


## La Regla de Osha y de Ifá en Canarias: un estudio de caso desde la perspectiva de la postsecularización

**Grecy Pérez Amores**

Departamento de Sociología y Antropología, Área de conocimiento: Antropología Social, Universidad de La Laguna (España)  

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.96080>

Recibido: 18 de mayo de 2024 • Aceptado: 17 de octubre de 2024

**Resumen:** Trabajo que aborda, desde la perspectiva de la postsecularización, la realidad sociorreligiosa de Canarias, partiendo del estudio de la comunidad de practicantes de la Regla de Osha y de Ifá. En esa línea, analiza cómo la visibilidad de los rituales y prácticas de esta religión en la esfera pública suponen un reto para el reconocimiento normativo de la pluralidad ¿Es la postsecularización un paradigma para una aproximación fructífera de las transformaciones sociorreligiosas que se dan en el contexto del archipiélago? En este sentido, se busca reflexionar sobre el papel de las prácticas religiosas ligadas a la sanación y la medicina popular como un ámbito de conflicto entre la población local y estas comunidades. Conflicto del que se hacen eco los Medios de Comunicación tradicionales y las Redes Sociales digitales. Se busca estudiar este proceso en constante movimiento, donde modernidad y religiosidad conviven y se nutren. La investigación se desarrolló bajo los presupuestos de la metodología de investigación cualitativa y se centró en el interaprendizaje y la colaboración con comunidades religiosas en cuatro islas de Canarias, utilizando entrevistas y participación activa para co-crear conocimientos y compartir experiencias. Asume la igualdad epistémica, y parte de una perspectiva procesual y del concepto de la postsecularización para avanzar en investigaciones capaces de un reconocimiento de otras formas contemporáneas de vivir y pesar lo sagrado y lo espiritual.

**Palabras clave:** Regla Osha; Ifá; Postsecularización; Ecología; Espiritualidad; Mass media.

### ENG The Osha Rule in the Canary Islands: a Case Study from the Perspective of Postsecularization

**Abstract:** Article which approaches, from the perspective of post-secularisation, the socio-religious reality of the Canary Islands, starting with the study of the community of practitioners of the Regla de Osha and Ifá. This line analyses how the visibility of the rituals and practices of this religion in the public sphere represents a challenge to the normative recognition of plurality. Is post-secularisation a paradigm for a fruitful approach to the socio-religious transformations occurring in the context of the archipelago? In this sense, we seek to reflect on the role of religious practices linked to healing and popular medicine as an area of conflict between the local population and these communities. This conflict is echoed in traditional media and digital social networks. The aim is to study this process in constant movement, where modernity and religiosity coexist and nourish each other. The research was developed under the assumptions of the qualitative research methodology and focused on inter-learning and collaboration with religious communities in four islands of the Canary Islands, using interviews and active participation to co-create knowledge and share experiences. It assumes epistemic equality and starts from a processual perspective, with the concept of post-secularisation to advance research capable of recognizing other contemporary ways of living and weighing the sacred and the spiritual.

**Keywords:** Regla Osha; Ifá; Postsecularization; Ecology; Spirituality; Mass media.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Objetivos, preguntas de investigación e hipótesis. 3. Metodología. 3.1. La perspectiva transnacional y los discursos identitarios en el estudio de las religiones. 3.2. La medicina popular y las prácticas de sanación en Canarias: recursos y usos del patrimonio. 3.3. Religiosidad y espiritualidad desde los debates de la equidad epistémica. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

**Cómo citar:** Pérez Amores, Greycy (2024): "La Regla de Osha y de Ifá en Canarias: un estudio de caso desde la perspectiva de la postsecularización", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-96080. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.96080>.

