

**“ESTA TIERRA NO ES DE OCHA, ESTA TIERRA  
ES DE PALO”: REDEFINICIONES IDENTITARIAS  
Y GÉNERO EN LA REGLA VRIYUMBA \***

---

MARÍA JOSÉ ORTIZ \*\*

LUIS CARLOS CASTRO \*\*\*

Universidad de los Andes · Colombia

\*Este artículo se deriva de la investigación del doctorando en Antropología Luis Carlos Castro Ramírez, titulada “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: re-configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia”. Proyecto financiado actualmente por la Convocatoria 528 de Colciencias y Colfuturo.

\*\*majortizo3@gmail.com

\*\*\*olofidf@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1.º de octubre de 2012 · Aprobado: 26 de febrero de 2013.

## RESUMEN

El palo monte es una de las religiones que forma parte de la diáspora religiosa afrocubana.

Este sistema religioso asentado en Colombia ha adquirido gran relevancia en Cali. Desde el análisis etnográfico se da cuenta de su inserción en esa ciudad, explorando la construcción de identidad nacional y los modos en que las relaciones de género atraviesan la esfera ritual y cotidiana para modificarlas. Adicionalmente, se muestran algunas características que adquiere el palo monte dentro del contexto caleño, marcado por las secuelas de la violencia relacionada con el narcotráfico.

*Palabras clave:* Cali, género, identidad nacional, narcotráfico, palo monte.

**“THIS LAND DOES NOT BELONG TO OCHA, IT BELONGS TO PALO”:  
REDEFINITIONS OF IDENTITY AND GENDER IN VRIYUMBA RULE**

**ABSTRACT**

*Palo monte* is one of the religions that forms part of the Afro-Cuban religious diaspora. As one of the religious systems established in Colombia, it has acquired great relevance in Cali. On the basis of ethnographic analysis, the article discusses the insertion of *palo monte* in this city, exploring the construction of national identity and the ways in which gender relations permeate and modify the ritual and daily life spheres. Additionally, the article describes some of the characteristics that *palo monte* acquires in the Cali context, which is marked by drug-trafficking related violence.

*Keywords:* Cali, gender, national identity, drug trafficking, palo monte.

**“ESTA TERRA NÃO É DE ‘OCHA’, ESTA TERRA É DE ‘PALO’”:  
REDEFINIÇÕES IDENTITÁRIAS E DE GÊNERO NA “REGRA VRIYUMBA”**

**RESUMO**

O “palo monte” é uma das religiões que faz parte da diáspora religiosa afro-colombiana. Esse sistema religioso estabelecido na Colômbia tem ganhado grande relevância em Cali. A partir da análise etnográfica, dá-se conta de sua inserção nessa cidade, explorando a construção de identidade nacional e os modos em que as relações de gênero atravessam a esfera ritual e cotidiana para modificá-las. Além disso, mostram-se algumas características que adquire o “palo monte” dentro do contexto de Cali, marcado pelas sequelas da violência relacionada com o narcotráfico.

*Palavras-chave:* Cali, gênero, identidade nacional, narcotráfico, “palo monte”.

Esta tierra no es de ocha,  
esta tierra es de palo,  
esta tierra huele a muerto...

J. CASTRO (2012) *Entrevista*

## PREÁMBULO: LIBERTAD DE CULTOS Y RELIGIONES AFRO EN COLOMBIA

A pesar de la diversidad de prácticas religiosas en Colombia y de su reconocimiento en la reforma constitucional de 1991 —que promulgó un Estado laico en el que existía libertad de cultos y de conciencia—, el catolicismo continuó siendo la religión “mayoritaria” y un marcador de identidad nacional vigente. No obstante, la formulación de la pluralidad como un nuevo paradigma estatal, la historia y la tradición nacional han pesado sobre las formalidades de la letra escrita, que aún evidencia la presencia judeocristiana en el ordenamiento jurídico colombiano. Por ejemplo, el preámbulo de la Constitución colombiana reza: “[...] en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación [...]”.

La contradicción que muestra el marco jurídico estatal colombiano, en términos de la pluralidad religiosa, se evidencia en la existencia de una ley como la 133 de 1994, que atañe a la libertad de cultos: antes que ofrecer claridad, contribuye a introducir tensiones internas en las relaciones sociedad-religión-estado. En su artículo 2.º señala: “[...] el estado no es ateo, agnóstico, o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos”, mientras que en el artículo 5.º, la Ley de Libertad de Cultos advierte:

No se incluyen dentro del ámbito de aplicación de la presente Ley las actividades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o espiritistas u otras análogas ajenas a la religión.

En tal sentido, esto no resulta muy diferente de la anterior Constitución de 1886, la cual estatuyó también que Dios es: “fuente suprema de toda autoridad” y en su artículo 40 señala que “es permitido el ejercicio de todos los cultos que no sean contrarios a la moral

cristiana ni a las leyes”. En ambos casos lo que queda consignado instaurationa un conflicto con las prácticas de los “otros” y deja al descubierto la no laicidad estatal (Gamboa 2011). Dicha tensión se va a incrementar precisamente por la dinámica globalizadora y de transnacionalización que han puesto en el escenario colombiano religiones como las de “inspiración afro” (Ochoa 2004), entre las cuales se incluyen aquellas de procedencia cubana, como el palo monte, el espiritismo cruzao, la santería e ifá. Estos sistemas religiosos, queda claro, estarían excluidos de la formalidad estatal en el ámbito de la pluralidad, debido a algunos rasgos rituales que los caracterizan y que son descritos en este artículo. Este es el caso de la presencia de fenómenos de trance-poseción, las prácticas mágicas y espiritistas, entre otras, sin mencionar el tema del sacrificio ritual, el cual necesitaría una discusión aparte. Estos conceptos problemáticos se encuentran fuertemente influenciados en su entendimiento por una lógica occidental judeocristiana (Ortiz 2012).

Este artículo se origina en un trabajo etnográfico que busca dar cuenta de la presencia de religiones afrocubanas y de su implicación en la formación de nación, a partir de las experiencias en Cali entre 2012 y 2013.

El transcurrir de esta ciudad dentro de la vida nacional resulta muy diferente al capitalino por el aroma de la caña y la descendencia mayoritaria de antiguos trabajadores de trapiches; es la capital, pero de la salsa. Una y otra cosa no están desligadas de la influencia afro y, además, desde la década de 1970, el *boom* del narcotráfico llegó a su apogeo como en pocos lugares de la geografía nacional (Bagley 2000; Camacho 2009). Adicionalmente, desde la década de 1980, Cali se perfiló como la segunda ciudad más importante dentro de la economía ilegal de la cocaína en el país, impulsando e influyendo todos los aspectos de la vida cotidiana, incluidos la música, la vida nocturna y el espectáculo, entre otros. Dentro de este apogeo del narcotráfico, el apoyo a grupos de salsa se vio favorecido y es justamente a partir de este decenio que Cali se posicionó como “la capital de la salsa” (Waxer 2001).

Allí nos encontramos con el palo monte, con la vivencia de varias familias caleñas, con algunos cubanos y con la presencia permanente de los *muertos*; en un pacto continuo entre ellos, en el que la vida y la muerte se renegocian de manera permanente, más allá del escenario ritual. A partir de aquí se dará cuenta sobre las particulares dinámicas en la formación contemporánea del estado-nación en Colombia. Esas

dinámicas están marcadas por la ambigüedad del marco legal colombiano en relación con la pluralidad y libertad de conciencia, además de la experiencia de violencia de Cali, producto de su contacto y desarrollo dentro de la economía del narcotráfico. Además, lo que emergerá en la construcción de una identidad nacional desde el contexto ritual es el marcador de lo femenino en constante tensión con lo masculino. El poder masculino dentro de estas religiones de inspiración afro, que alcanza la esfera cotidiana, se verá subvertido o, por lo menos, cuestionado dentro de estos escenarios. Esto último involucrará dos elementos fundamentales en la discusión sobre la construcción de imaginarios sociales en Colombia: el primero es el de lo brujesco y el segundo comprende una particular estética femenina que, por momentos, se ve influenciada por el elemento anterior.

El texto está dividido en tres apartados en los que se discutirán algunos de los problemas esbozados hasta aquí. En el primero, se presentarán al lector de manera sucinta las características contextuales y rituales-filosóficas del palo monte, así como lo referido a su presencia en el contexto caleño. A continuación, desde un enfoque más etnográfico y narrativo, se pondrá en cuestión la formación de identidades y el peso del género, especialmente de lo femenino, en cabeza de una *religiosa* cubana, directora de un templo de prácticas religiosas afrocubanas en Cali. Aquí, una particular estética de lo femenino asociada a la idea de la “brujería” y de la “bruja” mostrará su peso en la reconfiguración de esas identidades. Finalmente, se retomarán algunos de los puntos discutidos y se desplegarán algunas líneas argumentales que permitan pensar el papel de prácticas religiosas como el palo monte en nuestro contexto. Esto resulta clave, dado que tensionará el discurso estatal y nacional que se propone a sí mismo como incluyente y promotor de la diferencia y tolerancia en todos los ámbitos sociales y culturales.

