



**Lo trans\*religioso como posibilidad emergente: experiencias encarnadas de personas  
trans\* practicantes de la Regla de Osha-Ifá en Bogotá**

Lucciana Sánchez Benavides

Trabajo de grado presentado para optar al título de Antropóloga

Asesor

Juan Pablo Bedoya Molina, Magíster (MSc) en Historia

Universidad de Antioquia  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Antropología  
Medellín, Antioquia, Colombia  
2024

---

Cita

(Sánchez Benavides, 2024)

---

**Referencia**

Sánchez Benavides, L. (2024). *Lo trans\*religioso como posibilidad emergente: experiencias encarnadas de personas trans\* practicantes de la Regla de Osha-Ifá* [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

**Estilo APA 7 (2020)**

---



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

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

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

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

### **Dedicatoria**

A mis ancestres que me acompañan y guían el camino.

A Oshún por endulzarme el camino y arroparme con sus aguas siempre.

A mi madre, Zonia, por el feminismo; y a mi padre, Nelson, por la negritud. A los dos, por permitirme hacerme pequeñita en sus brazos las veces que sea necesario para reacomodarme un poco y refloreecer.

### **Agradecimientos**

Gracias a Jessica y Gustaff, por su transactivismo y por enseñarme la posibilidad de existir y relacionarme de maneras diferentes con la espiritualidad.

A mi asesor, Pablo Bedoya, gracias por la tranquilidad brindada que no logré obtener en otros lugares académicos, por comprender mis ritmos y nunca invalidar mi proceso.

Siempre gracias a mi hermana Almudena por ser mi reserva de amor para las épocas difíciles.

A Camsite, mi amor, gracias por creer tanto en mí. Por reafirmar que desde el amor todo y sin amor nada.

A mis amigas Kim y Andre, gracias por caminar la UdeA desde el primer día juntas y por permitirme soñar tantos mundos posibles.

---

## Tabla de contenido

Resumen.....	6
Abstract.....	7
Consideraciones preliminares .....	8
Introducción .....	9
Capítulo 1. Contexto y conceptualización: algunas aproximaciones al género y lo trans* dentro de la Regla de Osha-Ifá .....	13
1.1 Regla de Osha-Ifá: religiosidad de matriz africana .....	13
1.2 Estudio de caso: Ilé Jessica y Gustaff .....	15
1.3 Algunas discusiones para tener en cuenta al momento de abordar el género en religiones de matriz africana.....	17
1.4 ¿por qué hablar de lo trans* en el contexto religioso de la Regla de Osha? .....	21
1.5 ¿Qué hago aquí escribiendo sobre lo trans*religioso?.....	23
Capítulo 2. Caminos espirituales: búsquedas y motivaciones religiosas de las personas trans* ...	27
2.1 Condiciones iniciales que determinaron la búsqueda de espacios religiosos más alineados con sus experiencias de vida trans* .....	27
2.2 Algunas situaciones y momentos trascendentales en la vida de las personas que les motivó a iniciarse en esta práctica.....	30
2.3 El encuentro con la Osha.....	31
Capítulo 3. Trans*religiosidad encarnada: formas de relacionamiento de las personas trans* con la Regla de Osha-Ifá .....	33
3.1 Orishas, androginia y hermafroditismo .....	34
3.2 Etapas, momentos religiosos y contradicciones .....	38
3.3 Esquema de género .....	43
Capítulo 4. Narrativas emergentes: diálogos y reinterpretaciones de la Regla de Osha-Ifá desde una perspectiva trans* .....	49
4.1 Darle sentido y lugar a los géneros y sexualidades ancestrales.....	49
4.2 Otras interpretaciones .....	52

4.3 Conformación de espacios seguros..... 53

5 Conclusiones ..... 57

Referencias..... 60

---

## Resumen

Este trabajo reflexiona sobre cómo se configuran las experiencias religiosas de dos personas transgénero iniciadas en la Regla de Osha-Ifá en la ciudad de Bogotá. Se exploran sus motivaciones y la relación que establecen con el sistema de Osha- Ifa, así como la manera en que sus experiencias religiosas posibilitan o no la construcción de nuevos sentidos sobre la religiosidad. Metodológicamente se acudió a un diálogo trans\*religioso, encarnado, desde el cuerpo, las experiencias, las voces situadas, y desde los afectos y el cuidado como vías legítimas para crear conocimiento. Esta investigación es entonces un intento por situar y reconocer lugares y saberes desde una perspectiva religiosa, transfeminista y afrodiaspórica, ilustrando la trans\*religiosidad como 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 sin número de posibilidades que permiten a las personas trans\* configurarse religiosamente de múltiples maneras.

*Palabras clave:* Trans\*, transgénero, Regla de Osha-Ifá, religiosidad, afrodiaspórico, experiencia religiosa.

---

### Abstract

This paper reflects on how the religious experiences of two transgender people initiated in the Regla Osha-Ifa are configured in Bogota city. It explores their motivations and the relationship they establish with the Osha-Ifa system, as well as the way in which their religious experiences make possible or not the construction of new meanings about religiosity. Methodologically, we resorted to a trans\*religious dialogue, incarnated, from the body, experiences, situated voices, and from affections and care as legitimate ways to create knowledge. This research is then an attempt to situate and recognize places and knowledges from a religious, transfeminist and afrodiasporic perspective, illustrating trans\*religiosity as the possibility of imagining and conceiving existences that are not subject to androcentric hierarchies that see in bodies non-negotiable classifications and functions. Instead, these existences act as engines of heterogeneous experiences, open to a myriad of possibilities that allow trans\* people to configure themselves religiously in multiple ways.

*Keywords:* Trans\*, transgender, Regla de Osha-Ifá, religiosity, afrodiasporic, religious experience.

### Consideraciones preliminares

Presento algunas consideraciones a tener en cuenta para la lectura del siguiente trabajo. En primer lugar, el texto incluye algunas palabras de origen yoruba que, aunque muchas han sido adaptadas al español, en el contexto de la Regla de Osha-Ifá, cuentan con significados diferentes. Por esa razón, para evitar malinterpretaciones, he decidido mantener las palabras en yoruba y proporcionar sus significados en notas de pie de página.

En segundo lugar, es común que, en algunos artículos académicos, se hable de la Osha y en otros de la Ocha, porque entre los religiosos e investigadores no hay un consenso sobre los modos de escritura (así pasa con muchas palabras). Aquí opté por escribirlo con S porque fue así como lo conocí desde mi primer acercamiento a la religión.

En tercer lugar, en muchas partes, la Regla de Osha-Ifá es conocida como santería. No obstante, prefiero evitar este término debido a su carga histórica despectiva, estigmatizante y racista. Esto como un ejercicio coherente con mi práctica religiosa y política.

En cuarto lugar, los nombres de las personas que participaron en la investigación aparecen en el texto con su consentimiento expreso.

Por último, lo que menos me interesa es seguir reproduciendo las mismas estructuras blancas y sexistas del conocimiento. Por esa razón, acudí al uso del lenguaje neutro, comprendiendo que la identidad también se constituye a través de este. Pero, además, es la oportunidad de imaginar el lenguaje desde un contexto marcado por las relaciones coloniales del género, de tal forma que esto nos permita nombrar esos otros géneros y corporalidades ancestrales que fueron borrada o silenciadas por mucho tiempo. Elegí el uso de la “e” y no de la “x” porque entiendo que esta última es invisible para los adaptadores de voz que utilizan las personas con discapacidad visual.

## Introducción

El presente ejercicio investigativo partió de la siguiente premisa “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). Construir conocimiento, escribir y teorizar pasa por esos lugares que se ocupan y por las experiencias que encarnan los cuerpos. Al elegir el tema de investigación, decidí no hacerlo desde un lugar aislado a mi experiencia porque, muy al contrario de lo propuesto por el pensamiento occidental moderno, el cual sugiere un distanciamiento entre quien investiga y el “objeto de estudio” para mantener una objetividad científica, considero que este distanciamiento nos despoja a quienes históricamente hemos sido marginados, de la posibilidad de producir conocimiento propio, situado y por fuera de un esquema unificador, universalista y masculinista. De ahí la necesidad de situar mi interés como persona religiosa de la Regla de Osha-Ifá, disidente sexual y feminista que se ha encontrado con otros hermanos disidentes en el mismo espacio religioso, con quienes compartimos, o no, experiencias relacionadas con nuestras identidades y expresiones de género, orientaciones sexuales, y el entorno religioso.

En primer lugar, como persona religiosa, comprendo la alta estigmatización que a lo largo de la historia han presenciado los practicantes de la Regla de Osha- Ifá y otras religiones hermanas, al igual que sus luchas llevadas a cabo en diferentes latitudes del mundo a favor del reconocimiento de las religiones de matriz africana como espacios de encuentro espiritual, y de convergencia de diferentes subjetividades. Creo que, el legado colonial de Occidente y la escasez de información – al menos en Colombia–, han contribuido a reforzar los prejuicios creados en torno a esta religión. Es por eso que, más allá de contribuir al ámbito académico, la primera razón que me motivó a embarcarme en esta investigación fue ayudar a prescindir de los estereotipos y prejuicios arraigados en el modelo blanco, occidental y católico, que han influido en la construcción de narrativas y actitudes violentas hacia los religiosos. Creo entonces, que esta investigación puede ser una contribución y un llamado al respeto y protección de las diferentes expresiones religiosas existentes, en especial, las de matriz africana.

En segundo lugar, como disidente sexual entiendo la complejidad que implica para las disidencias sexuales y de género encontrar y ocupar lugares de desenvolvimiento religioso y espiritual, producto de la discriminación y estigmatización que se vive dentro de ciertos ámbitos

religiosos. Reconciliar la religiosidad con nuestra identidad sexual o de género se ha convertido en un proceso con bastantes implicaciones, pero a su vez ha dado lugar a la conformación de espacios para el reconocimiento de éstas. En mi caso personal, a pesar de los muchos replanteamientos por hacer, la segunda razón que me motivó a realizar esta investigación es el encuentro con otras disidencias sexuales y de género, particularmente con Jessica y Gustaff, dos personas con experiencia de vida trans\* con quienes hace ya varios años compartimos espacios religiosos y a quienes durante mucho tiempo he admirado por su entrega y respeto hacia la Regla de Osha-Ifá, y por su activismo político como personas disidentes.

En tercer lugar, como feminista es imperativo reconocer que tanto el transfeminismo como el feminismo tienen sus raíces en el contexto occidental. Por esa razón, es necesario seguir avanzando en los estudios transfeministas, pero esta vez volcando la mirada hacia América Latina; más ahora cuando una de las discusiones eternas del feminismo –¿quién es la sujeta del feminismo?– ha revivido bajo argumentos transfóbicos y racistas. Para mí, esta es una oportunidad para desmarcarse y posicionarse en contra de los discursos transexcluyentes y biologicistas mostrando, en este caso, las intersecciones y particularidades que atraviesan a las disidencias sexuales y de género, particularmente a las personas trans\* religiosas.

Dicho esto, al querer indagar por las prácticas religiosas de personas con experiencia de vida trans\* dentro de la Regla de Osha-Ifa en Colombia, lo primero que observé fue que las investigaciones en donde se abarca el género y la religiosidad en dicho contexto, se enfocan principalmente desde la perspectiva de las mujeres cis-heterosexuales iniciadas y practicantes, abarcando la representación social que poseen ellas, los roles de género asignados, y las relaciones de poder que se presentan (Castellanos, 2007), (Cedeño, 2014) (García, 2019), (Leal, 2020), (Leiva, Ajang, García & Martínez, 2021).

En contraste, sobre lo trans\*, aparentemente se ha escrito poco. Las investigaciones disponibles se centran en otros países como Brasil y Argentina, y en otras religiones de matriz africana como el Candomblé y la Kimbanda. Esto no quiere decir que las disidencias sexuales y de género sean inexistentes en este contexto religioso. De hecho, una de las observaciones realizadas en mi práctica religiosa que me motivó a investigar sobre el tema fue el continuo acercamiento e interés mostrados por las personas trans\* hacia la Osha.

Esta falta de investigación académica sobre las experiencias de personas trans\* en la Regla de Osha-Ifá reveló un vacío significativo para problematizar. Por ello, respondiendo a la invitación

que nos hacen algunos pensadores y activistas no hegemónicos, trans, maricas, queers, negres, indígenas, putxs, de comprender lo trans\* desde una multiplicidad de realidades, me posicioné ante ese vacío para adentrarme en el mundo de la Regla de Osha y la trans\*religiosidad. Por lo tanto, el objetivo principal aquí es identificar el modo en que se configuran las experiencias religiosas de dos personas transgénero iniciadas en la Regla de Osha-Ifá en la ciudad de Bogotá. Se exploran sus motivaciones y la relación que establecen con el sistema de Osha- Ifa, así como la manera en que sus experiencias religiosas posibilitan o no la construcción de nuevos sentidos sobre la religiosidad.

Mi acercamiento a la problemática se realizó desde una perspectiva religiosa, transfeminista y afrodiaspórica. Desde un principio, me propuse construir esta investigación bajo postulados teóricos situados y localizados. Por esa razón, para comprender la religiosidad y el género, tomé algunos preceptos y elementos religiosos que constituyen a la Regla de Osha-Ifá como sistema religioso, para luego articularlos con algunas lecturas no hegemónicas sobre el género que se han hecho desde el pensamiento africano y afrodiaspórico, y desde las epistemologías transfeministas.

Respecto a la metodología, considero que no hay manera de no ser parte de lo que se estudia; y, en ese 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».

Esta investigación es entonces un intento por situar, reconocer y vincular algunos lugares interpretaciones y conceptos que apunten a la contribución de la descolonización del saber. Así, se acudió a un *diálogo trans\*religioso*. En este espacio, las subjetividades y experiencias religiosas de Jessica y Gustaff tuvieron un lugar relevante. Este enfoque implicó un intercambio reflexivo de saberes 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, donde el cuerpo, las experiencias y los sentires de quienes participaron en la investigación cobraron relevancia. Fue un conversar desde lo que emanaron las voces situadas, y desde los afectos y el cuidado como vías legítimas para crear conocimiento.

Finalmente, el documento está estructurado en cuatro capítulos:

---

El primer capítulo *Contexto y conceptualización: algunas aproximaciones al género y lo trans\* dentro de la Regla de Osha-Ifá* contextualiza el origen de la investigación y explora algunas aproximaciones teóricas sobre cómo abordar el género y por qué hablar sobre lo trans\* dentro de contextos religiosos de matriz africana. Además, se introduce el estudio de caso que se desarrolló en la casa religiosa de Jessica y Gustaff.