## 1. Introducción

A unos metros de dónde mi libro y yo intentamos alejarnos de una semana de trabajo, dos mujeres vestidas de blanco se adentran en el mar con una garrafa de plástico y una bolsa. La distracción me aleja de la lectura cuando veo en una de sus muñecas la mano de Orula y cómo se dibuja una pulsera de cuentas azules y blancas. «Yemoja olodo. Obalufe, Yemoja olodo» recito sin darme cuenta mientras se alejan a una zona más discreta de la costa. Pero Bajamar no es una playa grande, así que puedo verlas con claridad sacar de una segunda bolsa una sandía, un pequeño bote que parece de miel de palma, un ramo de flores blancas, una vela azul, un tabaco y un plato de loza blanco. Dejan la garrafa y la bolsa apartadas y caminan hacia el rompiente. Miro a mi alrededor, no es un día muy soleado y hay pocas personas ocupadas en aprovechar la luz de la tarde. Nadie parece notar lo que está a punto de suceder. Allí, a plena luz de un sábado de junio, dos mujeres inician un ritual a Yemayá, colocando un papel escrito dentro de un orificio en la sandía, mientras atan las flores y el papel a la fruta con una cinta azul. La colocan luego sobre el plato y tras encender la vela se quedan sentadas junto a la ofrenda repitiendo muy bajo una oración en yoruba que apenas escucho. Al cabo de un rato ya no pasan tan desapercibidas y la gente las mira y murmura con desaprobación y preocupación. Cuando la oscuridad les convence de que nadie profanará su Ebbó, se van con la bolsa y la garrafa de agua de mar que usaran sin duda en futuros rituales, y entonces es cuando me acerco. Me sorprende respirando con alivio al comprobar que no hay una cabeza de pato, ni tampoco una paloma. La ofrenda de hoy es vegana y no aparecerá mañana en un titular de la prensa. Y es solo uno de los muchos rituales que cada día se desarrollan en el archipiélago canario.

La materialidad de los rituales desarrollados en Canarias por personas miembros de las comunidades que integran los movimientos religiosos y espiritualidades actuales, conforman un ámbito controvertido y diverso. Un espacio en el que se dan cita dinámicas como las migraciones, las relaciones ecológicas e inter-especies, las tradiciones locales, las normas y legislaciones y las tradiciones espirituales. En este contexto, la investigación es un estudio de caso centrado en las problemáticas que se dan en el marco de la práctica de la Regla Osha y de Ifá en las islas. Dos religiones hermanadas que comparten un origen yoruba y fieles en múltiples lugares del mundo.

Por una parte, la Regla Osha es una religión nacida en Nigeria, si bien toma la forma en la que se manifiesta y conoce actualmente como santería en Cuba, en el contexto de la esclavitud. Como ocurrió con otras religiones como el Palomonte (Congo), la Sociedad Secreta Abakuá (Calabar) o la Regla Arará (Dahomey), la Osha es una religión sincrética que encuentra en la superposición de Orishas yorubas y Santos católicos, una fórmula para hacer posible la práctica en el contexto de violencia epistémica, ontológica y física de la esclavitud. Se centra en el culto a los Orishas, deidades cuya presencia en la vida de las personas iniciadas y creyentes guía su vida. Quienes son seguidores/as de la Regla Osha llevan una existencia de normas, rituales y ceremonias para honrar a estas deidades, además de sus ancestros, buscando su protección, guía y ayuda en la vida diaria. Sus rituales pueden incluir ofrendas, danzas, cantos y toques de tambor. Tienen una estructura comunitaria nacida de los cabildos de nación y su centro son los ilé, casas religiosas donde se reúnen, realizan rituales, aprenden y enseñan sobre los Patakies (textos sagrados) y realizan consultas a través de diferentes métodos como son el diloggún y los cocos.

Por otra parte, Ifá mantiene muchos elementos nacidos en la cultura yoruba sin sincretismos e hibridaciones, siendo una religión que es vista por muchas y muchos fieles como una filosofía centrada en la sabiduría y la adivinación. Su máximo representante es el babalawo (hombre) y la Iyanifa (mujer) y su práctica busca la armonía, el equilibrio y el desarrollo personal de quienes la profesan, abarcando aspectos morales, espirituales y sociales en forma de guía para una vida plena y en contacto con lo sagrado. Para quienes se inician en Ifá, la relación con Orula (o Orunmila) es central y muchas de las ceremonias y rituales están por tanto pensados para mantener la conexión con las y los Orishas y el equilibrio del individuo y su comunidad.

