CONTRADICCIONES DESDE UNA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA FEMINISTA DEL COMPLEJO RELIGIOSO OSHA-IFÁ EN VILLA CLARA.

**Introducción**

El Complejo religioso Osha-Ifá es una religión cubana de origen africano traída por los esclavos de diversas etnias, cultos y tradiciones de África, resultado del encuentro entre las culturas española y africana en la Cuba colonial durante los siglos XVII al XIX. Esta religión se formó a partir de la creación, combinación y pérdida de distintas creencias y manifestaciones religiosas y culturales, entre ellas el catolicismo; proceso nombrado por Ortiz (1987) como transculturación. Se denomina Complejo porque se compone de un corpus relacionado con respectiva autonomía tanto por la Regla de Osha[[1]](#footnote-1) como por la Regla de Ifá[[2]](#footnote-2). Como la mayoría de las religiones, ha sido objeto de interés de numerosas estudiosas y estudiosos fuera y dentro de Cuba, algunos de ellos autores clásicos de la primera mitad del siglo XX o los más recientes del presente siglo tanto de países iberoamericanos como anglosajones.

La revisión exhaustiva del cúmulo de estudios encontrados delineó tres tendencias del análisis de lo femenino en el Complejo religioso Osha-Ifá: invisibilización, visibilización limitada y centralidad contemplativa. La primera niega, ignora u olvida el rol y estatus religiosos de la practicante en la historia y en la actualidad, con ausentes miradas a lo mito-simbólico femenino religioso. La segunda muestra la impronta fundacional de las líderes religiosas como aditamento del proceso de origen y formación de la religión, donde lo mito-simbólico religioso enfocado a las mujeres aparece de manera endeble. La tercera coloca lo femenino como objeto de estudio o centro de un discurso de género descriptivo, apologético y de exigua crítica que roza la denuncia de la exclusión femenina religiosa. Precisamente, el objetivo de este artículo consiste en argumentar las contradicciones de la exclusión femenina en el Complejo religioso Osha-Ifá desde una perspectiva sociológica feminista de la religión. De esa forma, se cubren vacíos teóricos y se intenciona una cuarta tendencia.

Antes de ampliar la explicación de las tendencias con sus vacíos teóricos, se impone especificar los referentes teórico-conceptuales de la perspectiva sociológica feminista de la religión. Para entender la religión se conforma una tríada entre la teoría bourdieuna de campo religioso, la teoría luhmanniana de sistema y la teoría marxista sociorreligiosa de Ramírez Calzadilla, que sostiene la tríada conceptual, estrechamente vinculante, de lo mito-simbólico-ritual. Para Bourdieu (2006) el campo religioso representa una herramienta útil para indagar en las relaciones de poder de los fenómenos religiosos, sin aislarlos de su contexto social, con atención en la diferenciación del estatus, en la competencia por la hegemonía y las alianzas de los actores y discursos religiosos, dentro del proceso general de división del trabajo. En el campo religioso, la competencia por la hegemonía está en disputa o pugna por definir las reglas religiosas y la legitimidad de los contendientes.

El campo religioso estructura la dominación simbólica y la resistencia simbólica a partir de una lucha por la distinción, por la interpretación correcta del texto sagrado o por la práctica correcta del ritual, referente fundamental para comprender las relaciones de poder. Por otro lado, la misma definición de campo religioso carece de nociones teóricas coherentes con el panorama histórico social de determinadas religiones cubanas. Si bien el concepto de campo religioso sugiere la interacción entre productores, especialistas y consumidores de bienes religiosos, en la práctica, el análisis se reduce a relaciones de subordinación de consumidores y productores (practicantes) a las lógicas institucionales de consagración e inculcación desde el poder establecido en las luchas competitivas entre los especialistas (élite religiosa), sin posibilidad a la resistencia, a la inclusión social y al cambio de estatus de poder.

