿Todo esto estaba en manos de quién? del hombre. La madre siempre estaba sumisa, lo que estaba en juego no era la dignidad de la mamá, sino del papá. Otra forma de relacionarse era el *cogimiento*: cualquier chico aquí se podía enamorar de una chica y esperaba que ella estuviera en el arroyo, en un lugar

solo haciendo un quehacer y se la llevaba, la secuestraba. A veces era con el consentimiento de ella, pero a veces no, la podía violar y era aceptado por todos. Si el chico decidía liberarla y ella volvía a casa del papá y si él decidía que ya no era digna debía seguir con el hombre que la había agredido. De hecho, hay muchos matrimonios en el Palenque que se consolidaron de esta forma (Montoya, 2023, p. 113).

Retomamos el interrogante que abrimos en la primera parte: ¿Cómo las mujeres colonizadas fueron perdiendo su poder social en las poblaciones colonizadas? En el caso de las mujeres yoruba del Reino Óyò —según Oyewumi—, fue la introducción del género y su convergencia con la raza, ambos instrumentos de dominación introducidos por los colonizadores, lo que, con la complicidad de los hombres colonizados, trastornó profundamente la posición social de las mujeres (Oyewumi, 2017, p. 207). En América Latina, las pensadoras feministas comunitarias y decoloniales —como Julieta Paredes y Rita Segato— hablan en cambio de la fusión entre “un patriarcado de alta intensidad”, encabezado por los hombres europeos, y “un patriarcado de baja intensidad” que ya existía dentro de las poblaciones precoloniales (Segato, 2016, p. 19). Este “entroncamiento de patriarcados” (Paredes, 2017) desembocó en una hipermasculinidad, característica hoy en día en los hombres afro e indígena-descendientes. Aquel proceso violentogénico que oprime aquí y empodera en la aldea (Segato, 2016, p. 116) supone, por un lado, la emasculación simbólica de los hombres racializados en el frente blanco, y, por el otro, una fuerte dominación por estos mismos hombres hacia las mujeres de sus comunidades. Estos conceptos permiten también entender el movimiento homo-solidario entre colonizadores y colonizados que se creó alrededor de la leyenda de Orika, pues las narrativas escritas por los intelectuales cartageneros han sido corroboradas por el patriarcado negro. En la memoria palenquera, Orika suele ser representada como una *Malinche* que, al transgredir las reglas, habría traicionado a su comunidad. De hecho, esta historia polémica ha permitido el establecimiento a largo plazo de un imaginario de género muy particular en San Basilio de Palenque.

Actualmente, prevalece no solo una sobrerrepresentación masculina en los puestos de poder, sino también normas patriarcales que se anclan en la leyenda de Orika, en el Consejo Comunitario *Ma Konkanamá* —como en los *Kuagros*— y en las instancias políticas más altas del palenque. Normas que, supuestamente, fueron establecidas por Benkos, después de la transgresión de su hija Orika (De la Torre et al., 2013, p. 166). Estas leyes comunitarias prohíben a las mujeres palenqueras casarse con hombres extranjeros o relacionarse con hombres de otros *Kuagros*, solo

pueden casarse con hombres de sus propios *Kuagros* (p. 166). El control de los cuerpos femeninos es el objetivo de estas normas étnico-raciales y sexuales que se han impuesto mediante los siglos. Hoy, las palenqueras siguen siendo relegadas a labores domésticas y, generalmente, son excluidas del Consejo Comunitario *Ma Konkanamá* y de los *Kuagros* (p. 169). El enfoque desde la sociología de la literatura, en diálogo con las teorías feministas y decoloniales, nos permite trazar una correspondencia entre, por un lado, el cuerpo-texto de Orika, construido en la literatura y en el imaginario colectivo como una figura de la exclusión, y, por otro, los cuerpos orgánicos de las mujeres palenqueras, discriminadas tanto en el espacio social de San Basilio como en el de Cartagena. En esta ciudad, la opresiones interseccionales raciales, sexuales y de clase son bastante frecuentes hacia ellas y se cristalizan en las vendedoras de frutas que transitan cotidianamente por sus calles. Esto nos muestra que la literatura, aunque sea ficcional, —como es el caso de la leyenda “El Rey del arcabuco” y de “Orika”— se puede convertir en un acto de habla, en una realidad performativa. En este sentido, la historia de Orika, así tenga elementos falsos y verdaderos, sirvió de “estrategia narrativa” para consolidar el imaginario identitario y la estructura patriarcal de la sociedad costeña y palenquera. Lejos de ser víctimas, las mujeres de *Kasimba de sueños* han designado estas normas patriarcales, basadas en la desigualdad de género, como “las reglas de Benkos Biohó”. En contraste, cuando reclaman la igualdad entre hombres y mujeres hablan de las “reglas de Orika” (p. 169).

