

ARTÍCULO ARBITRADO /
REFEREED ARTICLE /
ARTIGO DE REFERÊNCIA /



LO TRANS*RELIGIOSO COMO POSIBILIDAD EMERGENTE: EXPERIENCIAS ENCARNADAS DE PERSONAS TRANS* PRACTICANTES DE LA REGLA DE OSHA-IFÁ EN BOGOTÁ

**TRANS*RELIGIOUS AS AN EMERGING POSSIBILITY:
EMBODIED EXPERIENCES OF TRANS* PRACTITIONERS OF
THE RULE OF OSHA-IFÁ IN BOGOTÁ**

**O TRANS*RELIGIOSO COMO POSSIBILIDADE EMERGENTE:
EXPERIÊNCIAS CORPORIFICADAS DE PESSOAS TRANS*
PRATICANTES DA REGRA DE OSHA-IFÁ EM BOGOTÁ**

[POR: LUCCIANA SÁNCHEZ BENAVIDES]
(COLOMBIA)

Antropóloga de la Universidad de Antioquia
luccianasb@gmail.com

RECIBIDO: 05/03/2025
APROBADO: 08/07/2025
PUBLICADO: 31/07/2025

RESUMEN

Presento la trans*religiosidad como posibilidad para pensar las relaciones y disputas de sentido que constituyen la vida de dos personas trans* iniciadas en la Regla de Osha-Ifá en la ciudad de Bogotá. Para ello, se acudió a encuentros y diálogos trans*religiosos, encarnados desde el cuerpo, las experiencias y las voces situadas. Esta investigación se enmarca en una perspectiva religiosa, transfeminista y afrodiaspórica, proponiendo lo trans*religioso como apuesta política, la cual se plantea que no hay un principio indiscutible sobre la existencia de nadie, menos desde un criterio sexo-genérico y religioso. En su lugar, estas existencias actúan como impulsores de experiencias heterogéneas, abiertas a un sin número de posibilidades que permiten a las personas trans* configurarse religiosamente de múltiples maneras.

PALABRAS CLAVE: *religiosidad; género; transgénero; afrodiaspórico; transfeminismo.*

ABSTRACT

I present transreligiosity as a possibility to reflect on the relationships and struggles over meaning that shape the lives of two trans people initiated into the Rule of Osha-Ifá in the city of Bogotá. To this end, transreligious encounters and dialogues were engaged, embodied through the body, experiences, and situated voices. This research is framed within a religious, transfeminist, and Afro-diasporic perspective, proposing transreligiosity as a political stance that challenges the notion of an indisputable principle regarding anyone's existence—especially when imposed through sex-gender and religious criteria. Instead, these existences act as catalysts for heterogeneous experiences, open to countless possibilities that allow trans people to configure themselves religiously in multiple ways.

KEYWORDS: *Religiosity; Gender; Transgender; Afro-diasporic; Transfeminism.*

RESUMO

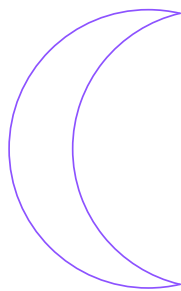
Apresento a transreligiosidade como uma possibilidade para refletir sobre as relações e disputas de sentido que constituem a vida de duas pessoas trans iniciadas na Regra de Osha-Ifá na cidade de Bogotá. Para isso, foram realizados encontros e diálogos transreligiosos, vivenciados a partir do corpo, das experiências e das vozes situadas. Esta pesquisa se insere em uma perspectiva religiosa, transfeminista e afrodiaspórica, propondo a transreligiosidade como uma aposta política que questiona a existência de um princípio indiscutível sobre a vida de qualquer pessoa, especialmente quando imposto a partir de critérios sexo-genéricos e religiosos. Em vez disso, essas existências atuam como impulsionadoras de experiências heterogêneas, abertas a inúmeras possibilidades que permitem às pessoas trans se configurarem religiosamente de múltiplas maneiras.

PALAVRAS-CHAVE: *religiosidade; gênero; transgénero; afrodiaspórico; transfeminismo.*

Este texto es resultado de un proceso de investigación de mi experiencia como persona disidente sexual y religiosa. Elegí investigar desde este lugar –la experiencia, lo vivido– y no desde un lugar aislado; es decir, a contracorriente del pensamiento occidental moderno que privilegia un distanciamiento entre quien investiga y el “objeto de estudio”. Esto supone despojar a quienes históricamente hemos sido marginados, de la posibilidad de producir conocimiento propio, situado y por fuera de un esquema unificador, universalista y masculinista.

Considero que no hay manera de no ser parte de lo que se estudia, entre otras razones, porque “la teoría es corporal, y la teoría es literal. La teoría no es algo distante del cuerpo vivido; sino al contrario. La teoría es cualquier cosa menos desencarnada” (Haraway, 1999, p. 175). De manera que, construir conocimiento pasa por esos lugares que se ocupan y por las experiencias que se encarnan; en dicho sentido, la antropología feminista desde hace mucho se ha preguntado por las “implicaciones del antropólogo/a como conocedor generizado, trazando un camino dialógico e intersubjetivo entre sujeto – conocedor– y objeto –de conocimiento–, entre el yo y el otro desde posiciones políticas situadas” (Gregorio, 2014, p.30). Desde esta perspectiva lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual; como indica Okely (1975), no solo lo personal es político, también «lo personal es teórico».

Dicho de otro modo, mi apuesta investigativa la asumo desde el margen, se trata de un esfuerzo por transgredir los límites de la lógica académica dominante con el fin de abrir otras posibilidades para pensar, imaginar y construir nuevas realidades (Torres, 2008). Puntualmente, presento la trans*religiosidad como posibilidad para pensar las relaciones y disputas de sentido que constituyen la vida de personas trans* iniciadas en la Regla de Osha-Ifá. Y, además, entiendo lo trans*religioso como apuesta política con la cual se propone que no hay un principio indiscutible sobre la existencia de nadie, menos desde un criterio sexo-genérico y religioso.



Del mismo modo, esta investigación surge del encuentro con Jessica y Gustaff, dos personas con experiencia de vida trans* con quienes compartí espacios religiosos e intensas conversaciones con el fin de desafiar la concepción vertical del pensamiento moderno (investigador/objeto de estudio) y, en su lugar, se buscó llegar a un diálogo encarnado; es decir, aquí las experiencias corporales, los sentires, los afectos, los cuidados de quienes participamos en la investigación cobran relevancia, en tanto son vías legítimas para crear conocimiento.