Es importante señalar algunas cuestiones referidas al lenguaje que se utiliza a lo largo del texto. Algunos términos especializados están en un yoruba o bantú castellanizados, mientras que, en otras ocasiones, hay palabras en español que se usan de un modo especial, las cuales se encontrarán en cursiva para llamar la atención sobre ellas. Cada vez que sea necesario estas acepciones serán explicadas en paréntesis. Adicionalmente, al final del texto hay un glosario que contiene

los términos más relevantes o que son usados más frecuentemente. Igualmente, los nombres utilizados a lo largo del artículo son seudónimos para proteger la identidad de las personas que nos colaboraron a lo largo de esta investigación.

## REGLAS DE PALO, REGLAS DE MUERTO EN COLOMBIA

Yo siempre les aconsejo a mis ahijados  
que si la *kiyumba* (cráneo) puede ser de algún familiar,  
pactando con su espíritu, mejor.

J. CASTRO (2012) *Entrevista*

El palo monte es una religión afrocubana de raíces bantú, influenciada fundamentalmente por los pueblos *bakongo* que habitan el bajo Congo y cuya raíz lingüística es el *kigongo*, tronco lingüístico del que se deriva buena parte de la etimologías usadas en la práctica palera (Fuentes y Schwegler 2005; Rojas-Primus 2009).

Algunos autores han referido para el palo monte o regla conga la existencia de tres variantes principales: mayombe, kimbisa o del Santo Cristo del Buen Viaje y *vriyumba* (Bettelheim 2001; Cabrera 1986, 2006; Fuentes y Schwegler 2005; James 2001, 2006; Rojas-Primus 2009; Rubiera y Argüelles 2007). Por su parte, Eugenio Matibag (1996) llama la atención sobre la presencia de otras dos líneas: la *musunde* y la *quirimbaya*.

El palo monte se estructura en torno al culto del *nfumbi* (*muerto*) y a los *mpungo*, divinidades que representan distintos fenómenos naturales. A pesar de esto, el palo es una religión monoteísta centrada en la creencia en Nsambi (James 2006). En este sistema religioso se establece que, mediante el pacto con un *nfumbi*, el practicante logra obtener la protección en su vida de diversos males o desequilibrios acontecidos por sus relaciones sociales y espirituales. No obstante, esta relación contractual supone también unas obligaciones para el *religioso* o *religiosas*<sup>1</sup>. Es decir, el *palero* o *palera* se compromete también a atender de diversas formas a su protector.

---

1 Estos términos son de uso común entre los practicantes de religiones afrocubanas. Usualmente, *religioso* o *religiosa*, así como *religión*, señalan el conjunto

Los restos materiales del *nfumbi* se introducen en una *prenda* o *nganga*, junto con el *matari* (piedra) que deviene *mpungo*, algunos palos del monte que tienen propiedades medicinales o venenosas, tierra de cementerio y lugares significativos como bancos, hospitales, iglesias y cárceles, entre otros. Junto a estos, se agregan otros elementos que posean características asociadas a las fuerzas de la naturaleza y que guarden relación con la *corriente* a la cual pertenezca el *muerto*. En esta medida, la *corriente* de la *prenda* se refiere a la relación específica que el *nfumbi* va a llegar a establecer con un *mpungo* determinado: Lucero Mundo, Tiembla Tierra, Madre Agua, Siete Rayos, Zarabanda, Cobayende, Mama Chola o cualquier otro (Cabrera 2006, 1986; James 2006; Fuentes y Schwegler 2005; Palmié 2006)<sup>2</sup>.

En relación con la *corriente* de la *prenda*, queremos esbozar unas cuantas aclaraciones más que fortalecerán su entendimiento y tenderán un puente para señalar aspectos relacionados con algunas discusiones de género que se presentarán más adelante. La *corriente* determinada por el *mpungo*, el cual puede ser masculino o femenino, es contenedora de una serie de características que en principio forman parte de la personalidad del *mpungo*, pero que, en la relación que establece con el creyente, es pensada en ocasiones como determinante de las características mismas de la persona que *pacta*. La iniciación, explican los *religiosos*, fundamenta dichos rasgos de la personalidad del iniciado o iniciada que son anteriores al pacto.

Por último, en relación con la *prenda* o *nganga*, se podría decir que es un “centro de poder”, el fundamento ritual frente al que se realizan las diversas ceremonias de iniciación, trabajos y rituales de cumplimiento (James 2006, 2001; Fuentes y Schwegler 2005; Rojas-Primus 2009). El *matari-mpungo* que establece la conexión directa con Nsambi y el *nfumbi* que *labora*, son componentes fundamentales

---

de prácticas que abarca la santería, ifá, el palo monte, el espiritismo cruzao, el vodou cubano, entre otras.

- 2 Puede establecerse una analogía entre los *mpungo*, de origen bantú, y los *orichas*, divinidades yorubas, aunque dicha analogía sirva solo para fines explicativos. Como estos últimos, los *mpungo* representan fenómenos de la naturaleza específicos y son caracterizados por determinados colores y diversos rasgos. Sus particularidades tendrán un papel determinante en la realización del rito iniciático o *rayamiento* de cada persona.

para que la *nganga* esté completa, así como los insumos mencionados anteriormente. La *menga* (sangre) es algo adicional para que se consiga *activar* la *nganga*. En primer momento, la sangre del iniciado que sale de su lengua producto de algunos cortes, ayudará a establecer y sellar ese *pacto* con el *nfumbi*<sup>3</sup>. En adición, la *prenda* deberá ser *renovada* regularmente con sangre de diversos animales, según lo demande el *muerto*. El sacrificio expresado en el ofrecimiento de sangre, señala Enrique Estrada, “es circunstancial, un efecto colateral de lo que verdaderamente importa: el auto-sacrificio de las deidades encarnadas en los animales” (entrevista, 24/12/2013).

La inserción del palo monte en Colombia, al igual que sucede con los otros sistemas religiosos afrocubanos, no resulta fácil de determinar. En principio, las fuentes de rastreo se originan en las narrativas de los religiosos, noticias en prensa escrita nacional y el análisis de ciertos procesos históricos que se referirán a continuación. Para el caso de la santería o regla de ocha —religión afrocubana resultante de la articulación de creencias yorubas, el catolicismo popular y del espiritismo kardeciano que llega a Cuba a finales del siglo XIX—, se han considerado principalmente tres momentos<sup>4</sup>.

Así, el ingreso de *santeros* al país habría tenido un primer lugar, según lo señalan varios religiosos, después del decenio de 1970 con la llegada de la *salsa*. Este género musical tuvo origen en las comunidades de inmigrantes latinoamericanos que llegaron a las grandes ciudades de los Estados Unidos desde la década de 1920, principalmente a Nueva York. La formación de la salsa como ritmo se vio influenciada por los desarrollos del *Latin Jazz*, ritmos cubanos como el chachá, la guaracha, el mambo y el son, y otros de influencia puertorriqueña (Waxer 2001). En efecto, muchos de los músicos así como sus padres y parientes

3 Este punto, como otros, es susceptible de variar de *munanso* a *munanso*.

4 Fundamentalmente, la santería es un sistema de creencias y rituales que reposa sobre la adoración a los *orichas*, divinidades de origen yoruba intermediarias entre el hombre y la idea del dios creador expresado en las figuras de Olodumare, Olofi y Olorun. Los *orichas*, como representantes de Olofi, se convierten en el centro de adoración por parte de los creyentes. Es a los *orichas* a quienes se les rinde culto y no a Olofi (Barnet 2000; Cabrera 2006; Castro 2010; Fernández Martínez y Porras Potts 2003; Mason 2002).

ahora en una diáspora, nacieron en islas del Caribe como Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico.

Adicionalmente, el vínculo con lo artístico, la música y el baile desarrolló una particular sensibilidad y empatía hacia la cultura cubana. Muchos de los *religiosos* colombianos suelen afirmar que uno de sus primeros contactos con la religiosidad cubana surgió de escuchar la música de artistas como Celia Cruz, Celina y Reutilio y Merceditas Valdés. Ellos fueron y continúan siendo hitos de la música y la cultura cubana, aun para las generaciones más jóvenes, quienes, además, se han encontrado con agrupaciones como Yoruba Andabo y Orishas, las cuales han contribuido a un acercamiento a estos otros sistemas de referencia.

Tanto la relación con Cuba, como la expansión de sus líricas y ritmos, así como su acoplo en países como Colombia, desde la década de 1930, deben entenderse también en el contexto que señala Wade (2002): el de una industria musical en expansión desde Estados Unidos, la cual tuvo grandes implicaciones en la masificación de la música popular en Latinoamérica y el mundo. De lo anterior se derivaría una relectura de lo negro y una comprensión y readaptación a la nacionalidad, obviamente, en el doble movimiento de apropiación de algunos elementos musicales en la identidad nacional, pero bajo la continuación de estereotipos raciales negativos que desde la colonia han hecho parte de la formación de la nación colombiana.

Un segundo momento de expansión de las religiones afrocubanas en Colombia es el decenio de 1980, con el auge del narcotráfico y la búsqueda de protecciones por parte de algunos de sus miembros, para lo cual trajeron algunos *religiosos* al país o fueron hasta Cuba para recibir consagraciones (Castro 2010, 2009a). Un tercer momento se relacionaría con el Periodo Especial cubano en la década de 1990: la desaparición de la Unión Soviética y el bloqueo estadounidense tuvieron como consecuencia la radicalización de la crisis económica en la isla. Por estas razones muchos cubanos, entre ellos *religiosos*, se vieron obligados a salir de Cuba, llevando con ellos sus creencias, las cuales serían recreadas en esta diáspora en los nuevos contextos de llegada (Castro 2010, 2009b; Rossbach 2007; Wangenheim 2009, 2007).