Esta limitante teórica se puede complementar desde la siguiente propuesta. El aporte luhmanniano a la sociología de la religión, según explica Maioli (2011), se centra en la funcionalidad autopoiética y autorreferencial de la religión como subsistema social que logra construir, por sí misma, formas de comunicación simbólica. La teoría de sistema de Luhmann (2007a) adaptada a su comprensión de la función de la religión, se sintetiza en entender la autopoiesis en conjunto con la idea de acoplamiento estructural para explicitar las vinculaciones de supeditación entre sistema y entorno. Así, se influye en el sistema sin afectar la reproducción autopoiética y la religión condiciona la dinámica de los sistemas (Luhmann, 2007b).

No obstante, a pesar de que la autorreferencialidad del sistema es una copia del sujeto, se pierde la posibilidad de la autoconciencia que vincula toda representación con su sujeto. No surge ningún centro en el que el sistema en conjunto se torne presente a sí mismo y sepa de sí en forma de autoconciencia. Por otra parte, la diferencia sujeto/objeto desde la que se justifica la introducción de la apropiación intencional, depurada por Luhmann (2007a) en forma de relación sistema/entorno, adolece de una definición precisa que vincule la relación teoría-práctica.

En este sentido, Ramírez (2003b; 2003c) constituye un importante referente al considerar los enfoques objetivo, dialéctico, sistémico y multidisciplinario de los estudios sociorreligiosos en Cuba, mediante cuatro dimensiones de análisis teórico-práctico de la religión. Las dimensiones concebidas como las representaciones religiosas, la conciencia religiosa, las actividades religiosas y las formas organizativas religiosas, “…en una vinculación dialéctica, interactúan entre sí y con otros elementos y sistemas, y en esa relación el fenómeno se modifica…” (Ramírez, 2003a, p. 34).

Las representaciones religiosas expresan y reflejan lo social mediante una constante referencia al mito. La conciencia religiosa se presenta desde un sistema categorial complejo hasta un sistema de ideas referidas a la cotidianeidad, donde prevalece el pensamiento mítico de menor elaboración ético-filosófica en la cosmovisión. Los diversos niveles de desarrollo teórico se corresponden a las distintas actividades religiosas, pues los ritos disímiles por su contenido, complejidad, grado de formalidad y sentido para los practicantes se realizan con símbolos de alta referencia abstracta o elementos materiales, o ambos conectados en las prácticas rituales. La organización religiosa se manifiesta según las anteriores dimensiones, aunque en Cuba es frecuente la organización religiosa antropocéntrica, a cuyo alrededor se mueven grupos estables o circunstanciales (Ramírez Calzadilla, 2003b).

Sin pretensiones de superar anteriores elaboraciones conceptuales, sino de contextualizar la teoría sociológica de la religión en Cuba, ambas tríadas teórico-conceptuales de la religión se articulan a la perspectiva sociológica feminista con base en la teología feminista latinoamericana. Si en la segunda mitad del siglo pasado, la sociología contribuyó desde un rol instrumental al cambio metodológico en el análisis del contexto social y al deslizamiento, no sin conflictos, de una sociología pastoral a una sociología de la religión en las denominaciones protestantes (Tarducci, 2001); en la actualidad, las teologías feministas acumulan, aun con sus distinciones, un bagaje crítico social aprovechable para la sociología feminista de la religión. La perspectiva sociológica feminista de la religión tiene sus bases en la teología feminista latinoamericana, porque sostiene un anclaje sociológico del escenario religioso de las mujeres practicantes como requerimiento básico para la construcción del marco conceptual de esta investigación, a partir de tres enfoques teóricos: de género, contextual y conocimiento situado.

Antes de puntualizar estos tres enfoques se argumentan razones importantes. La teología feminista latinoamericana contiene los argumentos válidos para la perspectiva sociológica feminista de la religión, concerniente a una crítica al androcentrismo y al sexismo de las religiones, porque incluye una reconstrucción no patriarcal del concepto de divinidad, sin renunciar a la religiosidad en sí (Maldonado, 2011); y la creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo para hombres y mujeres como una clave metodológica crítica para la deconstrucción de los modelos de opresión, sumisión y exclusión (Boehler, 2014).