Actualmente no hay un acuerdo entre quienes forman parte de estas religiones a lo largo de las geografías sobre si conforman o no una práctica unificada en el que la cúspide la de jerarquía la tiene el iniciado/a en Ifá. Algunas comunidades consideran que forman parte de una tradición religiosa mayor, una visión que abunda en Cuba. Otras las perciben como prácticas independientes, dónde Ifá está dedicada a la búsqueda de la sabiduría y la palabra de Orula, y la Regla Osha al culto a los Orishas. Dentro de esta línea se puede separar el Ifá afrocubano y el nigeriano, que responden a las normas de los linajes a los que pertenecen y en los que trabajan, como bien recoge la comunidad Ifá de Lanzarote. Sin embargo, esta controversia no impide que en la práctica quienes la practican formen parte de ambas comunidades.

En esta investigación, se parte de las experiencias y posturas de quienes han colaborado y hablaremos de la Regla Osha y de Ifá, para hacer referencia a dos sistemas: Osha (Santería) y Ifá, teniendo en cuenta que se trata de prácticas diferenciadas, ya que lo que se intenta es comprender los procesos en los que estas religiones se integran, donde modernidad y religiosidad conviven y se nutren. No buscamos definir las como una, sino abordarlas desde un interés por comprender la forma en que los conceptos y las categorías que utilizamos en nuestro quehacer como investigadoras están atravesados por las concepciones nacidas de narrativas dominantes, enmarcando espacios conceptuales jerarquizados y jerarquizantes.

Desde la Antropología de las religiones, este estudio aborda la experiencia de lo sagrado y se abre paso a través del análisis de la ritualización y el performance, reflexionando en los estereotipos desde los que definimos a ese otro/a como carente de agencia, cuyas ideas muchas veces son trabajadas sin tener en

cuenta que conforman una realidad viva, real y actual. En ese sentido, parte de entender la necesidad de estudios capaces de abordar las consecuencias de los enfoques religiocéntricos, que excluyen prácticas que no responden a sus concepciones sobre la realidad espiritual y religiosa. Para ello, asume como punto de partida la posibilidad de propuestas pluriepistémicas que hagan posible el diálogo entre la teoría y la praxis en estudios sobre la forma en la que las religiones son hoy vividas y materializadas por quienes las practican, y no solo por quienes las estudian. En este sentido, la postsecularización se presenta como un paradigma que podría brindar un marco teórico y práctico desde el que avanzar en lecturas menos cerradas y eurocéntricas. La propuesta aboga por una lectura de este paradigma que parta del diálogo, no sin tensión, entre su vertiente normativa y descriptiva, tal como plantea Rafael Ruiz Andrés (2022:10) permitiendo el intercambio entre la teoría y la realidad que se investiga.

Para afrontar las dinámicas de las religiones en la contemporaneidad, la postsecularización surge como un paradigma que parece capaz de plantear nuevas preguntas y aportar propuestas teóricas y prácticas desde las que reconocer y actuar en la pluralidad espiritual propia de las sociedades que habitamos (Berain, 2012; Casanova, J, 2017; Habermas, 2008; Mardones, 2005; Ruíz, 2022). Promueve un marco dialógico para superar el binomio que enfrenta la modernidad a la religiosidad como dos puntos sin contacto. Podría ser, por tanto, una oportunidad para el reconocimiento de la diversidad de voces de quienes forman parte de las comunidades religiosas, permitiendo que aporten sus puntos de vista y cosmologías, sin dejar de lado los posibles fuentes de conflictos sociales que este encuentro supone. Interacciones que merecen ser abordadas desde metodologías, herramientas y teorías que comprendan la liminalidad y analicen las intersecciones que tienen lugar. En el camino, la investigación tiene en cuenta los estudios sobre los procesos de transculturación (Ortiz, 1939; 1983; 2001; Zamora, 2000; Galván Tudela, 2022). Parte asimismo de investigaciones que profundizan en la dicotomía entre religión/espiritualidad y en la utilidad práctica de muchas de las acciones y creencias desarrolladas (Cantón, 2001; Cornejo, 2008; 2012; Pérez Amores, 2017a). Así como de los estudios sobre las religiones transnacionales en los que se abordan los debates identitarios (Galván Tudela, 2007; Goffman, 1989; Pérez Amores, 2016), la materialización de las creencias en los espacios públicos y en la vida cultural de las comunidades (Amérigo, 2023; Astor, Grier y Cornejo-Valle, 2019; Díez de Velasco, 2022) y los procesos de re-africanización que se dan en el mundo posmoderno y sus contradicciones (Asunción, Capone y Ramos de Moraes, 2020; Capone, 2007; 2017).