El segundo capítulo *Caminos espirituales: búsquedas y motivaciones religiosas de las personas trans\** da cuenta de las motivaciones e intereses que les interlocutores tuvieron al vincularse a la Regla de Ocha-Ifá. Se identificaron las condiciones iniciales que determinaron la búsqueda de espacios religiosos más alineados con las experiencias de vida trans\* de los interlocutores, al igual que algunas situaciones y momentos trascendentales en la vida de ellos que les motivó a iniciarse en esta práctica; y, finalmente, se conocieron sus primeros acercamientos de ellos a la Regla de Osha-Ifá.

El tercer capítulo *Trans\*religiosidad encarnada: formas de relacionamiento de las personas trans\* con la Regla de Osha-Ifá* se centra en las relaciones que establecen las personas trans\* con el sistema de Osha-Ifá, las cuales nombro relaciones encarnadas trans\*religiosas, reconociendo las experiencias de vida trans\* y la religiosidad como realidad(es) situadas y concretas. Expongo así un relacionamiento que va en doble vía: la relación con la visión del mundo y los preceptos de la Regla Osha-Ifá en donde expongo algunas observaciones sobre los orishas y deidades africanas que sugieren una mirada propia sobre el sistema sexo/género; y, la relación con los demás religiosos, en donde los cuerpos e identidades de las personas trans\* transgreden ciertos espacios religiosos, pero también se ven transgredidos. Finalmente, propongo un esquema como posible manera de entender el género dentro de la Osha-Ifá.

Por último, en el cuarto capítulo *Narrativas emergentes: diálogos y reinterpretaciones de la Regla de Osha-Ifá desde una perspectiva trans\** se aborda la construcción de otro tipo de narrativas y sentidos que las personas trans\* pueden otorgar y construir en la Osha desde sus experiencias de vida bajo el reconocimiento de los cuerpos, género y sexualidades ancestrales; las interpretaciones religiosas basadas en sus experiencias de vida; y la creación de espacios religiosos seguros y amorosos para personas disidentes.

## **Capítulo 1. Contexto y conceptualización: algunas aproximaciones al género y lo trans\* dentro de la Regla de Osha-Ifá**

Para proporcionar a los lectores una mejor comprensión del contenido y análisis de la presente investigación, en este capítulo se expone, en primer lugar, una descripción detallada del contexto religioso con el fin de situar a los lectores en el marco religiosos en donde emerge la presente investigación. Se presenta entonces, como surge la Regla de Osha-Ifá como religión y sus características principales. En segundo lugar, se hizo una revisión y contraste de literatura africana y afrodiaspórica con el fin de desarrollar una discusión teórica en la que se exponen diferentes postulados sobre las posibles maneras en que puede ser abordado el género dentro las tradiciones religiosas de matriz africana. En tercer lugar, se explica cómo se ha conceptualizado lo trans\* y cómo puede entenderse dentro de la Osha-Ifá.

### **1.1 Regla de Osha-Ifá: religiosidad de matriz africana**

Como lo sugiere (Mansilla, 2013) “Durante milenios la religión en cuanto dogma obligatorio y vinculante y la religiosidad popular como práctica cotidiana han constituido los elementos fundamentales de la cultura de todas las sociedades” (pp. 109 – 110). En el contexto latinoamericano y caribeño, durante el periodo precolonial existieron diversas prácticas culturales y religiosas que se vieron trastocadas por la cristianización, como parte del proyecto colonizador. Este proyecto impuso preceptos “civilizatorios” y católicos que estaban desconectados de las realidades de los pueblos que habitaban el continente. Como consecuencia, muchos aspectos de la vida de los pueblos indígenas que habitaban el territorio y de los africanos esclavizados, cambiaron drásticamente o desaparecieron.

Es el caso de las religiones afrocubanas, que son conocidas como reglas que guardan relaciones directas con algunos sistemas culturales como el Lucumí, de origen Yoruba, y el Congo, de origen Bantú (Castellanos & Castellanos, 1992). Estas tradiciones experimentaron transformaciones al entrar en contacto con el catolicismo. La Regla de Osha-Ifá, por ejemplo, surgió de las creencias derivadas de la cultura y la religión Yoruba nigeriana, que en Cuba se sincretizó con el catolicismo implantado durante la época de esclavitud (Burguillos, 2020). En la Cuba colonial, comenta la autora, “sus rituales se debían practicar en la clandestinidad porque era marginalizada y perseguida” (p. 45). Para preservar y proteger su religión, las personas recurrieron

a prácticas sincréticas como ocultar sus deidades en los santos católicos para disimular su veneración, lo que llevó a que la religión pasara a ser conocida como *santería*.<sup>1</sup> No obstante, algunos religiosos prefieren evitar este término debido a su carga estigmatizante y eligen llamarla Regla de Osha-Ifá.

Si bien la Regla de Osha-Ifá tiene un vínculo inevitable con el catolicismo colonial, también es cierto que esta emerge como un mecanismo de resistencia para mantener viva la matriz africana. Para el siglo XVII en algunos lugares del caribe como Cuba se conformaron los cabildos urbanos, como instrumentos de control de los esclavos; estos eran entonces, asociaciones de esclavos en donde se podían efectuar actividades de dispersión para “soltar la presión” del trabajo, todo esto con el fin de generar mayor dominio sobre ellos. Sin embargo, los esclavistas y hacendados ignoraban que muchas de las actividades que se realizaban allí como “fiestas” no eran otra cosa que ceremonias religiosas y manifestaciones culturales de resistencia. “Secretamente, una de sus funciones capitales fue la religiosa, pues devino refugio básico de la vida espiritual de los esclavos y negros libres urbanos que lo integraban. En el cabildo el negro adora a sus antiguos dioses. Y, forzado por las circunstancias, funde sus creencias y ritos africanos con los elementos de la religión blanca que lo rodea” (Castellanos & Castellanos, 1992, pág. 15).

(Nuñez, 2007) plantea que las condiciones de los esclavos eran tan crueles que iban desde la pérdida total de la autonomía como seres humanos hasta el desprendimiento total de su tierra, de su lengua; la desculturización, el desarraigo total de su dignidad africana. Lo que no dejaba más alternativa que asumir la “transculturación”, haciendo referencia a que el africano al ser trasladado perdía su nación y era sometido a la obediencia y a una vida de esclavo con la única posibilidad de resistir desde la clandestinidad moral. Es decir, desde un sincretismo que los mismos colonizadores desconocían; “la necesidad de “creer”, extraída de la tierra africana, se incrementa a partir del sufrimiento. La angustia predomina y la frustración se eterniza. Los grupos tribales defienden su religión, pero no pueden sustraerse de la influencia que le impone la religión católica.” (Nuñez, 2007, p. 71).

---

<sup>1</sup> Sara Leal Burguillos en su tesis de maestría “La Regla Osha: Papel de la Mujer en la Santería Cubana” (2020) comenta que, se la denominó despectivamente «Santería» por los españoles para burlarse de la aparente devoción excesiva que mostraban los seguidores a sus santos, y más tarde, en Matanzas, ese mismo nombre sería utilizado para nombrar a una religión que unificó las creencias de la Regla de Osha, el catolicismo, algunas prácticas del Palomonte y el espiritismo cruzado.

En otros términos, la transculturación de dioses africanos o dioses yorubas de multiformes características con los santos católicos es lo que da cabida a la Regla de Osha-Ifá como práctica sincrética. Según Nuñez (2007) la santería no solo sirvió como un vínculo unificador entre la población negra esclavizada, sino que también se convirtió, con el paso del tiempo, objetivo de persecuciones debido a su capacidad para promover procesos de resistencia cultural durante la colonia y aún después de esta. En la actualidad no es casualidad que los practicantes de la Regla de Osha y otras religiones de matriz africana continúen enfrentando la persecución católica que, entre muchas cosas, los invalida y califica de paganos y profanos.

En el caso de Colombia, las religiones de matriz africana, comenta Castro (2022) empezaron a emerger desde hace, aproximadamente, cuatro décadas como resultado de dinámicas diaspóricas y de transnacionalización, aunque no fue hasta mediados del año 2000 que lograron consolidarse como sistemas religiosos autosuficientes y autorregulados. La costa atlántica ha sido desde siempre una puerta de entrada desde el Caribe, y Colombia ha sido receptor de influencias cubanas como las musicales. El país ha sido destino de muchos migrantes cubanos, incluso, se dice que la presencia de cubanos en Cali a comienzo de los años 90 fue notable (Rossbach de Olmos, 2007).

(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 resumen, la Regla de Osha-Ifá es una religión de matriz africana que guarda relación directa con los Yoruba de Nigeria, y que surge en el contexto de la colonización de América Latina, particularmente, de Cuba, en donde se vinculó con el catolicismo implantado. Posteriormente, por medio de segundas diásporas, se dispersó hacia otras partes del mundo, incluyendo países como Venezuela y Colombia.

## **1.2 Estudio de caso: Ilé Jessica y Gustaff**

La Regla de Osha-Ifá se practica en establecimientos religiosos conocidos como Ilés, espacios que albergan las diversas intenciones espirituales de los religiosos. A diferencia de las religiones hegemónicas que cuentan con templos o iglesia, los Ilés no cuentan con una estructura física independiente, sino que funcionan en las casas de las personas, por lo cual también se les

denomina “casa espiritual”. Estos espacios están conformados, principalmente, por personas negras y mestizas enmarcadas en la tradición Yoruba afrocubana o Regla de Osha-Ifá.

(Fernandez Cano, 2008) explican que el Ilé se considera como una célula en la que se construye la estructura religiosa y de adoración de la Osha-Ifá; es un espacio donde se encuentran los poderes espirituales de los orishas y es el lugar de enunciación de la fe. Los Ilés están dirigidos por figuras conocidas como “madrinas o padrinos” quienes cumplen una labor de iniciación en la religión y se encargan de acercar y guiar espiritualmente a los practicantes.

El Ilé de Jessica y Gustaff se encuentra ubicado en la localidad de Álamos en la ciudad de Bogotá. Está conformado por ellos y diferentes personas, en su mayoría, disidentes sexuales y/o del género. Jessica lo describe como:

Una casa de santo muy tradicional dentro de un contexto muy contemporáneo, en el cual hemos entendido que la esencia de la religión Yoruba es la unión, la familia, el amor y la tradición, pero no puede haber tradición sin un conocimiento, sin una transmisión de los saberes de los mayores a los menores para entender cada una de las cosas que hacemos religiosamente” (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

Jessica, es una persona con experiencia de vida trans; se identifica, en sus palabras “desde lo transfemenino no binario, que pareciera una contradicción, pero es el resumen de lo que ha sido mi experiencia de vida, mi exploración en el género, y como lo asumo hoy en día desde mi tema religioso, y desde mis comodidades y mis posibilidades”. Ella es artista transformista, activista y activista por los Derechos Humanos de las disidencias sexuales y de género. De igual manera, trabaja en la creación de estrategias de reducción de riesgo y mitigación de daños para las personas que son consumidoras de sustancias psicoactivas legales e ilegales. Y, es practicante de la regla de Osha Ifá, y del espiritismo desde hace más de 13 años.

Gustaff es zootecnista y también se enuncia desde el artivismo, espacio que la ha permitido entender los derechos humanos y a sensibilizarse con el enfoque de derechos para las personas LGBTI+. Es bajista de la 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 LGBTI+ y para personas en habitabilidad de calle. Hacer tres años recibió su consagración de mano de Orula.<sup>2</sup>

### **1.3 Algunas discusiones para tener en cuenta al momento de abordar el género en religiones de matriz africana**

Al reconocer que la Regla de Osha como religión de matriz africana surge en medio de un contexto de imposición colonial por parte de Occidente, nace la pregunta sobre cómo abordar el género en este ámbito, para posteriormente comprender cómo se configuran las vivencias religiosas de las personas trans\* en una de las casas Ilé vinculadas a la Regla de Osha en Bogotá.

Para esto, “el feminismo decolonial ha hecho suya la tarea de reinterpretar la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, cómo lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico” (Espinosa, 2016). Es el caso de la académica feminista nigeriana Oyèrónké Oyèwùmi quien critica el carácter universalista de la academia Occidental, centrando sus investigaciones en el punto de vista africano. Es así como la autora en su investigación “La invención de las mujeres. Una perspectiva africana” sobre las discusiones occidentales del género, confronta los postulados teóricos del feminismo blanco y eurocentrado con la intención de demostrar 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.

Oyèwùmi (2017) sugiere que antes de la colonización de occidente, su organización se basaba en el principio de la senioridad definida por la edad cronológica, lo que implica que 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 la cristianización de la sociedad Yorubá fue la introducción de las ideas de género en el ámbito religioso, incluyendo el sistema religioso indígena. Por lo tanto, los roles de cada religioso y de las deidades no estaban

---

<sup>2</sup> 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

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 seculares, teólogos y líderes cristianos de las iglesias Yorubá, los pilares de la religión fueran masculinizándose” (Oyèwùmi, 2017, p.235).

Además, destaca una importante diferencia entre las sociedades europeas y el pensamiento Yoruba: en las primeras, el cuerpo físico siempre está atado al cuerpo social, mientras que para los Yoruba no existe una biologización de la diferencia. Por lo tanto, en contraste con el mundo europeo, esta sociedad no se organizaba ni distinguía según lo visual y las distinciones binarias.

Es claro que, en su investigación, Oyèwùmi hace referencia a la sociedad Yoruba precolonial del suroeste de Nigeria y a cómo y por qué se estableció el género allí. Aunque el propósito aquí no es demostrar si el género funciona o no como un principio básico de organización en la Regla de Osha–Ifá, sí lo es el preguntarse por cómo se configuran las experiencias religiosas de las personas trans\* que practican la religión. Desde esa perspectiva, adopto la idea de la autora sobre la necesidad de reflexionar sobre si es posible o no aplicar la noción de género dentro de la Osha-Ifá, y, si es posible, cómo hacerlo; o si no es viable, de qué otra manera se puede abordar la diferencia en la Regla de Osha.

Concordando en que el género no opera como un principio básico de organización en todas las sociedades, sí que menos en la Yorubá, se podría inferir de manera superficial que las relaciones de poder centradas en el género que posiblemente se encuentran dentro de la Regla de Osha, son resultado de la colonización y la transculturización experimentada por los Yorubá de la diáspora. Sin embargo, encuentro sugerente la crítica que le 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 hombre yorubá tienen 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 descritas en términos de género.