Por todo lo expuesto, se plantea el siguiente objetivo: *determinar las condicionantes sociales y contradicciones de la exclusión femenina en el Complejo religioso Osha-Ifá en la provincia de Villa Clara desde una perspectiva sociológica feminista de la religión*. La muestra intencional se constituye por 239 individuos en una investigación cualitativa que emplea las técnicas: análisis de documentos; observación participante, no estructurada y encubierta; observación no participante, no estructurada y no encubierta; entrevista semiestructurada; historia de vida; análisis conversacional y análisis de contenido.

**Desarrollo**

Para ello, primeramente, se debe sostener la teoría de una cultura yoruba antes de la llegada del colonizador europeo, libre de cualquier diferencia de género: “En la antigua Oyó no connotaban jerarquías sociales ni expresaban masculinidad o femeneidad, ya que esas categorías no existían ni en la vida, ni en el pensamiento yoruba” (Oyewùmi, 1997, p. 34). El imperio yoruba se caracterizó por la independencia económica femenina, una respetada posición social de las mujeres (Guanche, 2009) y un fundamental papel religioso femenino (Ramos, 2003), al ellas dirigir ceremonias de iniciación (Jiménez, 2008).

Antes de la colonización, en la cultura yoruba no había ninguna ocupación, ningún papel social que tanto los anamachos como las anafemeas [términos creados por Oyewùmi (1997) para marcar la diferencia respecto a los significados asociados a las palabras mujer y hombre en las sociedades occidentales] no pudieran desempeñar. En la sociedad yoruba, las mujeres tenían bebés y esto no implicaba normas diferenciadas para lo masculino y lo femenino. La diferencia entre la sociedad yoruba y occidente es la forma en que se entiende el cuerpo. En occidente, el cuerpo es fundamental para las categorías sociales. En la sociedad yoruba, el cuerpo no está en el centro de la categorización social. Por consiguiente, no existían esas reglas o estereotipos de género, había mujeres oba u oriaté[[3]](#footnote-3), monarcas, mujeres sacerdotes, mujeres cazadoras. Lo más importante sobre la sociedad yoruba es que se basa en lo común, lo colectivo. La familia, el linaje es más importante que el hecho de si eres hombre o mujer. (Oyewùmi, 1997) Mientras que en Cuba, durante los inicios del Complejo religioso Osha-Ifá, las practicantes lograron mantener similares prácticas y costumbres, pero en la actualidad no ocurre así.

De ahí que se devela una condicionante de la exclusión femenina religiosa en el orden histórico. Resulta irónicamente contraproducente que el origen, supervivencia y preeminencia del Complejo religioso Osha-Ifá estén asociados al liderazgo y empoderamiento femeninos religiosos. Relevantes figuras femeninas así lo demuestran: Ñá Montserrate González, más conocida por Oba Tero (siglo XIX-principio del XX, La Habana y Matanzas), Calixta Morales (finales del XIX-principio del XX, La Habana), Fermina Gómez (segunda mitad del siglo XIX-primera mitad del XX, Matanzas), María Sixta Valle (siglo XIX, Sancti Spiritus), Teresa Stable (segunda mitad del siglo XX-principio del XXI, Cienfuegos), Catalina Prendes (siglo XIX, Villa Clara); de Placetas, Ñá Donata (siglo XIX-principio XX), Ñá Antoñica Fines (siglo XIX-principio del XX), Argelia Esponda (siglo XX) y Marta Smith (siglo XX) (Leiva y col., 2021).

