



Balance historiográfico sobre las prácticas mágicas en Colombia, 1970-2023

Deifer Rueda Betancur

Artículo de investigación presentado para optar al título de Historiador

Asesor

Gregorio Andrés Saldarriaga Escobar, Doctor (PhD) en Historia

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Historia

Medellín, Antioquia, Colombia

2024

Cita numérica	1
Cita nota al pie	¹ Deifer Rueda Betancur, “Balance historiográfico sobre las prácticas mágicas en Colombia (1970-2023)” (Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2023).
Fuentes primarias / Bibliografía	Rueda Betancur, Deifer. “Balance historiográfico sobre las prácticas mágicas en Colombia (1970-2023)”. Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2023.

Estilo: Chicago 17 (2017) y adaptación de Trashumante. Revista Americana de Historia Social UdeA.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Resumen

El análisis parte de un argumento central: si bien los estudios sobre prácticas mágicas han aumentado en comparación con épocas anteriores, todavía existen numerosos aspectos que requieren mayor atención, complejidad, matices, replanteamientos e incluso, se identifican varios vacíos historiográficos importantes. En este sentido, surge la necesidad de una revisión crítica y profunda que permita avanzar en la comprensión de estas prácticas en su contexto histórico y cultural específico. Los balances historiográficos ofrecen una guía crítica y prospectiva sobre un campo conformado por diversas líneas de estudio, siendo una fuente relevante para investigar los planteamientos, presupuestos, métodos, discusiones, avances, falencias y retos dentro de un ámbito determinado. En este sentido, esta investigación se presenta como un balance historiográfico de los estudios sobre prácticas mágicas realizados en los últimos 50 años, sin pretender abarcar todos los autores o perspectivas, sino más bien destacando algunos de los principales diálogos y desafíos en este campo de estudio.

Palabras clave: prácticas mágicas, balance historiográfico, brujería, chamanismo, esoterismo, New Age, religiosidades afrocolombianas.

Abstract

The balance starts from a central argument, that while studies on magical practices have increased compared to other periods, there are still many aspects to work on, complexify, nuance, reconsider, and even several historiographical gaps. In this sense, the need for a critical and thorough review is proposed to advance the understanding of these practices in their specific historical and cultural context. It is for this reason that historiographical balances allow for a critical and prospective guide on a field composed of different lines of study, being a relevant source for the investigation of the approaches, assumptions, methods, discussions, advances, shortcomings, and challenges within a certain field. This turns this research into a historiographical balance about the research carried out on the line of studies on magical practices in the last 50 years, without aiming to cover all the authors or perspectives worked on but rather highlighting some of the main dialogues and challenges in these studies.

Keywords: magical practices, historiographical balance, witchcraft, shamanism, esotericism, New Age, Afro-Colombian religiosities.

“En un alba sin pájaros el mago vio cernirse contra los muros el incendio concéntrico. Por un instante, pensó refugiarse en las aguas, pero luego comprendió que la muerte venía a coronar su vejez y a absolverlo de sus trabajos. Caminó contra los jirones de fuego. Éstos no mordieron su carne, éstos lo acariciaron y lo inundaron sin calor y sin combustión. Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.” J.L. Borges, “Las ruinas circulares”, 1940.

Introducción

Durante las últimas cinco décadas, las prácticas mágicas en Colombia han pasado de ser consideradas meras supersticiones marginales a fenómenos históricos y culturales dignos de estudio. Este cambio se debe al surgimiento del movimiento contracultural en los años sesenta y los enfoques decoloniales y feministas, que han promovido la revalorización de las tradiciones indígenas y afrodescendientes, desafiando las estructuras patriarcales y fomentando una visión más inclusiva de la cultura.

Desde la época colonial, el país ha sido testigo de la violencia que reprimió y persiguió estas prácticas, utilizadas para la venganza, resistencia, protección y sanación. La interacción entre indígenas, africanos y europeos ha dado lugar a una red de creencias y prácticas complejas que han evolucionado y adaptado. Además, Colombia ha sido un destino para migrantes que han aportado sus propias prácticas mágicas, enriqueciendo la diversidad de estas tradiciones en el país.

En el ámbito intelectual, se ha observado un aumento en los estudios sobre prácticas mágicas en Colombia, explorando su diversidad y relación con la religión, política e identidad cultural. La obra del nobel de literatura Gabriel García Márquez, como *Cien años de soledad*, ha sido fundamental para expresar al mundo esta relación entre lo mágico y lo real en la cultura colombiana. A pesar del creciente interés en las prácticas mágicas, persisten importantes vacíos en la investigación histórica en Colombia, incluso un balance al respecto. Este balance historiográfico se propone identificar los estudios sobre prácticas mágicas realizados en los últimos 50 años, sin pretender abarcar todos los autores o perspectivas, sino más bien destacando algunos de los principales diálogos y desafíos en este campo.

El concepto de prácticas mágicas

Es necesario comenzar con una aproximación a la definición de prácticas mágicas, para ello es pertinente considerar elementos clave:

- A. El practicante (mago, bruja, chamán, etc.) o grupo, que posee cierta habilidad mágica de nacimiento y que desarrolla a través de un proceso largo o corto de aprendizaje.
- B. La acción ritual simbólica y/o empírica (pensamiento, palabra, gestos, objetos, símbolos, performance, masajes, usos de plantas, etc.).
- C. Se nutre culturalmente de capas de mitos diversos, saberes populares, pensamiento mágico, religiosidades sincréticas o de religiones definidas.
- D. Los propósitos son específicos, pueden ser tangibles o intangibles, pretenden tanto la eficacia simbólica como la empírica, y podrían agruparse en:
 - 1. Transformar o controlar eventos y recursos (por ejemplo, hechicería amorosa, brujería para manipular el clima, curandería para sanar enfermedades, telequinesis).
 - 2. Transformarse a sí mismo (por ejemplo, metamorfosis zoomórfica de la brujería, nahualismo del chamanismo, alquimia espiritual del esoterismo).
 - 3. Obtener información (adivinación) de eventos (pasados, presentes o futuros), lugares (visión remota), personas (telepatía), animales u objetos (por ejemplo, el zahorismo).
 - 4. Persuadir, propiciar, controlar o comunicarse con entidades espirituales, espíritus auxiliares, dobles, dioses o muertos (por ejemplo, oráculos, chamanismo, espiritismo de las religiosidades afro).

E. Tanto las religiones como las prácticas mágicas parten del pensamiento mágico y en muchos casos se entrecruzan. Sin embargo, mientras las religiones son un conjunto más o menos ortodoxo de creencias y rituales con intervención de dioses o entidades espirituales, las prácticas mágicas tienen un carácter proteico, complejo, dinámico y adaptativo. Además, el

papel del practicante mágico es más activo al intentar manipular la realidad con o sin ayuda de dioses o entidades espirituales en búsqueda de eficacia.

1. Tiempo y espacio estudiados

1.1 Periodo Colonial (siglos XVI-XVIII)

Se pueden identificar tres grandes períodos en las acusaciones por prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada según Ceballos. El primero abarca desde la llegada de los españoles hasta 1680, coincidiendo con la caza de brujas y los movimientos de Reforma y Contrarreforma en Europa. Durante este período predominan las acusaciones de brujería, especialmente contra negros y blancos, mientras que los indígenas son acusados principalmente de delitos blandos como la hechicería, el chamanismo, la yerbatería y el curanderismo. Es importante tener en cuenta que desde 1571, por Real Cédula de Felipe II, los indios, como neófitos en la fe, estaban fuera de la jurisdicción de asuntos de herejía como la brujería diabólica ante los tribunales inquisitoriales.¹

Entre los delitos más graves se encontraba la brujería, aunque los cargos de criptojudasismo y criptoislamismo eran castigados más severamente. La Inquisición de Cartagena, creada en 1610, se encargaba de la persecución de la brujería (brujomanía) hasta 1680 influido con ese carácter ejemplarizante de la Contrarreforma. Acorde con las directrices de La Suprema en Madrid, no se relajaba al brazo secular (condena a muerte) a los reos, sino que se les imponían penas como los azotes, la humillación pública, el uso del San Benito, el exilio por cierto tiempo y/o penas pecuniarias. De 1680 a 1740 se da el segundo periodo, después de la consolidación de los lineamientos de la Contrarreforma, se observa un período de cierto conservadurismo, donde la obsesión por encontrar brujos en los grupos subordinados disminuye. Las acusaciones de hechicería, yerbatería y curanderismo se vuelven más comunes, e incluso la hechicería se considera más grave al considerar un acto plenamente consciente, mientras que la brujería puede ejercerse solo con el deseo y sin algún filtro o medio. Finalmente, de 1740 a la Independencia se dio el tercer periodo, con una cultura mestiza definida y diferenciada de la española, la Ilustración incipiente en España influye en el Nuevo Reino de Granada. Aquí, las prácticas mágicas se tratan como un

¹ Diana Luz Ceballos Gómez, *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002).

problema de Estado y de orden público (policía), reduciendo las consideraciones de fe al denominar estas prácticas como supersticiones, ignorancia y engaño. Las acusaciones por brujería diabólica desaparecen casi por completo, subsistiendo todas las demás prácticas como la hechicería, curandería y el chamanismo.²

En el estudio de las prácticas mágicas desde el campo de la historia ha sido importante a nivel teórico el concepto de resistencia, en especial en las comunidades afro a través de sus prácticas mágicas en la Cartagena colonial, tanto por estudios publicados desde el extranjero como los de Dawson,³ Gómez,⁴ Molina,⁵ Díaz,⁶ Knutsen⁷ y Silva,⁸ al igual que autores desde Colombia como Luz Adriana Maya. Maya expone que los doctos europeos tergiversaron las reuniones de africanos esclavizados, categorizándolas como juntas (aquelarres) con el demonio como el líder de la rebelión esclava, descontextualizando la vida cotidiana, creencias y resistencia política de los afrodescendientes.⁹

Maya reflexiona sobre la resistencia de los esclavizados en el Nuevo Reino de Granada, destacando el cimarronaje como símbolo de la fallida evangelización y la persistencia del deseo de libertad. Para esta autora, la resistencia abarca aspectos armados, jurídicos y espirituales, estos últimos manifestándose en prácticas catalogadas como brujería. Las estrategias armadas de los cimarrones afectaron la economía colonial y contribuyeron a la reconstrucción social e individual de los sujetos cimarrones. En las ciudades, la magia amorosa y el conocimiento de plantas representaban formas de resistencia y adaptación. La memoria histórico-cultural africana se incorpora americanizándose, sin perder completamente los legados africanos. Paralelamente a este

² Ceballos, *Quyen tal haze*, 219-221.