Dicho esto, al indagar sobre las prácticas religiosas de personas con experiencia de vida trans* dentro de la Regla de Osha-Ifá en Colombia, lo primero que observé fue que las investigaciones se enfocan en mujeres cis-heterosexuales iniciadas y practicantes; en particular, dan cuenta de representaciones sociales, roles de género asignados y relaciones de poder (Castellanos, 2007; Cedeño, 2014; García, 2019; Leal, 2020; Leiva, Ajang, García & Martínez, 2021). Las investigaciones disponibles se ubican en Brasil con presencia del Candomblé y la Kimbanda.

Esta falta de investigación revela un vacío significativo para problematizar. Por ello, ante la invitación que hacen algunos pensadores o activistas trans, maricas, queers, negres, indígenas y putxs, de comprender lo trans* desde una multiplicidad de realidades, me posicioné ante ese vacío para adentrarme en la Regla de Osha-Ifá y la trans*religiosidad, asumiendo como objetivo: identificar el modo en que se configuran las experiencias de dos personas transgénero – Jessica y Gustaff– iniciadas en la Regla de Osha-Ifá en la ciudad de Bogotá. La intención consistía en explorar la relación que ellos establecen con dicha práctica religiosa y cómo ésta posibilita, o no, la construcción de nuevos sentidos sobre la religiosidad.

A continuación, en este artículo presento, inicialmente, un breve contexto de la investigación realizada, a fin de situar a los lectores en el marco religioso en el que se desarrolla. Luego, exploro algunas discusiones sobre género y religiosidad Yorubá. Un tercer aspecto para tratar es la trans*religiosidad encarnada; un cuarto asunto alude a la variabilidad del género y sus contradicciones. Finalmente, presento una manera de flexibilizar la mirada sobre género en el marco de las prácticas de la Regla Osha-Ifa; para ello, entro en diálogo con una postura de Rita Segato.

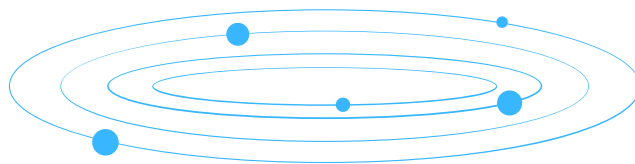
Breve contexto de la investigación:

La Regla de Osha-Ifá derivó de la religión Yorubá nigeriana que en Cuba se sincretizó con el catolicismo implantado durante la esclavitud (Burguillos, 2020). En la Cuba colonial, “sus rituales se debían practicar en la clandestinidad porque era marginalizada y perseguida” (p. 45), lo que llevó a que las personas recurrieran a prácticas sincréticas como ocultar sus deidades -Orishas- en los santos católicos, proceso que dio origen al término santería[1].

En Colombia las religiones de matriz africana, comenta Castro (2022), emergieron aproximadamente hace cuatro décadas como resultado de dinámicas diaspóricas y de transnacionalización, consolidándose como sistemas religiosos autosuficientes y autorregulados a partir del año 2000. Frigeiro (como se citó en Castro, 2022) hace referencia a las segundas diásporas cuando los sistemas religiosos provenientes de África se instalaron en lugares como Cuba, Brasil o Haití, y de allí se dispersaron e instalaron en otras geografías por diferentes razones, como lo es el caso colombiano.

En efecto, la costa atlántica ha sido puerta de entrada desde el Caribe y, en consecuencia, Colombia es receptor de influencias cubanas, entre ellas, las religiosas y musicales. El país es destino de migrantes cubanos, se dice que la presencia de cubanos en Cali a comienzo de los años 90 fue notable (Rossbach de Olmos, 2007).

[1] Algunas religiosas, incluyéndome, preferimos evitar este término debido a su carga estigmatizante.



Esta religión se practica en espacios conocidos como ilés o “casa espiritual”. A diferencia de los templos convencionales, los ilés no cuentan con una estructura física independiente, sino que funcionan en las casas o viviendas de las personas iniciadas; dichos lugares están dirigidos por “madrinas o padrinos” que cumplen una labor de iniciación en la religión y se encargan de acompañar espiritualmente a les practicantes. Estos escenarios mayoritariamente lo integran personas de pertenencia étnica (negros, negras, afros) y mestizas.

Esta investigación se realizó en el ilé de Jessica y Gustaff, conformado por ellos y diferentes personas, en su mayoría, disidentes sexuales y/o del género.

Jessica es una persona con experiencia de vida trans*, se autoidentifica –según sus palabras– “desde lo transfemenino no binario”; pareciera una contradicción, pero es lo que ha sido su experiencia de vida, su exploración en el género en interacción con la Regla de Osha-Ifá y el espiritismo desde hace más de 13 años. Además, se reconoce como artista transformista, activista y activista por los derechos humanos de las disidencias sexuales y de género.

Gustaff es un hombre trans*, zootecnista y se enuncia desde el activismo, espacio que le ha permitido sensibilizarse con los derechos de las personas LGBTIQ+. Es bajista de una banda de rock conformada por hombres trans* y personas no binarias que han transitado hacia lo masculino y lo no binario. Fue gestor territorial para población LGBTIQ+ y para personas en habitabilidad de calle. Cuando lo entrevisté, hacia tres años había recibido su consagración de mano de Orula [2].

[2] Ceremonia de iniciación en la Regla de Osha-Ifá. En ella se revela cuál es el odu (signo de ifá) que rige el destino de cada persona.

Algunas discusiones sobre género y religiosidad Yorubá

A continuación, destaco algunos trabajos que contribuyen a comprender la noción de género en la Regla de Osha-Ifá, atendiendo la provocación de la feminista nigeriana Oyèwùmi (2017) de producir conceptos anclados en las realidades locales.

El feminismo decolonial, por ejemplo, “ha hecho suya la tarea de reinterpretar la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico” (Espinosa, 2016).

En el caso de Oyèwùmi (2017), ella critica el carácter universalista de la academia Occidental, centrando sus investigaciones en el punto de vista africano. Es así como en su investigación “La invención de las mujeres. Una perspectiva africana” sobre las discusiones occidentales del género, argumenta que el género no funciona como un principio básico de organización en todas las sociedades, particularmente en la cultura Oyó-Yoruba, situada en el oeste de Nigeria.

La autora sugiere que antes de la colonización, su organización se basaba en el principio de la senioridad definida por la edad cronológica, por tanto, las categorías “hombre” y “mujer” eran inexistentes en esa sociedad, y que dicha oposición y jerarquización binaria fueron construcciones sociales procedentes e impuestas por el pensamiento occidental. Del mismo modo, señala que la colonización fue un proyecto que se expandió en las diferentes esferas de la vida de los Yorubá, incluida la religiosidad. La cristianización formó parte esencial del proceso colonial, sugiriendo que una de las consecuencias de ésta en la sociedad Yorubá fue la introducción de las ideas de género en el ámbito religioso, incluyendo el sistema religioso indígena.