Antes de determinar las cuatro contradicciones de la exclusión femenina religiosa, se requiere delinear la perspectiva sociológica femenista de la religión en tanto instrumento teórico-conceptual empleado para ello. Esta perspectiva contribuye a la búsqueda de en “…qué momento se interrumpió la cadena sociológica de liderazgo femenino y se produjo la ruptura a favor de los hombres en el sistema jerárquico…” (Orozco Rubio 2021, p. 101), o la indagación de “…la simple maniobra de constatar las posiciones de subordinación de las santeras con respecto a sus homólogos masculinos” (Cedeño Hechavarría, 2017, p. 101), o la comprobación de “…la desigualdad entre los sexos como uno de los elementos que contribuyen a la posición de subordinación de la iniciada. Subordinación que entraña una serie de limitaciones y prohibiciones que, no son más que serias brechas de género” (Argüelles Mederos, 2004, p. 34). El objetivo de este instrumento de análisis persigue ir más allá, en tanto heredero de la teología feminista latinoamericana y deudora de los estudios de género en la religión cubana.

La perspectiva sociológica feminista de la religión se centra en deconstruir el sistema colonial/moderno de género vinculante al Complejo religioso Osha-Ifá, mediante el desmontaje crítico de los fundamentos de la ideología patriarcal en lo mito-simbólico-ritual de la corporalidad femenina, la división sexual del trabajo, la participación femenina y la autonomía femenina en esta religión, para denunciar, mitigar o solucionar la desigualdad y la exclusión femeninas religiosas. El desmontaje crítico conlleva la (re)construcción articuladora de contrafundamentos históricos, culturales, teológicos y sociales desde múltiples teorías, enfoques y ciencias; donde la sociología feminista favorece el instrumental teórico-metodológico necesario para desentrañar condicionantes sociales, tanto como visibilizar y reivindicar el empoderamiento femenino de lo mito-simbólico-ritual en los conceptos mencionados en esta religión (Leiva Hoyo, González Olmedo y Martínez Massip, 2021).

Se constata que esta perspectiva devela zonas opacadas de horizontalidad (Cedeño Hechavarría, 2017) y el enmascaramiento de las relaciones de poder (Cedeño Hechavarría, 2014), así como los mecanismos mito-simbólico-rituales de dominación de la masculinidad hegemónica religiosa en la corporalidad femenina, la división sexual del trabajo religioso y en los procesos de jerarquización/capitalización de la autonomía religiosa. La menstruación no es el principio de la exclusión femenina religiosa, es la excusa naturalizada, muy apegada a concepciones occidentales y de colonialidad del género. El fundamento principal de la ideología patriarcal recae en el acceso y control del conocimiento como vía de acceso y control al poder y su capitalización religiosa.

En este sentido, la perspectiva sociológica feminista de la religión, no solo muestra resultados relativos al género, sino además del estado referente a las representaciones, la conciencia, las actividades y las formas organizativas de esta religión. Esta perspectiva permite (re)descubrir supuestos y contradicciones entre norma, discurso y práctica religiosas con el contexto social histórico y actual; así como las condicionantes sociales y sus tendencias favorables o no para el desarrollo de la religión y sus practicantes. Un discurso interpretativo dogmático y patriarcal influye en los niveles de representaciones, conciencia, actividades y formas organizativas de esta religión vinculadas a las relaciones de poder, familiares, mercantiles, socialización, integración y tradición religiosas, entre otras. (Leiva Hoyo, González Olmedo y Martínez Massip, 2021) A continuación, cuatro contradicciones encontradas desde esta perspectiva.