Por otra parte, Rita Segato dirá sobre el texto de Oyèwùmi que 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 pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que, en la modernidad, y que, 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 Oyèrónké Olajubu 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 también reconoce que las clasificaciones de género siempre han existido entre los Yorubá, solo que no bajo la misma noción de opresión y dominación de las mujeres por los hombres que propone Occidente. Por el contrario, la autora habla de las relaciones de género complementarias las cuales se refieren 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 socioreligiosa yorubá, ya que tanto los principios masculinos como los femeninos son cruciales para una experiencia de vida tranquila. Se trata también 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. (Olajubi, 2003).

La mirada de Segato y Olajubi es lo que a (Lamas, 2000) le permite decir que en cada cultura una operación simbólica asigna significados específicos a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. De esta manera, la masculinidad y la feminidad se construyen socialmente. Es decir, las identidades no son meramente reflejo de una realidad biológica, sino que son productos de un proceso histórico y cultural, fundamentado en simbolización; y como “productores culturales” desarrollan un sistema de referencias comunes.

De esta manera, el género crea un imaginario social con una eficacia simbólica contundente que da lugar a concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad (Lamas, 2000) Este orden simbólico se traduce de diferentes maneras, entre esas, los roles y las opresiones. Por tanto, considerar de manera crítica este orden simbólico conduce a “revisar tanto los efectos consistentes de la simbolización y el condicionamiento en los cuerpos de las personas, como las fugas, resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo frente a la imposición cultural del género” (Lamas, 2000, p. 15). Es esta perspectiva crítica del orden simbólico, considero que se puede hablar del género dentro de la Regla de Osha-Ifá pero desde otras perspectivas. Por esa

razón, la necesidad de incorporar aquí diferentes miradas sobre el género que me permitan, más adelante, integrarlas con la dimensión religiosa.

Por otra parte, Olajubi al igual que Oyèwùmi, la autora reconoce los estragos de la colonización y cristianización al manifestar que el encuentro entre las iglesias y la cultura Yorubá desencadenó incesantes conflictos doctrinales y guerras contra las tradiciones Yoruba. “La agenda de la iglesia socavó los roles tradicionales de las mujeres y su importancia en la sociedad yoruba” (Olajubu, 2003, p.50). Sin embargo, aunque los colonizadores introdujeron profundos cambios en los sistemas sexo/género en diferentes contextos de África, es importante destacar que, en muchas de las sociedades africanas precoloniales, el poder era mayoritariamente masculino y que muchas relaciones de poder sí podrían ser descritas en términos de género. Olajubu (2003) lo da a entender cuando reconoce que las mujeres han sido marginadas en las mismas tradiciones dentro de las cuales también han desempeñado papeles importantes, aunque no profundice en ello.

Con esto quiero decir que es innegable los daños que Occidente ocasionó al continente africano, y claro, a su diáspora. No obstante, sin ánimos de favorecer a Occidente quitándole el peso de una historia imperialista, al igual que (Eze, 2008) quien habla desde una crítica hacia el feminismo africano, encuentro urgente abandonar la idealización de un pasado precolonial africano igualitario -Olajubu lo hace- para centrarse en el sistema patriarcal africano del hoy y en las necesidades actuales de las mujeres. Del mismo modo sucede con las disidencias sexuales y de género; 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).

Lejos de querer ningunear la memoria ancestral y tradicional, lo importante como lo menciona Ekine es hasta qué punto las personas trans\* y demás disidencias que hacemos parte de determinados contextos religiosos debemos justificar nuestra propia existencia a partir de datos históricos, como si de esto dependiera la misma. Finalmente, aunque existan evidencias innegables en el continente africano de que las disidencias sexuales y de género siempre han existido, lo importante es que las existen ahora y que su existencia no se basa en la influencia occidental o en una importación (Ekine, 2014) como en muchos casos que quiere hacer ver.

Los trabajos citados son de gran ayuda para contextualizar y comprender de manera histórica y situada la noción de género en la Regla de Osha-Ifá. Pero además de las tradicionales referencias bibliográficas que nos exige la academia, traigo al diálogo otras voces que normalmente

no están vinculados a los espacios y producciones académicas, pero que, atendiendo al llamado que hace Oyèwùmi producir conceptos anclados en las realidades locales, considero primordiales para descolonizar el conocimiento. Me refiero aquí a la tradición oral que constituye la principal fuente de la historia Yoruba anterior al periodo colonial. Esto se debe a que entendemos que por tradición somos personas que valoramos la oralidad como medio de transmisión de conocimientos. Por esa razón, más adelante me apoyo en los Oddun<sup>3</sup> y patakis<sup>4</sup> que son la fuente del saber y la base teórica para comprender la cosmogonía de la Osha-Ifá.

#### **1.4 ¿por qué hablar de lo trans\* en el contexto religioso de la Regla de Osha?**

Como se ha evidenciado, las reivindicaciones de las mujeres negras y las voces desde el pensamiento decolonial han desempeñado un papel fundamental en la ampliación de los horizontes para comprender el género. Esto se refleja principalmente en la problematización del enfoque colonizador que caracterizó al feminismo de la primera y segunda ola, el cual estaba mayormente representado por mujeres blancas de clase alta. Las contribuciones de destacadas teóricas negras como Patricia Hill Collins (1990), Kimberlé Crenshaw (1991), bell hooks (1995), Oyèwùmi Oyèrónké (2017), Maria Lugones (2018) y otras intelectuales, desde la perspectiva de género y raza, resultaron cruciales para la expansión de los movimientos feministas hacia un nuevo escenario político, brindando nuevas oportunidades para los grupos considerados como minorías sociales (Dias, 2017).

Pero, por otro lado, según Kancler (2016) los estudios transgénero se han limitado principalmente a los círculos académicos norteamericano y europeos; y si bien su enfoque se ha caracterizado por la exploración y cuestionamiento de categorizaciones, la concepción binaria del género, el tratamiento de las personas trans\* como objetos en campos como la medicina, así como las relaciones complicadas con el feminismo, es necesario cuestionar su aplicación universal y la falta de perspectivas y prácticas críticas interseccionales.

---

<sup>3</sup> Letras o signos que conforman el sistema adivinatorio de Osha-Ifá. Son 256 combinaciones posibles en total y a cada una le corresponde uno o varios -patakis- que el babalawo (jerarquía máxima que se encarga de la adivinación) interpretará para decirle algo a un religioso.

<sup>4</sup> El significado de la palabra es “historia principal”. Consiste en una especie de historia que define acciones de los orishas, su vida, etc. Aparecen en los odduns y son interpretados juntos con otros elementos.

A pesar de lo dicho, no se puede negar que el pensamiento transfeminista también ha hecho suya la labor de cuestionarse y desafiar las formas tradicionales de producción de conocimiento, incluso las feministas, al cuestionar la validez de verdades universales y objetivas y, en su lugar, se ha propuesto ampliar el rango de perspectivas, otorgando un lugar central a las experiencias trans\* en sus discusiones. En este sentido, se puede decir que las epistemologías transfeministas se caracterizan por el reconocimiento de que la experiencia propia de la transición a menudo conduce a la exploración de múltiples puntos de vista sobre cómo se experimenta el género en nuestras sociedades contemporáneas. (Guerrero Mc Manus, 2018).

Esta polifonía de voces y experiencias, sin duda alguna, 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. Es así como diversos referentes teóricos y activistas que se posicionan desde lo no hegemónico comienzan a formular críticas a los pensadores, académicos y activistas blancos, coincidiendo 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).

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

Para Halbestram (2018), en su libro *Trans\*: una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*, el término trans\* utiliza el asterisco para mantener abiertas las numerosas historias de los cuerpos diversos, y las muchas formas en que estas historias se han desarrollado (Halbestram, 2018).

Propongo entonces lo trans\* desde una perspectiva religiosa a la que denomino -trans\*religiosa-. Esto implica una visión basada en las experiencias de las personas trans\* dentro de la Osha-Ifá, proporcionando una mirada que nos permita concebir otras formas de religiosidad por fuera de las convencionales, hegemónicas y cis heterosexistas. Coincidiendo con (García, 2009) “las trans\* encarnamos nuevas categorías que plantean una política corporal descentrada,

híbrida, creativa, alejada de cualquier esencialismo que intente fijar identidades y que abra la puerta a nuevas posibilidades de liberación gradual del género de sus restricciones binarias” (p.127).

Lo trans\* aquí es ese componente híbrido en la Osha- Ifá que trasciende las barreras cisheteronormadas, pero también actúa como un factor de reafirmación y reconocimiento de las corporalidades, sexualidades y géneros ancestrales (Piña, 2022). Busco entonces, ampliar y reconocer la multiplicidad de las experiencias subjetivas y corporales de las personas trans\*, desmarcándome de las miradas eurocentradas y biologicistas. Esta es la posibilidad de mantener abierta la categoría para así entablar diálogos y reflexiones sobre las experiencias trans\* que emergen o se agencian desde las religiosidades de matriz africana, comprendiendo que en estas suscitan diferentes tipos de tránsitos y conexiones, no solo en el ámbito de lo humano sino también, en el no humano (espíritus, muertos y orishas).

En últimas, se plantea un diálogo teórico entre las epistemologías feministas/transfeministas, los estudios afrodiáspóricos y la religiosidad para comprender el modo en que se configuran las experiencias religiosas de algunas personas transgénero iniciadas en la Regla de Osha-Ifá, y darle forma a lo que denomino relaciones encarnadas trans\*religiosas.

### **1.5 ¿Qué hago aquí escribiendo sobre lo trans\*religioso?**

Escribir sobre lo trans\* ha sido un viaje lleno de contradicciones sin resolver, y que tampoco tengo afán alguno en hacerlo.

Antes de responder esta pregunta, quisiera devolverme a mi infancia, una etapa que, ahora que lo pienso, me ha traído hasta aquí. Fui socializada como “niña” según las cis-heteronorma. Mi madre y padre, sin aún conocer sobre las teorías de género o las epistemologías feministas, me dieron la libertad de fluir y decidir sobre mí misma. A mí me moldeó la sociedad, no mi familia.

En mi infancia no pensaba en estos temas; solo era Luchis, como me decía mi familia, queriendo jugar y ser libre. Ahora, en mi adultez, intentando descifrarme, entendí que siempre fui Luchis incómoda con el mundo y que incomodaba con su existencia; era Luchis que a los ojos de la sociedad se comportaba mal, como un Luchito; una marimacho; un Luchito que le gustaba “vestir como niño”; un Luchito de voz fuerte y gruesa que le gustaba hablar y reírse duro, algo que aparentemente era inapropiado para una niña.

Luchis comenzó a cuestionarse y autocensurarse desde el día en que un compañerito del colegio me preguntó: “¿por qué hablas como niño?” No entendía qué significaba “hablar como

niño”; solo hablaba como me salía. Luego vinieron otro tipo de señalamientos sobre mis comportamientos y mi cuerpo: “¿por qué caminas así?” - ¿Así cómo?, ¿cómo niño?; “¿por qué no te peinas?” -Hoooola, ¿estás bien?, mi cabello es así, rizado, como el de mi padre; ¿por qué tus labios se mueven así cuando hablas? – Esto si nunca lo logré entender, supongo que era por el grosor de mis labios, como los de mi padre. Después de tantos señalamientos, asumí que algo no estaba bien en mí, y comencé a comportarme como una “verdadera” niña: suavicé mi voz, cambié mi forma de vestir y caminar, en incluso, deseé tener el cabello lacio y los labios delgados. Así, fui moldeada según las expectativas de la sociedad.

Debo detenerme aquí para decir que mi padre es un hombre negro que siempre se preocupó por que mi hermano y yo comprendiéramos de donde veníamos. Jamás permitió que alguien opinara sobre mi cuerpo y muchos menos sobre mi cabello porque, según él, eso hacía parte de la herencia negra que me atraviesa. Esto me ayudó a aceptar y reconocer mi cabello, como lo que era, herencia de mi familia paterna. Sin embargo, mi malestar con ser una niña rarita continuaba porque nadie me había explicado lo variables que podían ser las expresiones sexuales y de género. Con el tiempo, aprendí a vivir en soledad mi expresión de género y sexual.

Crecí, y para mi fortuna, en bachillerato, me encontré con diferentes mujeres con quienes conformamos un grupo numeroso de amigas que se reunían en los descansos para compartir inquietudes y cuestionamientos políticos. Comenzamos nuestras primeras lecturas sobre feminismo y dedicamos nuestra adolescencia a conspirar y soñar juntas; a despotricar del patriarcado, y a armar la espantosa en cada clase y rincón del colegio en donde presenciábamos alguna acción machista o sexista por parte de nuestros compañeros y profesores. Asistimos a nuestras primeras marchas, por fortuna de algunas, con la complicidad de nuestras madres y padres que nos firmaban los permisos para salir temprano del colegio a marchar. Por primera vez me sentí parte de algo, no me sentía tan rarita como en la infancia.

Aún sí, con la seguridad que me daban mis amigas, sentía que aún había algo por resolver y que no era capaz de verbalizar – hoy entiendo que no hay nada que resolver, que siempre fui yo intentando descifrarme, y aún lo sigo haciendo-.

Me gradué, ingresé a la universidad y me enamoré de una mujer. La luchita a la que habían frustrado en su infancia por fin estaba conforme con algo de lo que hacía. Llegaron los cuestionamientos: ¿cuándo?, ¿en qué momento?, ¿por qué?, ¿estás segura?, ¿es porque eres

feminista? Esta última me daba mucha risa porque la mayoría de mis amigas feministas son mujeres cis-heterosexuales. Pero bueno, esa es otra tela por cortar.

Me fui de Bogotá a Medellín. Llegué a la Universidad de Antioquia y nuevamente me encontré con varias mujeres pensándose el feminismo desde muchos lugares; se vinieron un montón de marchas, plantones y tertulias que disfrutaba con mucho amor. Pero en mi interior, algo me seguía incomodando.

Recuerdo que el momento que más me interpeló en la universidad fue cuando una profesora en medio de su clase preguntó: “¿quién es el sujeto del feminismo?” de inmediato, mis amigas respondieron en coro: ¡LAS MUJERES! Desde ese día esa pregunta resonó en mí. Me preguntaba, ¿cuáles mujeres? porque finalmente, yo nunca fui completamente una mujer de niña y tampoco lo soy ahora de adulta, según el sistema cis-heterosexual. A mí, como lo mencioné, me tocó vivir en soledad mi expresión de género y sexual. Fue entonces cuando me acerqué a los feminismos afrodiaspóricos y comprendí que la cis-heterosexualidad es una condición cargada de violencia, la cis-heterosexualidad es blanca y racista; mientras que con las epistemologías transfeministas entendí que la cis-heterosexualidad es transfóbica, en la medida que niega las muchas formas de habitar este mundo.