³ Daniel James Dawson, "The devil in Cartagena: slavery, religion and resistance in seventeenth-century caribbean Colombia" (Tesis de maestría: Universidad James Madison, 2018).

⁴ Pablo F. Gómez, *The experiential caribbean: creating knowledge and healing in the early modern atlantic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017).

⁵ Angélica María Molina Bautista. "Brujería, hechicería y vida cotidiana en mujeres de origen africano, procesadas en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII" (Tesis de maestría, El Colegio de México, 2018).

⁶ Ana María Díaz Burgos, *Tráfico de saberes: agencia femenina, hechicería e Inquisición en Cartagena de Indias (1610-1614)* (Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2020).

⁷ Gunnar Knutsen, "Witchcraft and Slavery in Cartagena de Indias", *Magic, ritual, and witchcraft* 15. 2 (2020): 173–193.

⁸ Ana María Silva Campo, "Fragile fortunes: afrodescendant women, witchcraft, and the remaking of urban Cartagena", *Colonial Latin American Review* 30.2 (2021): 197–213.

⁹ Luz Adriana Maya Restrepo, "Las brujas de Zaragoza: un caso de resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia (1619-1622)", *Contribución africana a la cultura de las Américas*, ed. y comp. Astrid Ulloa (Bogotá: Biopacífico, Inderena, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1993) 255-266.

fenómeno se observa otro de africanización del catolicismo. No obstante, los legados fundamentales de la corp-oralidad africana, como el valor sagrado de la palabra y la conexión con los muertos, perduran en la reconstrucción de identidades.¹⁰ Por ello, resulta importante estudiar, entre otros, los alabaos del Pacífico para comprender más a fondo la oralidad afro como un medio de preservación de la memoria. Estos surgieron en el periodo colonial a partir de legados africanos y se han conservado hasta la actualidad.¹¹

Maya a su vez establece conexiones simbólicas entre las prácticas culturales africanas y usos mágicos de aves en América por parte de afrodescendientes resaltando cierta continuidad de tradiciones.¹² Además, al analizar el caso de Paula de Eguiluz, Maya revela que la hechicería y brujería acusadas eran formas de gestión intelectual de lo real, integrando prácticas adivinatorias africanas, invocaciones europeas salomónicas y saberes botánicos autóctonos del Nuevo Mundo. Estas prácticas no solo evidencian la resistencia y sincretismo, sino también la movilidad social de las afrocaribeñas en una sociedad de castas, por medio de sus saberes mágicos-religiosos, curativos, asimismo con la sensualidad como elemento fundamental en la formación de la identidad femenina cimarrona afrocaribeña y con la venta de sus saberes de magia amorosa.¹³

Ideas similares en torno a la resistencia se pueden encontrar en autores como Navarrete, quien explora la práctica de adivinación en Cartagena y Tolú, los rituales y fiestas afrodescendientes. Sugiere que la brujería de castas, practicada por individuos como Paula de Eguiluz y Diego López, sirvió como mediación social entre españoles y grupos de castas. Aunque existieron brujas blancas, el Santo Oficio actuó de manera más benigna hacia ellas, mientras que las brujas de castas, especialmente mujeres negras y mulatas, fueron consideradas más peligrosas. Navarrete destaca la importancia de la oralidad, de las palabras en rituales resaltando cómo la gente de castas encontró independencia social y económica en oficios artesanales, permitiéndoles ascender socialmente.¹⁴

¹⁰ Luz Adriana Maya Restrepo, "África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII", *Historia crítica* 12 (1996): 29-42.

¹¹ Luz Adriana Maya Restrepo, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII* (Bogotá: Colciencias, Uniandes, 1996).

¹² Luz Adriana Maya Restrepo, "Botánica y medicina africanas en la Nueva Granada, siglo XVII", *Historia crítica* 19.19 (2000): 27-48.

¹³ Luz Adriana Maya Restrepo, "Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el caribe, siglo XVII", *Historia crítica* 24 (2002): 101-124.

¹⁴ María Cristina Navarrete, *El arte de curar en Cartagena de Indias siglo XVII: Diego López y Paula de Eguiluz, sanadores de castas* (Popayán: Universidad del Valle, 2021).

Ana Díaz analiza la hechicería y brujería en el Caribe en el siglo XVII, resaltando cómo la evaluación de estas prácticas variaba según el estatus, mostrando que las mujeres de élite recibían castigos discretos, mientras que las de clases más bajas enfrentaban exhibiciones públicas. Se propone el concepto de "agencia situacional" para comprender la acción de los sujetos en contextos específicos, y se destaca cómo las prácticas hechicérfles y sexuales proporcionaban cierta movilidad y agencia, a pesar de la vigilancia inquisitorial.¹⁵

Molina resalta que las acusaciones de brujería y hechicería actuaron como herramientas de control social y al mismo tiempo proporcionaban reconocimiento social en un contexto de marginalización,¹⁶ mientras que Restrepo explica que las mujeres hechiceras en la sociedad colonial de Cartagena actuaban como intermediarias culturales y portadoras de saberes heredados, buscaban dominio y autonomía frente a los hombres, recurriendo a la hechicería por falta de recursos. Contrario a la creencia popular de que las hechiceras solo pertenecían a la marginalidad, incluso mujeres de élites sociales, como Lorenzana de Azareto, participaban en estas prácticas. Las invocaciones seguían principios poéticos, revelando un "logos" en el saber de la hechicería, con estructura rítmica y énfasis dramático contribuyendo a la percepción de su poder mágico. De ese modo las mujeres lograban control simbólico desafiando normas establecidas y construyendo redes de sociabilidad.¹⁷

Otras perspectivas sobre la resistencia las encontramos en Langebaek, que destaca cómo las prácticas indígenas prehispánicas fueron occidentalizadas y bibliificadas, mientras que los discursos ibéricos fueron indigenizados. Este autor argumenta que la resistencia cultural de los muisca en los siglos XVI y XVII se enfoca en adaptarse y cambiar, en lugar de preservar intactas las tradiciones prehispánicas. Se identifica la criollización como un proceso en el cual la población indígena asigna un contenido prehispánico a aspectos culturales deformados de sí mismos reproduciendo los imaginarios europeos.¹⁸

¹⁵ Díaz Burgos, *Tráfico de saberes*.

¹⁶ Angélica María Molina Bautista, "'Yo te conjuro por San Pedro...': prácticas mágicas y vida cotidiana en mujeres de origen africano en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII", *Historia y sociedad* 43 (2022): 250-277.

¹⁷ Luis Carlos Restrepo, "La hechicería como recurso de las mujeres en la Cartagena de Indias del siglo XVII: una ventana a los conflictos cotidianos", *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde el Caribe* 16.41 (2020): 65-81.

¹⁸ Carl Henrik Langebaek, "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI Y XVII", *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, ed. Ana María Gómez Londoño (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005) 24-53.

Gómez plantea que las epistemologías experienciales y sensuales del Caribe, entrelazadas con el conocimiento empírico curativo africano, desafiaron las normativas europeas. Esta combinación contribuyó a la resistencia contra el colonialismo y la esclavitud a través de la venta de los conocimientos experienciales de los afrodescendientes, que desafiaban continuamente la miseria, la enfermedad y la muerte. En un mercado ávido por eficacia curativa, estas prácticas, aunque miradas con sospecha por parte de los europeos, eran recurridas en medio de la desesperación, especialmente cuando la medicina facultativa europea no ofrecía soluciones efectivas.¹⁹

Ceballos identifica que las prácticas mágicas poseen unas características propias tipificadas en los códigos normativos coloniales y están asociadas a ciertos grupos sociales, las acusaciones funcionan para la penalización y persecución de estas prácticas como parte de procesos de control, ordenamiento, occidentalización y homogeneización cultural de las capas subalternas al igual que sirven como una válvula de producción y resolución de tensiones sociales. Señala también la actuación de muchos practicantes no solo como mestizos culturales sino también como intermediarios culturales, en especial grupos subalternos.²⁰ Otro autor que analiza la perspectiva criminal es Ariza, quien resalta la delgada línea entre la sustancia terapéutica y el veneno a partir de las dosis, ejemplificado en los casos donde lo mágico-religioso y la delincuencia se vinculan en los procesos criminales coloniales por envenenamiento.²¹ Por otra parte, autores como Ana Díaz identifican que en los procesos inquisitoriales, la corrupción, el intercambio de favores y las dinámicas carcelarias propiciaron la fuga de información, facilitando conjuras y retractaciones. No obstante, la tortura se revela como un instrumento legitimador del discurso inquisitorial, capaz de vencer alianzas mediante la vulnerabilidad extrema del cuerpo.²² Por otra parte, Silva analiza los registros de confiscación de propiedades de mujeres afrodescendientes acusadas de brujería en Cartagena durante la Inquisición, destacando su conexión con la economía local y la marginación por desviación moral y religiosa, al igual que las pérdidas de fortuna o incertidumbre legal de los

¹⁹ Gómez, *The experiential caribbean*.