La primera contradicción de la exclusión femenina religiosa radica en la disociación de lo mito-simbólico representativo del empoderamiento femenino y lo simbólico-ritual significante de la desigualdad femenina. El *Tratado enciclopédico de odduns de Ifá* (s.f.) provee un amplio discurso mitológico que refleja desde una postura extrema del patriarcado —por ejemplo cuando Oggún viola y mata mujeres— hasta una mayoritaria expresión de autonomía femenina religiosa con un 366 mitos transgresores, inclusivos y emancipadores; mientras que la práctica religiosa revela un 96.65 % (231) de desconocimiento, minimización o negación de estos mitos. El *Tratado enciclopédico de odduns de Ifá* (s.f.) ofrece más argumentos para empoderar a las mujeres que para excluirlas, si se interpreta desde la sospecha hermenéutica y los presupuestos de la teología feminista latinoamericana; de lo contrario, la conciencia religiosa adolece de conciencia de género y de dos de sus mandamientos en el oddun Ika Fun. (Leiva Hoyo, González Olmedo y Martínez Massip, 2023)

Esta contradicción se opone a los postulados de las investigaciones consultadas de Argüelles Mederos (2004), Powell Castro (2012), Leal Burguillos (2020), entre otros; por lo que rompe con una tradición científica o la tercera tendencia de estudios de género en esta religión, que identifica la asignación predestinada para cada sexo en lo mito-simbólico. Pues el *Tratado enciclopédico de odduns de Ifá* (s.f.) recoge una amplia y diversa gama de situaciones de la realidad social, muy sensible a todo tipo de interpretaciones y construcciones sociales (Leiva Hoyo, González Olmedo y Martínez Massip, 2023). En este sentido, se discurre la segunda contradicción que parte del supuesto abordado por Fernández Cano (2008): “…la posición aparentemente subordinada de las santeras está más relacionada con la reproducción de patrones culturales cubanos que con la práctica religiosa heredada de los yoruba” (p. 275).

La exclusión femenina religiosa cobra auge bajo el afianzamiento de la transculturación patriarcal y colonialidad de género protagonizada por una masculinidad hegemónica religiosa, a pesar de más de 60 años de logros constatables en la equidad de género en un contexto nacional enfocado a la emancipación femenina social. Esta segunda contradicción encuentra en la Regla de Ifá su más clara constatación. De los cuatro municipios estudiados, Remedios se identifica con el desarrollo del Ifísmo y, a la vez, con la menor proliferación de líderes religiosas en Osha, solo 2; a diferencia de las 7 en Placetas, las 3 en Santa Clara y 7 en Sagua, aproximadamente (Leiva Hoyo, González Olmedo y Martínez Massip, 2023). Baute Rosales, Ojeda Morales y Castellanos Rodríguez (2019) contextualizan la mujer en el Ifísmo con la realidad social cubana.

También el autor reconoce que estas limitaciones en la religión son eco o reflejo social, aún pendientes a solucionar en el país, lo cual resulta comprensible para religiones nacidas bajo un sello androcentrista, de origen y evolución apegada a una ideología patriarcal. En este sentido, el caso del Complejo religioso Osha-Ifá amerita una distinción en clave de tercera contradicción: el empoderamiento femenino origina y desarrolla esta religión en el pasado, pero se considera prohibitivo en el presente, debido al giro del liderazgo femenino religioso fundacional, generador, transgresor y prestigioso, a uno enquistado sustituido por una masculinidad hegemónica religiosa, capitalizada y excluyente (valga la redundancia). Significa que la historia del Complejo religioso instituye la degeneración del empoderamiento femenino religioso en desigualdad y exclusión. (Leiva Hoyo, González Olmedo y Martínez Massip, 2023) El giro degenerativo del poder se comprende desde la articulación de las condicionantes sociales mencionadas, de lo cual deriva una última contradicción.

Por ser la última adquiere mayor complejidad, basta con partir del presupuesto de Oyewùmi (1997) que plantea la: “…relevancia al problema de la legitimidad del patriarcado como una categoría de análisis con validez transcultural” (p. 66), y complementado con la idea de Curiel (2007) acerca del colonialismo occidental, no asexuado y patriarcal, que busca el control de saberes, cuerpos, producciones, e imaginarios. Con todo, la cuarta contradicción de la exclusión femenina religiosa revela un sistema colonial/moderno de género vinculante al Complejo religioso Osha-Ifá, que lo acerca más a la vertiente católica occidental y lo aleja de la cultura yoruba precolonial. En la misma medida que se satura de colonialidad del género y transculturación patriarcal, se distancia más de los contextos contemporáneo cubano de emancipación femenina y del histórico yoruba precolonial. (Leiva Hoyo, González Olmedo y Martínez Massip, 2023)