Por tanto, los roles de cada religioso y de las deidades no estaban condicionadas por el género; sin embargo, esto cambió después de la adopción al cristianismo. Pues bien, “parece haberse registrado un intento de la academia y los ya clérigos Yorubá por reinterpretar la religión partiendo del androcentrismo cristiano”. Esto resultó en que “en las manos de seglares, teólogos y líderes cristianos de las iglesias Yorubá, los pilares de la religión fueran masculinizándose” (Oyèwùmi, 2017, p.235).

No obstante, encuentro sugerente la crítica que hace la profesora Viveros (2018) al señalar que parecería que Oyèwùmi ignora que la senioridad no es la única forma en que actúan las relaciones de poder, y que su conclusión de que las mujeres y los hombres Yorubá tenían el mismo poder e iguales oportunidades porque en su lenguaje las distinciones de género no son jerárquicas, sino anatómicas, puede terminar confundiendo lenguaje y realidad social, dejando de lado que la senioridad puede enmascarar otras relaciones de poder que podrían ser relacionadas con el género.

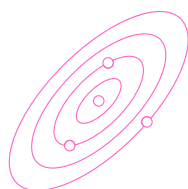
Así mismo, Segato (2003) advierte que Oyèwùmi al argumentar la inexistencia del género –desde una perspectiva occidental– en las sociedades africanas precoloniales, podría caer en un esencialismo cultural que desconoce y simplifica las variaciones y transformaciones históricas de las sociedades africanas.

El género, según Segato (2003) existe en las sociedades precoloniales, pero lo hace de una forma diferente a la modernidad. Independizados del cuerpo, los términos de género permanecen como un idioma para las relaciones sociales y organizan algunos aspectos de la interacción social.

De ahí, lo significativo de conocer los postulados de Oyèrónké Olajubu (2003), quien, en su libro “Women in the Yoruba Religious Sphere” está de acuerdo con Oyèwùmi en la necesidad de producir conceptos desligados de los paradigmas teóricos europeos y anclados en las realidades locales. Pero aparte reconoce que las clasificaciones de género existían en la sociedad Yorubá, solo que no estaban basadas en dominación, como propone Occidente, sino en relaciones complementarias; aludiendo no a la igualdad o la paridad, sino a la cooperación y áreas específicas de control tanto para la mujer como para el hombre. Esta relación de género complementaria está arraigada en todos los niveles de la conciencia socio religiosa Yorubá, puesto que los principios masculinos como los femeninos son cruciales para una experiencia de vida tranquila. Se trata de una clasificación de género que no equivale ni es consecuencia de la anatomía en todo momento. Para la autora, la construcción de género Yorubá es fluida y está modulada por otros factores como la edad y los logros personales. (Olajubu, 2003).

Olajubu al igual que Oyèwùmi, reconoce los estragos de la colonización y cristianización, pero menciona que, aunque los colonizadores introdujeron profundos cambios en los sistemas sexo/género en diferentes contextos de África, en muchas de las sociedades africanas precoloniales, el poder era mayoritariamente masculino y algunas de estas relaciones de poder sí podrían ser descritas en términos de género.

Es indiscutible el daño que Occidente causó al continente africano y, por supuesto, a su diáspora. Aun así, sin sustraer el peso de una historia imperialista, encuentro urgente abandonar la idealización de un pasado precolonial africano igualitario (Eze, 2008) –Olajubu lo hace– para centrar la atención en el sistema patriarcal africano del hoy y en las necesidades actuales de las mujeres y disidencias sexuales y de género.



Al respecto, según Ekine (2014) “las personas queers africanas se encuentran atrapadas en medio de una dicotomía –el imperialismo occidental y el fascismo religioso y patriarcal africano–. Entre “la homosexualidad es ajena a África” y “la homofobia es ajena a África”. (p.130). Si bien hay evidencias irrefutables de que las disidencias sexuales y de género han existido históricamente, lo verdaderamente importante es que existen en el presente, y que su existencia no se basa en la influencia occidental ni en una importación (Ekine, 2014), como en muchos casos se pretende hacer ver.

Algunas discusiones sobre género y religiosidad Yorubá

Las epistemologías transfeministas han posibilitado la construcción de otras interpretaciones sobre el género, ancladas en el reconocimiento de la variedad de realidades en las que los cuerpos pueden existir y habitar. De esta forma, diversas voces activistas han planteado críticas a las formas hegemónicas de representación y teorización, no solo por la blanquitud, sino también por las dinámicas de clase, la matrices cisheteronormativas de género y las lógicas coloniales que restringen las posibilidades de agencia y reconocimiento. Coinciden así en que lo trans* no es, como diría Halberstam (2018), una asignación estable, ni mucho menos una única forma de habitar el mundo; lo trans* es un conglomerado de posibilidades desde las que se disputa un reconocimiento que está sujeto a múltiples intersecciones (raza, clase, género).

Como lo menciona Kancler (2016), en los últimos años el término –trans*– con el asterisco se adoptó como forma de rechazar los términos derivados del discurso médico patologizante y para enfatizar en las múltiples prácticas y expresiones de género, al igual que en la heterogeneidad de los cuerpos. De acuerdo con algunas teorías (Halbestram, 2018; Hayward & Jami, 2015; Radi, 2020; Stryker, 2017), lo trans* permite mantener abierta la categoría transgénero.

Aquí propongo lo trans* desde una perspectiva religiosa a la que denomino trans*religiosa. Lo que sugiero es una visión basada en las experiencias de las personas trans* dentro de la Osha-Ifá, proporcionando una mirada que permita concebir otras formas de religiosidad por fuera de las convencionales, hegemónicas y cis heterosexistas. Lo trans* es aquí ese componente híbrido en la Regla de Osha-Ifá que trasciende las barreras cisheteronormadas y, a su vez, actúa como un factor de reafirmación y reconocimiento de las corporalidades, sexualidades y géneros ancestrales (Piña, 2022).

En esta necesidad de desmarcarme de la idea de que existe una sola forma de ser o habitar las experiencias de vida trans*, encuentro oportuno la noción de “encarnación” como acto de –tomar forma o dar cuerpo a–; esto implica una acción profundamente humana, desde la carne, en la carne; de manera que, referirse a una trans*religiosidad encarnada, supone reconocer las experiencias de vida trans* y las religiosidades como realidades situadas que significan múltiples vivencias.