## Conclusión

Con la libertad literaria que ofrece la narrativa histórica, Espinosa se acerca a Orika y Wiwa desde uno de los arquetipos más recurrentes de la figura de la exclusión de la mujer negra: la sexualización, al explorar poco la construcción mental de estas heroínas. La escasa información sobre ellas explica la posibilidad de reinterpretaciones ficcionales como las que han propuesto Camilo Delgado (1973) y Germán Espinosa (1991) a principios y finales del siglo xx. Complejas y fascinantes, en nuestra opinión, ellas merecerían ser abordadas en el campo histórico y literario no solo por su filiación a Benkos, ni en función de su exotismo imaginado. Gracias a los estudios feministas negros y decoloniales y a la memoria crítica de las mujeres palenqueras contemporáneas, intentamos hallar otras huellas sobre ellas. Hoy es fundamental que sus historias, muchas veces producto de olvidos o tachaduras en los relatos hegemónicos, sean

recuperadas por otras voces. Estas dinámicas de deconstrucción del lenguaje ya han sido emprendidas por escritoras afrodiaspóricas, como la escritora guadalupeña Maryse Condé con *Tituba* (1984), esclavizada barbadiana cuya ejecución abre la caza de brujas de Salem en los Estados Unidos del siglo xvii. La resistencia maternal de Margaret Garner, mujer esclavizada acusada en el siglo xviii por haber asesinado a su hija recién nacida, es recuperada por Toni Morrison en la novela *Beloved* (2008). Por su parte, en *Um defeito de cor* (2009), a través de Kehinde, la escritora Ana María Gonçalves describe cómo una mujer africana vive la esclavización en el orden colonial de Brasil en el siglo xix. En *Afuera crece un mundo* (2017), Adelaida Fernández Ochoa propone un palimpsesto de *María* concentrándose en la historia de Nay y Sundiata de Gambia, la criada y el paje de Efraín. Aunque las intelectuales afrodescendientes han sido generalmente excluidas de la literatura y la historia, visibilizarlas podría permitir que estos espacios se descolonicen, se despatriarcalicen y se renueven, a partir de enfoques narrativos distintos a los propuestos hasta ahora por la crítica. En Colombia, esto debe conjugarse con la creación de lugares de memoria con los nombres de las heroínas afrocolombianas, ya que el país, después de Brasil y Estados Unidos, posee la tercera diáspora africana más importante de las Américas (Agudelo, 2009, p. 51).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudelo, C. (2009). L'inclusion ambiguë des afro-colombiens. *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten*, pp. 51-60.
- Álvarez, G. (2013). Comentario crítico: La ciudad letrada de Ángel Rama. *Estudios socioterritoriales. Revista de Geografía*, pp. 161-171.
- Anderson, B. (1984). *L'imaginaire national*. Paris: La Découverte.
- Arrázola, R. (1970). *Palenque, primer pueblo libre de América*. Cartagena: Ediciones Hernández.
- Austin, J. (1991). *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil.
- Blanchard, P y Taraud, C. (2018). *Sexe, Race et Colonies. La domination des corps du XV siècle à nos jours*. Paris: La Découverte.
- Carneiro, S. (2001). *Ennegrecer el feminismo, la situación de la mujer negra en América Latina a partir de una perspectiva de género*. Intervención de la activista y pensadora bralísera Sueli Carneiro durante el Seminario internacional sobre racismo, xenofobia y género en Durban, África del Sur.
- Castillo, L. (2020). Kasimba de sueños: el feminismo que se teje al calor de la herencia cimarrona. Recuperado de <https://programa-acua.org/kasimba-de-suenos-el-feminismo-que-se-teje-al-calor-de-la-herencia-cimarrona/> [8.10.2024]
- Collection Marc Ladreit de la Lacharrière. Porte-flèches, insigne de prestige, République démocratique du Congo, Luba. Museo du Quai Branly Jacques Chirac. Recuperado de <https://collection-lacharriere.quai Branly.fr/img/c08/27-porte-fleches-insigne-de-prestige.pdf> [8.10.2024]
- Condé, M. (1988). *Moi, Tituba sorcière*. Paris: Gallimard.
- De la Torre, J. (2013). *Empoderamiento y participación política de las mujeres Negras, Afrodescendientes y Palenqueras en Colombia*. Oxfam, AECID et Red Kambirí.
- Davis, A. (2007). *Femme, race et classe*. Paris: Éditions des femmes.
- Delgado, C. (1973). El Rey del arcabuco. En *Historias, leyendas y tradiciones de Cartagena*. Tomo III (pp. 89-100). Bogotá: Antares.
- Duque, E. (2003). *Aportes del pueblo afrodescendiente: la historia oculta de América latina*. Bloomington: IUniverse.
- Escalante, A. (1979). *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. Barranquilla: Editorial Mejoras.
- Espinosa, G. (1991, 2004). Orika de los palenques. En *Cuentos completos* (pp. 446-457). Medellín: Fondo Editorial de la Universidad de EAFIT.
- Fernández, A. (2017). *Afuera crece un mundo*. Barcelona: Seix Barral.
- Friedemann, N. y R. Cross. (1979). *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Friedemann, N. (1993). *La saga del negro*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gautier, A. (2018). Possessions et érotisation violentes des femmes esclaves. En P. Blanchard, C. Taraud (Coord.). *Sexe, Race et Colonies. La domination des corps du xv siècle à nos jours* (pp. 114-137). Paris: La Découverte.
- Glissant, É. (1997). *Le discours antillais*. Paris: Gallimard.
- Gonçalves, A. (2009). *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Herrera, C. (2019). "Orika de los Palenques" de Germán Espinosa : una mirada a la historia y la leyenda del Cimarrón en el siglo XVII. *Estudios de Literatura Colombiana* 45, pp. 67-84.