Son muchas las religiones que se dan encuentro en las Islas Canarias y ofrecen a la población opciones espirituales desde sus propuestas y sensibilidades. Una carta para un consumo individual y reformulado, que han sido recogidas a lo largo de investigaciones desde las islas (Díez de Velasco, 2008; Pérez Amores, 2023). Si bien, no es posible entender unas sin percibir simultáneamente la infinidad de relaciones que se dan entre ellas, la Regla de Osha y la Ifá son un territorio paradigmático desde el que abordar estas reformulaciones, en ocasiones híbridas y siempre adaptadas al contexto de forma creativa.

Para abordar el estudio de estas religiones desde los presupuestos de la postsecularización, la propuesta asume la importancia de reconstruir la teoría desde el campo, en diálogo constante y sin temor a que la realidad no encaje con la teoría que la intentaba definir. Redibujar los conceptos y categorías desde la experiencia etnográfica, partiendo del reconocimiento de otras ontologías que pueden vivirse y reconocerse en la experiencia participativa. Esta tarea supone dejar de lado las dicotomías religión y modernidad, irracional y racional, real e irreal, verdadero y falso y conocimiento científico y conocimiento nativo, y como recoge Manuela Cantón «conocer/experimentar la agencia» (2017: 336). Por ello, el estudio parte de la mirada de quienes las practican, pero también de quienes sin practicarlas conviven con sus rituales. Un espacio donde la perspectiva de la postsecularización tiene mucho que aportar.

Se parte de una investigación etnográfica con énfasis en la observación participante, desde presupuestos metodológicos que dan protagonismo a quienes hacen posible la investigación (Restrepo y Escobar, 2005). Asimismo, se plantea desde la interacción en términos propios de quienes forman parte de esta comunidad (Rosaldo, 1991) mostrando la problemática a las que se enfrentan en su práctica cotidiana. Todo ello para ir más allá de un enunciado de estas pugnas y visibilizar el potencial reivindicativo del trabajo que realizan estas comunidades para enfrentarse a la visión esencialista con las que en muchas ocasiones son definidas. Por una parte, la investigación se adentra en los eventos y estrategias de los colectivos para generar su propio discurso sobre su religiosidad, y por otra, plantea una aproximación reflexiva sobre las experiencias de la Osha ligada a la sanación y la medicina popular canaria. Una realidad que poco a poco ha ido poniendo rostro a un escenario que habla de la construcción de nuevas formas de dialogar con el cuerpo, la salud y la espiritualidad.

## 1. Objetivos, preguntas de investigación e hipótesis

La investigación tiene como objetivo abordar los conflictos y escenarios de las confesiones religiosas en el contexto postsecular del pluralismo religioso en España, en concreto en Canarias y desde un estudio de caso. Para ello, ha centrado la atención en la comunidad de practicantes de la Regla de Osha y de Ifá, analizando las formas de legitimidad y deslegitimidad que se plantean desde los enfoques dominantes de nociones como la salud, la enfermedad y la sanación.