De igual manera, propongo la trans*religiosidad encarnada, tomando de Birman (2006) la importancia de aceptar la condición de agentes que los religiosos atribuyen a sus Orishas y muertos (egguns) en todos los momentos de sus vidas, especialmente en los estados de posesión en donde los cuerpos se convierten en vehículos o caballos [3] para los Orishas, los egguns y sus mensajes.

Cuando hablo de relaciones encarnadas trans*religiosas, me es imposible concebirlas de manera fragmentada; por el contrario, lo trans*religioso aquí se entiende como la imbricación de dos dimensiones: lo trans* y lo religioso, que cohabitan y se construyen juntas, pero que, igualmente, entran en conflicto y se disputan entre sí. Por ello, a continuación, daré cuenta del sentido y las relaciones que estas suponen a partir de las experiencias propias de Jessica y Gustaff.

[3] Entre los religiosos se le suele llamar caballo a la persona que, poseída o montada por algún espíritu, sirve de médium para comunicar un mensaje.

En breve. Existen precedentes en la Regla de Osha-Ifá que dan cuenta de la existencia de Orishas con cuerpos ambiguos, o que no cuentan con un sexo o género definido. Jessica, cuenta que existen Orishas con avatares [4] femeninos y, por otro lado, Orishas cuyos avatares son masculinos, pero hay un grupo de Orishas que están en el intermedio y que representan unas ambigüedades o unas omnipresencias que, hoy en día, se leerían como trans* o no binaries y que, la mayoría de investigadores los nombran desde la androginia y el hermafrodismo.

Por ejemplo, Olokun, es ¿un/a/e? Orisha que reside en las profundidades del mar y del cual no se sabe realmente qué es, si es una mujer, un hombre, una sirena; su sexo es indeterminado.

Por otra parte, está Inle, ¿un/a/e? Orisha cazador y sanador que cuida a los médicos y pescadores; se le reconoce por su belleza, erotismo y androginia. Se dice que es hembra y macho al tiempo, pero que sus sexos no funcionan; es considerado el patrón de los homosexuales.

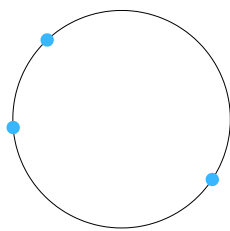
Así mismo, Logun Ede, es ¿un/a/e? Orisha que se caracteriza por lucir la mitad del año como hombre y la otra mitad como mujer (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023). La mayoría de las versiones dicen que cuenta con características hermafroditas.

Shangó es otro Orisha mayor, justiciero, dueño del trueno y la guerra. Es la representación más clara de la virilidad entre los Orishas, e incluso, algunos babalawos [5] llegan a afirmar que Shangó desaprueba la homosexualidad. Bajo ese supuesto, de igual forma desaprobaría a las personas trans* y demás disidencias sexuales y de género. Sin embargo, Jessica considera lo contrario:

(...) yo me planteaba cómo iba a ser mi relación con Shangó. Siento que yo era como esta persona que había decidido rechazar el privilegio de ser hombre para ser una mujer trans*. Entonces, ¿Shangó me va a odiar?,

[4] Son las diferentes formas o representaciones en que se manifiestan los Orishas. Cada Orisha cuenta con avatares o caminos diferentes que se manifiestan según alguna característica particular en su forma de ser, actuar o influir en el mundo.

[5] Es la máxima jerarquía en el sistema Osha-Ifá y es quien tiene el poder de la adivinación. Solo los hombres cis-heterosexuales pueden ser babalawos.



y hoy que ya tengo itá y que Shangó me defiende contra viento y marea, y que Shangó siempre me ha expresado su cariño, su todo; y que tenemos una relación donde yo digo, o sea, Shangó, ¡qué maravilla!, ¡qué maravilla!, porque en medio de lo que representa ante nuestros ojos occidentalizados, tiene una capacidad de amor y justicia que va más allá de lo que imaginamos que es. (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023)

Incluso, varios patakis relatan cómo en ocasiones él se travistió de mujer para salvar su vida. Por un lado, se dice que en una oportunidad él se vio rodeado de muchos enemigos, y Oyá, Orisha dueña de los vientos, relámpagos y tormentas, cortó sus trenzas para colocárselas y lo ayudó a vestirse de mujer. Así, Shangó logró salir del lugar imitando a Oyá y salvó su vida. También se narra que, en una ocasión, estando en prisión, la hija de un rey, que se había enamorado de él, le propuso intercambiar sus ropas para que pudiera huir de la cárcel. Shangó aceptó y salió disfrazado de mujer.

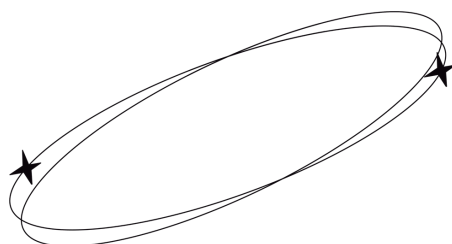
Vale destacar que los términos andrógino y hermafrodita han sido empleados por investigadores y personas religiosas para describir a les Orishas y sus avatares, así como a otras deidades africanas. Aunque estos conceptos no coinciden exactamente con los significados asociados a lo trans*, sí revelan algunos indicios sobre entidades espirituales de África que exhiben características corporales que trascienden la idea fija que existe sobre el género; dando indicios de las diferentes formas en cómo las personas trans* pueden relacionarse con la religiosidad más allá de la rigidez binaria y occidental del género. Esta fluidez y ambigüedad en los cuerpos de algunos Orishas es la que le permite decir a Jessica lo siguiente: “estamos viendo una sociedad y una religión que está tomando la experiencia humana desde tiempos inmemoriales para plasmarla en su cosmovisión. Por ende, si puede existir Olokun, si puede existir Inle, si puede existir Logun Ede, ¿por qué no habría cabida para nosotres en la Osha?” (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

En el caso de Obatalá, Rodrigues (2010) comenta que para los Nagô de Africa, este Orisha, creador de la humanidad y portador de la paz, no tiene una identidad de género definida. En ocasiones se le presenta como una figura masculina, mientras que, en otras, como andrógina y/o hermafrodita, resultado de una fusión con Oduduwa, una deidad femenina. En la Regla de Osha-Ifá se le representa como un Orisha hombre.

Vemos entonces, unos Orishas con la capacidad de mutar y trans*formarse en diferentes representaciones corporales, algunas bastante definidas según las concepciones occidentales de lo femenino y masculino, mientras que otras resultan bastante ambiguas, sin que por ello se diluya su esencia y poder como deidades.