Resultan conocidos los polémicos abordajes de la tendencia de yorubización o africanismo en el Complejo religioso Osha-Ifá en practicantes y estudiosas/os desde finales del siglo pasado hasta la actualidad. Menéndez (1995) se preocupa por el posible debilitamiento de la religión cubana con la yorubización, mientras que Powell Castro (2012) se percata del impulso ofrecido por los babalawos ante una nueva capitalización del poder, pero sin ritos inadmisibles como los vinculados a las iyaonifás, el de menor aceptación. Por consiguiente, se denota un apremiante reanálisis, al menos desde el enfoque de género, de la tendencia africanista para encontrar el equilibrio y la coherencia del Complejo religioso Osha-Ifá, no solo con su cosmovisión mito-simbólica-ritual menos colonizada, su historia de empoderamiento femenino religioso y su contexto social de emancipación femenina; sino sobre todo con sus 16 mandamientos de honestidad, sabiduría, respeto, humildad, solidaridad, humanidad, altruismo, discresión y amor en el oddun Iká Fun.

Por consiguiente, el Complejo religioso Osha-Ifá se comprende, a partir de las contradicciones, las condicionantes y a la luz de Berger (1971), como una religión que se ha transformado en función de la legitimación y hegemonía del poder masculino religioso, mediante el reflejo social del pensamiento colonizado y patriarcal. Una religión más a tono con la masculinidad hegemónica de su tiempo que con el liderazgo femenino religioso fundacional, con los cimientos mito-simbólicos de empoderamiento femenino y con el contexto actual sensible a la emancipación femenina social, se considera un referente del sistema colonial/moderno de género.

Esta transformación cobra sentido con el carácter autopoiético y autorreferencial de la religión como sistema en la teoría de Luhmann (2007a; 2007b). Un grupo de hombres capitalizados en la religión (entorno luhmanniano) usan símbolos y mitos para comunicar cambios que empoderan a un género y excluyen a otro; pero sin alterar la esencia mito-simbólica para no romper con la religión (sistema), solo aplican un discurso interpretativo dogmático y patriarcal (acoplamiento estructural) para distorsionar, minimizar, invisibilizar e ignorar lo que obstaculiza el cambio o la capacidad del sistema de reinventarse y autorreproducirse de acuerdo a las necesidades del entorno luhmanniano. A tal punto se logra el acoplamiento estructural patriarcal entre el sistema (Complejo religioso Osha-Ifá) y el entorno (masculinidad hegemónica jerarquizada y capitalizada), que promueve un sistema de desigualdad de género de un patriarcado de coacción a uno de consentimiento, de acuerdo a la teoría en de Miguel (2015), en una religión que norma la no exclusión de género en lo mito-simbólico, pero practica la desigualdad femenina religiosa en lo simbólico-ritual.

Las contradicciones y condicionantes de la exclusión femenina religiosa convierten al Complejo religioso Osha-Ifá en un campo religioso, textual según Bourdieu (2006), porque constituye una lucha competitiva y clasista del poder (capitalización religiosa) mayormente entre altas jerarquías (hombres), dentro de la división sexual del trabajo religioso con símbolos corpóreos asignados por el sexo, ritos prohibitivos y excluyentes, para mantener un discurso religioso que legitima a los vencedores. La visión bourdieuana resalta las estructuras simbólicas de la dominación en el campo religioso, la importancia del rescate fiel de la interpretación del texto sagrado y la práctica del ritual, en tanto referentes fundamentales para comprender las relaciones de poder.