²⁰ Diana Luz Ceballos Gómez, "Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII", *Historia Crítica* 22 (2001): 51-71.

²¹ Juan Sebastián Ariza, "¿Remedios o ponzoñas? Aproximación al uso de la yerbatería como método curativo en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 19.2 (2014): 315-333.

²² Ana María Díaz Burgos, "Tras la conjuración de brujería en Cartagena de Indias (1634-1636): retractaciones, espacios carcelarios y tortura", *Edad de Oro* 38 (2019): 315-327.

reos durante y después de los procesos inquisitoriales.²³ En este contexto, Redden analiza los juicios inquisitoriales de brujería en Cartagena, destacando la influencia de los intérpretes jesuitas en la incorporación del tropos satánico europeo en América.²⁴

Los procesos criminales inquisitoriales no son las únicas fuentes estudiadas. Autoras como López y Ruiz estudian las injusticias sociales hacia hechiceras afro en las acusaciones coloniales desde el análisis literario de textos de época como *El Carnero*.²⁵ Este libro también es abordado en clave literaria por Osorio, quien a su vez explora la africanización del imaginario de la bruja y la occidentalización o inmemorialidad del chamán en la sociedad colonial. Además, analiza la relación entre la brujería, el erotismo y la comida.²⁶ Por su parte, el antropólogo Granda expone la relación entre los denominados secretos (oraciones mágicas) del Chocó contemporáneo con conjuros españoles del siglo XVI, resaltando que fueron traídos a América por los conquistadores y conservados en zonas aisladas hasta la actualidad. Granda realizó el estudio desde una perspectiva lingüística formal, destacando la continuidad de la función poética en el lenguaje, la modalidad rítmica y recurrencias fonéticas y sintagmáticas en dichos conjuros.²⁷

Otro aspecto que ha sido tema de estos estudios es el cuerpo. Naranjo profundiza en el análisis del tratado de brujería conocido como *Malleus Maleficarum* (1484-1485)²⁸ que retrata a la mujer como débil en fe, voluntad y discernimiento, propensa al pecado, envidia y malicia, contribuyendo al estereotipo de la bruja satánica. Se explora la concepción renacentista del cuerpo femenino, considerado portador de humores como la bilis negra, asociada con lujuria y melancolía maléfica. Se creía que la menstruación era contaminante y que las mujeres mayores la acumulaban en la cabeza, liberándola en forma de vapores que causaban daño a los niños y provocaba

²³ Silva Campo, "Fragile fortunes".

²⁴ Andrew Redden, "The problem of witchcraft, slavery and jesuits in seventeenth-century New Granada", *Bulletin of Hispanic studies* 90.2 (2013): 223-250.

²⁵ Escrito por Juan Rodríguez Freyle entre 1636-1638, y publicado en 1859.

²⁶ Betty Osorio, "Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena (1628)", *Cuadernos de literatura* 18.19 (2005): 24-34.

²⁷ Germán de Granda, "Fórmulas mágicas de conjuro en el departamento del Chocó (Colombia)", *Thesaurus* 32.1 (1977): 166-173.

²⁸ Escrito entre 1485-1487 por dos monjes dominicos e inquisidores, Heinrich Kramer, también conocido como Heinrich Institoris, y Jacob Sprenger; presentado en la Universidad de Colonia en 1487.

impotencia e infertilidad. En esta visión cultural, el cuerpo femenino era visto como un vehículo para difundir el caos y el pecado.²⁹

1.2 Periodo republicano (siglo XIX)

Durante el periodo republicano en Colombia, hay un vacío historiográfico en el estudio de las prácticas mágicas, especialmente durante el siglo XIX. Este vacío plantea interrogantes sobre las razones por las cuales este tema ha sido poco estudiado por historiadores y antropólogos en comparación con otros periodos. Una posible razón es la marginación histórica de las prácticas mágicas, consideradas supersticiones o creencias irracionales. Esto puede haber llevado a que los historiadores prefirieran temas considerados más serios, como la política o la economía. La disponibilidad limitada de fuentes relevantes también puede haber contribuido a este vacío, al igual que la falta de historiadores especializados en el tema. A pesar de esto, una tarea pendiente para los historiadores es revisar diferentes fuentes del siglo XIX relacionadas con casos que involucren prácticas mágicas en Colombia, como documentos oficiales, judiciales, correspondencia personal, documentos eclesiásticos, relatos de viajeros y material gráfico. Estas fuentes, junto con un enfoque interdisciplinar, pueden arrojar luz sobre las prácticas mágicas en este periodo y enriquecer la historiografía colombiana.

1.3 Periodo contemporáneo (siglos XX-XXI)

La percepción de las prácticas mágicas pasaron de ser vistas como prácticas irracionales y asociadas con personas marginales, a ser analizadas desde perspectivas más amplias que consideran contextos socioculturales diversos, aspectos económicos, estructuras de poder, estratificación social, como anotan Avellaneda y otros.³⁰ Ronderos señala que, a partir de los años setenta y

²⁹ Luisa Yulieth Naranjo Cardona, "El cuerpo femenino en el *Malleus Maleficarum*. La construcción de una mentalidad demonológica en la figura de la bruja" (Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2023).

³⁰ Carlos Fernando Avellaneda Escudero, Laura López Estupiñán y Lucía Eufemia Meneses Lucumí. "Magia, brujería y religiosidad popular. Una mirada antropológica desde la Universidad del Cauca (1976-2000)", *Historia de la Antropología en el Cauca. 40 años de ejercicio antropológico a través de las monografías de pregrado*. Coomps. Rosa Elizabeth Tabares y Lucía Eufemia Meneses Lucumí, 175-200. Popayán, Universidad del Cauca, 2016.

ochenta, el ámbito universitario mostró un interés creciente en estas prácticas, gracias a obras como las de Carlos Castaneda.³¹

El concepto de resistencia también es importante para los antropólogos, encontramos a Taussig que sugiere que la memoria desempeña un papel crucial en la resistencia y en la construcción histórica en las narrativas indígenas del Putumayo.³² Ideas similares podemos encontrar en autores como Langebaek, quien sugiere que los chamanes verticales muisca (líderes políticos) cayeron en descrédito después de la Conquista mientras que aumentaron los especialistas religiosos o chamanes horizontales en períodos de crisis, adaptándose a cambios religiosos y políticos. Explica la transformación de chamanes en sacerdotes durante tiempos coloniales, influenciada por profetas carismáticos y una visión escatológica cristiana.³³ En esta misma línea Rodríguez anota que el arte prehispánico y colonial, especialmente objetos rituales y patrones funerarios, se presentan como una fuente valiosa de información sobre la evolución y aumento del poder religioso de los chamanes en los períodos de crisis.³⁴ Otros autores que mencionan la importancia de las narrativas chamánicas como una forma de resistencia cultural y política en los tiempos de crisis son Musalem³⁵ y Langdon.³⁶

Podemos encontrar diferentes definiciones sobre el chamanismo, Ronderos destaca que el chamán desempeña múltiples funciones en la sociedad, como curandero, especialista en genealogías, mitologías, bailes y cantos, también es mediador en conflictos sociales y conservador de recursos.³⁷ Por su parte, Århem identifica que en la cosmovisión amazónica cada organismo tiene un papel en las cadenas de depredación. El chamán actúa como intermediario, equilibrando mundos y siendo guardián de fronteras metafísicas y ontológicas, asegurando la realización

³¹ Jorge Ronderos Valderrama, "Neochamanismo urbano en los Andes Colombianos: aproximación a un caso: Manizales y el eje cafetero en Colombia", *Novum* 9.26 (2002): 141-179.

³² Michael Taussig, "History as sorcery", *Representations* 7. 7 (1984): 87-109.

³³ Langebaek, "Resistencia indígena" 24-53.

³⁴ José V. Rodríguez Cuenca, "Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia. Esplendor, ocaso y renacimiento", *Maguaré* 25.2 (2012): 145-195.

³⁵ Pedro Musalem, "Violencia política, yajé y estrategias chamánicas en el Putumayo indígena", *Maguaré* 36.2 (2022): 1-28.

³⁶ Esther Jean Langdon, "A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático", *GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia* 1.1 (2016): 9-40; "Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI", *Maguaré* 34.1 (2020): 17-47; Esther Jean Langdon, Tom Laffay y Pablo Maniguaje-Yaiguaje, "Resistencias, re-existencias y prácticas chamánicas: las poéticas y políticas de una visión contemporánea", *Mundo Amazónico* 14.1 (2023): 33-48.