- Hill Collins, P. (2021). *La pensée féministe noire*. Paris: Payot essais.
- Jacubo, X. (1893). *L'amour aux colonies*. Paris: Isidore Liseux.
- Lindig, E. (2017). Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica. En Villegas, Talavera, Monroy (Coord.). *Figuras del discurso Exclusión, filosofía y política* (pp. 15-16). México: Bonilla-Artigas.
- Lozano, B. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/ afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. [Tesis de doctorado]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Maldonado, N. (2008). La descolonización y el giro descolonial. *Tábula Rasa*. pp. 61-72.
- Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, S. (2023). *Les dé-re-constructions identitaires des femmes afro-descendantes dans l'ordre patriarcal et colonialiste de Medellín, Colombie, au xxie siècle. Un parcours historique, littéraire et ethnographique*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Perpiñán.
- Morrison, T. (2008). *Beloved*. Paris: 10/18.
- Morrison, T. (1993). *Playing in the dark. Whiteness and literary imagination*. Nueva York: Random House.
- Nascimento, N. (2023). Tereza de Benguela liderou o maior quilombo de Centro-Oeste do Brasil no século 18. En *Folha de S. Paulo*.
- Navarrete M. (2015). De reyes, reinas y capitanes: los dirigentes de los palenques de las sierras de María, siglos XVI y XVII. En *Fronteras de la historia* (pp. 44-62). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Oyewumi, O. (2017). *La invención de las mujeres*. Bogotá: La Frontera.
- Paredes, J. (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus en ligne*. DOI: [10.4000/corpusarchivos.1835](https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835)
- Rama, Á. (1984, 1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Orca.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Vargas, L. (2003). *Poética del peinado afrocolombiano*. [Tesis de grado]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vergès, F. (2019). *Un féminisme décolonial*. París: La Fabrique.
- Viveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista latinoamericana de estudios de familia*, pp. 63-81.