Lo anterior significaría que el palo ingresó a Colombia durante esos mismos años. Tal aseveración encuentra fundamentación en el

hecho de que muchos de los *religiosos* en el país, al igual que en Cuba, tienen adscripciones simultáneas dentro de los diferentes sistemas religiosos afro. Especialmente, esas pertenencias se dan entre el espiritismo cruzao, el palo monte y la santería. En términos generales, esto implica un aumento en la complejidad de la práctica y la vivencia religiosa cotidiana, dados los cruces que se presentan dentro de los distintos sistemas de referencia.

La presencia del palo podría pensarse, en primer momento, como no extraña al contexto caleño ya que, a menudo —dentro de una concepción prejuiciosa de ciertas personas ajenas a este sistema de referencia, y en algunos casos, por parte de sus mismos practicantes—, se le considera como una religión o una práctica religiosa para la “guerra”, para “defenderse de” (Castro 2011). Al respecto, es importante entender que la adscripción de los *paleros*, aunque no está ligada a la práctica de la brujería, es entendida como tal en un contexto mayoritariamente católico. Así, el problema de la libertad de cultos en relación con las prácticas afro se origina en una relación colonial específica de lo negro con la brujería que aún está vigente (Borja 1998; Gómez 1995). Lo anterior ratifica una serie de estereotipos hacia lo negro que son asumidos ambiguamente por una mayoría de practicantes mestizos en el momento de inscribir socialmente su práctica. Siguiendo esta idea, es necesario aclarar que, aunque se empieza a reivindicar entre los practicantes la idea del “ancestro negro”, en la vida diaria este reconocimiento no tiene mayor implicación frente a la problemática del “racismo” en la ciudad.

De esta manera, el *rayamiento*, o iniciación dentro del palo monte, es visto por muchos como un rito de paso que tiende a la búsqueda de protección frente de la adversidad, es la adquisición de un “poder” que puede ser, eventualmente, empleado en contra de algún enemigo. De nuevo, la búsqueda de poder se hace dentro de unas prácticas asociadas a lo negro en un contexto judeocristiano: dichas experiencias emergen como mecanismos de empoderamiento histórico capaces de subvertir los órdenes tradicionales de poder.

Ahora bien, en relación con la iniciación dentro del palo, Enrique Estrada (Com. pers., 2012), profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) y *tata nganga*, explica:

El *rayamiento*, aunque protege de “lo negativo” no tiene esa función, podría decir que se trata de un proceso de muerte y

resurrección, que se justifica con los actos de los propios ancestros y Dioses en el origen de los tiempos. No tiene nada que ver tampoco con el disfrute del dolor o con ofrecer el dolor. Nada de eso: el dolor es muy secundario, y se pone en primer plano cuando se olvida el sentido cosmogónico de lo que se hace. Cuando se *raya*, el universo entero se despedaza, y es vuelto a recomponer unos instantes después, en un nuevo orden pleno de significado, sentido y poder, con las acciones de los oficiantes, los ancestros, los espíritus y los Dioses presentes en el espacio ceremonial.

La iniciación en el palo supone una inscripción en el cuerpo: a través de cortes sistemáticos —de ahí el nombre de *rayamiento*—, el *tata* imprime la firma, un nuevo nombre secreto que emerge del *pacto* entre el *moan/a* con su *nfumbi* y la *corriente* del *mpungo* que le haya sido determinada. Es una pérdida de un nombre y con ello de una biografía para el surgimiento a una nueva vida, en la que se consubstancian el iniciado y las entidades *paleras* que vienen a resguardarlo.

El señalar la existencia del palo monte como “no extraña al contexto caleño” es un gesto en virtud de la existencia de un imaginario transnacional que asocia a la capital vallecaucana con dos rasgos íntimamente ligados, promovidos de manera abierta desde los años ochenta: el de ser una sociedad fuertemente ligada con el narcotráfico y la subsecuente violencia social producida desde entonces (Atehortúa y Rojas 2008; Chaparro 2005; Duncan 2009; Giraldo 2005; Rodríguez y Rodríguez 2005; Valverde 2002)<sup>5</sup> y, de otro lado, el de ser cuna de la música, el baile y las mujeres hermosas (Sevilla 2003; Waxer 2001).

---

5 Es importante aclarar que textos como los de Chaparro (2005), Giraldo (2005), Rodríguez y Rodríguez (2005) y Valverde (2002) tienen un carácter periodístico y testimonial; sin embargo, consideramos importante incluirlos. Asimismo, es relevante considerar películas como *Perro come perro* (Moreno 2008) y *Dr. alemán* (Schreiber 2008), o novelas como *¡Que viva la música!* (Caicedo 1990) y *Jaulas* (Bonilla 1984). En tanto que estos productos forman parte de otro modo de archivar la memoria nacional, se conectan con algunas de las dimensiones que se discuten aquí —como el género, la religión y las economías ilícitas—, las cuales inciden en la formación de identidades en el país y trascienden y recrean un imaginario más allá de las fronteras nacionales. Empero, estos materiales merecen un análisis propio que escapa al alcance del presente artículo.

No obstante, en el caso de la capital vallecaucana, y en general en las narrativas de los *religiosos*, es más frecuente escuchar acerca de los orígenes de la santería-ifá<sup>6</sup> que la del palo y de sus nexos con el narco-tráfico. Las relaciones narcotráfico-*religión* en Cali y Medellín son más problemáticas que en Bogotá, pues fueron el asentamiento de los dos carteles de drogas más poderosos de la época, y por esto, la incidencia de la santería antes anotada<sup>7</sup>. Aún hoy, años después de la extinción de los grandes carteles, se habla de esto con cuidado, ya que muchos tuvieron que ver directa o indirectamente las fuertes implicaciones de una economía de la droga. A pesar de que muchos de los grandes del cartel de Cali son recordados como distinguidos benefactores de los cultos de raíz afro, este es un tema sensible. Después de la desarticulación de los grandes señores de la droga surgieron “cartelitos” caracterizados por su diseminación en el territorio colombiano y por un alto grado de descentralización que hicieron más profundo el problema (Camacho 2009; Duncan 2005).

En Cali, Juan Fernando, un *babalawo* colombiano, explicaba que cuando él se inició en la santería “los grandes ya habían caído”:

Un narco dijo: “Si ‘corono’ este cargamento, regalo 101 *ifás*”, y luego no apareció tanta gente. Yo tengo un amigo que le *hicieron santo* cuando en Cali no había *santeros* [...] Eso fue después del 85 [...] Cuando yo comencé en la religión, los grandes habían caído, presos o muertos [...] Si no hubiese sido por eso, apenas estaríamos entrando, estaríamos crudos. Si te digo, ellos regalaban los *santos* o los *ifás*. Así, llegaron muchos cubanos a hacer plata y otros a robar.<sup>8</sup>

La afirmación de Juan Fernando señala al complejo ocha-ifá como el sistema de referencia al que inicialmente se adscriben algunas de las personas vinculadas al narcotráfico. Usualmente, son estos sistemas

6 El complejo santería-ifá (ocha-ifá) se encuentra íntimamente ligado en Cuba y en los territorios geográficos que alcanza la diáspora religiosa. Sin embargo, en algunos momentos dentro de la trayectoria iniciática estos pueden separarse y adquirir una suerte de independencia ritual.

7 Es importante señalar que el caso de Medellín y las relaciones con el narcotráfico y las prácticas religiosas afrocubanas son diferente a las del contexto caleño y demandaría un análisis aparte.

8 Ortiz, Juan. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez, mayo 15 de 2012.

religiosos, y no el palo, los que se mencionan, a pesar del señalamiento de algunos practicantes de que el palo es una “religión para la guerra”. Las preguntas que surgen son ¿por qué se produce esta omisión? o ¿por qué es ocha-ifá y no el palo la religión en la que buscan la iniciación?

Habría que decir que la circulación dentro de los espacios del complejo ocha-ifá por parte de personas que se mueven dentro de dinámicas no legales responde a que la encuentran altamente familiar. En la santería, la existencia de representaciones católicas es algo que no rompe del todo con las antiguas creencias de la persona que llega a estos escenarios religiosos. En últimas, ¿qué tanto podría importar si al *Ánima Sola* se le llama *Elegguá*, o si a Santa Bárbara se la piensa como *Changó* o si la Virgen de la Caridad del Cobre es *Ochún*, si al fin y al cabo serán protegidos?

Aunque este último argumento parezca discutible, no se debe olvidar que estas religiones están por fuera de su marco originario y, en esta medida, la posibilidad de mantener algún tipo de correspondencia con formas previas de ser y estar en el mundo es algo que permite generar una aproximación más sencilla. Esto es algo que no sucede de modo fácil con las prácticas de palo monte: de entrada, la idea de un *muerto* que *labora* puede resultar agresiva para quien no conoce este sistema religioso. Además, habría que recordar que muchas de las divinidades y de la “praxis” religiosa *santera* ya se había empezado a popularizar por vía del son y la salsa.