³⁷ Jorge Ronderos Valderrama, "El yagé, los curacas (taitas, payés o 'chamanes') en el Amazonas y el alto y bajo Putumayo. Brujería y Magia", *Cultura y droga en Manizales* 9.11 (2004): 91-112.

adecuada de rituales para la restitución de las almas de todos los seres a su respectivo campo espiritual para mantener de ese modo el orden y preservar la continuidad la reproducción del ciclo de la vida y alimentación. La enfermedad se ve como un castigo por una reciprocidad fallida con los espíritus-dueños de los animales cazados.³⁸ Mientras que Marín presenta una definición esquemática de los chamanismos como complejos socioculturales que establecen relaciones integrales entre el ser humano y el mundo mediante prácticas que inducen estados modificados de conciencia, utilizando lenguajes mitopoiéticos para revivir y decodificar simbolismos, contribuyendo al equilibrio de la comunidad.³⁹ En esta misma línea, Langdon y otros resaltan la poética de las canciones chamánicas.⁴⁰

Otra línea muy estudiada es la que tiene que ver con la modernidad tardía, el giro subjetivista y la mercantilización de la espiritualidad en ese sentido Caicedo destaca que en el neochamanismo las creencias se convierten en mercancías y se decodifican selectivamente.⁴¹ Caicedo señala que en las últimas décadas, el yagé ha ganado interés entre las élites urbanas, que han transformado las ceremonias tradicionales en una versión modernizada.⁴² Caicedo sostiene que el campo yagecero va más allá de simples rituales de consumo de yagé, pues es un complejo entramado de relaciones sociales de poder, alteridad y significados, trascendiendo fronteras culturales y geográficas.⁴³ En esta misma línea, Marín destaca la pretensión de los chamanismo de trascender la modernidad/colonialidad, aunque a veces queda atrapado en las mismas tramas del sistema capitalista occidental y su consumismo.⁴⁴

Otra línea importante dentro de los estudios de las prácticas mágicas es la de relaciones de poder, violencia y guerra. En ese sentido Gutiérrez de Pineda presenta la magia como una forma de empoderamiento para aquellos considerados débiles, compensando carencias religiosas,

³⁸ Kaj Århem, "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema", *Revista colombiana de Antropología* 37 (2001): 268-288.

³⁹ Alejandro Marín Valencia, "Yajé, chamanismo kamëntsá y nuevos chamanismos urbanos: mitopoesis y decolonización", *Cultura y droga en Manizales* 23.26 (2018): 67-96.

⁴⁰ Langdon y otros, "Resistencias, re-existencias..." 33-48.

⁴¹ Alhena Caicedo Fernández, "Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación", *Nómadas* 14.1 (2007): 114-127.

⁴² Alhena Caicedo Fernández, "Nuevos chamanismos, nueva era", *Universitas humanística* 68 (2009): 15-32.

⁴³ Alhena Caicedo Fernández, *La alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2015).

⁴⁴ Marín, "Yajé" 67-96.

estatales, jurídicas, educativas y de salud; y un mecanismo de defensa del ego.⁴⁵ Para otros autores desde el trabajo social como Acosta y González, la bruja es una representación social que desde la subjetividad política puede subvertir el discurso del poder al emplear su simbolismo como reivindicación feminista.⁴⁶ Por otra parte, Uribe argumenta que, desde la época prehispánica, las guerras entre behetrías y señoríos de indios involucraban métodos de violencia simbólica, como el sacrificio ritual, la antropofagia y las guerras mágicas entre chamanes. La brujería se presenta como una forma de adquirir poder en contextos de desorden social, naciendo de la desmesura, la no conformidad y el rechazo a las restricciones sociales. Representa una vía para explorar el malestar en la cultura.⁴⁷ En la línea de las prácticas mágicas en la violencia y la guerra también podemos identificar autores como Musalem⁴⁸ para el Putumayo o Lozano para Córdoba.⁴⁹ En ese mismo sentido la investigación de Carmona y Jaramillo estudia las prácticas mágicas de protección o del blindaje del cuerpo de los miembros de grupos armados Medellín.⁵⁰ Un concepto importante dentro de estos estudios es la envidia, como generador de enfermedades e infortunio, que podemos rastrear en autores como Pinzón y otros⁵¹ o en Gómez y Molina.⁵²

Los antropólogos también han investigado las prácticas mágicas en las religiosidades afrocolombianas como el candomblé, santería, palo monte, vudú, entre otras. Los estudios de Castro en Bogotá, Cali y Medellín revelan cómo la santería, el espiritismo y el palo monte no solo proporcionan métodos de diagnóstico y tecnologías para interpretar la salud y el destino (oráculos), sino que también reconstruyen identidades y crean complejos sistemas o caminos espirituales. Estos han experimentado una revitalización en años recientes, coincidiendo con la importación de la carga cultural relacionada con la salsa, el auge del narcotráfico y el recrudecimiento del conflicto

⁴⁵ Virginia Gutiérrez de Pineda, "Función de la magia en situaciones de conflicto", *Universitas Humanística* 18.30 (1989): 25-38.

⁴⁶ Valeria Acosta Isaza y Diana Marcela González Calle, "Las brujas como subjetividad política y reivindicación feminista", *Revista Trabajo Social* 24 y 25 (2017): 63-83.

⁴⁷ Carlos Alberto Uribe, "Magia, brujería y violencia en Colombia", *Revista de Estudios Sociales* 15 (2003): 59-73.

⁴⁸ Musalem, "Violencia política" 1-28.

⁴⁹ Liz Carolina Lozano Garzón, "¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)", *Universitas Humanística* 68 (2009): 69-95.

⁵⁰ Eduard Humberto Carmona Bedoya y Luis Miguel Jaramillo Palacio, "Cuerpos blindados: símbolos, representaciones y prácticas" (Trabajo de grado profesional en Antropología, Universidad de Antioquia, 2018).

⁵¹ Carlos Ernesto Pinzón Castaño, Rosa Suárez Prieto y Gloria Garay Ariza. *Las mujeres lechuza : historia, cuerpo y brujería en Boyacá* (Bogotá: Colcultura, Ican, Cerec, 1992).

⁵² Augusto Javier Gómez López y Nathaly Molina Gómez, "Curanderismo: enfermedades, tratamientos y medicamentos en el pacífico colombiano", *Maguaré* 29. 2 (2015): 319-359.

armado interno. Estas prácticas coexisten en un mercado religioso diverso, ofreciendo alternativas en el manejo del duelo a través del espiritismo en contextos atravesados por la violencia.⁵³

Desde la época colonial, la comunicación con los muertos ha sido una herencia africana adaptada y actualizada como forma de resistencia para reconstruir genealogías e identidades culturales afrocolombianas. Maya destaca la importancia de tradiciones como los alabaos, que remiten a legados espirituales y culturales que se adaptan y reconfiguran, siendo huellas de africanía.⁵⁴ Este concepto, desarrollado por Friedemann y Arocha, se refiere al bagaje cultural sumergido en el inconsciente iconográfico de los esclavos, transformado de manera creativa a lo largo de los siglos, evidenciado a través de memorias, sentimientos, estéticas, sonidos, formas, colores, aromas, entre otros.⁵⁵

A pesar de que Castro utiliza el término "religiones de inspiración afro", el historiador Rafael Díaz propone el término "religiosidades" para denominarlas, puesto que no refiere a principios dogmáticos sino a procesos culturales complejos, dinámicos y dialécticos, que se nutren de diversas matrices fundantes como la africana, europea mediterránea, musulmana (por ejemplo, había africanos ladinos desde la Edad Media), indígena y criolla. Esto ha dado lugar a fenómenos como la africanización del islam y el cristianismo, y la cristianización de lo africano.⁵⁶

Otra línea trabajada es la lingüística con autores como Munévar y otros que proponen un enfoque interdisciplinario para analizar fuentes orales del ALEC (Atlas lingüístico y etnográfico de Colombia).⁵⁷ De manera análoga, Mazo ha estudiado los relatos de brujas en el municipio de

⁵³ Luis Carlos Castro Ramirez, "Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano", *Antípoda: revista de antropología y arqueología* 6 (2008): 133–152; "Arrear el muerto": sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá", *Maguaré* 25.2 (2011): 89-119; "Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo Cruzao en Cali", *Chungará* 49. 1 (2017): 133–142; "Mayelewó: Práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia", *Nueva antropología* 31. 88 (2018): 52–74; Luis Carlos Castro Ramirez y María José Ortiz. "‘Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo’: redefiniciones identitarias y género en la regla vriyumba", *Maguaré* 28. 1 (2014).

⁵⁴ Maya, "África: legados espirituales..." 9-11.

⁵⁵ Eduardo Restrepo, "Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia." *Boletín de antropología* 11.28 (2019): 134-135.

⁵⁶ Rafael Antonio Díaz Díaz, "Matrices fundantes de la religiosidad afrocolombiana", *Mama-Ú* 1.10 (2012): 11-13.

⁵⁷ Alejandro Munévar Salazar, Laura Andrea Chaparro Rojas y Julio Alexander Bernal Chavez, "Cuando las brujas vuelan y hacen daño. Esquemas culturales sobre la brujería del campesinado en Colombia", *Liminar* 20.1 (2022): 1-12.

Zaragoza, Antioquia con una amplia historia sobre brujas desde la época colonial y que aún pervive.⁵⁸

2. Enfoques y tendencias

La historiografía y antropología sobre prácticas mágicas en Colombia muestra un enfoque dispar en diferentes períodos como se puede apreciar en la **Tabla 1** de sistematización de las fuentes que aparece a continuación. Los historiadores se centran en la época colonial y la región caribe y andina, investigando brujería satánica, yerbatería, curandería y hechicería, con poca atención a prácticas posteriores. En cambio, los antropólogos se enfocan más en el período contemporáneo, y las regiones amazónica, caribe, andina y pacífica, estudiando chamanismos, brujerías tradicionales, curandería, medicinas tradicionales, esoterismo y adivinación. El chamanismo ha sido estudiado en todas las épocas, incluido el período precolombino por arqueólogos. Las plantas y la enfermedad-curación son temas comunes en ambos períodos. La adivinación se estudia en menor medida. La línea de esoterismo es emergente y se centra en el período actual. El siglo XIX es la época menos estudiada. La historiografía se puede dividir en siete líneas, que incluyen relaciones de poder, género, raza y resistencia; violencia y guerra; transculturación e hibridaciones socioculturales; sistemas de conocimiento; cuerpo y enfermedad; lingüística cultural; y modernidad tardía y autogestión espiritual.