Ahora, a la Osha-Ifá llegué por medio de mi padre. Me quedé allí porque en medio de mis búsquedas, la matriz africana, mis ancestros y mis muertos siempre me sostuvieron, fue mi espacio de contención y resistencia; fue el lugar que encontré para desmarcarme de la religiosidad hegemónica. Debo decir que también fue un lugar de inquietud e incertidumbre porque no sabía cómo era vista una persona como yo en ese lugar. A veces me pregunto si en los espacios religiosos paso desapercibido o si simplemente sobre mí no se conversa por ser hija de un mayor religioso.

Mientras tanto, Jessica y Gustaff no podían pasar desapercibidos por sus evidentes experiencias de vida como personas trans\*. Tuve la oportunidad de escuchar en reiteradas ocasiones, sobre todo, en eventos académicos a Jessica hablar sobre su experiencia como persona trans\* religiosa, y desde ahí, sentí que sus ideas y sentires dialogaban, de alguna manera, con los míos. Luego conocí a Gustaff, una persona que desde el primer momento denotó mucha curiosidad de asistir a los espacios religiosos, pero también seriedad y compromiso; siempre le importó participar de cada espacio de manera respetuosa y cuidadosa. De igual manera, en distintas ocasiones me crucé con personas trans\* practicantes de la Osha, pero con quienes compartí poco o nunca más volví a ver. Todo este panorama me permitió conectar de alguna manera con personas

que al igual que yo están en procesos espirituales por fuera de la religiosidad hegemónica y el sistema cis-heterosexual; como dice (De La Cruz, 2024, p.57) “personas cuyos diálogos con lo divino los acompañan a crearse y sostenerse en los márgenes”.

Hace poco tuve la oportunidad de leer un fanzine-antología de textos autobiográficos disidentes a la colonialidad nombrado Torcer las Palabras 2. Allí me encontré con las palabras de Gi Gardner que, creo yo, resumen un poco mi sentir: “Que amar mis tetas y mi vulva no me hacen menos Él. Es decir que no sé qué es ser un él, ni ella ni elle y que tampoco quiero serlo, pero a veces me siento todo (Gardner, 2024, p.25) En mi caso, entiendo que muchas veces puedo ser leída como una mujer cis-heterosexual y también reconozco sus implicaciones y privilegios. Sin embargo, también encuentro que, desde mi infancia, sin saberlo muy bien, no me sentía cómoda e intenté fugarme de allí, no sabía bien que era ser ella y lo asumí, tampoco pretendí ni pretendo ser él, y ahora, sigo sin tenerlo muy claro. Lo que tengo claro, por ahora, es que los encuentros con aquellas personas, las muchas lecturas sobre los trans\* desde diferentes lugares, me han dado la oportunidad de darle sentido a mi existencia y de no limitarla; de entender que no hay nada fijo y que mi expresión de género y sexual no la tengo que vivir en soledad, por el contrario, hay un montón de seres que me acompañan, comenzando por mis ancestres; y que, quizás podría relajarme un poco y devolverle a esa Luchita la felicidad que en algún momento le arrebataron, porque, hija, qué luchita, literal, la que le ha tocado dar consigo misma.

Así, escribir sobre los trans\*religioso es conectar con mi espiritualidad desde otro lugar, es un homenaje a mi ancestralidad, es negarme al olvido de mis ancestres, es invocarles, cantarles, permitirme sanar su dolor y el mío, es aprender a ser más compasiva con mi experiencia, así como siempre lo han sido mis ancestres conmigo. Escribir sobre lo trans\* religioso es un camino que decidí abrir por medio de esta investigación, y que seguro aún me queda mucho por recorrer.

## **Capítulo 2. Caminos espirituales: búsquedas y motivaciones religiosas de las personas trans\***

Con el objetivo de identificar el modo en que se configuran las experiencias religiosas desarrolladas por dos personas transgénero iniciadas en la Regla de Osha-Ifá en la Ciudad de Bogotá, se partió de la necesidad de comprender cuáles fueron las motivaciones principales respecto a su iniciación en la religión. De este modo, el presente capítulo da cuenta de las motivaciones e intereses que les interlocutores tuvieron al vincularse a la Regla de Osha-Ifá.. Algunas preguntas que orientaron este apartado fueron: ¿Cuáles fueron las principales motivaciones que llevaron a iniciarse en la Regla de Osha-Ifá ?; ¿hubo experiencias o vivencias personales que llevaron a buscar esta iniciación en particular?; ¿qué aperturas espirituales, emocionales, afectivas o de otro tipo se encontró en la Regla de Osha-Ifá para iniciarse?; ¿existen condiciones específicas dentro de la religión que influyan en la experiencia religiosa como persona trans\*?

Con respecto a las motivaciones, este punto de partida permitió identificar tres aspectos fundamentales que se desarrollarán a continuación: en primer lugar, se reconoció que hubo unas condiciones iniciales que determinaron la búsqueda de espacios religiosos más alineados con las experiencias de vida trans\* de les interlocutores. En segundo lugar, se visualizó que algunas situaciones y momentos trascendentales en la vida de las personas les motivó a iniciarse en esta práctica. Por último, se logró conocer como fueron los primeros acercamientos de ellos a la Regla de Osha.

### **2.1 Condiciones iniciales que determinaron la búsqueda de espacios religiosos más alineados con sus experiencias de vida trans\***

Antes que nada, hay que mencionar que una de las dimensiones que componen la cultura y por tanto al ser humano es la religiosa (Camarena Adame & Tunal Santiago, 2009) Desde que se nace se comienza a ser socializado según el contexto cultural inmediato; por esa razón, es común que los primeros acercamientos que tienen los humanos a esta dimensión sean por medio de entornos familiares.

En el contexto colombiano, con un catolicismo tan arraigado, resulta completamente normal que, en el caso de les interlocutores, sus primeros encuentros religiosos hayan tenido lugar en

espacios católicos. En el caso de Jessica y Gustaff, les dos coinciden en que sus primeros acercamientos a lo religioso se dieron por medio de sus familias. Jessica, fue gracias a su madre y su familia quienes, en palabras de ella, son “ultraconservadores católicos”. Por su parte, Gustaff fue introducido a la religión por medio de sus abuelas, dos mujeres católicas. Bajo esa socialización familiar les dos atravesaron diferentes escenarios religiosos en donde sus identidades de género fueron objeto de cuestionamiento, pero a su vez, fueron una condición determinante para la búsqueda de espacios religiosos más alineados con sus experiencias de vida trans\*.

En el caso de Jessica, cuando comenzó con su tránsito, ella recuerda un momento difícil de su vida, en donde estaba viviendo el exilio de su familia, tener una conversación con lo que, en ese momento, ella entendía como Dios; donde Dios le dijo: “bueno, ¿esto es lo que tú quieres hacer? Tienes que comprometerte hasta el final. Has dejado muchas cosas tiradas; dejaste tirada tu carrera, dejaste tirada tu relación de pareja. Esto no se puede dejar tirado, eso lo tienes que llevar a cabo”. Desde ese instante, comenta Jessica: “tomé mi tránsito en el género como un propósito de vida y como algo muy espiritual” (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023) Por consiguiente, al ser socializada desde la religión católica, su primer lugar de búsqueda fue allí. Llegó a confesarse a la iglesia Nuestra Señora de Chiquinquirá ubicada en Bogotá, y después de que el cura la escuchó, le dijo: “yo creo que tú estás haciendo algo que es bueno para ti porque tú estás muy tranquila, pero yo lo que creo es que este no es el lugar para ti. Yo creo que aquí vas a tener muchos problemas tropiezos, contradicciones, cosas que no te van a ayudar a tener esa relación armónica que tú quieres tener con Dios. Busca otro lado, busca un lugar donde sepas que puedas estar tranquila”. Al respecto, ella pensó: “¡qué chido!, qué bien que estemos hablándonos todos con la verdad. Y entonces, eso quedó en una pausa, porque yo dije, si no es aquí, ¿dónde más?” (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

Por su lado, Gustaff luego de haber iniciado su tránsito en el género a sus 25 años, decidió alejarse del tema religioso porque, según él: “el hecho de ser trans y salir del closet, sino más cuando lo hice y lo comuniqué con mi familia fue muy agresivo en el sentido del lenguaje violento con el cual las personas que más quieres reaccionan, pues ir a la iglesia a recibir quién sabe qué cantidad de insultos; yo dije, no, no estoy para esto” (Gustaff, comunicación personal, diciembre de 2023).

Sin embargo, después de una ruptura amorosa ocasionada por su pareja quien decidió volver a su iglesia porque sus principios no le permitían estar con una persona trans\*, él decidió acercarse

a la iglesia cristiana para comprender por qué su pareja había tomado esa decisión; y se dio cuenta, en las consejerías y espacios de diálogo, que las personas eran muy conservadoras y les tenían miedo a las expresiones diferentes. Finalmente, comenta él: “yo me di cuenta de que desde esos argumentos ese no era mi lugar y también, porque censuraban y prohibían escuchar salsa, usar collares, usar manillas, vestirse de una forma, no vestirse de la otra, tener el pelo largo, tener el pelo corto. Entonces yo dije, aquí no es” (Gustaff, comunicación personal, diciembre de 2023).

Los relatos de Jessica y Gustaff permiten identificar que una de las condiciones que determinaron su búsqueda espiritual en la Osha fue la sensación de incomodidad e inseguridad en los espacios católicos. Es frecuente que, desde las concepciones religiosas hegemónicas, las personas con identidades de género y orientaciones sexuales disidentes sean cuestionadas por sus experiencias de vida y comiencen a experimentar procesos de discriminación y estigmatización en los lugares donde inicialmente se vincularon con la religión. Por esa razón, a muchas les toca elegir entre su identidad sexo genérica y sus creencias religiosas, explorar diferentes contextos religiosos, o, apartarse definitivamente de la religión. Respecto a esto, Gustaff y Jessica desafiaron la idea común de que lo religioso y las identidades sexo genéricas son dos ámbitos irreconciliables.

Tal como se entrevistó con anterioridad, los espacios católicos frecuentados por los interlocutores se regían por una moral sexual heteronormativa, por lo tanto, cualquier manifestación por fuera de esta norma era rechazada, argumentando que constituye un pecado. Por el contrario:

Los sistemas religiosos de matriz africana conceptualizan la idea del “bien”, pero no la del “mal”. Es decir que, para la cosmovisión africana, la dualidad judeocristiana-occidental presentada habitualmente como una lucha entre ambas categorizaciones, queda sin efecto. Otro eje sistémico fundamental del esquema tanto en el plano sobrenatural como en el humano se halla constituido por una escala jerarquizada y continua que se extiende desde el polo del “bien” (positivo) hacia el polo del “error” (negativo). Por lo tanto, al no existir en la cosmovisión la categoría del “mal”, tampoco existe una equivalente a la de “pecado”. (Ojeda, 2017, p. 207)

De este modo, personas como Jessica y Gustaff que fueron discriminadas en sus experiencias previas dentro del catolicismo y en sus entornos familiares, encuentran en la Osha un

espacio de acogida que les permite expresar su identidad en términos de elección personal, y, a su vez, reconciliarse con la dimensión religiosa de sus vidas.

## **2.2 Algunas situaciones y momentos trascendentales en la vida de las personas que les motivó a iniciarse en esta práctica**

Después de la pausa que se tomó Jessica al haber conversado con el cura, comenzó a tener algunos inconvenientes en el apartamento en donde vivía y sus angustias se acrecentaban. En ese momento, una amiga que la vio en esa situación la invitó a una misa espiritual<sup>5</sup> que iba a realizar otra amiga, una mujer trans cubana y santera radicada en Colombia. Ella aceptó la invitación con el fin de distraerse, pero no buscaba darles solución a sus problemas. Además, ella siempre había sentido curiosidad sobre el tema. Al llegar a la misa, se encontró con un grupo grande de personas, la mayoría, mujeres trans que eran practicantes, conocidas, amigas o ahijadas de la anfitriona. Estando allí, Ma Francisca<sup>6</sup> se montó<sup>7</sup> en la anfitriona y comenzó a buscar a Jessica para transmitirle un pase de tranquilidad diciéndole que sus problemas se iban a solucionar, pero que tenía que actuar con fe, y dio indicaciones de lo que debía hacer. Ella realizó todo lo que Ma Francisca le indicó, y en menos de 3 días se solucionaron sus problemas. Podría decirse que este fue el primer acercamiento que tuvo Jessica con el espiritismo<sup>8</sup> y a la Osha.

Lo anterior fue la manera como desde este espacio religioso, ella logró resolver una situación que, razonablemente, resultaba difícil. Experiencias como estas son más frecuentes de lo habitual. Durante mi práctica religiosa en la Osha, he observado que muchas personas se acercan a esta religión por medio de terceros, como Gustaff que lo hizo a través de su esposa o, lo más común, porque buscan resolver alguna situación de su vida por la cual esté atravesando, ya sea de salud, dinero, relaciones interpersonales, entre otros.

Entonces, la adopción de creencias religiosas está vinculada a diversas extensiones que se entrecruzan entre sí: las características económicas, sociales e históricas del contexto social en el

---

<sup>5</sup> 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)

<sup>6</sup> Ma Francisca es una entidad espiritual africana de linaje Congo.

<sup>7</sup> Montarse hace referencia a cuando un espíritu toma posesión de algún cuerpo para hablar y transmitir un mensaje.

<sup>8</sup> “De los sistemas religiosos afrocubanos, el espiritismo cruzao es quizás el que muestra un mayor grado de plasticidad, fundamentalmente, en este confluyen elementos del catolicismo popular, el espiritismo kardeciano, la santería y el palo monte. El objetivo principal es el de lograr la comunicación con el mundo de los espíritus y crear un puente entre el mundo terrenal y trascendente” (Castro, p.2, 2016)

cual el sujeto se desenvuelve y donde concedemos un papel importante a las tradiciones familiares, sociales, raciales y de género en este caso. En cuanto a las personas trans\*, como lo vemos aquí, probablemente, esto no tenga que ver solo con "asuntos personales", tiene que ver también con el significado que adquiere la Osha en sus vidas y con la transgresión a las normas que la Osha representa como religión de matriz africana, no hegemónica y marginalizada.