En adición, un elemento que puede resultar importante es que el ifá es un sistema religioso masculino, lo femenino dentro de este espacio se encuentra supeditado al poder del hombre que reside en su principal figura: la del *babalawo*. En este sentido, se abre un espacio concordante entre ifá y el narcotráfico como escenarios dominados por lo masculino. Sin embargo, no se puede obviar que tanto en el caso de ifá como en el del narcotráfico la mujer ha tenido lugares de poder y se ha posicionado en unos y otros, subvirtiendo la autoridad y la tendencia a una naturalización del poder masculino: esto es algo particularmente claro desde la década de 1990 (Cfr. Rubiera 2007; Segura 1991).

Es precisamente dentro de estas lógicas de pensamiento donde el palo monte va a ir instalándose paulatinamente en Cali. En 2008, el templo *Iyaré Ocha* abrió sus puertas en la capital vallecaucana, dirigido por Juana Castro, una *espiritista*, *palera* y *santera* cubana —y sobre

quien volveremos más adelante—. En Iyaré emergen espacios rituales que incluyen espiritismo cruzao<sup>9</sup>, santería, regla de ifá, palo monte y hasta de la Santa Muerte. Con excepción de la introducción de la Santa Muerte en nuestro contexto, las relaciones entre los otros sistemas religiosos no son extrañas. La presencia del culto mexicano en el ámbito caleño, en términos generales, se ajusta a una sobrecarga del sistema religioso que claramente busca aumentar el poder de *protección* dentro de un escenario considerado hostil.

A finales de 2012 se produjo el cierre del templo como consecuencia de un problema con la arrendataria del lugar. Esto implicó un cambio en la actividad religiosa de las personas que frecuentaban el templo, el cual acogía diariamente de lunes a sábado a entre veinticinco y cincuenta personas que iban y venían; hombres y mujeres de diferentes edades, condiciones socioeconómicas y culturales y con distintos grados de *consagraciones* e intereses. La suspensión temporal del escenario ritual y cultural llevó a que el hogar de Juana, ubicado al sur de Cali, se convirtiera transitoriamente en sustituto. La actividad religiosa en Iyaré permitía observar cómo muchas de las personas que transitaban a diario este espacio religioso lo hacían con su grupo familiar. Esto tenía lugar de lunes a sábado; usualmente, pasado el mediodía, Juana abría las puertas y el movimiento religioso podía extenderse hasta altas horas de la noche o hasta las primeras horas de la madrugada.

Antes y después de su cierre, el templo generó dos dinámicas importantes que dan cuenta de las readaptaciones de estas religiones de la diáspora<sup>10</sup> en los nuevos contextos, las cuales han sido y seguirán siendo discutidas a lo largo del texto. La primera de ellas tiene que ver con un aspecto cardinal de la práctica palera: es la que respecta al *pacto* con el *nfumbi* o muerto.

---

9 Esta variante de espiritismo cubano es un sistema religioso altamente sincrético, resultante del entrecruzamiento del espiritismo kardecista, el catolicismo popular, el palo monte y la santería.

10 En términos generales hablar de religiones de la diáspora sugiere la existencia de una comunidad que se ha diseminado o ha sido dispersada fuera de su territorio originario e insiste en el hecho de que esta establece un nexo real o imaginado con dicho origen en el nuevo lugar de asentamiento (Hinnells 1997; McLoughlin 2007; Vertovec 2000).

Yo siempre les aconsejo a mis *ahijados* que si la *kiyumba* puede ser de algún familiar, *pactando* con su espíritu, mejor. Un ejemplo: Rodrigo tenía un abuelo al que sí le gustaban estas cosas, entonces *pactamos* con él. Él era de una ciudad del centro del Valle del Cauca; de allá sacó un permiso y dijo que lo iba a cremar, entonces lo cremó todo y dejó la cabeza y lo que hacía falta, porque el problema está ahí. *Pactar* con una *kriyumba* en Cuba es facilísimo porque allá todo el mundo fue *palero*, *santero*, *espiritista*. Pero aquí qué hay: hay pentecostal, cristiano, católico, adventista, todos juntos. Imagínate que le diga a un cristiano... me manda para la mierda, ¿o no? Difícil, muy difícil. Otra *ahijada* sacó a su hermano, hablamos con la familia y dijo que sí, que era mejor tenerlo allí en la casa y no hacerlo polvo, el hermano de ella que también le gustaban estas cosas. Así es mejor, así no te confundes porque, por ejemplo, yo te digo coge el espíritu de mi hermana que era pentecostal, ella no te sirve para eso porque esa no va a *caminar*. Imagínate a mi hermana que era monja si la voy a poner en un *caldero* de palo.<sup>11</sup>

La solución de la *religiosa* cubana pretende atenuar las dificultades que implica *pactar* con el *nfumbi*, inconvenientes que se fundamentan en aspectos socioculturales y que específicamente se refieren al manejo de restos humanos. Pero no solamente la complejidad del fenómeno reside en un hecho legal y moral judeocristiano sino también de carácter religioso interno, referido a la idoneidad del muerto que debe pasar a residir en el microuniverso social y místico que es autocontenido en la *nganga*. Idoneidad que encierra una identidad religiosa compartida por tradición.

La segunda dinámica importante de readaptación de estas religiones de la diáspora en los nuevos contextos tiene que ver con la relevancia del papel de lo femenino en el templo. El género reviste gran importancia dentro de las reglas afros, al tensionar las relaciones de poder entre los *religiosos* y *religiosas*. Un orden de la diferencia emerge dentro de la práctica, estableciendo jerarquías y roles propios de unas y de otros, incluso levantando barreras dentro del itinerario iniciático

---

11 Castro, Juana. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, marzo 22 de 2012.

(Rubiera y Argüelles 2007). Por supuesto, ello es algo que no está desconectado de prácticas sociales históricamente construidas. Empero, estas distinciones de género parten de consideraciones biológicas que son revestidas de un carácter sagrado.

En Iyaré lo femenino, en cabeza de Juana y las otras *yayas*, desempeña un papel fundamental, más allá de que las mujeres dentro del palo monte no están autorizadas a *rayar*. Solamente los hombres pueden hacerlo. Sin embargo, a pesar de la restricción para realizar este procedimiento ritual, ellas pueden ser *ngudi nganga* (*madrinas de prenda*) y tener *ahijados* y *ahijadas*. Es decir, pueden conformar un *pueblo religioso* o, si se prefiere, una *familia religiosa* extendida.

Las mujeres no pueden *rayar* porque menstrúan, y eso puede generar una “confusión”: puede ocurrir que en la siguiente menstruación, su sangre sea tomada como sacrificio, y eso le causaría quién sabe qué dificultades. Por lo mismo, no matan animales de cuatro patas. La prohibición es contra derramar sangre de mamíferos, cuadrúpedos, tortugas e iguanas. Tampoco hacen nada de *religión* durante su periodo, porque este ya es en sí mismo un proceso depurativo y religioso; por ello, llevar a cabo —durante la menstruación— una acción ritual sería equivalente a realizar dos ceremonias distintas a la vez.<sup>12</sup>

Las mujeres llegan a ser *madrinas de prenda* en tanto el *rayamiento* de un *ahijado* o *ahijada* sea realizado sobre su *prenda* por un *religioso* que pasaría a convertirse en un *segundo padrino* o *padrino de espalda*. Ahora bien, la prohibición de que mujeres y hombres homosexuales realicen realizar *rayamientos* no implica restricción para su ingreso a la *religión*, ni una división de lo que pueden hacer en términos rituales. La sanción opera tan solo dentro de la lógica de reproducción iniciática, vía el *rayamiento*. La ejecución de este ritual por parte de las mujeres y, más aún, de los homosexuales crearía una suerte de desorden clasificatorio que alteraría la re-construcción de identidad individual, religiosa y sociocultural.

---

12 Estrada, Enrique. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez diciembre 24 de 2013.

Algo adicional que resulta de gran importancia en Iyaré es que la composición del templo y su estructuración en torno de Juana y las otras *yayas* lleva a pensar en una suerte de matrifocalidad en la práctica religiosa, entendida como (Sered 1994, 47):

Un conjunto de rasgos antes que como un tipo absoluto organizacional o uniforme [...]. El complejo de rasgos que componen la matrifocalidad incluyen: identificar a las mujeres principalmente como madres antes que como esposas, ausencia de varones adultos del hogar, matrilocalidad, matrilinealidad, autoridad estructural investida en las madres, control maternal de los recursos económicos claves, toma de decisiones investidas fundamentalmente en manos de las madres, grupos de hogares en los que los miembros están definidos en términos de su relación hacia la madre. Para que una sociedad sea considerada matrifocal no necesita exhibir todas estas características. (Traducción libre)

En efecto, algunas de estas características están presentes en el templo caleño. Sin embargo, la existencia de una matrifocalidad no excluye la tensión con un orden masculino que ha sido señalado a propósito de la ritualidad *palera* y que se ampliará a continuación desde la cotidianidad e itinerarios de algunos practicantes alrededor de este espacio religioso. Más aún, se verá cómo esta noción teje conexiones interesantes con la idea de la bruja y de una estética femenina atravesada por la sensualidad, aspectos tendientes a la consolidación de un poder femenino caleño.