⁵⁸ María Alejandra Mazo Álvarez, "Relatos de brujas en Zaragoza, Antioquia: imaginario, símbolo y representación", (Trabajo de grado profesional en Antropología, Universidad de Antioquia, 2014).

Tabla 1. Enfoques y tendencias⁵⁹

Prácticas mágicas / Épocas	Periodo precolombino	Nuevo Reino de Granada s. XVI-XVIII	s. XIX	Colombia s. XX y XXI
Magia (en sentido amplio)		1		2
Adivinación		5		5
Hechicería		14		
Yerbatería, herbolaria, curandería y medicinas tradicionales		17		16
Brujerías tradicionales		3		14
Brujería satánica		19		
Chamanismos y neochamanismos	1	4		20
Mohan, piache o maestro de hechiceros		3		
Espiritismos				7
Esoterismo y ocultismos				10

⁵⁹ Datos obtenidos durante la sistematización de las fuentes de este balance historiográfico.

3. Diálogos y debates historiográficos

3.1 Discusiones sobre el concepto de chamanismo

La noción antropológica de chamanismo ha sido cuestionada en diferentes ocasiones dentro de su misma disciplina. Por ejemplo, Serrano critica que esta categoría, definida por varios autores, resulta problemática al aplicarla a la práctica curativa ritual wayuu. Postula que esta última es mucho más compleja y está relacionada con concepciones específicas de enfermedad, salud, vida y muerte propias de su ontología como pueblo indígena. En este caso la eficacia de la sanación no se debe únicamente a actos mágicos, como se menciona en la literatura antropológica, sino que está intrínsecamente ligada a la sabiduría de la entidad espiritual que guía a la *outsü* o curandera wayuu. Esta recibe un don desde el momento en que acepta el espíritu auxiliar que la acompañará hasta su muerte, con quien se mantiene en comunicación y aprendizaje continuo, siguiendo las indicaciones y enseñanzas del espíritu auxiliar para recuperar la energía vital del enfermo.⁶⁰

Otra mirada reflexiva sobre el chamanismo es la de Caicedo, al retomar las ideas de Astrid Ulloa sobre el estereotipo del nativo ecológico en el imaginario occidental, pone en evidencia un régimen de representación hegemónico, construido desde unos ideales de ancestralidad, reconexión con la naturaleza y restauración de la unidad mente/cuerpo, de ese modo se reproduce estrategias coloniales de construcción de la diferencia y de representación de la alteridad que ignoran abiertamente las diferencias entre grupos indígenas y su papel como actores sociales.⁶¹ En ese mismo sentido Caicedo argumenta, siguiendo a autores como Pinzón y Suárez, Taussig, Urrea y Zapata, que el poder chamánico se basa en una cartografía simbólica que utiliza representaciones e imaginarios sociales surgidos de las dinámicas históricas prehispánicas, coloniales y republicanas. Estas representaciones e imaginarios de la región van más allá de la percepción y definen las prácticas sociales e históricas concretas. Por ejemplo, los curacas de las tierras bajas son reconocidos como los más respetados y temidos, incluso por sus pares del piedemonte y las tierras altas, de ahí que los *aucas* o chamanes internados en la selva y que no tienen contacto con la sociedad sean considerados más poderosos.⁶²

⁶⁰ Serrano, "Outsü..." 276.

⁶¹ Caicedo, "Neochamanismos y modernidad..." 122.

⁶² Taussig, "History as sorcery" 106-107 y Caicedo, *La alteridad radical* 16.

La performatividad chamánica reproduce estereotipos que el público demanda. En este mismo sentido, Langdon valora conceptos como los de eficacia performativa de McDowell y *magical enactment* o representación mágica del ritual chamánico de Taussig⁶³ puesto que el chamán: “A través de los adornos de plumas y cuentas, gestos y cantos, no siempre inteligibles, sus performances en el circuito contemporáneo de la *New Age* constituyen la realidad social mágica que el público espera y busca.”⁶⁴

Las críticas hacia el chamanismo contemporáneo no solo se limitan a su representación cultural, sino que también se extienden a las ideologías subyacentes que lo impulsan. Caicedo profundiza en el análisis al examinar los neochamanismos y los discursos *New Age* que los inspiran. Estos discursos, basados en valores como el individualismo, la libertad y la democracia, revelan una difusión de valores pretendidamente universales y formalmente occidentales. Caicedo, siguiendo a Frisk y otros autores, evidencia la no neutralidad del proceso de globalización cultural, mostrando una estructura de poder subyacente que concreta este proceso como occidentalización e incluso como un radical proceso de norteamericanización. En conjunto, estas perspectivas sugieren que la *New Age* no solamente es una forma de expresión espiritual, sino que también puede ser entendida como una forma de imperialismo espiritual que impone valores y creencias occidentales sobre otras culturas y formas de conocimiento.⁶⁵ En esta misma línea, Sarrazin señala que las narrativas de espiritualización del chamanismo, presentadas como expresión de un pensamiento alternativo y decolonial, en realidad promueven principios hegemónicos como la libertad individual, la autonomía y el progreso personal, los cuales están íntimamente relacionados con las lógicas culturales del capitalismo tardío. En este sentido, para este autor lo que se está promocionando en estos rituales de espiritualidad chamánica es la versión contemporánea del individualismo, el culto al individuo que Durkheim anticipó como la religión que ganaría fuerza entre los intelectuales de la modernidad liberal, aunque Sarrazin advierte sobre no confundirlo con una construcción privada, ya que la construcción de significados es colectiva, influenciada por procesos de socialización.⁶⁶

⁶³ Michael Taussig, *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987) 49.

⁶⁴ Langdon, "Configuraciones del chamanismo..." 22.

⁶⁵ Caicedo, "Nuevos chamanismos..." 28.

⁶⁶ Jean Paul Sarrazin, "Espiritualidad y chamanismo: rituales de ayahuasca bajo el giro subjetivo en Colombia", *Latin American Research Review* 57.3 (2022): 658-659.

3.2 Las juntas no eran ni satánicas, ni exclusivamente femeninas, ni revolucionarias

En su crítica a Splendiani, Ceballos destaca que basar la creencia en la existencia de aquelarres únicamente en los testimonios de los acusados ante la Inquisición implicaría desconocer el verdadero funcionamiento de este sistema. Ceballos argumenta que el hecho de que los acusados admitieron en los juicios haber estado en reuniones para bailar y posiblemente celebrar en honor a algún dios no justifica automáticamente asumir que dichos encuentros tuvieran un carácter satánico: “Esto supone ignorar el funcionamiento mismo de la Inquisición como aparato de verdad y de la *inquisitio* como método de indagación”.⁶⁷ En lugar de eso, sugiere que la Inquisición manipulaba los procesos de manera que los acusados terminaban confesando prácticas de brujería satánica, lo que no necesariamente indicaba la veracidad de tales afirmaciones, sino más bien la presión y el ambiente coercitivo en el que se llevaban a cabo los juicios inquisitoriales.

Ceballos crítica el mito de que en la Inquisición se acusaba exclusivamente a mujeres de brujería y se basa en varios argumentos. Primero, señala que la percepción de que la mayoría de las personas acusadas de brujería eran mujeres se sustenta en el análisis superficial de los procesos inquisitoriales, basado solo en los cuatro sonados procesos contra sectas o juntas brujeriles (aquearres) del Nuevo Reino de Granada (en Cartagena con Lorenzana de Acereto, Cartagena con Paula de Eguiluz, Tolú con Elena de la Cruz y de Zaragoza) y donde las acusaciones de mujeres eran numerosas. Sin embargo, esta conclusión se limita a este contexto particular y no refleja la totalidad de los procesos de brujería. Además, Ceballos destaca que las acusaciones en las juntas recaían principalmente en mujeres debido a su posición social y su conocimiento de otras personas, lo que las llevaba a ser señaladas como grandes brujas o maestras. Estas mujeres, en su mayoría, practicaban formas menos perjudiciales de prácticas mágicas como la hechicería, la magia amorosa o participaban de prácticas mágicas de las culturas populares. La separación de roles, funciones, oficios e imaginarios entre los universos femenino y masculino de la época también contribuía a que las acusaciones dentro de las juntas brujeriles se dirigieran predominantemente a la población femenina o, en su defecto, a esclavos. Por otro lado, en los procesos por hechicería y brujería contra personas aisladas, se encontró un número considerable de hombres procesados, muchos de los

⁶⁷ Ceballos, *Quyen tal haze*, 274.

cuales eran esclavos. Asimismo, en los juicios seculares de los siglos XVI y XVII, la participación de hombres y mujeres era equilibrada, tanto en la forma de las acusaciones y procesos como en el número de implicados. Los estudios de los años ochenta y noventa en Europa también mostraron un elevado número de hombres procesados por brujería, desacreditando así la idea de que se acusaban exclusivamente mujeres. Ceballos señala que estos hallazgos contradicen las teorías del *Malleus Maleficarum*, las interpretaciones románticas de Jules Michelet y algunas corrientes feministas que consideran la persecución de brujas como una cuestión exclusivamente de género.⁶⁸

Molina sugiere que identificar estas reuniones únicamente como espacios de movimientos sociales revolucionarios o conspiratorios simplifica los posibles análisis que se pueden hacer de los encuentros entre africanos y afrodescendientes. En el caso de las brujas de Tolú, Molina argumenta que es necesario relativizar esta postura, ya que el tipo de testimonio presentado refleja más la interpretación de los jueces que una descripción precisa de las reuniones, las cuales podrían no haber estado motivadas por ideales antiesclavistas.⁶⁹ Esta crítica se le puede hacer a Sánchez que interpreta las juntas como espacios revolucionarios en contra del capitalismo colonial.⁷⁰

⁶⁸ Ceballos, *Quyen tal haze*, 222-224.