### 2.3 El encuentro con la Osha

Desde ese suceso, ella decidió acercarse a otro amigo y espiritista cubano y le hizo saber que estaba interesada en conocer más sobre el tema de los egguns.<sup>9</sup> Su amigo la introdujo en el mundo del espiritismo al que se dedicó por casi tres años, pero llegó un momento en donde los mismos egguns le dijeron que tenía que hacer el salto a la Osha para avanzar espiritualmente. Finalmente, Jessica dio el salto; llegó a la casa de su primera madrina donde, comenta ella: “en ese momento me sentí acogida, me sentí bienvenida, me sentí con la confianza de hacerlo con ellos. Ahí fue como realmente todo empezó y donde comencé a ver muchas cosas y a entender muchas de las cosas de lo que puede llegar a ser desde la Osha una persona sexo y género disidente” (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

Pasado el tiempo, Gustaff conoció la Osha por medio de quien hoy en día es su esposa. Cuando se fueron a vivir juntas, estaba cerca la coronación de Kari Osha<sup>10</sup> y por consejo del padrino, al estar viviendo con ella, le recomendaron hacerse mano de Orula. Para ese momento, después de conocer por medio de Jessica la religión, él estaba seguro de dar ese paso. Según él:

La religión Yoruba y el espiritismo no pretenden convencer a otra persona y evangelizar, como sí lo hacen muchas otras religiones. Más bien, es algo espontáneo, justamente, porque esto no es para todo el mundo, no todo el mundo se lo toma en serio y las consecuencias son graves para quienes no lo hacen. Pienso que estamos haciendo el contrapeso sobre la balanza a unas posturas religiosas que son violentas, pero el hecho de la discriminación de las diversidades y orientaciones sexuales y de género, son decisiones de las personas, no necesariamente de las religiones. (Gustaff, comunicación personal, diciembre de 2023).

---

<sup>9</sup> Es el nombre que se le designa a los muertos o espíritus de los antepasados. Ellos cuidan y guían el camino de quienes habitan el plano terrenal.

<sup>10</sup> Kari Ocha, hacerse santo o bajar el santo es la ceremonia en donde se define el Orisha de cabecera de la persona, es decir, aquel Orisha que es el padre o la madre del creyente y lo acompañará en sus pasos por la tierra.

Gustaff sugiere entonces que la Osha-Ifá representa un contrapeso a otras religiones que asumen y promueven posturas violentas, pero que la discriminación de las disidencias sexuales y de género no es algo necesariamente inherente a las religiones en sí, sino que son decisiones individuales de las personas.

Finalmente, los relatos de ambas personas dejan entrever como la adopción de creencias religiosas por parte de las personas trans\* está influenciada por diversas circunstancias y experiencias vividas, a menudo vinculadas a fragmentos transmitidos a lo largo de generaciones en sus familias, y que, ellos en algún momento deciden quebrantar, o por experiencias personales que les incitaron a una búsqueda espiritual más alineada con sus vidas. En ese sentido, la Osha, para ellos representa una alternativa a las concepciones religiosas hegemónicas en donde se experimentan procesos de segregación. Sin embargo, lejos de decir que en la Osha las personas trans\* están exentas de experimentar cualquier tipo de violencia y discriminación, creo necesario traer aquí las voces de los interlocutores para comprender el porqué de sus tránsitos religioso y lo que implica ser una persona trans\* en la Osha.

### Capítulo 3. Trans\*religiosidad encarnada: formas de relacionamiento de las personas trans\* con la Regla de Osha-Ifá

Como se mencionó en un principio, el análisis sobre las experiencias de vida trans\* en esta investigación, atiende a la necesidad de superar la noción de que existe una sola forma de ser o habitar las experiencias de vida trans\*. Por esa razón, resulta oportuna la idea de “encarnación”. La encarnación como el acto de -tomar forma o dar cuerpo a-, implica una acción profundamente humana, desde la carne, en la carne, cargada de múltiples extensiones como las emociones, los sentires, la sexualidad, la identidad, entre otros aspectos. De modo que, hablar sobre *relaciones encarnadas trans\*religiosas*, supone reconocer las experiencias de vida trans\* y la religiosidad como realidad(es) situadas y concretas que encarnan múltiples vivencias, sensaciones, pensamientos, etc.

Estas relaciones no emergen de manera lineal, por el contrario, obedecen a momentos y ritmos particulares, a ires y venires, y a búsquedas personales y colectivas. 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 que cohabitan y se construyen juntas, pero que también entran en conflicto y se disputan entre sí. En el caso de Jessica y Gustaff, les dos encarnan experiencias de vida trans\*religiosas en donde estas relaciones van por doble vía: la relación con la visión del mundo y los preceptos de la Regla Osha-Ifá que, finalmente, también pasa por sus cuerpos; y, la relación con los demás religiosos, en donde los cuerpos e identidades de las personas trans\* transgreden ciertos espacios religiosos, pero también se ven transgredidos.

La Regla de Osha-Ifá, al igual que muchas otras religiones de matriz africana, ha sido enmarcada como una religión de posesión. Por esa razón, también resulta oportuno hablar sobre relaciones encarnadas, tomando de (Birman, 2006) la importancia de aceptar la condición de agentes que los religiosos atribuyen a sus orishas, entidades y muertos en todos los momentos de sus vidas, especialmente en los estados de posesión en donde los cuerpos de los religiosos se convierten en vehículos y caballos<sup>11</sup> para los orishas, los egguns y sus mensajes. Bajo esta idea y con la intención de demostrar este doble relacionamiento sin trivializar y desrealizar (Birman,

---

<sup>11</sup> 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.

2006) la religiosidad (como lo ha hecho occidente) y las experiencias de vida trans\*, presento a continuación algunas observaciones sobre determinadas orishas y deidades africanas que sugieren una mirada propia sobre el sistema sexo/género en la Regla de Osha-Ifá. Más adelante, destacaré algunos momentos religiosos que no solo sugieren esta mirada, sino que también revelan contradicciones y cuestionamientos en relación con los cuerpos y experiencias de vida de las personas trans\*. Y, finalmente, propongo como posible manera de entender el género dentro de la Regla de Osha-Ifá un esquema elaborado por la antropóloga Rita Segato.

### **3.1 Orishas, androginia y hermafroditismo**

Como punto de partida, siendo la Osha una religión de matriz africana, es importante señalar que en África existe una idea generalizada entre académicos, políticos y las sociedades en general de que todo lo relacionado con las disidencias sexuales y de género fue introducido por Occidente a través de políticas asimilacionistas (Ekine & Freeman, Resistencias de género. Discurso y acción LGBTIQ en África Queer, 2014; Ekine, 2016; Vivanco, 2020). Sin embargo, esta idea pierde peso ante distintas evidencias que corroboran la práctica o la existencia de relaciones sexuales homosexuales y/o uniones entre personas del mismo sexo, al igual que la androginia y el hermafroditismo en el África precolonial, no solo en el plano humano, sino que también en el plano espiritual.

Por ejemplo, en Sierra Leona, según Freedman (2014) dentro del pueblo Mende se observa la práctica del Sande Bwake, que significa travestismo por parte de hombres, mientras que el término Mabile se refiere a mujeres que actúan bajo roles masculinos y en ocasiones visten como tal, no tomando parte en las actividades tradicionales de las mujeres. Incluso, durante algunos carnavales se permite el travestismo. Adicionalmente, algunos ejemplos de deidades o espíritus andróginos o transgénero en África según Conner & Hatfield, (2013) son:

Los de los Akan de Ghana: Abrao (la divinidad del espíritu del planeta Júpiter), Aku (el de Mercurio), Amen (el de Saturno) y Awo (la divinidad de la luna). Nyame, el ser supremo de los Akan, decide el destino de cada ser humano antes de nacer. El aspecto femenino de Nyame se identifica con la luna (y por tanto con Awo), y su aspecto masculino se identifica con el sol. Entre los Bambara de África occidental, Faro es una deidad andrógina o

transgénero que se divide en gemelos hombre-mujer. Nzambi (también, Zambi) es el ser supremo andrógino o transgénero del pueblo congoleño (p. 83).

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 Osha se le representa como un orisha hombre.

Oyèwùmi (2017) por su lado, señala que en la religión tradicional Yoruba, no existían distinciones de género, ni en el mundo humano ni en el de las deidades. Según su perspectiva, Olódùmarè (Dios- el ser supremo) no tenía identidad de género, y es incierto que se le percibiera como ser humanos hasta antes de la llegada del cristianismo y el islam a las tierras Yoruba.

Ahora bien, en el caso de la Regla Osha no se habla desde lugares como lo trans\* o lo LGBT, sin embargo, hay precedentes históricos que se evidencian en los patakis que indican la existencia de orishas con cuerpos ambiguos, o que no cuentan con un sexo o género definido. Jessica, por ejemplo, cuenta que existen Orishas con avatares<sup>12</sup> 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, pero que ella prefiere no nombrar así -en un principio-, desmarcándose de posibles interpretaciones occidentales; y que, la mayoría de investigadores los posicionan desde la androginia y el hermafroditismo.

Según los patakis, Olokun, es ¿un/a/e? Orisha que reside en las profundidades del mar y del cual no se sabe realmente que es, si es una mujer, un hombre, una sirena; su sexo es indeterminado. Mientras que Orisha Oko es un orisha mayor que se encarga de la agricultura y la fertilidad (Ramirez, 2014). Se cuenta que Orisha Oko se enamoró perdidamente de Olokun y le propuso matrimonio. Obatalá, el dueño de la tierra y la sabiduría, y padre de Olokun, le hizo saber que su hija era hermosa pero que tenía un defecto, y solo le permitiría casarse con ella si no se lo echaba en cara nunca. El día de la boda, Orisha Oko descubrió que su esposa tenía un cuerpo hermafrodita. Con el tiempo, Orisha Oko reveló al mundo que Olokun era hermafrodita, lo que llevó a que ella

---

<sup>12</sup> 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.

regresara a su casa en el mar. Fue tanto el enojo, que las aguas comenzaron a inundar la tierra. Yemayá, dueña del mar, tuvo que hacerse cargo de su hermano ¿a/o/e? y le encadenó en el fondo del mar para que su furor no tuviera mayores consecuencias en el mundo. Desde entonces, Olokun vive atada en las profundidades del océano.

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 también que es hembra y macho al tiempo, pero que sus sexos no funcionan; y 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<sup>13</sup> llegan a afirmar que Shangó desapueba la homosexualidad. Bajo ese supuesto, también desaprobaría a las personas trans\* y demás disidencias sexuales y de género. Sin embargo, Jessica demuestra lo contrario a continuación:

(...) 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?, 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

---

<sup>13</sup> 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.

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.

Como se ha señalado previamente, 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. Además, estos términos, dan indicios de las diferentes formas en como 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).

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 ni tiene alguna importancia. Su importancia, reitero, radica en su esencia y poder como orisha.

Estas mutaciones y transformaciones que hacen les Orishas responden a la invitación que nos 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* tiene que ver con muchas cosas, entre ellas, como se vio anteriormente, en considerar parte de la realidad a esos

“otros” espirituales -egguns y orishas- que también transitan y encarnan diferentes cuerpos tanto en el plano espiritual como en el terrenal.

### 3.2 Etapas, momentos religiosos y contradicciones

Con respecto a los momentos religiosos como rituales, ceremonias y bailes que sugieren una mirada diferente a la hegemónica sobre el género, pero también revelan algunas contradicciones para las personas trans\* dentro de la Osha, quiero señalar que existe una variación del género en los toques de tambor, misas y otros actos de posesión. Por ejemplo, cuando un eggun u orisha “femenino” se monta en un hombre, sus movimientos adoptan características “femeninas”. Esto significa que, si Oshún se monta en un hombre, sus movimientos y bailes serán “feminizados”, y viceversa. 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.

Por otro lado, 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 y a transitar por un año de iyaworaje en donde se le dan ciertas prescripciones.

Es común que antes de la ceremonia las personas se pregunten de qué Orisha creen ser Omo<sup>14</sup> o de cuál les gustaría serlo. Seguido a esta pregunta, emergen una serie de relatos donde las personas religiosas expresan haber tenido la sensación o el anhelo de ser Omo de determinado Orisha. Sin embargo, como lo menciona (Cabrera como se citó en Cedeño, 2017) “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). Lo anterior da a entender que a los Orishas no les interesan las características sexo-genéricas de las personas. Esa es también mi posición como practicante de la Osha: los Orishas que tienen

---

<sup>14</sup> A les hijes de les orishas se les suele decir Omo. Por eso se hablar de Omo Oshun, Omo Obatalá, etc. Es decir, hije de Oshun; hije de Obatalá.

influencia absoluta sobre la vida de las personas trans\* y de las disidencias sexuales y de género, aceptan sin objeciones su participación y les acogen como sus Omos.

De hecho, Abimbola (como se citó en De Sousa, 2010) señala que un verdadero babalawo<sup>15</sup> o iyanifá<sup>16</sup> debe regirse por el principio de *iwá pelé*, que se traduce como un carácter gentil. Según Ifá, algunos de los atributos de *iwá pelé* incluyen *inuerere*, que significa mantener buena mente positiva hacia los otros, y *okinimora* que se refiere a la voluntad de asociarse con otros. Dicho de otra manera, la Osha se fundamenta en el respeto y la apertura. Sin embargo, a pesar de que en un principio se pueda interpretar que en la Osha hay una apertura y respeto hacia las personas trans\*, expresado en la acogida y bienvenida que dan las demás personas religiosas, y en cómo los Orishas, rituales y bailes suponen un desajuste en la idea hegemónica que se tiene sobre el género, también es evidente que las personas con experiencia de vida trans\* se enfrentan a diferentes desafíos internos y externos con relación a cómo viven su religiosidad.

A modo de ejemplo, cuando conversé con Jessica, ella se encontraba en su año de Iyaworaje, mientras que Gustaff estaba en los preparativos de su Kari Osha. Acerca del iyaworaje Jessica expresó muchas inquietudes sobre cómo vestir durante su año, dado que tradicionalmente las mujeres usan falda y los hombres pantalón. Al respecto, ella comenta lo siguiente:

En el camino de buscar mi Osha, me encontré con un gran espiritista radicado en Brasil, cubano, y que es gay, y que por un tiempo fue transformista; y me decía: no, 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 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).