Estos otros relatos regionales y marginales, en buena medida, ayudan a construir un imaginario nacional contrapuesto al de las voces oficiales. Estas narrativas emergen desde unas dinámicas socioculturales específicas: en medio de una sociedad caleña que se encontró con estos sistemas religiosos afro, los cuales se pensaban ajenos a nuestro contexto hasta hace unas tres décadas, a pesar de que la música, los cantos y el baile en Cali ya los advertían. O quién no había oído, cantado o bailado canciones como: “A Santa Bárbara” o “Cari-caridad”. De manera paralela, las narrativas etnográficas que siguen mostrarán cómo, desde escenarios rituales y cotidianos íntimamente relacionados, aunque diferenciados, se abren paso unas estéticas sobre lo feme-

nino muy particulares que dan cuenta de un imaginario que también ha ayudado a forjar la nación colombiana más allá de la región.

“LAS CALEÑAS SON COMO LAS FLORES”: BRUJAS,  
ESTÉTICA Y PODER EN LA CAPITAL DE LA SALSA

Nosotros hablamos de brujería. Pero, tú sabes que a través de toda la historia el hablar de brujería siempre era asociado a una mujer que volaba de noche en escoba. Ese era el término de la bruja. Entonces, en nuestra religión para el mundo somos santeros, espiritistas. Pero, pa’ mucha gente esto es brujería.

T. PÉREZ (2013) *Entrevista*

Juana Castro es una *espiritista, palera y santera* cubana de 46 años que llegó a Colombia hace cuatro años. En Cali, ciudad donde ha residido desde entonces, tuvo hace tres años a su tercer hijo, Daniel. Esta mujer morena, de contextura gruesa, pelo teñido y de quién no se podría establecer a simple vista su “paso por el quirófano” es la *bruja mayor* y fundadora del Templo Iyaré Ocha:

Mi nombre es Juana, Juana Castro. Nací en La Habana en 1965, hija de Juliana Otero y José Castro. Mi padre era un *palero* muy famoso que vivía en reparto Martí, él murió de 76 años de cáncer, y era un *palero* muy respetado por todo el mundo. Mi madre, al contrario, no creía, no creía en la *religión*, y cuando me *hice santo*, ellos le marcaron a ella que le *hiciera santo*. Pero, ella no creía ni en la paz de los sepulcros, cuando ella enfermó, sí le *hicimos santo*, aunque ya era demasiado tarde y se nos murió de cáncer. Pero, murió *santera*, murió *santera*, sí... Le *hice* Ochún, con *padre* Obatalá.<sup>13</sup>

Franca y risueña, ha viajado por varias partes del mundo como Italia, Ecuador, España y Colombia —entre otros—, llevando y dando

---

13 Castro, Juana. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, marzo 16 de 2012.

a conocer la religión que practica desde su nacimiento. En nuestro primer encuentro en su casa, nos refirió que esta fue la labor que le encomendaron los *orichas* y los *eggun* (*muertos*) y que ellos le dijeron que mientras lo hiciera tendría salud:

Yo vivo hace 26 años en Europa; yo salí de Cuba hace 26 años y vivo en Europa, pero allá yo tengo también mi templo, tengo uno en Madrid y tengo uno en Roma, en Italia, ¿sí? Y entonces, más bien mi misión en la Tierra es ir por los países a formar esto: templos religiosos, para hacer crecer la *religión*, hacer aprendizaje. Allí los sábados damos clases. Entonces, de qué es la *religión*, de dónde viene, de dónde proviene, de qué se trata. Y hacer formaciones religiosas, ¿sí? Un ejemplo: ahora mismo tengo aquí, diez *santos hechos*, tengo 25 *paleros* y *yayis*, porque yo soy *espiritista*, *santera* y *palera*. ¡Entonces ahora mismo ya tenemos un grupo grande! Cuando llegue a los 25 *santeros* me faltaría formar *oriatés*... cuando terminé de formar *oriatés* mi misión aquí en Colombia terminó. Entonces, me regreso a mi casa en Madrid. Allí estaré mientras el *muerto* me diga: “tienes que volver a ir a otro lugar”. Con esta historia he recorrido el mundo entero.<sup>14</sup>

Sentados en el comedor ese primer día, salieron a relucir historias sobre su vida, sus hijos y sus vivencias diarias. Nos mostró su apartamento y nos preparó el almuerzo del que ella no probó ni un bocado por no querer dañar su dieta, que se podía confirmar al verla envuelta en una faja negra que llevaba sobre la ropa —de las que se usan en los posoperatorios de las liposucciones—. Después nos trasladamos a su cuarto para que nos mostrara diversas telas livianas de colores, que empezó a sacar de al menos cinco cajones llenos de ropa —separados por tonos y estampados y por tipos de prendas—. Con una alegre carcajada, dijo que teníamos que ver que las brujas no eran como las pintaban, que conociéramos a una bruja de verdad, “una bruja todo terreno”, con una casa bonita, ordenada, que andaba arreglada y a la moda, y a quien le gustaba diseñar sus propias prendas.

---

14 Castro, Juana. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, marzo 22 de 2012.

Esta idea de la bruja y la brujería es algo que está permanentemente presente en las narrativas de los miembros de Iyaré, tanto hombres como mujeres aluden a ellos. Empero, la idea de la bruja es utilizada casi exclusivamente para referirse a las mujeres: esta noción circula en muchas ocasiones como una suerte de juego interno para referirse por momentos a la sensualidad femenina y en otros a unos ciertos *dones* que ellas tienen para predecir, para comunicarse con los espíritus de los muertos en la cotidianidad o a través de los sueños. Al respecto, explicaba Tomasa, la *ahijada* principal de Juana y quien se encuentra en la *religión* desde hace siete años:

Nosotros hablamos de brujería. Pero, tú sabes que a través de toda la historia el hablar de brujería siempre era asociado a una mujer que volaba en escoba de noche, ese era el término de la bruja. Entonces, en nuestra *religión* para el mundo somos *santeros*, *espiritistas*. Pero, pa' mucha gente esto es brujería, la santería es brujería. Pregunto, ¿ponerle flores a los santos, frutas, comidas, una ofrenda, crees que eso sea brujería? No, estamos colocando algo para pedir un favor o pa' dar gracias por algo, porque las energías malas y buenas existen. Nosotros lo primero que hacemos es *mirarnos* con el *muerto*, si es brujería, si es una mala energía, cualquier *osobbo* que tengamos nos *limpiamos* y nos mejoramos, esa es la ventaja que tenemos con las demás personas. Entonces, lo que pasa con la brujería es eso, lo que sucedes es que nosotros tenemos una compenetración espiritual grande. Por decir algo, yo le escribo a *madrina*, “madrina, anoche me soñé contigo equis y equis cosa”. Y me dice, “mirá si serás bruja, exactamente eso me pasó ayer”. ¿Sí? Entre nosotros hablamos que somos brujos, en la calle no. Todos ellos dicen que soy la bruja mayor después de la *madrina*, siempre estamos en el jolgorio de que somos brujos, pero realmente, yo pienso que tenemos un don.<sup>15</sup>

Sobre esta misma discusión, Santiago, hijo de Tomasa, quien también es *espiritista* y *palero*, comentaba:

---

15 Pérez, Tomasa. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, septiembre 30 de 2013.

Aquí en Cali todo mundo asimila la *religión* con brujería, que por los sacrificios, que la maldad, que esto y que lo otro. Entonces, ese estigma es bastante difícil de manejar, porque uno dice es que yo soy brujo, pero uno no debería. Eso es más que todo entre nosotros, “¡ay vos sos bruja!”. Para mí, lo que hacemos, más que brujería, es equilibrar la balanza hacia el lado de uno. Hay que diferenciar la parte de brujería, a lo que es volver al camino a una persona o unir a otra persona. Yo creo que la brujería se ve más que todo entre *religiosos*, porque siempre está como esa disputa de saber quién es el que más puede, quién es el que tiene más poder. Entonces, yo creo que ahí es donde radica esa diferencia.<sup>16</sup>

Los practicantes de religiones afro —y en este caso particular, los *paleros*— son conscientes de la connotación negativa que tiene su práctica frente a los practicantes de la religión católica y otras de base cristiana. Sin embargo, ellos hacen uso de conceptos afines al de la brujería como una forma de identificación. Aunque, de nuevo, las mujeres son las brujas, los hombres también hacen brujería pero comúnmente no se autodenominan como brujos. Por otra parte, el argumento de Santiago nos sitúa en contraposición con una mirada maniquea en la que se enfrentan el bien y el mal. Dentro de las religiones afro, tales nociones no se encuentran escindidas una de la otra: el bien y el mal coexisten de manera simultánea, en una suerte de equilibrio. Este se rompe ocasionalmente por situaciones conflictivas relacionadas con dimensiones sociales, trascendentales y de la naturaleza.

Un ejemplo de ese desequilibrio es el que nos refería Juana en nuestro encuentro en su casa, a propósito del cierre del templo. En medio de la conversación, Juana comentó que pocos días antes de mi llegada a Cali desde Bogotá se presentó un problema con la policía: les pidieron a sus miembros dos millones de pesos para no seguir molestando. Según la bruja, esto se debía a que en el imaginario caleño los *santeros* eran “gente de plata”. Los policías llegaron al lugar por denuncias de los vecinos que veían entrar y salir del sitio a muchas personas, quienes dejaban sus lujosos carros parqueados a lo largo de la calle. Como

---

16 Martínez, Santiago. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, 2013.

consecuencia de esto, y por su experiencia en el tema, decidió cerrar el lugar, ya que si les pagaba a los policías probablemente ellos seguirían pidiendo más dinero en el futuro.