⁶⁹ Molina, "Yo te conjuro por San Pedro..." 257.

⁷⁰ Dairo Sánchez Mojica, "La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias, 1618-1622". *Nómadas* 45 (2016): 153-167.

4. Desafíos y vacíos

4.1 Descolonizar las fuentes afro

Maya destaca la importancia de analizar los archivos inquisitoriales, civiles y eclesiásticos desde la perspectiva de los esclavizados. Según la autora, este enfoque permitiría reconstruir, a partir de los fragmentos de las respuestas de los esclavizados, una visión más completa que incluya al menos parte de sus motivaciones y perspectivas. Por ejemplo, sugiere explorar la conexión entre los conjuros afrocolombianos de la luz, como la Oración de la Estrella y la Piedra de la Centella, y las tradiciones del África centro-occidental relacionadas con Shangó, el trueno, el rayo y la tormenta. Asimismo, propone investigar la relación entre la labor de herrería realizada por los esclavos maestros de forja durante la Colonia y la persistencia del icono del hacha-Shangó, caracterizado por triángulos equiláteros que se tocan en los vértices, en las representaciones de los ebanistas-zánganos. También aboga por estudiar fenómenos como la conexión entre los vivos y los muertos a través de los alabaos, que funcionan como una forma de resistencia al permitir la reestructuración genealógica de los esclavos para identificar su papel en la formación de la cultura afrocolombiana.⁷¹ Del mismo modo, Maya enfatiza la necesidad de ir más allá de la lectura literal de los archivos históricos, sugiriendo la propuesta teórica y metodológica de las huellas de africanía para identificar las otras gramáticas de lo cotidiano, como gestos, música, arte, espacios y objetos. Propone aprender de disciplinas como la arqueología, la antropología y la etnohistoria para establecer nuevas cronologías y métodos de tratamiento de la tradición oral afrocolombiana. Maya sugiere que “Descolonizar el quehacer histórico es también desembarazarse de la mentalidad de letrados del siglo XVII, para quienes sólo lo escrito es válido y legítimo”⁷² y aprender a interpretar la historia presente en elementos no escritos, como relatos orales y manifestaciones culturales afrocolombianas, por supuesto, mediante un rigor metodológico y un diálogo interdisciplinario.

⁷¹ Maya, "África: legados espirituales..." 9-11.

⁷² Maya, "Las brujas de Zaragoza..." 266.

4.2 Aspectos marginados del chamanismo

Langdon describe cómo el papel del chamán ha evolucionado, mostrando que, aunque ya no tenga el rol de cacique-curaca que, en el pasado, sigue siendo un líder espiritual y político en las ceremonias comunitarias de yagé. Para el público en general, el chamán se asocia más con la imagen del nativo ecológico, ligado al bienestar espiritual. En estas representaciones públicas, se omiten las historias sobre guerras de brujería y los poderes ambiguos de los chamanes e incluso algunos chamanes afirman que la brujería ya no forma parte de sus prácticas. Tampoco se observan transformaciones en animales durante los rituales, ni se mencionan temas predatorios y caníbales asociados con estas transformaciones de las narrativas del pasado. En cambio, adoptan un papel más amoroso y centrado en la sanación. Las ceremonias para no indígenas tienen objetivos más individuales y se parecen a prácticas *New Age*. Su vestimenta y artesanías reflejan una imagen genérica de chamanes amazónicos, representando un estereotipo de la indigenidad americana.⁷³ Caicedo, siguiendo a Hamayon, dice que la literatura antropológica ha sobrestimado la función terapéutica en el chamanismo relegando otros aspectos como la adivinación.⁷⁴

Garzón destaca que la literatura antropológica sobre chamanismo se ha centrado más en los chamanes y curanderos que en los pacientes, quienes no reciben el mismo reconocimiento cultural. Identifica la falta de estudios que analicen a los pacientes, sus motivaciones y cómo incorporan los conocimientos y prácticas en su vida diaria. Se plantea la pregunta de si los pacientes adoptan, recrean o si el curandero cumple un rol sacerdotal. Además, se resalta la importancia de estudiar las relaciones entre sistemas terapéuticos tradicionales, cultura y sistemas de salud pública para formular políticas que reconozcan y regulen estos saberes.⁷⁵

Caicedo propone la construcción de un marco interpretativo que reconozca diferentes escalas en el estudio de la práctica del chamanismo yagecero. Por un lado, menciona una escala local, regional y nacional, relacionada con configuraciones históricas específicas de las relaciones interétnicas. Por otro lado, destaca una escala transnacional desde la cual se empieza a identificar este fenómeno como redes y dinámicas económicas y culturales propias de la época.⁷⁶ Por otra

⁷³ Langdon, "Configuraciones del chamanismo..." 41.

⁷⁴ Caicedo, "Neochamanismos y modernidad..." 119.

⁷⁵ Garzón, "Aproximación a un estado del arte..." 165.

⁷⁶ Caicedo, *La alteridad radical* 8.

parte, Higuera señala que es imposible presentar una definición absoluta del chamanismo en las comunidades indígenas de Sudamérica, puesto que categorizar de ese modo implicaría caer en la codificación occidental y, por ende, en la colonialidad del saber. Higuera, basado en Perruchon afirma que el chamanismo no existe de manera coherente y consistente. Higuera sostiene que el diálogo de saberes entre Occidente y la cosmología indígena es imposible si se intenta traducir o combinar estas concepciones y prácticas desde la modernidad, ya que cualquier intento de hacerlo las enmarca en categorías que las desfiguran.⁷⁷

4.3 Mujeres y homoerotismo en las prácticas mágicas

Avellaneda y otros señalan que la brujería ha sido popularmente asociada con la maldad y las mujeres, mientras que el chamanismo se ha considerado una práctica más propia de los hombres.⁷⁸ Esta dicotomía de género en la interpretación de las prácticas mágicas refleja una visión sesgada que ha permeado la literatura especializada. Ronderos también identifica este imaginario cultural y advierte que no solo las mujeres están estereotipadamente relacionadas con la brujería, sino que el chamanismo masculino tiene un significado popular “de poder y de conocimiento”.⁷⁹ En ese mismo sentido, en el chamanismo yagecero, Caicedo, siguiendo a Langdon y Amaya, explica que el chamanismo es tradicionalmente dominado por hombres, las mujeres han enfrentado ciertas restricciones y prohibiciones debido a que se considera que la sangre menstrual recoge energías negativas que contaminan a los que rodean, en especial corrompen el poder purificador del yagé y del taita, restricciones similares hay en torno el embarazo y los padres de hijos menores de 5 meses por cuestiones de apertura de los cuerpos de estos padres que pueden afectar al taita.⁸⁰ Sin embargo, en los nuevos contextos urbanos, se observa una creciente visibilización y valoración de lo femenino, especialmente en espacios como las ceremonias del inipi, que se han convertido en lugares preferenciales para las mujeres en busca de curación física y espiritual. Estos cambios reflejan cierta evolución en el neochamanismo, donde se intenta equilibrar la participación de hombres y mujeres, aunque persisten vestigios de tradiciones pasadas que limitan la plena

⁷⁷ Higuera, "Colonialidad del saber..." 90.

⁷⁸ Avellaneda y otros, "Magia, brujería y religiosidad..." 193.

⁷⁹ Ronderos, "Neochamanismo urbano..." 152.

⁸⁰ Caicedo, *La alteridad radical* 98-100.

integración de las mujeres en estas prácticas.⁸¹ Valga aclarar que Rodríguez identifica a través de los restos arqueológicos la presencia de chamanas curanderas en la región del Valle del Cauca en el Periodo Temprano (aprox. 1 milenio A.C.), incluso eran muy temidas por lo que fueron enterradas boca abajo.⁸²

Del mismo modo en torno a las religiosidades afrocolombianas, Castro destaca que en el espiritismo, la mujer tiene un papel similar al del hombre, pero en el palo monte se encuentra subordinada a lo masculino en ciertos espacios rituales. En la santería y especialmente en la regla de Ifá, las relaciones de género son más diferenciadas, ya que las mujeres no tienen un camino claro para ser ordenadas como sacerdotisas, aunque la línea de Ilé Tuntun en Cuba ha permitido la consagración de mujeres en el sacerdocio de Ifá, siguiendo una idea de retorno a los orígenes de la tradición yoruba de Nigeria.⁸³ En su trabajo posterior, Castro señala que el ifá es un sistema religioso masculino en el que lo femenino está supeditado al poder del hombre, particularmente del babalawo. A pesar de esto, en el ifá, la mujer ha tenido lugares de poder y se ha posicionado, desafiando la autoridad masculina. En cuanto a la religión del palo monte, las mujeres pueden llegar a ser madrinan de prenda, pero la prohibición de que mujeres y hombres homosexuales realicen rayamientos se relaciona más con la lógica de reproducción iniciática que con una restricción general en la participación ritual.⁸⁴

Osorio explora cómo el imaginario de la brujería diabólica, basado en fuentes de época, refleja una extrema otredad de los símbolos cristianos a través de las aberraciones sexuales (como orgías, sodomía -penetración anal- por parte del demonio, homosexualismo) y alimentarias como el canibalismo infanticida, cosa que reflejaría los miedos ante las condiciones de la maternidad precaria tanto de las campesinas medievales como de las mujeres africanas coloniales. No obstante, también lanza la hipótesis de que los europeos quizá estaban interpretando mal los rituales de aumento de la fertilidad africanos, que los ven desde el imaginarios de la voracidad de las mujeres, y todo ello se feminiza tanto que la homosexualidad sería la síntesis de todo este proceso ritual que finalmente lleva a la afectación de la fertilidad de los hombres, temor que vendría desde el estereotipo de la brujería en el *Malleus maleficarum*, y manifestaría el miedo al aumento de la

⁸¹ Caicedo, *La alteridad radical* 135-146.