---

<sup>15</sup> De babá (padre) y awó (adivino, sacerdote o mano de ifá) Es la máxima jerarquía en el sistema Osha-Ifá. Solo los hombres pueden ser babalawos.

<sup>16</sup> Es una categoría jerárquica de las mujeres a las que se les permite la adivinación. Esto no se practica en Cuba, sino en Africa, porque los babalawos cubanos plantean que en los Oddúns (signos) de Ifá aparece la prohibición de la adivinación para las mujeres.

Ella destaca una importante observación sobre el año de iyaworaje: aunque esta etapa 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 un proceso en donde la vanidad se deja a un lado. Durante este tiempo, todas las personas deben cortarse el pelo, cubrir su cabeza, abstenerse de cualquier elemento que represente vanidad (maquillaje, accesorios, tomarse fotos, verse a un espejo, entre otros); y todos adquieren las mismas prescripciones.

Reconociendo todo lo que implica esta etapa en su vida, 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 (en su caso, camisa y pantalón) no debería definir su identidad de género. Pero, como lo mencioné, estas prácticas varían entre las distintas casas religiosas y, por supuesto, muchas no permiten que las personas elijan sobre su vestimenta en el año de iyaworaje.

Jessica tuvo la oportunidad de encontrarse con un espiritista que, podría decirse, se sostuvo en el principio de iwá pelé ante las inquietudes y decisiones de ella. Pero, además, hay que decirlo, su experiencia personal como homosexual y transformista probablemente le permitió tener esa perspectiva sobre la importancia de sentirse cómodo con las decisiones y espacios religiosos que uno elige habitar y por esa razón la aconsejó de esa manera.

En el caso de Gustaff, en el primer encuentro que tuvimos, él se encontraba en los preparativos de su Kari Osha, y en el segundo encuentro estaba atravesando por “el día medio” uno de los momentos de la ceremonia de Kari Osha. Con respecto a los preparativos, 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 y sobre todo para poder sentir seguridad sobre cualquier cosa que pueda pasar ahí; justamente, para evitar cualquier mala interpretación o sospecha de mala interpretación sobre cualquier cosa que se pueda dar respecto a mi identidad de género. Entonces todo está tan perfectamente organizado y cada persona tiene, conscientemente o sin saberlo, su ángel de la guarda (orisha) que le dice: es mejor que te comportes así; que vayas por este lado y no por el otro. Y, desde ese punto de vista, yo dije: ¿qué tal que me digan que tengo que revertir 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 y un aprendizaje inmenso 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 me sorprendió muchísimo, por un lado, porque, aunque me dijeron un montón de cosas que no entendía, muchas otras si las entendí, pero, además, 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).

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; también es fundamental ser reconocido por los otros; y, en el contexto de la Osha, por esos otros religiosos (personas) y esos otros espirituales (orishas y egguns).

Como se especificó anteriormente, existe la posibilidad de ser reconocidos por esos otros espirituales, pero en el relacionamiento con las demás personas religiosas, esto implica una negociación con las normas sociales sobre lo que significa ser hombre o mujer desde una perspectiva cisgénero. 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 trans\* 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 llevar a cabo su año de iyaworaje con ropa “masculina”, subrayando la idea de que el género es una construcción social y que la vestimenta no define su género. Mientras que Gustaff, tuvo la

posibilidad de reafirmar su tránsito adoptando dichos aspectos simbólicos, a esto se le nombra cis-passing, 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 cis-género 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 él 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<sup>17</sup>, 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, 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) en donde plantea que para los Yoruba no existe una biologización de la diferencia, en la Regla la Osha-Ifá sí, pues se entiende las naturalezas de los organismos desde las biología, es decir, como es la biología masculina, la biología femenina y, por tanto, así mismo, se asignan determinados roles. Esto les da la directriz a los mayores en la preparación de las ceremonias. Esta

---

<sup>17</sup> Ceremonia que se realiza para pedirle bendición a Olorun (el Sol) y a los eggun.

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). Por tanto, lo que realmente me interesa aquí es como la Osha, por un lado, produce concepciones binarias del género, pero por otro, evidencia 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 Osha.

### 3.3 Esquema de género

Para explicar lo anterior, Rita Segato propone un posible esquema de cuatro estratos en el sistema de género Yoruba Brasileiro (Candomblé) que, considero, puede ser útil para explicar cómo funciona el sistema de género Yoruba cubano (Regla de Osha): “roles rituales –anatómicamente marcados–, roles sociales –andróginos–, personalidad –dimorfismo psíquico– y orientación sexual –nómada. Estos estratos siguen reglas independientes de adscripción y no se encuentran atados entre sí por una camisa de fuerza que los vincula y los obliga a una correspondencia rígida con el dato anatómico, como en la ideología dominante del sistema occidental” (Segato, 2003, p. 355).

Cuando Segato habla de los roles rituales como -anatómicamente marcados-, se refiere a la asignación de determinados roles en rituales y ceremonias basados en las diferencias corporales, físicas y biológicas que hacen alusión al género. En efecto, el ñangareo, como se vio, es una manera de ejemplificarlo. Pero existen muchos más espacios de ritual anatómicamente marcados. Por ejemplo, las únicas personas que pueden adquirir el don de la adivinación (babalawos), es decir, pasar a Ifá<sup>18</sup> son los hombres cisheterosexuales; también, 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-, por el contrario, se refiere a aquellos roles sociales que no están anatómicamente marcados, es decir, cualquier persona independientemente de su género lo puede adoptar. Segato (2003) propone que los roles sociales andróginos permiten 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, sin embargo, sí hay una prescripción basada en el género y es la vestimenta que, como se vio anteriormente, no se cumple

---

<sup>18</sup> Ifá es el sistema adivinatorio que se hace por medio de un tablero y caracoles

en todos los casos. Pero, si lo trasladamos al rol de la madrina y el padrino, estos dos cumplen las mismas funciones en el ejercicio religioso y social de acompañar y cuidar a sus ahijados (diferente sería en el ejercicio ritual). O, por ejemplo, en la preparación de algunos espacios religiosos como el cumpleaños de algún orisha, tradicionalmente, son las mujeres quienes se encargan de ello. Sin embargo, he observado que en algunas casas los hombres también 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 sirve como símbolo de esta diferencia de género.

Aquí difiero de Segato porque en el caso de la Osha 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 otros aspectos de la personalidad. Por ejemplo, se suele decir que una persona es hijo de Eleggua por su picardía, de Oshún por su sensualidad, o de Yemaya por su espíritu cuidador. Además, gran parte de los mayores señalan que no es así en todos los casos, y que los Orishas se asientan en las cabezas de las personas porque así lo deciden ellos o según las necesidades particulares de las personas.

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

A este esquema me gustaría agregarle dos estratos más. El primero se refiere a los roles rituales, pero no anatómicamente marcados, sino más bien 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, como se vio anteriormente, la persona es montada por un eggun, independientemente de su anatomía y características

sexogénicas, pero que, cuando se monta, la persona adopta las características socialmente nombradas como “masculinas” o “femeninas” de ese ser espiritual. Es decir, “así como los Yoruba 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 Yoruba es fluida y está influenciada por otros factores como la edad y los logros personales. Es decir que dialoga con el principio de senioridad propuesto por Oyèwùmi, que también se refleja en la Regla de Osha-Ifá, no solo en términos de edad cronológica, sino también en la edad de iniciación en la religión y la capacidad de conocimiento y desenvolvimiento espiritual. En este caso, quienes 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 adquiridos diferentes capacidades y poderes que los colocan en ese lugar.

La propuesta de Rita Segato para comprender el sistema de género Yoruba brasilero ofrece una manera profunda de ver cómo opera el género en la Regla de Osha. Los cuatro estratos que identifica, como se vio, no están estrictamente vinculados a la anatomía, permitiendo una mayor flexibilidad y complejidad en la expresión de género. Por consiguiente, el género en la Osha desde su esencia no equivale ni es consecuencia 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 como la judeo-cristiana. 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, donde, en un principio se sienten acogidas.

Ahora, cabe mencionar que independientemente de que el género se perciba de una manera diferente a la occidental, no quiere decir que dentro de la Osha-Ifá no existan relaciones de poder. Por el contrario, no basta con que, desde los preceptos religiosos, los rituales, los orishas y las tradiciones orales se demuestre una manera diferente a la occidental sobre el género si luego algunos babalawos se expresan con rotundo rechazo hacia las disidencias sexuales y de género<sup>19</sup>; como Jessica, que en ocasiones experimentó algunas situaciones de rechazo con respecto a su identidad de género. En lo que concierne a eso, ella comenta:

---

<sup>19</sup> Esto se puede constatar en diferentes foros y entrevista realizadas por babalawos en youtube. También se puede conocer al respecto en la ponencia nombrada Addodis y Alakuatas en la Santería: un breve intento de aproximación a la homosexualidad vista desde la Religión Popular Cubana de los Orichas realizada por Tato Quiñones, investigador y mayor religioso.

---

Por un lado, estaba la parte discursiva, donde me decían: aquí siempre bienvenida, aquí nunca te vamos a discriminar. Y eso, creo que se convierte en una forma de decir: aquí quiero estar, porque hay unas palabras que te están afirmando un hecho. Pero hay unas acciones, y cuando una lo estudia desde las posturas, es decir, cuando uno se pone las gafas del discurso. Así como están las gafas moradas del feminismo, yo me imagino que debe haber algunas gafas fucsias o yo no sé de qué color, para analizar todo esto de las sexodisidencias y las génerodisidencias, una se da cuenta que hay unas microagresiones, unos micromachismos y una serie de acciones, a veces, involuntarias, pero que van dejándote claro que todos y todas estamos aquí, pero no somos iguales. Entonces, siento que yo desde el primer momento sí tuve encuentros. Yo soy una persona de un carácter muy fuerte; siempre abogué por mí, por mi identidad. Mis muertos abogaron por mí, por mi identidad; y aprendí que existen formas dentro de la misma Osha-Ifá, donde hay una gente que, por rescatar la tradicionalidad, no se quieren quitar la imposición colonial (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023)

Este fragmento revela una contradicción entre la Osha-Ifá como un lugar de apertura y de *iteribá* (respeto hacia otros) y las acciones de discriminación que proyectan algunos religiosos hacia las personas trans\*. Jessica considera que las razones de este tipo de acciones tienen que ver con un arraigo a lo que lo mayores nombran “tradicción” pero que finalmente termina siendo una imposición colonial.

Con respecto a esto, es claro que la colonización trajo profundos cambios en los sistemas de sexo/género en América Latina y África. Campuzano (2006) lo demuestran a partir de crónicas y documentos del siglo XVI y XVII de Perú. En ellas según Segato (2003) se confirma cómo las normas y las amenazas punitivas se utilizaron para forzar la adopción de prácticas que se ajustaran en la matriz heterosexual binaria impuesta por los colonizadores. Mientras que, Nzegwu (2003) y Sofola (1998) reflexionan en torno a cómo los pueblos africanos han sido subvertidos cultural, psicológica, material e intelectualmente, examinando las diferentes formas de imperialismo de género que surgen con la colonización. Esto llevaría a concluir que muchos de los prejuicios morales que hoy se consideran parte de “la tradición”, provienen de la imposición por la colonial. Sin dejar de lado, que sería un error idealizar y defender el mundo precolonial como si hubiera sido

infalible, sin reconocer las dinámicas de poder en torno al género que también estaban presentes (Eze, 2008).

Al respecto, Segato (2003) explica cómo la cultura Yoruba fue transmitida y adaptada en diferentes contextos transnacionales, por lo tanto, religiones como la Regla de Osha-Ifá se desarrollaron en un contexto dominante, lo que resultó en un efecto de hibridismo. Es decir, que la tradición africana se adaptó y entrelazó con el contexto hegemónico, en lugar de existir de forma independiente. Allí, la idea de género se vio trastocada e infiltrada por Occidente. En ese sentido, podría decirse que la relación de género en este mundo configura un patriarcado de baja intensidad comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia.

No puedo decir que la Osha-Ifá en su esencia es una religión predominantemente androcéntrica porque sería restarle mérito al agenciamiento de las mujeres y personas trans\* que habitan y construyen los espacios religiosos, pero tampoco puedo decir que es un escenario de total apertura y reconocimiento. De hecho, existe la idea generalizada de que Ifá es un tabú para los homosexuales y las personas con experiencias de vida trans\*. Según De Sousa (2010) esta idea se desarrolló en Cuba “Como resultado de las tensiones sociales y el conflicto relacionado con la homofobia, el racismo y la no desafiada explotación sexual de los niños por parte de sacerdotes católicos. El efecto de esta historia es teológico” (p. 138).

En esa misma línea, algunos babalawos manifiestan que no hay evidentes estilos de vida trans\* y sexo y género disidentes; y que, esta religión es un tabú para estas personas, y respaldan esta idea mencionando que en los oduns no aparece ningún rastro. Sobre esto, debo decir dos cosas, en primer lugar, como se expresó con anterioridad, la tradición oral, los patakis y los Orishas dan cuenta de que sí existen rastros sobre su existencia, y, en todo caso, si no hubiese rastros no significa que no existieran. Y, en segundo lugar, los oduns no son estáticos e inmutables, los oduns están vivos. Son elementos complejos que necesitan ser reconocidos únicamente con la energía personal de cada religioso antes de ser registrados. “La tragedia de este falso entendimiento es que durante varios miles de años de escuelas misioneras y estudios occidentales, muchos practicantes de Ifa han aceptado una visión estática fija de los oduns” (De Sousa, 2010). Esto quiere decir que muchos de los babalawos que son quienes se encargan de interpretar los oduns lo pueden hacer desde una perspectiva moral hegemónica y cisheteronormada sin dar cabida a otro tipo de interpretaciones.

En síntesis, hablar sobre relaciones encarnadas trans\*religiosas nos lleva a una comprensión más profunda, no solo sobre las experiencias de vida trans\* dentro de la Osha-Ifa, sino también

sobre la complejidad de este espectro que nombramos género. La noción de encarnación y el esquema propuesto nos recuerda que el género se manifiesta de diferentes maneras -humanas y espirituales-, y que la existencia de cuerpos ambiguos en la Osha difumina los límites del ideal occidental binario del cuerpo, convocándonos a una reflexión sobre la relación entre lo trans\* y lo religioso más allá de las categorías tradicionales.