La perspectiva sociológica feminista de la religión no se dirige contra la religión, sino se enfoca en la determinación de condicionantes y contradicciones de la exclusión femenina religiosa, que califican al Complejo religioso Osha-Ifá en un sistema-campo religioso referente del sistema colonial/moderno de género. Esta religión puede cambiar bajo la sospecha herméutica del empoderamiento femenino religioso y la certeza sociológica de la desigualdad y la exclusión femeninas religiosas, argumentos mínimos para iniciar la reivindicación feminista de las iyaloshas.

**Conclusiones**

La primera contradicción de la exclusión femenina religiosa radica en la disociación de lo mito-simbólico representativo del empoderamiento femenino y lo simbólico-ritual significante de la desigualdad femenina. Esta fragmentación entre la conciencia y la actividad religiosas, se considera un rezago de la interpretación dogmática y patriarcal interpelada por la masculinidad hegemónica religiosa, en su afán de capitalizar recursos y poderes en el marco de la mercantilización religiosa.

La segunda reconoce que la exclusión femenina religiosa cobra auge bajo el afianzamiento de la transculturación patriarcal y la colonialidad de género protagonizada por una masculinidad hegemónica religiosa, a pesar de más de 60 años de logros constatables en la equidad de género en un contexto nacional enfocado a la emancipación femenina social. Con ello, la conciencia religiosa se fracciona con mayoría hacia la exclusión, y minoría hacia el empoderamiento femenino religioso.

La tercera consiste en que el empoderamiento femenino origina y desarrolla esta religión en el pasado, sin embargo se considera prohibitivo en el presente, debido al giro del liderazgo femenino religioso fundacional, generador, transgresor y prestigioso, a uno enquistado sustituido por una masculinidad hegemónica religiosa, capitalizada y excluyente (valga la redundancia), bajo todas las condicionantes sociales identificadas. La historia del Complejo religioso instituye la historia de la degeneración del empoderamiento femenino religioso en desigualdad y exclusión femeninas religiosas.

La cuarta contradicción revela un sistema colonial/moderno de género vinculante al Complejo religioso Osha-Ifá, que lo acerca más a la vertiente católica occidental y lo aleja de la cultura yoruba precolonial. Lo cual ilustra una conciencia religiosa colonizada en el género y transculturada desde el patriarcado. Esta religión se ha transformado en un referente del sistema colonial/moderno de género. La determinación de condicionantes y contradicciones de la exclusión femenina religiosa, califican al Complejo religioso Osha-Ifá en un sistema-campo religioso referente del sistema colonial/moderno de género.

**Referencias bibliográficas**

Argüelles Mederos, A. (2004). *Género y mitos de la Regla de Osha*. CD-ROM Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligioso. Centro de Investigaciones psicológicas y sociológicas.

Baute Rosales, M., Ojeda Morales, M. y Castellanos Rodríguez, R. (2019). La práctica religiosa de la Regla de Osha-Ifá: análisis desde la perspectiva de género en la “Sociedad el Cristo”, Palmira, Cienfuegos. *Revista Universidad y Sociedad*, *11*(3), 327-338. <http://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus>

Berger, P. (1971). *El dosel sagrado*. *Elementos para una sociología de la religión*. Amorrotu Editores.

Boehler, G. (2014). El origen del mundo: la teología feminista y la subversión de lo erótico. *Revista Espiga*, *XIII*(27), 19-28. <https://doi.org/10.22458/re.v13i27.499>

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, *XXVII*(108), 29-83. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-anteriores/10-articulos/515-articulo-108-genesis-y-estructura-del-campo-religioso>

Cedeño Hechavarría, Y. (2017). ¿A los orichas les importan los cuerpos sexuados? Estudio de las relaciones de género en Regla Ocha-Ifá o Santería. *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural,* *X*(10), 100-118. <https://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/177>

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, *26*, 92-101. https://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg/article/view/121

De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Cátedra.

Fernández Cano, J. (2008). *Ocha, santería, lucumí o yoruba*. *Los retos de una religión afrocubana en el Sur de Florida* (Tesis doctoral). Universidad de Granada.