La investigación persigue además los siguientes objetivos específicos: uno, visibilizar el potencial reivindicativo de los discursos espirituales y las prácticas culturales de quienes practican la Regla Osha/Ifá, como estrategia de posicionamiento social desde la agencialidad de sus categorías en subalternidad; y dos, realizar una aproximación a la experiencia religiosa ligada a la sanación y la medicina popular, como un ámbito de conflicto entre la población local y esta comunidad religiosa desde las categorías de identidad y alteridad.

En ese sentido, la propuesta intentará dar respuesta a las siguientes cuestiones: ¿Cómo son definidas las prácticas de las comunidades religiosas no hegemónicas de origen afrocubano, como la Regla Osha e Ifá y qué consecuencias tiene? ¿qué papel podrían jugar las y los practicantes de esta religión desde sus propios discursos en el enfrentamiento a la visión esencialista con las que en muchas ocasiones son definidas? y por último ¿qué tipo de investigación queremos hacer hoy desde la Antropología para abordar estas problemáticas, dado que la pluralidad religiosa no solo es una realidad cotidiana, sino un proceso en construcción?

Parto de la hipótesis de que en las Islas Canarias conviven una pluralidad de comunidades religiosas que compiten por los recursos locales y comparten nichos de saberes y cosmovisiones. En el caso de Regla Osha y de Ifá se trata de un espacio liminal de estrategias religiosas y terapéuticas mágico-simbólicas híbridas, origen de conflictos que solo pueden ser entendidos desde su relación con la memoria social, el patrimonio emocional y la jerarquía epistémica. Para analizarlo, es importante hacerlo desde presupuestos que asuman epistemologías no eurocéntricas y apuesten por la igualdad epistémica y las metodologías horizontales.

## 2. Metodología

La investigación se desarrolla bajo los presupuestos del modelo de investigación cualitativa desde los que comprender, participar y dialogar con los colectivos de practicantes y creyentes, partiendo de la noción de interaprendizaje (Gasché y Podesta, 2008). Una propuesta metodológica para la que es fundamental el ejercicio de transformación que tiene lugar desde el diálogo y la acción colaborativa. Asume, además, el planteamiento de qué es necesario hacer etnografía con, y no sobre las religiosidades y espiritualidades locales, estableciendo vínculos e incorporando las experiencias de quienes las conforman. En ese sentido, apuesta por metodologías que no permanecen en las narrativas del yo (yo como investigadora) o del yo investigado/a, sino que se transformaran en una producción capaz de abarcar la heterogeneidad de las biografías de las experiencias que me han interpelado durante la investigación. Deja de lado la visión vertical y tiene en cuenta las categorías pensadas como subalternas que en muchas ocasiones se ignoran, evitando visiones esencialistas, gracias a la reflexividad y la autorreflexividad, no sin plantearse durante el camino, incertidumbres metodológicas.

Partiendo de una muestra en formato irregular, fruto de las características mismas del colectivo investigado, se trabaja tanto con representantes de las instituciones religiosas, como con individuos no adscritos a las comunidades, practicantes o creyentes. Se seleccionaron cuatro islas por la presencia significativa de practicantes, trabajando con colectivos con los que ya se habían establecido relaciones previas, con la finalidad de facilitar la comunicación y la colaboración propuesta. La siguiente tabla recoge algunos aspectos de esta.

Tabla 1. Comunidades religiosas con las que se trabajó en esta investigación

Confesión (nominación general)	Unidad de estudio	Unidades de observación	Nº/ nacionalidad/género
Regla Osha-Ifá	Practicantes de Osha en Gran Canaria	viviendas personales y tiendas de venta y consulta de Las Palmas de Gran Canaria, Santa Lucía de Tirajana y Gáldar	7 hombres y 8 mujeres nacionalidad española: 5 nacionalidad cubana: 7 nacionalidad venezolana: 3
	Practicantes de Osha-Ifá en Tenerife	viviendas personales y tiendas de venta y consulta de La Laguna, El Puerto de la Cruz, Arona, Adeje y Santa Cruz	10 hombres y 8 mujeres nacionalidad española: 6 nacionalidad cubana: 7 nacionalidad venezolana: 5
	Practicantes de Osha en La Palma	viviendas personales y tiendas de venta y consulta de Santa Cruz de La Palma y Garafía	2 hombres y 3 mujeres nacionalidad española: 2 nacionalidad cubana: 3
	Practicantes de la Comunidad Yoruba-Ifá en Lanzarote	festivales yorubas, Villa de Tegui	3 hombres y 2 mujeres nacionalidad española: 3 nacionalidad cubana: 1 nacionalidad nigeriana: 1

Fuente: Tabla de elaboración propia.