Durante mi tercera semana de estadía en la ciudad de la salsa, cuando ya me había llenado de la sensación de las “mujeres brujas”, Juana nos contó mejor la historia. La inquilina del local, una mujer que también era parte del templo, había tenido, según Juana, la mala intención de permitir a los oficiales entrar al lugar sin una orden de registro. En su narrativa también enunciaba la intermediación de una brujería de parte de esta mujer que, paradójicamente, era *ahijada* suya. A pesar del conflicto brujesco y legal, la mujer le había avisado antes a su *madrina* de las intenciones de los policías y la había animado a que sacara todas las *prendas*: “yo avisé a todo el mundo que sacara ese *cementerio* que nosotros teníamos allá y cada uno pasó por su *muerto*”. El problema fue que uno de los miembros de Iyaré tenía una mercancía guardada en el lugar, cuya legalidad no pudo comprobar, por lo cual se generó el inconveniente con la policía.

En el relato, Juana da cuenta de un elemento central del contexto en el que está: como religiosa cubana, ella enfrenta en su experiencia a aquellos imaginarios y estereotipos construidos en la región de lo que es la *santería*. Es decir, hace frente a la relación con el narcotráfico que está inmersa implícitamente en la noción de su *religión* en esta ciudad, sobre todo para la fuerza pública.

Por otro lado, es evidente cómo las prácticas de inspiración afro, y en este caso específico el palo monte, se encuentran siempre construyéndose en los límites entre la legalidad y la ilegalidad, en una permanente tensión dentro los nuevos territorios en los que se instalan. Estos sistemas religiosos, que se encuentran por fuera de sus lugares de orígenes, en “diáspora”, tienen que enfrentarse casi siempre a la pérdida de *status* que debe renegociar en su proceso de relocalización (Frigerio 2004).

En este sentido, vale la pena recordar que dichas expresiones religiosas no son reconocidas como tales por la Constitución colombiana. Esto se debe, en parte, a que dichos parámetros legales están definidos sociológica e históricamente hablando, en casi su totalidad, por concepciones católicas, aun cuando, esto no se exprese como un hecho abierto (Gamboa 2011). Recordemos, además, que el tener *kiyumbas* y restos humanos en posesión se considera normativamente como un

acto ilegal penalizable, ya que la exhumación de restos debe seguir un procedimiento jurídico para no ser considerado como profanación de tumbas.

También fue durante ese primer encuentro que la *religiosa* cubana se refirió el tema de una mujer que había ido a su templo porque quería recuperar a su esposo. Él se había ido de la casa hacía un tiempo y ella, en medio de una gran desesperación, había llegado en busca de ayuda para que él regresara y se quedara. Juana, haciendo una divertida imitación de la señora, nos contó que le había dicho que era mejor que todo el dinero que iba invertir en hacerlo regresar y después en *amarrarlo* lo destinara a ponerse bonita, hacerse la liposucción y *ponerse silicona* por delante y por detrás. Para esta mujer cubana, aunque la religión *soluciona* —y en esto radica gran parte de la diferencia con religiones como la católica o las cristianas—, hay cosas que están ligadas a la practicidad, a la lógica y al sentido común. En este caso, el simple hecho de que la señora levantara su autoestima por lucir físicamente bien, podría ser más importante que todo un *trabajo* y, además, por el mismo precio.

El consejo de Juana puede entenderse dentro del margen de un contexto social que favorece la intervención quirúrgica como una práctica aceptada y naturalizada en relación a los cánones estéticos de las mujeres caleñas. Sevilla (2003), de hecho, evidencia cómo esta es realizada por las mujeres desde muy temprana edad. Él considera las cirugías como una modalidad significativa en la consolidación de una identidad femenina muy particular, que cobra especial importancia frente al relacionamiento con “los otros significativos”. Es decir, todos aquellos —familiares, hombres, mujeres e incluso Dios— quienes determinan el orden relacional de la identidad y “la moral”. Es la reconstrucción de un *self*, un yo femenino que se agencia entre el “honor y la vergüenza” occidental, a partir de gestionar sus encantos y aún más de “construirlos” o “moldearlos”. Una mirada radical feminista plantearía, en primer lugar, que esta lógica es producto y reforzamiento de una sociedad patriarcal. No obstante, Sevilla afirma que las intervenciones quirúrgicas con fines estéticos se convierten en mecanismos de empoderamiento de la mujer caleña. Estos cambios de su corporeidad son acciones femeninas para sentirse mejor consigo misma, más allá

de parámetros culturales y de mercado existentes en el contexto que buscan estructurar una estética femenina de la exuberancia.

Después de que terminamos de discutir estos y muchos otros asuntos, yo había decidido *consultarme* con Juana. Ella me pidió que me quitara los zapatos y que acomodara una silla enfrente de su *estera* con mis pies sobre esta. Había resuelto hacer la *consulta* también en el comedor y por eso extendió la estera a su lado. Después de hacer las plegarias pertinentes y de preguntar qué muertos familiares me acompañaban a mí en ese momento, lanzó los *chamalongos*. Los *signos* que salieron indicaban que venía con un *osobbo* (desequilibrio) por brujería y que muchas cosas en mi vida, y sobre todo en lo referente al amor, estaban mal. Inmediatamente, preguntó al oráculo cuál sería la *obra* indicada para *limpiar* la mala energía y estableció que debía hacerme un *sarayeye* en frente de Pipo, la *prenda* que contiene los restos de su papá. Con esta *limpieza* podría restablecer mi equilibrio.

Durante la *consulta*, lo primero que me indicó Juana era que los *muertos* y Ochún me venían diciendo que debía madurar en todos los aspectos de mi vida, y recalcó con ímpetu absoluto que debía arreglarme mejor: pintarme las uñas, usar pulseras, ponerme colorete rojo y maquillaje; que debía comprometerme con el trabajo y, sobretodo, con un hombre. Con mucha seriedad me alertaba sobre “la traición de una amiga cercana en relación a un hombre al que yo quería mucho”. En suma, debía decidirme a tomar decisiones y asumir compromisos como mujer y dejar de lado comportamientos de niña.

Lo que emergía aquí era producto de una forma de comprensión de lo femenino por parte de Juana, expresada tanto en relación con las palabras que dirigió a la mujer desesperada que quería recuperar a su esposo, como con las que me advirtió a mí. Evidentemente, ella tenía una noción específica de la feminidad, que además emitía desde un escenario de poder y legitimidad que le daba su quehacer como bruja, y a la que tanto la mujer como yo debíamos prestar atención por cuanto nosotras estábamos consultándola voluntariamente. En este sentido, las prescripciones de “la bruja” enunciaban un lugar de empoderamiento femenino, al tiempo que estructuraba bajo su discurso una serie de elementos que hacían parte del *statu quo* del orden de género, que produce dichas formas de identificación del deber ser femenino, en

el cual lo estético y los patrones de belleza replicados por la sociedad caleña adquirirían un peso sustancial.

Estas particulares formas de entender lo femenino en Cali, las cuales alcanzan la esfera ritual para luego revertirse nuevamente sobre la cotidianidad de sus habitantes, encuentran correspondencias en la industria musical, a la que nos referimos al comienzo, como forjadora de una identidad nacional. “Las caleñas son como las flores/que vestidas van de mil colores”, dice la primera estrofa de la canción de The Latin Brothers en la voz de Píper Pimienta. En ella se hace alusión a la belleza de las mujeres caleñas, su delicadeza, diversidad y sensualidad, características estereotipadas que parecieran ser reclamadas por una sociedad patriarcal que cosifica a la mujer y la conduce hacia la búsqueda de patrones de belleza socioculturalmente aceptados (Waxer 2001).

Así, en el contexto caleño, en términos de la definición de los parámetros estéticos del ser mujer, claramente existe una relación con la exageración de los rasgos femeninos. Más aún, Juana no solo replica elementos característicos del contexto en el que se encuentra al sugerirle a la mujer que se opere como mecanismo para recuperar a su marido, sino que también se vería influenciada por un estereotipo latino de lo femenino, concordante con su origen caribeño.

Dentro de esta perspectiva, la noción de la bruja en Cali se relaciona con un contexto violento donde el *caldero de muerto* se erige para la defensa. Pero además, donde la belleza es una característica fundamental para sobresalir en la vida y ser deseada. Esto se evidenciaba con las interpretaciones que Juana, a partir de las consultas con sus *muertos* y sus *santos*, nos hacía. La manera de “empoderarnos”, de dominar a ese “otro”, recaía no solo en un *hacer* por medio de la brujería, sino en un hacer material a través de un cuidado de nosotras mismas, un cuidado de nuestra estética. De nuevo, una idea plasmada magistralmente en la canción “Brujería” del Gran Combo de Puerto Rico:

Qué me habrá echao esa chica,  
que me tiene arrebatado,  
que me tiene medio loco  
que ya estoy enamorado.  
Quizá serán sus ojitos  
o tal vez su caminao  
o quizás esas cositas

que en su casa ella me ha dao.  
Que tú me tienes temblando de noche y de día.  
Tú me hiciste brujería [...]