Además, se subraya la importancia de reconocer las experiencias de vida trans\* y la religiosidad como realidades situadas y concretas, marcadas por momentos y elementos particulares, así como conflictos y disputas que nos llevan a repensar esta relación en términos de coexistencia para superar la idea generalizada de una contrariedad entre las experiencias de vida trans\* y las prácticas religiosas.

En últimas, al igual que Segato (2003), pienso que la presencia de personas trans en la Osha implica reconocer y tal vez adoptar las relaciones de género tradicionales y del sistema patriarcal predominante para luego subvertirlas y devolverlas minadas y transgredidas, debilitándolas y cuestionándolas para así erosionar la estructura de poder establecida.

## **Capítulo 4. Narrativas emergentes: diálogos y reinterpretaciones de la Regla de Osha-Ifá desde una perspectiva trans\***

Luego de reflexionar sobre el vínculo que establecen las personas trans\*religiosas con la Regla de Osha desde diferentes lugares, me dispongo aquí a profundizar en la construcción de otro tipo de narrativas y sentidos que las personas trans\* pueden otorgar y construir en la Osha poniendo en discusión el sistema sexo-género y la concepción hegemónica de lo que debería ser la religiosidad para las disidencias sexuales y de género.

No pretendo reconocer las prácticas religiosas de las personas trans\* desde una base de víctimas. Por el contrario, hasta ahora, me he enfocado en mostrar los lugares y agenciamientos de las *trans\*religiosas* en la Osha. Uno de esos lugares, que pretendo desarrollar en el presente capítulo, es la construcción de nuevos sentidos que no están alejados de la religiosidad, sino que dialogan con ésta desde las vivencias propias de las personas trans\*. En ese contexto, entiendo que para les practicantes, la religión contribuye a la formación de una visión particular del mundo. Sin embargo, también es posible que les practicantes, en este caso las personas trans\*, contribuyan a conformar y transformar esa visión del mundo a través de diversas maneras: el reconocimiento de los cuerpos, géneros y sexualidades ancestrales; las interpretaciones religiosas basadas en sus experiencias de vida; y la creación de espacios religiosos seguros y amorosos para personas disidentes.

### **4.1 Darle sentido y lugar a los géneros y sexualidades ancestrales**

La Osha lejos de considerar a sus practicantes y creyentes como simples receptores pasivos de una doctrina religiosa, ha demostrado atender las necesidades de cada individuo, por esa razón, hay rituales y momentos religiosos que responden a las particularidades de cada practicante. De esta manera, cada persona construye significados colectivos, pero también propios sobre la religiosidad. En el caso de Gustaff y Jessica, les dos concuerdan en que para ellos no hay una necesidad en resignificar o distorsionar lo esencial de la Osha porque, “la significación no puede tomar la vía de deslindarse para construir una nueva senda, porque sería una nueva senda hueca, o sea, es como una rama que nace sin raíz porque la raíz es la ancestralidad. Y sin ancestralidad no hay nada” (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

Pensar las sexualidades, los géneros y los cuerpos desde lo ancestral, no significa simplemente ubicarlos en una dimensión que antecede las temporalidades (Piña, 2022) sino que, para la Osha es un universo que antecede, está aquí y mañana seguirá estando. Les muertes, les orishas y todas las entidades espirituales van y vienen; están aquí y allá, guiando y acompañando, y, además, se manifiestan de diferentes formas por fuera del antropocentrismo y el cissexismo, desde lugares humanos y no humanos en el plano terrenal y espiritual. Esto es también reconocer que la historia de occidente ha sido construida desde el binarismo de género y esto indiscutiblemente expulsa a las personas trans\* de la historia. Hay una oportunidad para pensar una historia colectiva de lo trans\*. La historia no como pasado, sino como presente y como promesa (Stryker como se citó en Changa, 2020). Y esto, claro está, requiere de pensar la historia de lo trans\* desde diferentes lugares.

Cuando nos adentramos en el mundo ancestral, encontramos representaciones del mundo no binarias y disidentes (Cabezas, 2023), que contemplan transformaciones, mutaciones y encarnaciones, como se evidenció en el capítulo anterior. Por tanto, para Gustaff y Jessica la resignificación “no está allí en tomar lo que me sirve y lo que no de la Osha” (Gustaff, comunicación personal, diciembre de 2023). El resignificar y construir nuevos sentidos está en nombrar lo ya existente pero que no es visible para los demás religiosos y religiosas por diferentes razones: porque no les interesa, por sus lugares de privilegio, por desconocimiento, por decisión propia, ente otras.

Visibilizar y nombrar las sexualidades y géneros ancestrales contribuye a reconocer el agenciamiento de esos cuerpos, tanto humanos como no humanos que conforman y tejen los espacios religiosos. Además, ayuda a legitimar y normalizar otras formas de estar en el mundo, como la trans\*religiosidad. Al respecto, Jessica comenta lo siguiente:

Creo que, en la Osha, sin que lo hablen con esos términos porque, algo hay que reconocer, y es que por más que los religiosos, los babalawos, los padrinos, las madrinan estudian mucho, porque la Osha es una religión de mucho estudio, les hace falta en la contemporaneidad abrir su campo de estudio más allá de lo religioso y empezar a conectarlo con todas estas teorías de los géneros, del sexo y de las identidades integrales para poder entender mejor a su pueblo, o sea, a sus ahijados, a sus ahijadas. (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023)

Jessica hace una acotación muy importante que también he notado en mi propia experiencia religiosa: la dedicación de los religiosos, especialmente los mayores al estudio de la Osha-Ifá. Como ella menciona, la Osha es una religión que requiere de mucho estudio debido a la complejidad de su sistema filosófico. Es común ver a los mayores madrugar para estudiar, reunirse para discutir sobre diferentes temas y compartir sus conocimientos con los demás religiosos.

En el caso de Bogotá, no podría hablar de otro lugar, muchos de los practicantes son personas profesionales o inmersas en el ámbito académico, especialmente en las ciencias sociales y humanas. Por lo tanto, en un “mundo ideal”, una pensaría que no debería haber mayores dificultades para ampliar su campo de estudio, como sugiere Jessica, con el fin de comprender mejor las cuestiones de género y sexualidad dentro de la ancestralidad y cómo se vincula con la religiosidad que practican.

Pues bien, desde la misma Osha hay siempre un propósito, y es poder comprender las realidades de los practicantes para así contribuir a un buen desenvolvimiento espiritual. Desde esta perspectiva, establecer puentes dialógicos con otras miradas -miradas trans\*- es necesario en los Ilés para desdibujar poco a poco los marcos binarios y cis sexistas internos y externos que afectan directamente a las personas trans\*religiosas y demás disidencias dentro de la Osha, y poder garantizar con plenitud su desenvolvimiento espiritual. Como lo menciona Cabezas (2023), “Los orixás no pueden subsumirse a formas fijas y a identidades estereotipadas; al contrario, como el agua, ellos tienen el poder de transmutar” (p. 355).

Bajo esto, es evidente la necesidad de visibilizar y nombrar, aunque, como señala Halberstam (2017), el acto de nombrar tiene una carga profundamente colonial que se remonta a las primeras exploraciones en las que se recolectó y clasificó la fauna y flora del mundo con fines de expansión colonial y empresarial. Este acto, que en el siglo XIX se trasladó de la clasificación de la vida vegetal a la vida humana, llevó a la clasificación de comportamientos y relaciones sociales a partir de diferencias morfológicas. Esto, se convirtió en proyectos raciales y segregacionistas, en los que las distinciones entre cuerpos “normales” y “anormales” respaldaron los proyectos de supremacía blanca, vinculando la otredad racial a la variación de género y a la perversión sexual.

Sin embargo, a pesar de esta carga colonial, también es cierto que dentro de las comunidades que buscan nombrar y explicar su existencia han surgido numerosos que no responden a esta lógica. En lugar de ellos, “son términos que surgen por ensayo y error, por un uso

cotidiano y por conveniencia política (p.28). En ese sentido, nombrar a los orishas, a Olokun, Inle, Logun Ede y todas aquellas entidades espirituales que se describen como andróginas, hermafroditas o ambiguas, es igualmente necesarias, no solo para reconocer la variabilidad de género dentro de la Osham sino que, además, desde una perspectiva espiritual, no se trata simplemente de nombrar o de performatizar estas entidades, sino de invocar toda esta transancestralidad para comprender los umbrales entre lo espiritual y terrenal.

## 4.2 Otras interpretaciones

La Osha-Ifá al ser una religión de posesión con un sistema complejo de adivinación (ifá) está sujeto a las interpretaciones de los religiosos, sobre todo, de los babalawos. De hecho, la labor de quienes poseen el poder de la adivinación es el de saber interpretar para poder transmitir los mensajes que dan los orishas y los muertos a los humanos. Sin embargo, esto no quiere decir que las interpretaciones que se hagan estén exentas de las ideologías y convicciones de los babalawos, -hombres cis heterosexuales-, que no tienen una mirada amplia o se niegan a tenerla sobre lo que es ser una persona disidente dentro de un contexto religioso. Por esa razón, las manifestaciones religiosas de las personas trans\* y otras disidencias son la posibilidad de dar otro tipo de interpretaciones que contemplen sus vivencias propias. Jessica coloca dos ejemplos. El primero:

Quando a ti te entregan un Itá, ese consejo que te dan los santos, hay que saber interpretarlo. O sea, el Itá sí tiene unas partes que no tienen mayor interpretación; si a ti te dicen, no puedes comer pan, pues no tiene dos colores, se acabó el pan y no puedes volver a comer pan en toda tu vida. Pero hay otros temas, sobre todo, temas más sociales. Por ejemplo, a una mujer lesbiana le dicen, es que tú debes tener un hijo porque Itá te lo dice. Ok, vamos a hablar de tu Itá, pero no vamos a hablar de tu Itá desde la imposición de la cis-hetero norma. Yo no te puedo obligar a ti, como mujer lesbiana, a tener un hijo de un hombre si tú no quieres. Pero entonces venga, miremos alternativas, si usted no quiere ser mamá, pero está en su Itá, pues, miremos esto cómo se puede solucionar. Y si usted sí quiere ser mamá, pero no quiere estar con un hombre, miremos entonces si usted se quiere inseminar. O sea, hay que contemplar una cantidad de situaciones. (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

El segundo:

Hubo un momento en el que no se sabía si yo me iba a rayar en palo <sup>20</sup> o no. El tema de yo ya me operé los senos, pero la ceremonia de los organismos masculinos en el palo es sin camisa, entonces, ¿qué hago? Ese tipo de cosas hay que resignificarlas y hay que hablarlas y debatirlas entre los mayores: ¿qué se hace?, ¿se raya en palo?, ¿se le jura?, ¿se le libra de esa responsabilidad? O sea, ahí está lo que es verdaderamente darle un nuevo significado a las cosas en un contexto que le permita a las personas encontrar su lugar en la Osha, sin desconocer la tradición. (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

A los anteriores ejemplos se le suma el ya mencionado año de iyaworaje de Gustaff, quien en un principio no sabía qué vestimenta usar: “femenina” o “masculina”, pero a quien su padrino le permitió decidir y a quien su Orisha le reafirmo su transición.

Nombro los anteriores ejemplos como confusiones vitalizantes porque son escenarios de incertidumbre que, en lugar de generar malestar, resultan en experiencias que les permite a ellos la construcción de nuevos sentidos. Es allí en donde las personas trans\* pueden ofrecer nuevas interpretaciones y entendimientos de los oduns, patakis y demás elementos religiosos. Cuando Gustaff menciona “si Shangó tuvo que travestirse para salvar su vida, ¿por qué yo no lo haría vistiéndome de “mujer”?” (Gustaff, comunicación personal, diciembre de 2023) es la manera en cómo él logra comprender y darle sentido a los patakis para reafirma su experiencia de vida, proporcionando perspectivas más flexibles y respetuosas con las experiencias de vida, y desafiando las normas de género preestablecidas.

### 4.3 Conformación de espacios seguros

Es innegable que la Regla de Osha-Ifá y sus Ilés se constituyen como espacios de resistencia y de un juego de fuerzas entre la tradición, el presente, y las configuraciones del género y la sexualidad. Esto son espacios de disputa donde se revelan contradicciones y cuestionamientos, pero

---

<sup>20</sup> El Palo Monte es otro tipo de religiosidad de matriz africana que se basa en el culto a los muertos. Esta guarda relación con la Regla de Osha. De hecho, se dice que todas las personas hijas de Oshosi deben rayarse en palo (como lo es el caso de mi interlocutora). El rayamiento es el rito de iniciación en Palo que consiste en la realización de escarificaciones en el cuerpo para establecer un pacto con el muerto.

también son espacios de reafirmación, apertura y desenvolvimiento para las personas sexo y género disidentes. El contexto religioso de la Osha se ve complejizado por las relaciones sociales que emergen allí, donde pueden presentarse disociaciones y contradicciones entre las creencias y prácticas religiosas y las ideologías y convicciones de los practicantes. Por ello, en el Ilé de Jessica y Gustaff se busca generar un equilibrio entre la tradición y el mundo contemporáneo, creando espacios donde las personas trans\* y disidentes puedan sentirse cómodas y seguras. Al respecto, Jessica comenta lo siguiente:

Yo creo que el multiverso de las religiones de matriz africana es tan amplio, que no habría una necesidad de crear un nuevo significado desde cero, cuando hay una cabida para todos, todas y todes desde cada una de nuestras posiciones políticas, personales, de convicciones del género. Y, de pronto, yo lo que pensaría es que a quien esté pensando en una forma de resignificar por fuera de la tradición, lo que le hace falta es una nueva perspectiva, porque de pronto tiene una perspectiva muy direccionada hacia una experiencia única de vivir la Osha, pero le falta mirar otras experiencias y darse cuenta de lo que es posible; porque la Osha es un abanico muy grande de opciones en el sentido no solo de lo que pasa con los Orishas y la relación que tenemos con ellos, sino de las relaciones humanas. Muchas veces ese lugar de incomodidad parte de la humanidad y de las relaciones humanas que hay entre nosotros como religiosos, en esos juegos asimétricos de poder que hay entre los mayores y los ahijados. Entonces si no funciona, quizás es que de pronto estás en la casa que no te toca, no has llegado con un padrino, una madrina que te sepa guiar y te sepa comprender y que sepa entender como tú eres como persona no binaria como persona de género fluido (Jessica, comunicación personal, diciembre de 2023).