La investigación está desarrollada bajo los presupuestos del contemplar participativo (Restrepo y Sandoval, 2024) de acciones, eventos y procesos durante los cuales se trabajaron entrevistas e historias de vida, accediendo a los archivos personales (álbumes, documentos, videos), experiencias rituales y contribuciones académicas, mediante una colaboración activa promovida por las invitaciones a cooperar de la comunidad. En este contexto, es importante señalar que muchas de las actividades compartidas han supuesto una participación igualitaria mediante la co-creación de conocimientos y el intercambio de experiencias desde los que construir significados en común.

### 2.1. La perspectiva transnacional y los discursos identitarios en el estudio de las religiones

Una rápida mirada a un mapa nos hace comprender la potencialidad de las Islas Canarias en los actuales y no tan actuales debates relacionados con las migraciones, el turismo y la colonialidad, en los que la diversidad espiritual y religiosa se hace patente. Nos habla de un territorio atravesado por múltiples complejidades nacidas de su historia y situación geográfica. Vista como un puente entre África, Europa y América, en el 2022 contaba con una población de 2.261.654, de las cuales, 288,419 eran de origen inmigrante y nacionalidades

diversas, con una representación mayoritaria de Colombia, Venezuela, Italia, Cuba, Marruecos e Inglaterra<sup>1</sup>. En esta línea, un estudio de caso sobre la práctica de la Regla Osha y de Ifá implica tener en cuenta que Cuba y Venezuela son las geografías de origen más habitual de esta religión en las islas. En el 2022 encontramos censados (lo que implica un dato aproximado) 13.852 residentes de origen cubano y 19.033 de origen venezolano. Esto, junto al desarrollo del turismo religioso ha supuesto un elemento de peso para el asentamiento de esta religión en el archipiélago. Hay que indicar que en la actualidad ha crecido el peso de quienes abogan por el pasado religioso nigeriano de raíz africanista, enfrentado al pasado afrocubano de una Osha criolla. Debate atravesado por temas como la institucionalización, la mercantilización, la libertad de las casas de santo, la iniciación fuera de los territorios de origen, el sacerdocio femenino y el intrusismo profesional.

Cuantificar el número de fieles de esta y otras religiones resulta complejo, por no decir imposible (Muñoz-Comet, 2022; Ruiz e Intxaurre, 2021) pero si bien no es posible computar su número, podemos intentar responder a la pregunta de ¿quiénes son estos practicantes de Osha-Ifá que copan los titulares de la prensa en Canarias? Las investigaciones avanzan que se trata de un colectivo diverso e integrado en todas las capas de la sociedad (género, etnia, nacionalidad, edad, origen, clase social, ideología) difícilmente reconocibles en el espacio público sin los elementos simbólicos que los identifican como collares, pulseras o atuendos iniciáticos y ceremoniales (García, 2007; Pérez Amores, 2016). A pesar de que los medios de comunicación insistan en mantener una imagen racializada, exotizada y extranjerizada de quienes forman parte de esta comunidad.

Hay en Canarias unos 412 lugares de culto<sup>2</sup> repartidos entre musulmanes, evangélicos, budistas, baha'is, comunión anglicana, hinduistas, judíos, ortodoxos, adventistas, testigos de Jehová, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, otras confesiones cristianas, Sijs, Cienciología, Ciencia cristiana, gnósticos y otras religiones entre las que encontramos el Palomonte, el Vudú, el espiritismo kardeciano o el cruzado, el marialioncero, la Umbanda y la Regla Osha e Ifá. ¿Cómo son definidas estas prácticas religiosas no hegemónicas y qué consecuencias tiene para quienes forman parte de estas comunidades?