⁸² Rodríguez, "Cosmovisión, chamanismo..." 176-177.

⁸³ Castro, "'Arrear el muerto'..." 96.

⁸⁴ Castro, "'Esta tierra no es de ocha..." 152-155.

población africana.⁸⁵ No obstante, si los europeos le tienen miedo a la fertilidad africana o su aumento poblacional, y teniendo en cuenta que el método inquisitorial inducía y conducía las respuestas de los reos ¿por qué hacer declarar a los africanos comportamientos homoeróticos si le tenían miedo a su crecimiento?

Del mismo modo en que Ceballos crítica la realidad de los aquelarres que asegura Splendiani, en este caso se puede decir que si bien en las fuentes algunos reos declararon ser penetrados por satanás o uno de sus demonios auxiliares, esto no significa necesariamente que se presentara algún tipo de relación sexual anal entre sus participantes y, aunque hubiese pasado esto último, no necesariamente tendría que ser por un ritual de fertilidad mal interpretado por los españoles, podrían los afro tener sexo anal por placer sin haber una ritualidad religiosa entorno a la fertilidad de por medio. Tampoco los diferentes grupos africanos eran similares en sus creencias y sexualidad, algunos aceptaban comportamientos eróticos entre hombres y otros no, además el sujeto homosexual y esta categoría surge a partir del siglo XIX, para la época colonial se usan términos como sodomía y pecado nefando, y solo en referencia a lo sexual, no poseen un contenido sentimental; los comportamientos homoeróticos coloniales aún son un vacío historiográfico como señala Giraldo, las fuentes velan y en algunos casos sugieren estos asuntos de manera muy ambigua. Esta autora también enfatiza que interpretar estas prácticas como mecanismos de resistencia para evitar tener hijos es simplista, enfatizando la importancia del goce y el placer en la homoeroticidad, y más en contexto de desnivel de género en la población afro, llegaban a Cartagena en promedio 7 hombres por cada mujer.⁸⁶ Respecto a la relación entre transgenerismo, transexualidad y prácticas mágicas hay un vacío historiográfico.

⁸⁵ Osorio, "Brujería y chamanismo..." 31-32.

⁸⁶ Giraldo, "Esclavos sodomitas..." 94-99

4.4. *New Age* , esoterismo y ocultismo

Los estudios sobre esoteriología, esoterismo y ocultismo son emergentes y realizados desde la antropología. Estos estudios remiten a fenómenos urbanos, transnacionales y estudios de caso. La perspectiva histórica es una ausencia. Podemos encontrar análisis interesantes sobre la conceptualización y periodización del fenómeno denominado *New age*. En este sentido, Caicedo destaca que Françoise Champion describe este campo como una nebulosa místico-esotérica por su ambigüedad y, en línea con Fericgla, explica que la producción de conocimiento científico sobre este tema oscila claramente entre dos polos: por un lado, las posturas más ortodoxas del objetivismo científico que solo reconocen el valor del análisis sociológico del fenómeno; y por otro lado, la perspectiva internalista comprometida y experiencial que favorece lecturas fenomenológicas, las cuales son consideradas además pseudo-científicas.⁸⁷ Otros análisis sobre la *New Age* lo proporciona Sarrazin⁸⁸ quien subraya que es un fenómeno de espiritualidad holística relacionada con procesos de desinstitucionalización e individualización del hecho religioso, dentro de redes temporales de individuos que comparten información de un bricolaje de creencias y prácticas muy heterogéneas, donde los sujetos priorizan la libertad individual e idealizan alteridades y estereotipos tradicionales y étnicos. Según Sarrazin, es en ese marco donde emerge la denominada "espiritualidad chamánica moderna".⁸⁹

⁸⁷ Caicedo, "Neochamanismos y modernidad..." 117.

⁸⁸ Jean-Paul Sarrazin, "New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena", *Revista colombiana de antropología* 48.2 (2012): 139–162; Sarrazin, "Espiritualidad y chamanismo..."

⁸⁹ Sarrazin, "Espiritualidad y chamanismo..." 648.

Consideraciones finales

La investigación sobre prácticas mágicas en Colombia ha sido abordada desde diversas disciplinas, como la historia, la antropología, la etnohistoria, la lingüística cultural, la sociología, el trabajo social, entre otras. Cada disciplina ha aportado enfoques metodológicos distintos, que van desde el análisis de fuentes como documentos y literatura de época hasta la arqueología, las etnografías y los análisis lingüísticos. Este balance es una invitación no solo a ampliar las fuentes y enfoques, sino a la interdisciplinariedad, a tender puentes entre historiadores y profesionales de otras disciplinas que, con rigor metodológico, permitan complejizar, matizar, replantear y profundizar en diferentes aspectos de las prácticas mágicas. Se han realizado estudios sobre prácticas mágicas en diferentes periodos históricos. La época colonial ha sido ampliamente estudiada desde la perspectiva histórica, en menor medida, desde el enfoque antropológico, literario y lingüístico, mientras que el periodo contemporáneo ha recibido una atención significativa por parte de la bibliografía de la antropología. Los siglos XIX, XX y XXI son periodos de vacío historiográfico en este campo.

Los historiadores se han enfocado en gran medida a las prácticas mágicas de las regiones caribe y andina (espacios de la economía minera y esclava), mientras que los antropólogos han estudiado mayormente las regiones amazónica, andina, caribe y pacífica. Se ha observado un aumento de estas prácticas en los espacios urbanos en las últimas cinco décadas, las cuales socialmente han sido asociadas a supersticiones marginales y rurales. Entre los primeros grupos urbanos en acercarse a explorar el universo de lo mágico se encuentran los académicos, con antropólogos que viajan a lugares del Amazonas para realizar etnografías desde las décadas de los setenta y ochenta, así como para estudiar estas prácticas en las principales ciudades del país, como Bogotá, Medellín y Cali.

Los grupos subalternos, como mujeres, afrodescendientes, indígenas y campesinos, han sido sujetos de estudio en relación con las prácticas mágicas. Estos grupos han estado culturalmente asociados con estas prácticas, que también han realizado como una forma de gestionar intelectual y simbólicamente la realidad en contextos de carencia estatal, enfermedad, violencia y guerra. Aunque las mujeres están ampliamente vinculadas con estas prácticas como la brujería, hechicería, la adivinación y el espiritismo, su papel muchas veces ha sido subordinado al de los hombres, como en el caso del chamanismo yagejero, debido a cuestiones como la consideración de la menstruación

como impura. A pesar de que hay evidencias arqueológicas de la presencia de chamanas desde la prehistoria y los actuales esfuerzos por visibilizar lo femenino en nuevos espacios urbanos, con algunas chamanas y ceremonias alternativas e importadas como los inipis, persisten limitaciones hacia las mujeres. Ideas similares sobre la menstruación se encuentran en tratados demonológicos del Renacimiento, como el *Malleus Maleficarum*, que reflejan prevenciones respecto a la sexualidad y el cuerpo femenino. De manera similar, en las religiones afrocolombianas como la santería y el palo monte, existen restricciones en el acceso de las mujeres (y homosexuales, sin mencionar a las personas trans) a las mayores jerarquías del sacerdocio espiritual, aunque esto puede variar en las religiones africanas como la tradición yoruba de Nigeria. Sería interesante analizar históricamente hasta qué punto esos condicionamientos hacia las mujeres como en el chamanismo yagecero y las religiosidades afrocolombianas provienen de los esquemas culturales autóctonos y hasta qué punto corresponden a la transculturación con creencias machistas europeas.

La noción antropológica de chamanismo ha sido objeto de debate y crítica en la literatura académica. Se han cuestionado tanto sus fundamentos teóricos como su aplicabilidad a contextos específicos. Además, se ha reflexionado sobre cómo las representaciones del chamanismo pueden reflejar relaciones de poder y alteridad y contribuir a estereotipos culturales (como el de nativo ecológico) que invisibilizan a los indígenas como sujetos diversos y políticos. De manera similar, se ha cuestionado la visión de las juntas (aquelarres) de la época colonial, aclarando que no eran espacios ni satánicos, ni exclusivamente femeninos ni revolucionarios. Otro vacío historiográfico importante es el relacionado con las prácticas mágicas en la modernidad tardía en Colombia, es decir, estudiar en clave histórica qué sucede con las prácticas mágicas y sus tradiciones ante la *New Age*, el giro subjetivista, la desinstitucionalización e individualización del hecho religioso, la mercantilización de la espiritualidad y la alteridad.