Pero, además, estas mutaciones suceden también en el plano de lo sincrético; es decir, cuando el Orisha -de la matriz africana- se transforma en una santa -católica-. Por ejemplo, Shangó se convierte en Santa Barbara y Obatalá en la Virgen de las Mercedes. Aquí no hay una explicación más allá del sincretismo entre la Regla de Osha-Ifá y el catolicismo. Pero lo que intento destacar es que, independientemente de la forma que adopta el Orisha, no afecta su poder. Su importancia, reitero, radica en su esencia y poder como Orisha.

Lo anterior concuerda con la invitación que hace Stryker (2017) al hablar sobre lo trans* como una categoría abierta para pensar las interrelaciones entre transgénero y otros tipos de cruces categóricos como lo trans- en transgénico, transespecie o transracial. En este caso, preguntarse por el cruce trans*religiosidad implica reconocer como parte de la realidad a esos “otros” –egguns y Orishas– que también transitan y encarnan diferentes cuerpos.



Variabilidad del género y contradicciones

Cabrera, citado en Cedeño (2017), destaca que “los orichas se encaprichan en cabezas y no en cuerpos y actitudes con discursos simbólicos diversos en cuanto a comportamientos, gestos y movimientos. (...) son los orichas quienes escogen su prole” (p.102). Esto sugiere que a los Orishas no les interesan las características sexo-genéricas de las personas. Esa es, igualmente, mi posición como practicante de la Regla de Osha-Ifá.

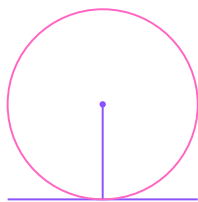
En efecto, existe una variación del género que se expresa en los denominados toques de tambor [6], misas [7] y otros actos de posesión. Ocurre que cuando un eggun “femenino” se monta [8] en un hombre, este adopta características “feminizadas” que se reflejan en los movimientos y bailes. Esto indica que estas entidades espirituales no se manifiestan de acuerdo con las características sexo genéricas de la persona, sino más bien en función de su desenvolvimiento espiritual y mediumnidad.

Ahora bien, aunque la práctica de la Regla Osha-Ifá puede percibirse como lugar de apertura hacia las personas trans*, y es reconocible que los Orishas, los bailes y algunos espacios religiosos suponen un desajuste frente a la idea hegemónica del género; de igual manera, es cierto que las personas con experiencia de vida trans* siguen enfrentando diferentes desafíos internos y externos en la manera en que viven y construyen su religiosidad.

[6] Es una ceremonia que se realiza en homenaje y para llamar a determinado Orisha. Se hace con los denominados tambores batá en frente de un altar.

[7] La misa espiritual es una ceremonia en donde se pretende establecer un contacto con las fuerzas espirituales. Estas varían según los contextos y propósitos, (Castro, 2016).

[8] Montarse hace referencia a cuando un espíritu toma posesión de algún cuerpo para hablar y transmitir un mensaje.



A modo de ejemplo, cuando conversé con Jessica, ella se encontraba en su año de Iyaworaje [9]. Sobre éste, Jessica expresó sus inquietudes respecto a cómo vestir durante su año, dado que tradicionalmente las mujeres usan falda y los hombres pantalón. Al respecto, ella comenta:

en el camino de buscar mi Osha, me encontré con un espiritista cubano gay radicado en Brasil, él por un tiempo fue transformista; y me decía: tú haz tu cosa y corónate tu Oshosi como te lo indiquen tus mayores, pero que tú te sientas cómoda, porque esto no tiene ningún sentido entonces. Ahí es donde uno entiende que el género es un constructo social, porque la feminidad se lee de qué tipo de ropa te pones, si tu pelo está largo, corto, si tienes el pelo en la cara o no, si te maquillas o no, si tienes las uñas largas o no, y esas son cosas que están totalmente fuera del espectro del Iyaworaje. (...) yo tuve la fortuna de que mi padrino siempre me dijo: desde que tú te vistas de blanco, la ropa que tú quieras usar: si es masculina, si es femenina, a mí eso no me inquieta, ni me incomoda. Yo sé quién tú eres, tú tienes es que tener un respeto por el Iyaworaje.
(Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023)

Ella destaca que el Iyaworaje es una etapa que se vive bajo condiciones similares entre hombre, mujeres y personas trans*, la principal diferencia radica en la vestimenta. Más allá de eso, todas las personas que atraviesan el Iyaworaje experimentan y adquieren las mismas prescripciones.

Si bien ella optó por llevar a cabo su Iyaworaje con ropa “masculina”, sustentando su elección en la comprensión de que el género es una construcción social y que, por ende, la vestimenta no debería definir su identidad de género; estas prácticas varían entre las distintas casas religiosas y, por supuesto, muchas no permiten que las personas elijan sobre su vestimenta durante el año de Iyaworaje.

[9] A quien se le asienta el santo pasa a nombrarse Iyawo y a transitar por un año de iyaworaje en donde se le dan ciertas prescripciones.

Jessica tuvo la oportunidad de encontrarse con un espiritista que se sostuvo en el principio de iwá pelé [10] ante las inquietudes y decisiones de ella. Pero, además, las intersecciones que le atraviesan como homosexual y transformista, probablemente le permitieron tener esa perspectiva y aconsejarla de esa manera.

En el caso de Gustaff, en el primer encuentro que tuvimos, él estaba en los preparativos de su Kari Osha[11], y en el segundo, estaba atravesando por “el día del medio” uno de los momentos de la ceremonia de Kari Osha. Él cuenta:

mis condiciones para sentirme seguro dentro de un espacio de práctica religiosa es estar con un mayor con el cual me pueda sentir protegido; justamente, para evitar cualquier mala interpretación o sospecha que se pueda dar respecto a mi identidad de género [...] yo dije: ¿qué tal que me digan que tengo que reversar mi tránsito en el género? Pero no me dejé paniquear por eso. Yo dije: al final yo quiero esto, o sea, es más grande lo que quiero, tan grande el deseo de poder dar ese paso de esa iniciación que es un nuevo gran comienzo de muchas cosas que, si bien es cierto, no voy a hacerlo a ojos cerrados, porque pues la religión la practican las personas y las personas se equivocan mucho; es empezar a afinar esa lectura de, hasta qué punto voy a permitir y hasta qué punto voy a poder negociar ciertas cosas que me he permitido en mi vida; y ahora, según lo que me digan, lo que pase, lo que sea, lo voy a hacer. Y, aún ahí en ese momento, el itá [12] me sorprendió muchísimo, porque me sorprende Orula y mi padre Obatalá diciéndome: ¡qué bacano que hayas hecho tú tránsito en el género, vamos a reafirmarlo! Ponte pantalón siempre, y ponte el cinturón, y métete la camisa entre el pantalón ¡que chimba!, vamos, vamos pa'lante.
(Gustaff, comunicación personal, diciembre de 2023)

[10] Abimbola (como se citó en De Sousa, 2010) destaca que un verdadero babalawo o iyanifa debe regirse por el principio de Iwa Pele, que se traduce como un carácter gentil. Según ifa algunos de los atributos de Iwa Pele incluyen inuerere, que significa mantener mente positiva hacia los otros, y okinimora que se refiere a la voluntad de asociarse con otros. Dicho de otra manera, la Regla de Osha-Ifá se fundamenta en el respeto y la apertura.