En efecto, no todos lo Ilés funcionan de la misma manera; no en todos se desarrollan relaciones horizontales y recíprocas, o mínimamente de respeto. Por esta razón, en algunos se niega la agencia de los cuerpos de las personas trans\*, lo cual puede traducirse en varias acciones: que las personas se distancien absolutamente de los espacios religiosos; que se asimilen y decidan estar bajo las lógicas y normas del ilé, o, como menciona Jessica, sigan en la búsqueda de una casa religiosa que comprenda y reconozca su experiencia de vida como persona trans\*.

Uno de los encuentros que tuve con Jessica y Gustaff fue el día del cumpleaños de santo de Jessica. La mayoría de las personas invitadas (no necesariamente iniciadas, pero sí cercanas a la religión) por Jessica eran maricas, transformistas y disidencias sexuales y de género. Esto se debe a que su círculo de amigos y personas allegadas es predominantemente no cis-heterosexual, pero, además, porque ellos, desde su experiencia comprenden la necesidad de estas personas al hacer búsquedas espirituales alineadas a sus experiencias.

A lo largo de sus vidas, las personas trans\* tienen que enfrentarse a espacios hostiles y carentes de afecto hacia los cuerpos no hegemónicos. Es como si las personas trans\* no tuvieran derecho a ser amados en ningún lugar, sí que menos en un contexto religioso. Sin embargo, las mismas se han encargado de convertir el dolor y la soledad en compañía para los otros, en encuentros de afecto y acuerpamiento. Por esa razón, es normal encontrarse con ilés en donde predomina la presencia de personas sexo y género disidentes.

Traigo como ejemplo de analogía lo que sucede en las casas de ballroom que, finalmente son hogares que se escapan de la idea tradicional de familia para las maricas, travestis y demás sexualidades y géneros disidentes. Estas casas suelen tener una madre o un padre que guía y acompaña a sus hijos y que toman ese lugar por su edad y trayectoria en el ballroom. Del mismo modo sucede en los ilés; hay una madrina o padrino que acompaña y guía a sus ahijados en su desenvolvimiento espiritual. Como lo menciona (Londoño,2024):

Es necesidad humana sentirnos pertenecientes a lugares, pero somos las más borradas del paisaje. Pertenecientes a escenarios desplazados, constituyentes de realidades censuradas, aburridas de lo prescrito, resistentes de los cis/hetero/blanco constituido y centralizado, poseedoras de potencias ancestrales expectantes a ser exploradas, libertarias a grito, somos las verdaderas independentistas, productoras de espacios identitarios que nos permiten reclamar/arrebatarnos nuestra monstruosidad, la misma que ha sido dibujada por manos, ojos y pensamientos ajenos, que nos perciben desde su propia otredad. (p.14).

Entonces, no es fortuita la existencia de Ilés en donde los practicantes son mayoritariamente personas disidentes. De hecho, la conformación de estos es también la oportunidad para que las personas trans\* sanen emocional y espiritualmente las heridas que han dejado las violencias

---

sistemáticas experimentadas; es la oportunidad de moyugar<sup>21</sup> y nombrar a los trans\*ancestros. En últimas es la oportunidad de ayudarles colectiva y amorosamente a trascender del plano terrenal al plano espiritual. 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).

---

<sup>21</sup> 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.

## 5 Conclusiones

En *Muerte de una Disciplina* (Spivak, 2009) afirma que “uno de los problemas infraestructurales significativos en la permeabilidad restringida de la cultura global es la carencia de comunicación dentro y entre la inmensa heterogeneidad de culturas subalternas en el mundo” (p.28). Spivak escribe esta afirmación como parte de una reflexión sobre la literatura comparada y sus disciplinas afines que enfrentan una crisis respecto a sus propios objetivos de integrar una perspectiva multicultural e interdisciplinar sin escapar de los dogmas eurocentristas y paternalistas que gobiernan una buena parte del mundo académico. Traigo esta cita a colación, porque la experiencia de Jessica y Gustaff sirven como testimonio de que, fuera de los límites de la intelectualidad institucional, esta comunicación existe, y permite articular horizontes nuevos del ser, de las comunidades y de las experiencias que se pueden construir desde las imbricaciones y conflictos de un contexto contemporáneo.

Lo anterior no quiere decir que, aunque esta comunicación exista, se haga de manera fluida y recíproca. Por el contrario, una de las primeras conclusiones a las que se llegó, es el reflejo de algunas contradicciones, ya que los contextos religiosos se ven complejizados por las relaciones sociales. En estas relaciones, pueden presentarse disociaciones entre las creencias y prácticas religiosas y las ideologías y convicciones de los practicantes. Esto se manifiesta en la desestabilización de los modelos binarios de género construidos por fuera, pero insertados en la Osha, especialmente con la presencia y existencia de personas trans\*. Es así como hay casas que no acogen a las personas con experiencias de vida trans\*, y hay otras que sí. Es una tensión y un juego de fuerzas entre la tradición y lo presente, las nuevas configuraciones del género y la sexualidad. Un espacio de disputa donde se revelan contradicciones, pero a su vez, cuestionamientos importantes para hacer de estos espacios más coherentes.

No obstante, aspectos como la ambigüedad de algunas orishas, y los tránsitos espirituales que suscitan en los momentos religiosos, constituyen un espacio propicio para expresar la variabilidad de género. En ese sentido, otra de las conclusiones, es que la Regla de Osha- Ifá al no estar inserta de la misma manera que otras religiones occidentales en nuestro contexto; y, al ser una religión que tiene rituales de posesión donde fácilmente se borra las restricciones identitarias entre lo muerto o lo vivo, lo femenino o lo masculino, donde se pueden apropiarse de atributos y características propias de las muertes o demás entidades espirituales, podría proporcionar espacios

de socialización y contención a identidades disidentes, por medio de estas entidades ambiguas, inclasificables dados a la inversión, a la conversión y a los ritos de posesión.

Bajo esta mirada, 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 Yoruba, 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 Osha Ifá.

Tanto mi experiencia dentro de la 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 sin número de posibilidades que permiten a las personas trans\* configurarse religiosamente de múltiples maneras, 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 a 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 ancestros.

Lo trans\*religioso como discusión permite una comprensión mucho más minuciosa y detallada 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 habitan estas prácticas.

---

Por otra parte, como parte de las reflexiones que suscitaron a lo largo de mi investigación, al igual que (hooks, 1994) creo en que hay que abandonar y confrontar la instrumentalización de la teoría como elemento de dominación. “La teoría emana de lo concreto, de mis esfuerzos por dar sentido a las experiencias de la vida cotidiana, de mis esfuerzos por intervenir críticamente en mi vida y en la vida de otras personas” (p. 92) Lo teórico es personal, pero también debe ser un espacio de posibilidad y concepción, que podamos llevar más allá de los lugares de la academia para que sea una parte integral de las vivencias. El sujeto como investigador, pero también como participe de las transformaciones.

Para finalizar, quisiera hacer énfasis en la importancia de centrar las experiencias y voces de las disidencias sexo-genéricas en estas exploraciones de lo posible e imaginable. Aunque la teoría proporciona un marco esencial de comprensión, es solo en las voces y el amor de personas como Jessica y Gustaff que la teoría encuentra pertinencia; sin personas que den el paso de desafiar las concepciones pre-establecidas sobre su ser, sin que tengan la fuerza para nunca dejar de explorar y hacer preguntas acerca de quienes son, y que les conforma y mueve, no tenemos como descubrir ni trazar los horizontes de lo que puede ser conjugado en nuestra religiosidad. Solo en la experiencia y actuar de estas personas es que encontramos la posibilidad de fortalecer, y, sobre todo, de liberarnos. Lo teórico, por ende, solo puede ser personal si entendemos que la teoría emerge de la experiencia, y, por tanto, es nuestra responsabilidad que esta se ponga a servicio de quienes la enuncian en su vivir, antes de que nosotros la enunciemos en la retórica.

### Referencias

- Bastidas M, L. B., Díaz C, D., & Villamarín M, V. (2018). *Entre la calle y el cementerio. Prácticas, rituales y religiosidad de las trabajadoras sexuales transgénero*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Bernardo, L., Diaz, D., & Villamarin, V. (2018). *Entre la calle y el cementerio. Prácticas, rituales y religiosidad de las trabajadoras sexuales transgénero del barrio Santa Fe*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Birman, P. (2006). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas*, 402-414.
- Cabezas, L. (2023). *Relecturas religiosas sexualidades disidentes en una ancestral contemporaneidad*. Landa. (pp. 350-367).
- Camarena Adame, M. E., & Tunal Santiago, G. (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nómadas*, 1-15.
- Campuzano, Giuseppe 2006 "Reclaiming Travesti Histories" *Sexuality Matters* (pp. 34-39)
- Castellanos, J., & Castellanos, I. (1992). La religión: la regla de ocha. *Cultura Afrocubana* [Tomo 3].
- 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.
- Castro Ramirez, L. C. (2018). Mayelewó: Práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín. *Nueva Antropología*, 52-74.
- Castro Ramirez, L. C. (2022). Habitar mundos humanos-no-humanos en el complejo santería-ifá: relacionamientos medioambientales y flujos diaspóricos. *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*. 112-155.
- Cedeño Hechavarría, Y. (2017). ¿A los orichas les importan los cuerpos sexuados? Estudio de las relaciones de género en Regla Ocha-Ifá o Santería. *Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 10(10), 101-118.
- Conner, R. P., & Hatfield, D. (2013). Sexual and Gender Complexity in Yorùbáland? En: R. P. Conner, & D. Hatfield, Conner, Randy P; Hatfield, David (pp. 21-30). New York: Routledge.
- De La Cruz, D. (s.f.). Transformista-Transformterixxxa. En: *Torcer las palabra* [Vol. 2]. Catinga Ediciones.
- De Souza, A. (2010). *Ifá santa palabra: concepto ético sobre el carácter y la ancianidad*. UNIÓN.
- Dias, C., & Leandro, C. (2018). Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia. *Ex aequo*, 38. 95-110. ISSN-e 2184-0385, ISSN 0874-5560.
- Ekine, S. (2016). *Narrativas Contestadoras da Africa Queer*. Cadernos de Genero e Diversidade. (pp. 10-14).

- Ekine, S., & Freeman, G. R. (junio de 2014). *Resistencias de género*. Discurso y acción LGBTIQ en África Queer. (C. Murias, Entrevistador).
- 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. (pp. 141-171).
- Eze, C. (2008). African Feminism: Resistance or Resentment? An African Journal of Philosophy / *Revue Africaine de Philosophie*, 97-118.
- Fernandez Cano, J. (2008). Ocha, Santería, Locumí o Yoruba. Los retos de una religión afocubana al Sur de la Florida. Universidad de Granada.
- Fernandez Nuñez, B. E. (2007). *Religión Yoruba, Regla de Osha*. TRAMAS (pp. 67-80).
- García, A. (2009). Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis. *Revista Colombiana de Antropología*. (pp. 109-146).
- Gardner, G. (s.f.). Fotosíntesis trolo (mutar contra mí mismo). En: *Torcer las palabras* [Vol. 2]. Catinga Ediciones.
- Gregorio, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *Revista de antropología Iberoamericana*, (pp. 297-321).
- Guerrero Mc Manus, Siobhan F., & Muñoz Contreras, Leah D.. (2018). Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*.
- Halberstam, J. (2018). *Trans\*: una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*. EGALES.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, (pp. 121-163).
- hooks, b. (1994). La teoría como práctica de liberación. En: b. hooks, *Enseñar a transgredir* (pág. 81-98). Capitan Swing.
- Kancler, T. (2016). *Corpo-política, imaginarios trans\* y decolonialidad*. Desde el margen.
- Lamas, M. (2000). *Diferencias de sexo, género y diferencia sexual*. Cuicuilco. (pp. 1-24).
- Lisocka-Jaegermann, B. (2014). Los Caminos De La Santería. ¿Hacia Las Prácticas Religiosas Híbridas? *Revista Del Cesla*, (pp. 43-62).
- Londoño, D. (s.f.). Todas crecemos sin saber quiénes somos: escribir conta sí misma es ser negra. En: *Torcer las palabras* [Vol. 2]. Catinga Ediciones.
- Lugones, M. (2018). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (pp. 73-101).
- 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*. (pp. 105-129).
- Murillo, J., & Martínez, C. (2010). *Investigación etnográfica*. UAM. (pp. 1-13).

- Narváes Piña, I. Y. (2022). *Cuerpos y sexualidades disidentes y queers. Cuerpo-territorio en tiempos de homonacionalismo*. Entrevista a Iki Yos Piña Narváez. (G. De Lima, Entrevistador) (pp.133-137)
- Nuñez, B. E. (2007). *Religión Yoruba, Regla de Osha*. TRAMAS. (pp. 67-80). Ç
- Nzegwu, N. (2003). *Oh Africa: Gender Imperialisms in Academia*. En: African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood. (pp. 99-157)
- Ojeda, P. M. (2017). *Buenos Aires Afro-Queer. Aproximación a las prácticas actuales del culto a Pompa Gira (Kimbanda) como espacio posible para la expresión y construcción de identidades disidentes*. Diálogos, 201-2017.
- Olajubu, O. (2003). *Women in the yoruba religious sphere*. Nueva York: State University of New York.
- Oyèwùmi Oyèrónké, O. (2017). *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. La frontera.
- Peralta Martínez, C. (2009). Etnografía y métodos etnográficos. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 74. (pp. 33-52).
- Ramirez Cabrera, L. E. (2014). *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba*. Editorial Oriente.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* (pp. 197-229).
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor.
- Rodrigues, R. N. (2010). *Os Africanos no Brasil*. Centro Edelstein.
- Rodriguez, M. (2010). Travestis buscando axé. Género y sexualidad en religiones de matriz africana en Argentina. *História Agora - Revista de História do Tempo Presente*, 13: Dossiê *Religiões e Religiosidades no Tempo Presente – Volume 3*, (pp. 110-127).
- Rossbach 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*, (pp. 129-160).
- Segato, R. L. (2003). Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudios Afro-Asiáticos*, (pp. 333-363).
- Sofola, Z. (1998) *Feminism and African Womanhood*. En: Sisterhood, Feminism and Power: From Africa to the Diaspora, (pp 51-64)
- Spivak, G. (2009). *La muerte de una disciplina*. Universidad Veracruzana.
- Stryker, S. (2017). *Historia de lo trans*. Continta Me Tienes.

Vivanco, F. (2020). Homosexualidad en África, ¿una importación occidental? Su desmitificación a través de la literatura africana. *MariCorners. Estudios interdisciplinarios LGBTIQ+*, (pp. 86-98).