De este modo, la mujer-bruja que surge dentro del palo monte, que utiliza su belleza y sus “conocimientos” para atraer y manipular a los hombres, lo hace en contraposición a unas representaciones femeninas que sociológica e históricamente se han sustentado sobre lógicas judeocristianas, las cuales se encuentran implícitas en la definición de lo que Sevilla (2003) denomina los “otros significativos”. Para este autor, la Virgen María sería la imagen ideal de estas representaciones, las cuales entrarían en franca tensión con las representaciones de lo femenino que hasta aquí se han presentado. Tanto la mujer caleña como la bruja palera en este contexto ejemplificarían una forma particular de autodeterminación femenina que, como enuncia Waxer —que Sevilla no desconoce—, estaría anclada a lógicas patriarcales asociadas al narcotráfico y la salsa dentro del contexto caleño.

#### EPÍLOGO: “ESTA TIERRA HUELE A MUERTO”

Sentados a la mesa con Juana y con otros *paleros* y *paleras* —entre gritos y palabras que salían desbocadas por la explosividad de la discusión acerca del tipo de práctica del templo y las particularidades del palo en Colombia— esta mujer cubana, “la bruja mayor” del templo Iyaré Ocha, levantó su voz para imponerse con su carácter fuerte. Todos los asistentes a la reunión nos callamos. “Es que cuando yo me bajé del avión, supe que esta no era de ocha; supe que esta tierra era de palo, esta tierra huele a muerto”, dijo con un gesto de seriedad y de solemnidad al que nadie respondió.

Posteriormente, inferimos que a lo que se refería Juana con dicha afirmación era a que había llegado a un contexto marcado históricamente por la violencia. Especialmente, desde las últimas cuatro décadas en las que se consolidara no solo en Cali, sino también en el resto del país el fenómeno del narcotráfico, lo cual desencadenó toda una serie de actividades tendientes al fortalecimiento de esta particular economía: la extorsión, el sicariato y el llamado narcoterrorismo (Duncan 2005; López Restrepo 2005). Pero además, al poner esa frase sobre el mantel de flores de su comedor, la mujer cubana nos volcó en un instante sobre

toda la historia de violencia política y la relación que esta experiencia tenía con la práctica religiosa que ella ejercía desde pequeña en su isla natal. Sí, Cali y Colombia entera huelen a muerte. Así, en esta tierra de muertos, una religión como el palo presagiaba una acogida aparentemente fácil, dada su estrecha articulación con la muerte y sus rasgos rituales que encerraban la posibilidad de “defenderse” y “guerrear”.

Por supuesto, el razonamiento del palo como dispositivo de guerra no opera en todos los casos y, cuando es entendido de este modo, conlleva a un reduccionismo de su riqueza filosófica y ontológica. Por tal razón, Juana les recordaba permanentemente a sus *ahijadas* y *ahijados* la concepción del templo como familia y de sus relaciones familiares entre ellos con los espíritus y los *nfumbi*. A pesar de esto, en un contexto de permanente riesgo, el palo se convertiría en un mecanismo de *protección* para la familia.

La historia del estado nacional se lee diferente desde cada uno de los territorios y periodos históricos que lo han venido constituyendo. La composición que tiene ahora ha sido posible por años de construcción, de “luchas” y de concesiones en diferentes ámbitos y, a la vez, por la imposición de cierto tipo de discursos sobre otros (Bolívar 2006). La nación colombiana ha surgido, entonces, como una nación mestiza, de lengua castellana y de religión católica.

Al seguir este argumento, se podría rastrear el porqué de la sospecha ante las prácticas de los “otros” y en particular de lo “otro” afro. Desde la Colonia, lo africano-negro fue visto por parte del aparato estatal dominante como un factor introductor de desorden y de transgresión de lo normativo. Los elementos simbólicos que el español les brindó a los africanos a través de la religión católica contribuyeron al enriquecimiento del imaginario de los negros y negras, quienes sacaron ventaja de estos temores. Igualmente, los rituales de sanación utilizados por los negros funcionaron como formas de resistencia, al encontrarse íntimamente ligados a lo sobrenatural. Ello era algo a lo cual el español le temía pero a lo que paradójicamente también recurría (Cfr. Borja 1998; Ceballos 2002; Navarrete 1995).

En el caso de las mujeres negras<sup>17</sup>, habría de decir que ellas también tenían un conocimiento de la utilización de plantas para sanar, matar,

---

17 Empleamos los conceptos “negros” e “indios” pues estas eran las categorías coloniales de la época.

“ligar amores”, hacerse “invisible ante enemigos”, entre otras cosas (Borja 1998; Ceballos 2002; Navarrete 1995). El poder de las plantas se potenciaba a través de conjuros que se hacían en su lengua, o usando palabras sagradas que habían sido memorizadas en su contacto con el cristianismo, aunque en muchas ocasiones no supieran el significado de lo que pronunciaban. Tanto indios como españoles y negros creían en los poderes de la brujería y buscaban su ayuda. Los servicios de las esclavas eran requeridos por sus dueñas y dueños con todo tipo de fines, tal cual es relatado por Rodríguez Freile en *El carnero*.

El caso de Juana y las “mujeres brujas” de hoy, al igual que en la Colonia, supone la apertura de un espacio de empoderamiento femenino en medio de un contexto de primacía masculina. Denominarse “bruja” implica la detentación de un poder real capaz de intervenir el curso de los acontecimientos, cualquiera que estos sean. En el caso de Iyaré, es indiscutible la relevancia de lo femenino, especialmente, el rol que desempeña una mujer como Juana dentro del templo. Ella organiza y determina qué se hace y cómo. Empero, al mismo tiempo algunas de las prácticas y narrativas deslizan conceptualizaciones que de un modo u otro sustentan formas tradicionales de la dominación masculina que recorren el imaginario nacional y que promulgan unas formas estéticas del ser mujer, ideales de belleza heredados de una idiosincrasia latinoamericana y caribeña referidas, por ejemplo, en las canciones de salsa.

A lo largo del texto se presentaron dos argumentos alrededor de la mujer-bruja que pudieron resultar, si no contradictorias, tensionantes en su construcción de lo femenino. En el mundo occidental, la figura de la bruja que se construye desde la Alta Edad Media europea tiende a representarla como una mujer vieja y estéril, en suma es la *no madre*. Sin embargo, en las narrativas de las mujeres brujas de Cali, ellas aparecen en muchos casos de manera simultánea como madres y mujeres dotadas de una belleza exuberante o por lo menos en su búsqueda.

Juana, la “bruja mayor” directora de Iyaré, es la madre por excelencia: desde el templo se tejen lazos que recrean un sentido de familia, “familia religiosa”. Ella es quien brinda, principalmente, protección a sus *ahijados* y *ahijadas* a través de su conocimiento religioso, del pacto con los muertos y la intermediación de prácticas “brujescas”. Así, lo femenino se localiza desde un lugar de poder que recurre al manejo de fuerzas sobrenaturales, por medio de las cuales entra a confrontar

órdenes socioculturales y sociohistóricamente contruidos que las han situado en un lugar de subalternidad. De hecho, la misma Tomasa afirma: “todos dicen que soy la bruja mayor después de la *madrina*”, refiriéndose también a su papel de madre que imparte y que detenta conocimiento y por lo cual es respetada.

Por otra parte, la mujer-bruja es poseedora de un poder que resulta del manejo de su femineidad o de su sexualidad. Aquí, el dominio surge de la puesta en escena de sus encantos físicos: ellas embrujan por medio de su belleza y, al parecer, este es un punto tanto o más importante que el derivado del manejo de fuerzas trascendentes y de la naturaleza para transformar unas determinadas condiciones de adversidad. Esta última noción de la mujer-bruja en Cali, articula, nuevamente, discursos que crean una paradoja en los modos en que se detenta el poder, que confronta decididamente lo masculino. Empero, dicho poder se encuentra subsumido dentro de la misma lógica que pretenden controlar.

Finalmente, se podría afirmar que el paulatino posicionamiento del palo en Cali obedece a la necesidad de una sociedad que se ha visto permanentemente inmersa en un contexto de violencia y de muerte, de darle manejo a dicho malestar a través de lo ritual. Empero, esto no significa que lo religioso sea simplemente un dispositivo catártico. Si bien el palo monte ha podido ayudarle a muchos a tramitar sus duelos, producto de los innumerables muertos que habitan estas tierras, esta religión afrocubana, en sí misma forma parte de la cotidianidad de muchos caleños que viven la *religión* más allá del escenario ritual. Ello incide necesariamente en la reconstrucción de sus subjetividades y, en un sentido más amplio, de sus identidades regionales y nacionales.

#### GLOSARIO

*Babalawo*: literalmente “padre de los secretos”, es la figura religiosa más alta dentro del ifá cubano.

*Chamalongo*: cáscaras de la corteza del coco empleadas como sistema de adivinación en el palo monte.

*Hacer santo*: refiere a la iniciación dentro de la santería.

*Moana nganga*: es una de las acepciones para la persona que atraviesa por el *rayamiento*, también se le conoce como *hijo* o *hija de nganga*.