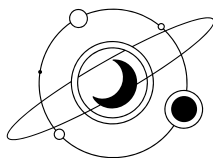
[11] Kari Osha es una de las ceremonias más importantes en donde se asienta el Orisha, es decir, se identifica, se baja y se asienta en la cabeza de la persona al Orisha que acompañará y guiará el camino de cada religioso. Esta ceremonia dura siete días y a quien se le asienta el santo pasa a nombrarse Iyawo.

[12] Consejo que dan los Orishas.

En los relatos tanto de Gustaff como el de Jessica, se refleja una preocupación constante por sentirse cómodos, seguros y acompañados en los espacios religiosos. Les dos encaran cuestionamientos y decisiones que evidentemente no son comunes entre los religiosos cisgénero. Las personas con experiencias de vida trans* encarnan un proceso interactivo, y no es suficiente con autoreconocerse en una identidad específica; asimismo es fundamental ser reconocido por los otros; y, en el contexto de la Regla de Osha-Ifá, por otros religiosos y esos otros Orishas y egguns.

Para las personas trans* y las disidencias sexuales y de género, es común recurrir a estrategias corporales para poder integrarse en los espacios a través del sistema cisgénero obligatorio. Esto significa que, en muchas ocasiones, las personas adoptan los aspectos simbólicos que materializan identidades de género cisnormativas (hombre y mujer) para lograr la transitabilidad (Bagagli, 2017). Pese a lo anterior, Jessica, revierte esta norma al decidir vivir un año de Iyaworaje con ropa “masculina”. En contraste, Gustaff, tuvo la posibilidad de reafirmar su tránsito adoptando dichos aspectos simbólicos; a esto se le nombra cispassing, es decir, pasar por persona cisgénero.

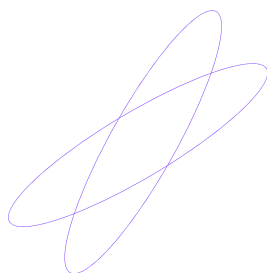
La presencia o ausencia del cis-passing determina en gran medida la percepción y las experiencias de vida de las personas trans*. En el caso de Gustaff, el ser percibido, en un principio, como un hombre cisgénero le permite introducirse en el espacio religioso de tal forma que las personas cis no “sospechen” sobre él. Sin embargo, su tránsito no deja de ser visible en la medida en que él lo nombra para cada decisión religiosa que deba tomar, no porque él le deba masculinidad a alguien, sino porque comprende la importancia de los organismos biológicos en la Regla de Osha-Ifá a la hora de ritualizar los espacios. Es así como a través de conversaciones con los mayores ha logrado negociar determinadas incomodidades e inseguridades relacionadas con su tránsito y el espacio religioso.



Jessica, por su parte, dice que ser trans* en este contexto religioso, implica ser un elemento transgresor:

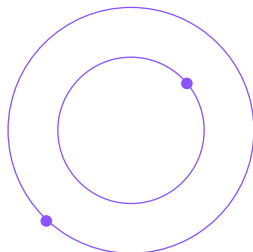
tu sola existencia como cuerpo político, por ejemplo, si estamos haciendo una ceremonia de ñangareo [13], es una ceremonia donde los organismos masculinos pueden mirar y los organismos femeninos tienen que dar la espalda, y entonces, es cuando uno mira y todas las que están vestidas de mujer, todas se dan la vuelta y todos los que están vestiditos de hombre, todos miran para allá. Pero si en un momento de esa ceremonia hay una mujer mirando para allá... ¿cómo así? ¿por qué no se dio la vuelta? Ah, es que es una mujer trans, o en o viceversa, todas se dieron la vuelta y un hombre no se dio la vuelta. Ah, es que es un hombre trans. Transgrede toda la norma, porque muchas reglas están construidas desde el binarismo. (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023)

Lo descripción que da Jessica sobre el ñangareo, y la comprensión que tiene Gustaff sobre los organismos, ilustra los roles de género que se pueden presentar en las prácticas religiosas. En ese sentido, muy al contrario de la propuesta de Oyewumi (2017), quien plantea que para los Yorubá (precoloniales) no existía una biologización de la diferencia, en la Regla Osha-Ifá sí la hay; pues se entienden las naturalezas de los organismos desde las biología y, por tanto, se asignan determinados roles en función de estas. Esta dicotomía de género mencionada la he podido presenciar a lo largo de mis prácticas religiosas, y ya varias investigadoras han escrito sobre el tema (Castellanos, 2007; Cedeño, 2014; García, 2019; Leal, 2020; Leiva, Ajang, García & Martínez, 2021). De este modo, la Regla de Osha-Ifá, por un lado, produce concepciones binarias del género, pero por otro, se evidencia en ella la existencia de cuerpos ambiguos que difuminan los límites del ideal de masculinidad y feminidad en el plano espiritual, y que incentivan a las personas trans* a vincularse a la misma.



[13] Ceremonia que se realiza para pedirle bendición a Olorun (el Sol) y a los eggun.

Una manera de flexibilizar la mirada sobre el género



Para explicar lo anterior, Rita Segato propone un posible esquema de cuatro estratos en el sistema de género Yorubá Brasileiro (Candomblé) que, considero, puede ser útil para explicar cómo funciona el sistema de género Yorubá cubano (Regla de Osha-Ifá): “roles rituales – anatómicamente marcados–, roles sociales –andróginos–, personalidad –dimorfismo psíquico– y orientación sexual –nómada (Segato, 2003, p. 355).

Con roles rituales -anatómicamente marcados-, se refiere a la asignación de determinadas actuaciones en rituales o ceremonias basadas en las diferencias corporales, físicas y biológicas que hacen alusión al género. En efecto, el ñangareo es una manera de ejemplificarlo. Pero existen más espacios de ritual anatómicamente marcados. Por ejemplo, las únicas personas que pueden pasar a Ifá [14] son los hombres cisheterosexuales; sumado a ello, las mujeres y personas trans* no pueden participar en ciertos rituales o ceremonias, menos cuando están menstruando, entre otros.