Guanche, J. (2009). *Africanía y etnicidad en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales.

Jiménez, E. (2008, 11 de agosto). *Ceremonia de Sango en OYO Nigeria* [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=9lkK-gfoWkk>

Leal Burguillos, S. (2020). *La Regla Osha-Ifá: papel de la mujer en la Santería Cubana* (Tesis de maestría). Universidad de La Laguna. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/19481?locale-attribute=en>

Leiva Hoyo, L. J., Ajak Ajang, F., García Sarduy, Y. y Martínez Massip, A. (2021). Desigualdades de género de las iyaloshas en el Complejo religioso Osha-Ifá en Condado Norte. *Revista Universidad y Sociedad*, *13*(4), 88-96. <https://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus/article/download/2146/2127/>

Leiva Hoyo, L. J., González Olmedo, G. y Martínez Massip, A. (2021). Apuntes de la perspectiva sociológica feminista de la religión. Ponencia presentada en *Simposio Internacional “Hábitat y Desarrollo Comunitario Sostenible”. Convención Científica Internacional, UCLV 2021*, 22 al 24 de noviembre.

Luhmann, N. (2007a). *Introducción a la teoría de sistemas.* Editorial Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. (2007b). *La religión de la sociedad*. Editorial Trotta.

Maioli, E. (2011). La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión. Ponencia presentada en *IX Jornadas de Sociología*. Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-034/774>

Maldonado Barahona, T. (2011). Ciencia, religión y feminismo. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, *45*, 683-698. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i45.750>

Orozco Rubio, E. (2021). *Consenso y conflicto en la práctica de Ifá en Santiago de Cuba. Un estudio de género* (Tesis de doctorado). Universidad de Oriente.

Oyewùmi, O. (1997). *The invention of women. Making an African sense of Wetern gender discourses*. University of Minnesota Press.

Powell Castro, Z. L. (2012). La iyalosha dentro de los espacios religiosos en la Santería Cubana o Regla de Osha (Tesis de maestría). Universidad Federal de Bahía. [https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/19018/1/Disserta%C3%A7% C3%A3o%20de%20Zaylin.pdf](https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/19018/1/Disserta%C3%A7%25%20C3%A3o%20de%20Zaylin.pdf)

Ramírez Calzadilla, J. (2003a). Cultura y reavivamiento religioso en Cuba. *Temas, 35*(2), 31-43.

Ramírez Calzadilla, J. (2003b). Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. En V. M. Sabater Palenzuela (Comp.). *Sociedad y religión. Selección de lecturas*. Tomo I. (pp. 187-206). Editorial Félix Varela.

Ramírez Calzadilla, J. (2003c). Religión y relaciones sociales en Cuba. En V. M. Sabater Palenzuela (Comp.), *Sociedad y religión. Selección de lecturas*, t. I, (pp. 91-118). Editorial Félix Varela.

Ramos, M. W. (2003). La división de La Habana. Territorial conflict and cultural hegemony in the Followers of Oyo lucuki religion lukumí de Oyó, 1850s-1920s. *Cuban Studies*, *34*, 38-70. <https://muse.jhu.edu/issue/6302>

Tarducci, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pag*u, *16*, 97-114. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Qk3FhSR8C6fRGZb774vQGSJ/?lang=es>

*Tratado enciclopédico de odduns de Ifá*. (s.f.). <https://es.slideshare.net/richardpedraja98/tratado-enciclopedico-de-odun-de-ifa>

1. Religión de origen yoruba que rinde culto a los orishas (deidades o divinidades). [↑](#footnote-ref-1)
2. Religión de origen yoruba que rinde culto a Orula u Orúnmila, deidad de los secretos de la adivinación. [↑](#footnote-ref-2)
3. Más alta jerarquía de la Regla de Osha y maestro de ceremonia. [↑](#footnote-ref-3)