Bibliografía

- Acosta Isaza, Valeria y Diana Marcela González Calle. "Las brujas como subjetividad política y reivindicación feminista". *Revista Trabajo Social* 24 y 25 (2017): 63-83.
- Århem, Kaj. "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema". *Revista colombiana de Antropología* 37 (2001): 268-288.
- Ariza, Juan Sebastián. "¿Remedios o ponzoñas? Aproximación al uso de la yerbatería como método curativo en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 19.2 (2014): 315-333.
- Avellaneda Escudero, Carlos Fernando, Laura López Estupiñán y Lucía Eufemia Meneses Lucumí. "Magia, brujería y religiosidad popular. Una mirada antropológica desde la Universidad del Cauca (1976-2000)". *Historia de la Antropología en el Cauca. 40 años de ejercicio antropológico a través de las monografías de pregrado*. Coomps. Rosa Elizabeth Tabares y Lucía Eufemia Meneses Lucumí, 175-200. Popayán, Universidad del Cauca, 2016.
- Caicedo Fernández, Alhena. "Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación". *Nómadas* 14.1 (2007): 114-127.
- _____. "Nuevos chamanismos, nueva era". *Universitas humanística* 68 (2009): 15-32.
- _____. *La alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2015.
- Carmona Bedoya, Eduard Humberto y Luis Miguel Jaramillo Palacio. "Cuerpos blindados: símbolos, representaciones y prácticas". Trabajo de grado profesional en Antropología, Universidad de Antioquia, 2018.
- Castro Ramirez, Luis Carlos. "Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano". *Antípoda: revista de antropología y arqueología* 6 (2008): 133-152.
- _____. "'Arrear el muerto': sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá". *Maguaré* 25.2 (2011): 89-119.
- _____. "Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo Cruzao en Cali". *Chungará* 49. 1 (2017): 133-142.
- _____. "Mayelewó: Práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia". *Nueva antropología* 31. 88 (2018): 52-74.
- Castro Ramirez, Luis Carlos y María José Ortiz. "'Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo': redefiniciones identitarias y genero en la regla vriyumba". *Maguaré* 28. 1 (2014).
- Ceballos Gómez, Diana Luz. "Grupos sociales y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII". *Historia Crítica* 22 (2001): 51-71.
- _____. *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Chaves Pacheco, José Ricardo. "El ocultismo y su expresión romántica". *Acta poética* 29.2 (2008): 101-114.

- _____. "El estudio académico de lo esotérico". *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* 7.1 (2015): 120–127.
- Dawson, Daniel James, "The devil in Cartagena: slavery, religion and resistance in seventeenth-century caribbean Colombia". Tesis de maestría: Universidad James Madison, 2018.
- Díaz Burgos, Ana María. "Tras la conjuración de brujería en Cartagena de Indias (1634-1636): retractaciones, espacios carcelarios y tortura." *Edad de Oro* 38 (2019): 315-327.
- _____. *Tráfico de saberes: agencia femenina, hechicería e Inquisición en Cartagena de Indias (1610-1614)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2020.
- Díaz Díaz, Rafael Antonio. "Matrices fundantes de la religiosidad afrocolombiana", *Mama-Ú* 1.10 (2012): 11-19.
- Eliade, Mircea. *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Trad. Enrique Butelman. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- Garzón Chiriví, Omar Alberto. "Aproximación a un estado del arte sobre prácticas de medicina tradicional y popular en Hispanoamérica", *Folios* 41 (2015): 157-168.
- Giraldo Botero, Carolina. "Esclavos sodomitas en Cartagena colonial. Hablando del pecado nefando". *Historia crítica* 20. 20 (2000): 171–178.
- Gómez López, Augusto Javier y Nathaly Molina Gómez. "Curanderismo: enfermedades, tratamientos y medicamentos en el pacífico colombiano." *Maguaré* 29. 2 (2015): 319-359.
- Gomez, Pablo F. *The experiential caribbean: creating knowledge and healing in the early modern atlantic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017.
- Granda, Germán de. "Fórmulas mágicas de conjuro en el departamento del Chocó (Colombia)". *Thesaurus* 32.1 (1977): 166-173.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. "Función de la magia en situaciones de conflicto". *Universitas Humanística* 18.30 (1989): 25-38.
- Hanegraaff, Wouter, Antoine Faivre, Roelof van der Broek y Jean-Pierre Brach. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- Higuera Girón, Adela Katherine. "Colonialidad del saber: chamanismo y Occidente". *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*. Ed. Diana Carrillo González y Nelson Santiago Patarroyo Rengifo. 77-92. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Knutsen, Gunnar. "Witchcraft and Slavery in Cartagena de Indias". *Magic, ritual, and witchcraft* 15. 2 (2020): 173–193.
- Langdon, Esther Jean. "A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático". *GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia* 1.1 (2016) 9-40.
- Langdon, Esther Jean. "Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI". *Maguaré* 34.1 (2020): 17-47.
- Langdon, Esther, Tom Laffay y Pablo Maniguaje-Yaiguaje. "Resistencias, re-existencias y prácticas chamánicas: las poéticas y políticas de una visión contemporánea". *Mundo Amazónico* 14.1 (2023): 33-48.

- Langebaek Rueda, Carl Henrik. "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI Y XVII", *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Ed. Ana María Gómez Londoño. 24-53. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- López Basano, Cecilia y Silvia Ruiz Tresgallo. "Voces silenciadas por la historia: la hechicera Juana García o la obliteración de la afrodescendencia". *Cuadernos de literatura* 25.48 (2021): 18-14.
- Lozano Garzón, Liz Carolina. "¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)". *Universitas Humanística* 68 (2009): 69-95.
- Marín Valencia, Alejandro. "Yajé, chamanismo kamëntsá y nuevos chamanismos urbanos: mitopoiesis y decolonización". *Cultura y droga en Manizales* 23.26 (2018): 67-96.
- Maya Restrepo, Luz Adriana. "Las brujas de Zaragoza: un caso de resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia (1619-1622)", *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Ed. y comp. Astrid Ulloa, 255-266. Bogotá: Biopacífico, Inderena, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1993.
- _____. "África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII". *Historia crítica* 12 (1996): 29-42.
- _____. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Colciencias, Uniandes, 1996.
- _____. "Botánica y medicina africanas en la Nueva Granada, siglo XVII". *Historia crítica* 19.19 (2000): 27-48.
- _____. "Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el caribe, siglo XVII". *Historia crítica* 24 (2002): 101-124.
- Mazo Álvarez, María Alejandra. "Relatos de brujas en Zaragoza, Antioquia. Imaginario, símbolo y representación". Trabajo de grado profesional en Antropología, Universidad de Antioquia, 2014.
- Molina Bautista, Angélica María. "Brujería, hechicería y vida cotidiana en mujeres de origen africano, procesadas en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII". Tesis de maestría, El Colegio de México, 2018.
- _____. "'Yo te conjuro por San Pedro...': prácticas mágicas y vida cotidiana en mujeres de origen africano en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII". *Historia y sociedad* 43 (2022): 250-277.
- Munévar Salazar, Alejandro, Laura Andrea Chaparro Rojas, y Julio Alexander Bernal Chavez. "Cuando las brujas vuelan y hacen daño. Esquemas culturales sobre la brujería del campesinado en Colombia". *Liminar* 20.1 (2022): 1-12.
- Musalem, Pedro. "Violencia política, yajé y estrategias chamánicas en el Putumayo indígena". *Maguaré* 36.2 (2022): 1-28.
- Naranjo Cardona, Luisa Yulieth. "El cuerpo femenino en el *Malleus Maleficarum*. La construcción de una mentalidad demonológica en la figura de la bruja". Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2023.
- Navarrete, María Cristina. *El arte de curar en Cartagena de Indias siglo XVII: Diego López y Paula de Eguiluz, sanadores de castas*. Popayán: Ediciones Universidad del Valle, 2021.

- Osorio, Betty. "Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena (1628)". *Cuadernos de literatura* 18.19 (2005): 24-34.
- Pinzón Castaño, Rosa Suárez Prieto y Gloria Garay Ariza. *Las mujeres lechuza: historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Bogotá: Colcultura, Ican, Cerec, 1992.
- Redden, Andrew. "The problem of witchcraft, slavery and jesuits in seventeenth-century New Granada". *Bulletin of Hispanic studies* 90.2 (2013): 223-250.
- Restrepo, Eduardo. "Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia." *Boletín de antropología* 11.28 (2019): 128-145.
- Restrepo, Luis Carlos. "La hechicería como recurso de las mujeres en la Cartagena de Indias del siglo XVII: una ventana a los conflictos cotidianos". *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde el Caribe* 16.41 (2020): 65-81.
- Rodríguez Cuenca, José V. "Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia. Esplendor, ocaso y renacimiento". *Maguaré* 25.2 (2012): 145-195.
- Ronderos Valderrama, Jorge. "Neochamanismo urbano en los Andes Colombianos: aproximación a un caso: Manizales y el eje cafetero en Colombia". *Novum* 9.26 (2002): 141-179.
- _____. "El yagé, los curacas (taitas, payés o 'chamanes') en el Amazonas y el alto y bajo Putumayo. Brujería y Magia". *Cultura y droga en Manizales* 9.11 (2004): 91-112.
- Sánchez Mojica, Dairo. "La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias, 1618-1622". *Nómadas* 45 (2016): 153-167.
- Sarrazin, Jean-Paul. "New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena". *Revista colombiana de antropología* 48.2 (2012): 139-162.
- _____. "Espiritualidad y chamanismo: rituales de ayahuasca bajo el giro subjetivo en Colombia". *Latin American research review* 57.3 (2022): 646-661.
- Serrano López, Silvia Rubiela. "Outsi, enfermedades y práctica curativa ritual en los wayuu de La Media Guajira, Colombia". *Jangwa pana: revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena* 19.2 (2020): 261-282.
- Silva Campo, Ana María. "Fragile fortunes: afrodescendant women, witchcraft, and the remaking of urban Cartagena". *Colonial Latin American Review* 30. 2 (2021): 197-213.
- Taussig, Michael. "History as sorcery". *Representations* 7. 7 (1984): 87-109.
- _____. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Uribe, Carlos Alberto. "Magia, brujería y violencia en Colombia". *Revista de estudios Sociales* 15 (2003): 59-73.