*Munanso*: cuarto de palo donde se encuentran las *prendas* y en donde se llevan a cabo las diferentes ceremonias dentro de este sistema religioso. También es el término utilizado para referirse a la casa religiosa del *palero*.

*Nganga*: es el centro de poder de los paleros, también denominada *caldero* o *prenda*, al pie de este objeto se hacen todas las ceremonias en el palo monte.

*Inzambi*: es la deidad suprema dentro del universo palero, aunque suele invocársele, es inaccesible a los seres humanos, de ahí que la comunicación es mediada por los *mpungos*, divinidades asociadas a las fuerzas de la naturaleza.

*Osobbo*: es la mala suerte o la desgracia. Pero de manera más exacta es la pérdida de equilibrio, un desbalance del *iré*.

*Prenda*: ver *nganga*.

*Rayamiento*: Ceremonia de iniciación dentro del palo monte.

*Sarayeye*: limpieza espiritual que se hace la pie de los *muertos* o de los *orichas*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Atehortúa, Adolfo y Diana Rojas. 2008. "EL NARCOTRÁFICO EN COLOMBIA. PIONEROS Y CAPOS". CONSULTADO EL 20/12/2013 EN [HTTP://HDL.HANDLE.NET/10893/1026](http://hdl.handle.net/10893/1026).
- Bagley, Bruce. 2000. "Narcotráfico, violencia y política exterior de Estados Unidos hacia Colombia en los noventa". *Colombia Internacional* 49-50: 5-38.
- Barnet, Miguel. 2000. "La Regla de Ocha: The Religious System of Santería". En *Sacred Possessions. Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, editado por Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert, 79-100. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Bettelheim, Judith. 2001. "Palo Monte Mayombe and Its Influence on Cuban Contemporary Art". *African Arts* 34 (2): 36-49.
- Bolívar, Ingrid. 2006. "Identidades y Estado: la definición del sujeto político". En *Identidades Culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura*, editado por Ingrid Bolívar, 1-50. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Bonilla, María Elvira. 1984. *Jaulas*. Bogotá: Planeta.
- Borja, Jaime. 1998. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel.
- Cabrera, Lydia. 1986 [1979]. *Reglas de Congo. Mayombe palo monte*. Miami, Florida: Ediciones Universal.
- Cabrera, Lydia. 2006 [1954]. *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

- Caicedo, Andrés. 1977. *¡Que viva la música!* Bogotá: Plaza y Janés.
- Camacho, Álvaro. 2009. “Paranarcos y narcoparas: trayectorias políticas delincuenciales”. En *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, editado por Álvaro Camacho, María Emma Wills, María Milagros Rivera, Gustavo Duncan, Ricardo Vargas y Claudia Steiner, 165-210. Bogotá: Universidad de los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Socioculturales.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2009a. “‘El muerto parió al santo’: santería y espiritismo en Bogotá”. En *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II Congreso Internacional*, editado por Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política, Tomo II, 187-206. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2009b. “‘Con licencia de Zarabanda’: violencia y ritual en el palo monte en Bogotá”. *Scripta Ethnologica* 31: 33-48.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2010. *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Universidad de los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/Departamento de Antropología/CESO/Ediciones Uniandes.
- Castro Ramírez, Luis. Carlos. 2011. “Arrear el muerto: sobre las nociones de *trabajo*, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá”. *Maguare* 25(2): 89-119.
- Ceballos, Diana. 2002. “*Quyen tal haze que tal pague*”. *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Chaparro, Camilo. 2005. *Historia del Cartel de Cali. El Ajedrecista mueve sus fichas*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Duncan, Gustavo. 2005. “Narcotraficantes, mafiosos y guerreros. Historia de una subordinación”. En *Narcotráfico en Colombia. Economía y violencia*, editado por Gustavo Duncan, Ricardo Vargas, Ricardo Rocha y Andrés López, 19-86. Bogotá: Fundación Seguridad y Democracia.
- Duncan, Gustavo. 2009. “El dinero no lo es todo: Acerca del narcotráfico en la persistencia del conflicto colombiano”. En *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, editado por Álvaro Camacho, María Emma Wills, María Milagros Rivera, Gustavo Duncan, Ricardo Vargas y Claudia Steiner, 165-210. Bogotá: Universidad de los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Socioculturales.
- Frigerio, Alejandro. 2004. “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. En *Civilisations. Reveu*

*Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines*, editado por Stefania Capone, 1-2 (51): 39-60.

- Fuentes, Jesús y Armin Schwegler. 2005. *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Madrid: Iberoamericana.
- Gamboa Ben-Eléazar, Richard. 2011. "Conflicto religioso en Colombia: entre el fundamentalismo, el laicismo y la cooperación interreligiosa". *Nova et Vetera* 20 (64): 43-54.
- Giraldo, Juan. 2005. *Los Rodríguez Orejuela. El Cartel de Cali y sus amigos*. Bogotá: Ediciones Dipon/Ediciones Gato Azul.
- Gómez, Diana Luz. 1995. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hinnells, John R. 1997. "The Study of Diaspora Religion". En *A New Handbook of Living Religions*, editado por John R. Hinnells, 682-690. Oxford: Blackwell Publishing.
- James, Joel. 2001. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Ediciones Unión.
- James, Joel. 2006. *La brujería cubana: el palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- López Restrepo, Andrés. 2005. "Conflicto interno y narcotráfico entre 1970 y 2005". En *Narcotráfico en Colombia. Economía y violencia*, editado por Gustavo Duncan, Ricardo Vargas, Ricardo Rocha y Andrés López, 183-226. Bogotá: Fundación Seguridad y Democracia.
- McLoughlin, Sean. 2007. "Migration, Diaspora and Transnationalism. Transformations of Religion and Culture in a Globalising Age". En *The Routledge Companion to the Study of Religion*, editado por John R. Hinnells, 526-549. London: Routledge Tylor & Francis Group.
- Mason, Michael Atwood. 2002. *Living Santería. Rituals and Experience in an Afro-Cuban Religion*. Washington: Smithsonian Books.
- Matibag, Eugenio. 1996. *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*. Gainesville: University Press of Florida.
- Moreno, Carlos, dir. 2008. *Perro come perro*. Colombia. 64A Films/Antorcha Films/Patofeo Films.
- Navarrete, María. 1995. *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia, siglo XVII*. Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades/Universidad del Valle.

- Ochoa, Todd. 2004. “Aspects of the Dead”. En *Cuba Today. Continuity and Change since the ‘Periodo Especial’*, editado por Mauricio Font, 245-260. Nueva York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies
- Ortiz Martínez, María José. 2012. “Libertad de cultos en Colombia: entre la letra escrita y los orichas del panteón yoruba en Bogotá”. Tesis de grado. Bogotá: Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes.
- Palmié, Stephan. 2006. “Thinking with Ngangas: reflections on Embodiment and the Limits of Objectively Necessary Appearances”. *Comparative Studies in Society and History* 48 (4): 852-86.
- Rodríguez, Gilberto y Miguel Rodríguez. 2005. *Las confesiones secretas de Gilberto y Miguel Rodríguez Orejuela*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra/Quintero Editores.
- Rojas-Primus, Constanza. 2009. *Lengua ritual y sincretismo. Dinámicas de hibridez en el discurso mágico-religioso del Palo Monte*. Saarbrücken: VDM/Verlag Dr. Müller.
- Rosbach, Lioba. 2007. “De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización”. *Memorias* 7: 129-60.
- Rubiera, Daisy. 2007. “La iyáonifá: un problema de género en la regla ocha/ifá.” *Afro-Hispanic Review* 26 (1): 141-149.
- Rubiera, Daisy y Aníbal Argüelles. 2007. “Lo femenino y lo masculino en la regla conga o palo monte”. *Afro-Hispanic Review* 26 (1): 151-57.
- Schreiber, Tom. 2008. *Dr. Alemán*. Alemania. 2Pilots Filmproduction/Torus.
- Segura, Nora. 1991. “Mujer y droga: consideraciones sobre un problema no considerado”. *Revista Foro* 14: 86-96.
- Sered, Susan. 1994. *Priestess Mother Sacred Sister. Religions Dominated by Women*. New York: Oxford University Press.
- Sevilla, Elías. 2003. *El espejo roto: ensayos antropológicos sobre los amores y la condición femenina en Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- Valverde, Umberto. 2002. *Quítate de la vía Perico*. Bogotá: Espasa e Narrativa.
- Vertovec, Steven. 2000. “Religion and Diaspora”. Documento presentado en la conferencia New Landscapes of Religion in the West, School of Geography and the Environment, University of Oxford, 27-29 de septiembre, 1-46.
- Wade, Peter. 2002. *Música raza y nación: música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia/Departamento Nacional de Planeación/Programa Plan Caribe

- Wangenheim, Huberta von. 2007. "Das Phänomen der be Geisterten Wahrnehmungim Kontextafrokubanischer Religionen". Tesis de doctorado, Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Wangenheim, Huberta von. 2009. "Discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas". *Revista Colombiana de Antropología* 45 (1): 169-203.
- Waxer, Lise. 2001. "Las caleñas son como las flores: The Rise of All-Women Salsa Bands in Cali, Colombia". *Ethnomusicology* 45 (2): 228-259.