Sobre los roles sociales como -andróginos-, se refiere a aquellos que no están anatómicamente marcados; es decir, cualquier persona independientemente de su género lo puede adoptar, permitiendo una mayor flexibilidad en la expresión del género. En ese sentido, el Iyaworaje podría ser un rol andrógino porque todes les Iyawos tienen las mismas prescripciones; aunque, sí hay una basada en el género: la vestimenta.

[14] Ifá es el sistema adivinatorio que se práctica por medio de un tablero, ekuele e inkinis.

En cuanto al rol de la madrina y el padrino, estos dos cumplen la misma función de acompañar, cuidar y orientar a sus ahijados (diferente sería en el ejercicio ritual). O, en la preparación de algunos espacios religiosos, tradicionalmente son las mujeres quienes se encargan de esta labor. Sin embargo, he observado que en algunos ilés los hombres se involucran en la preparación y asumen este rol sin afectar de ninguna manera el rumbo del espacio. Es decir que cualquier persona podría asumir estos roles.

Con respecto a la personalidad como –dimorfismo psíquico–, la autora señala que, de alguna manera, los Orishas se subdividen por género, lo que influye en la clasificación de las personalidades de sus tutelados en femeninas y masculinas. En otras palabras, una persona con cuerpo femenino puede tener una personalidad clasificada como masculina si su Orisha tutelar es masculino, y viceversa. Esto significa que la personalidad está determinada por el género, y la apariencia física de los Orishas funcionaría como símbolo de esta diferencia de género. Sin embargo, difiero de Segato en este punto, pues en la Regla de Osha-Ifà es común escuchar en las conversaciones de los religiosos que un mayor o mayora le diga a un ahijado que parece ser hijo de determinado Orisha por su personalidad, pero nunca aludiendo al género, sino a otros aspectos de la personalidad. Por ejemplo, se suele decir que una persona es hija de Elegua[1] por su picardía o de Yemaya[2] por su espíritu cuidador. Y, esto no ocurre de manera generalizada; los Orishas se asientan en las cabezas de las personas porque así lo deciden ellos, o según las necesidades de cada una.

Por último, acerca de la orientación sexual –nómade–, Segato (2003) menciona que las religiones afro-brasileñas de base Yorubá proporcionaron un espacio de diferencia y representación simbólica para grupos carentes de libre expresión o visibilidad y, entre esas, las disidencias sexuales y de género que históricamente habían sido oprimidas en los países hispanicos y tenían poco espacio para la autorrepresentación y el reconocimiento.

[15] Es el Orisha que abre los caminos, guardian de los caminos. Se dice que es un niño.

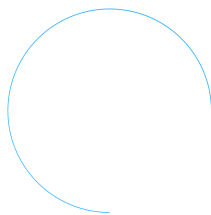
[16] Es la Orisha del mar y representa la fertilidad y la maternidad.

A este esquema me gustaría agregarle dos estratos más. El primero alude a los roles rituales, pero no anatómicamente marcados, sino concebidos como roles –espiritualmente transitables–, en los cuales el cuerpo de la persona religiosa abre paso a una nueva agencia. Esto ocurre, principalmente, durante los estados de posesión, donde la persona es montada por un eggun, independientemente de su anatomía y características sexogenéricas. En ese momento quien es montado adopta las características socialmente nombradas como “masculinas” o “femeninas” de ese ser espiritual. Es decir, “así como los Yorubá construyen el género, también lo deconstruyen a través del ritual (Olajubu, 2003).

El segundo tiene que ver con lo señalado por Olajubu (2003), quien menciona que la construcción del género Yorubá es fluida y está influenciada por otros factores como la edad y los logros personales. Es decir, dialoga con el principio de senioridad propuesto por Oyèwùmi, el cual también se refleja en la Regla de Osha-Ifá, no solo en términos de edad cronológica, sino igualmente en la edad de iniciación religiosa y en la capacidad de conocimiento y desenvolvimiento espiritual. En este caso, las personas que ocupan la posición de senioridad son las, los y les mayores (madrinas, padrinos, apetebis, babalawos, entre otros) quienes a través de sus procesos espirituales han adquirido diferentes capacidades y poderes que los colocan en ese lugar.

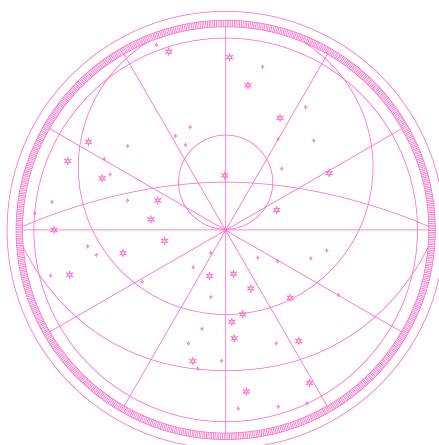
La propuesta de Rita Segato ofrece una manera profunda de ver cómo opera el género en la Regla de Osha-Ifá. Los estratos que identifica no están estrictamente vinculados a la anatomía, permitiendo con ello una mayor flexibilidad y complejidad en la expresión de género. Por consiguiente, el género en la Regla de Osha-Ifá no equivale ni es resultado de la anatomía en todo momento; tampoco es una unidad fija y establecida como lo construye occidente. El género aquí es cambiante y muta según los escenarios religiosos, y se expresa de maneras humanas y no humanas, proporcionando espacios de representación simbólica más flexibles y menos rígidos. La flexibilidad en la expresión de género, como se observa en los relatos de Jessica y Gustaff, atrae frecuentemente a personas trans* y sexodisidentes a estos espacios.

Una conclusión abierta



Lo trans*religioso no es simplemente una categoría para describir un fenómeno sociocultural y espiritual, sino un referente de emergencia, transformación, mutación y posibilidad. Es un contrargumento al sincretismo que pretende homogeneizar las religiosidades y espiritualidades de matriz africana en una entidad jerárquica, represiva y limitante. Lo trans*religioso propone que no hay un principio indiscutible sobre la existencia de nadie, menos desde un criterio sexo-genérico. Desde la Regla de Osha-Ifá, y a grandes rasgos desde la visión Yorubá, se podría hablar del género como un espacio de tránsito y mutabilidad, una visión que permite que personas como Jessica y Gustaff entiendan su existencia no solo como el mero hecho de alcanzar un lugar de enunciación, sino como un proceso de permanente movimiento en diálogo con la experiencia religiosa y social de la Regla de Osha-Ifá.

Tanto mi experiencia dentro de la Regla de Osha-Ifá como mi investigación sobre las concepciones de género desde miradas africanas y afrodiaspóricas, y la experiencia de las personas trans* dentro de estas prácticas ilustran algo fundamental: la posibilidad de imaginar y concebir existencias que no estén sujetas a las jerarquías androcéntricas que ven en los cuerpos clasificaciones y funciones innegociables. En lugar de eso, estas existencias actúan como impulsores de experiencias heterogéneas, abiertas a un sinnúmero de posibilidades que permiten a las personas trans* configurarse religiosamente desde la cohesión, pero también desde la disonancia. Las maricas, las travas, las trans* y las personas negras me han enseñado la posibilidad de crear otros mundos través del afecto, del arte y de la oralidad. Gustaff y Jessica me han enseñado que es posible construir y habitar la espiritualidad desde otros lugares, lugares que quizás incomodan o tensionan los espacios, pero que finalmente son tan necesarios para reafirmar nuestras existencias y las de nuestros ancestres.



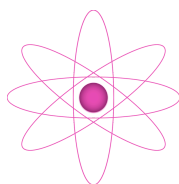
Lo trans*religioso es, además, la oportunidad para que las personas trans* sanen emocional y espiritualmente las heridas que han dejado las violencias sistemáticas experimentadas; es la oportunidad de moyugbar[1] y nombrar a les trans*ancestres. En últimas es la oportunidad de ayudarles colectiva y amorosamente a trascender el plano terrenal. O, como lo diría la artista Piña (2022):

“es el surgimiento de la oshunalidad que tiene que ver con la ancestralidad y con la espiritualidad; es decir, tiene que ver con una forma de amor que va más allá del amor entre humanos, que tiene relación con una divinidad y una energía que implica cuerpos que están bajo los rayos de Oshun. Esto tiene que ver con una fuerza ancestral, la cual, a su vez, implica la autopreservación colectiva” (p.135).

Lo trans*religioso como discusión permite una comprensión más minuciosa sobre lo género-disidente y la espiritualidad. Es una forma de entender que la herida colonial no se resuelve desde un retorno a una raíz difusa, sino al elaborar una interpretación crítica de las prácticas religiosas entendidas como fruto de fuerzas históricas, sociales y culturales que pueden y deben transformarse, no desde el orden de una institución, sino desde las interacciones de todos los sujetos que habitamos estas prácticas.

[1] Invocación para saludar correctamente y mostrar cariño, respeto y devoción por las deidades, por los ancestros, por la familia y por la tierra. Se realiza al comenzar los ritos o actos de adivinación.

Referencias bibliográficas



Birman, P. (2006). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas*, 402-414.

Obtenido de

<https://www.scielo.br/j/ref/a/vCG4hq9qVzjwFc97gg8nTrz/>

Castellanos, J., & Castellanos, I. (1992). *LA RELIGIÓN: LA REGLA DE OCHA*. Cuba: Cultura Afrocubana Tomo 3. Obtenido de

<https://www.hispanocubano.org/cas/cul3c1.pdf>

Castro Ramirez, L. C. (2016). Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia). *Revista de Antropología Chilena*, 1-16. Obtenido de

https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562017000100009

Castro Ramirez, L. C. (2022). Habitar mundos humanos-no-humanos en el complejo santería-ifá: relacionamientos medioambientales y flujos diaspóricos Colombia-Cuba-México. *Naturaleza y Sociedad*.

Desafíos Medioambientales, 112-155. Obtenido de

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9659072>

Conner, R. P., & Hatfield, D. (2013). Sexual and Gender Complexity in Yorùbáland? En R. P. Conner, & D. Hatfield, Conner, Randy P; Hatfield, David (págs. 21-30). New York: Routledge.

De Souza, A. (2010). Ifá santa palabra: concepto ético sobre el carácter y la ancianidad. Ciudad de la Habana: UNIÓN.

Ekine, S. (2016). Narrativas Contestadoras da Africa Queer. *Cadernos de Genero e Diversidade*, 10-14. Obtenido de

<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/20727>

Ekine, S., & Freeman, G. R. (Junio de 2014). Resistencias de género. Discurso y acción LGBTIQ en África Queer. (C. Murias, Entrevistador) Obtenido de <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5228>

Espinosa, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. Solar, 141-171. Obtenido de https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des.pdf

Eze, C. (2008). African Feminism: Resistance or Resentment? An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie, 97-118. Obtenido de https://www.quest-journal.net/volXX/Quest_XX_Eze.pdf

Gregorio, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. Revista de antropología Iberoamericana, 297-321. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/623/62333037005.pdf>

Halberstam, J. (2018). Trans*: una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género. Barcelona: EGALES.

Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. Política y sociedad, 121-163. Obtenido de <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999130121A/24872>

Kancler, T. (2016). Corpo-política, imaginarios trans* y decolonialidad. Desde el margen. Obtenido de <https://desde-elmargen.net/corpo-politica-imaginarios-trans-decolonialidad/>

Lugones, M. (2018). Colonialidad y género. Tabula Rasa, 73-101. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>

Mansilla, H. (2013). Religiosidad popular y cultura política en América Latina: Un ensayo sobre los complejos vínculos entre las concepciones del orden justo y la democracia pluralista moderna. *Estudios Políticos*, 105-129. Obtenido de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162013000100006

Narváes Piña, I. Y. (Febrero de 2022). Cuerpos y sexualidades disidentes y queers. Cuerpo-territorio en tiempos de homonacionalismo. Entrevista a Iki Yos Piña Narváez. (G. De Lima, Entrevistador) Obtenido de <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/15118>

Olajubi, O. (2003). *Women in the yoruba religious sphere*. Nueva York: State University of New York. Obtenido de <https://sunypress.edu/Books/W/Women-in-the-Yoruba-Religious-Sphere>

Oyèrónké, O. (2017). *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: La frontera.

Rodrigues, R. N. (2010). *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein. Obtenido de <https://archive.org/details/osafricanosnobrasil>

Rosbach de Olmos, L. (2007). De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 129-160. Obtenido de https://www.redalyc.org/pdf/855/Resumenes/Abstract_85540710_2.pdf

Segato, R. L. (2003). Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudios Afro-Asiáticos*, 333-363. Obtenido de <https://www.scielo.br/j/ea/a/YhPrGzndqwbqLCPQ4cnnqrQ/?format=pdf>

Stryker, S. (2017). Historia de lo trans. Madrid: Continta Me Tienes.
Torres, A. (2008). Investigar en los márgenes de las ciencias sociales.
Bogotá: Folios. Obtenido de
<http://scielo.org.co/pdf/folios/n27/n27a05.pdf>

Vivanco, F. (2020). Homosexualidad en África, ¿una importación occidental? Su desmitificación a través de la literatura africana. MariCorners. Estudios interdisciplinarios LGBTIQ+, 86-98. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8807192>