La Regla Osha, al igual que Ifá, como ya comenté antes, tienen su origen en la cultura yoruba, haciéndose ya visible en Canarias en el marco de la esclavitud y la conquista, como demuestran las investigaciones sobre la brujería en las islas (Fajardo Spínola, 1992; 2005; Geremia, 2021). Un proceso que siguió con el auge de los movimientos poblacionales del XIX y el turismo y las migraciones durante el XX y XXI. Para analizar la mirada actual sobre la misma, es necesario profundizar en los conflictos y confluencias de las búsquedas espirituales y religiosas nacidas de la circulación<sup>3</sup> entre Canarias, África y América desde el concepto de religiones transnacionales y en relación a los procesos de globalización (Levitt, 2004; 2009; Levitt y Glick-Schiller, 2004; Smith y Guarnizo, 1998).

Quiénes migran siguen formando parte de la vida social y religiosa de sus comunidades de origen de forma simultánea, siendo esta una de las causas del resurgimiento, aparición y afirmación de identidades culturales y religiosas. Esto afecta a los espacios locales, tanto receptores como emisores, transformando las relaciones económicas, simbólicas, y en el caso que nos concierne en este texto, espirituales y religiosas. A este respecto se dan procesos de reterritorialización, reinención y reinserción de prácticas, no ya a título individual, sino como un fenómeno social colectivo, si bien, no podemos ignorar los procesos de individualización que están teniendo lugar a la hora de seleccionar elementos, creencias y cosmologías (Appadurai, 2001; Beck, 2009), bajo la forma de una espiritualidad íntima. Estas comunidades transnacionales producen identidades relocalizadas o translocales que son interpretadas desde dicotomías nacidas de imaginarios populares negativos reforzados desde los medios de comunicación.

Por otra parte, Canarias es un archipiélago con una religiosidad popular muy enraizada y activa enmarcada en la devoción de vírgenes, santas, santos y rituales terapéuticos. En esta línea, no podemos comprender la relación que se establece entre estas creencias y las llegadas de la mano de inmigrantes, turistas y retornados, sin tener en cuenta los vínculos entre pensamiento/sentimiento y racionalidad/emocionalidad y la subalternidad en la que se materializan las prácticas de estos colectivos. A esto se une el uso de categorías formuladas desde dualismos excluyentes que no dejan espacio para pensar la posibilidad de que existan religiosos/as no practicantes, practicantes no creyentes, ateos/as iniciados/as, iniciados/as no religiosos/as, entre otros, que se complejizan en una diversidad de itinerarios religiosos y se demuestran como obsoletas e ineficaces para explicar lo que ocurre en el campo.

Desde una lectura religiocentrista, estos ámbitos podrían parecer excluyentes. Sin embargo, la teoría de la postsecularización nos ofrece una perspectiva más inclusiva y rica para entender estas prácticas diversas y hace referencia a una era donde las religiones recuperan relevancia y se adaptan en un mundo secularizado, permitiendo la coexistencia y el diálogo entre lo secular y lo religioso.

¿Se puede ser religioso, pero no practicante? Una colaboradora de Tenerife acude a la iglesia y a actos religiosos por tradición familiar. Se ha casado y bautizado a sus hijos, a quienes educa en un colegio religioso, pero no se siente una creyente. Este caso ilustra cómo la participación en rituales puede ser

<sup>1</sup> Instituto Canario de Estadística (ISTAC) a partir de datos del Instituto Nacional de Estadística (INE). Explotación Estadística del Padrón Municipal. Disponible en: <<https://www.gobiernodecanarias.org/istac/>>

<sup>2</sup> Observatorio del pluralismo religioso en España. Disponible en: <<https://observatorioreligion.es/directorio-lugares-culto/>>

<sup>3</sup> Este texto no entrará en los debates sobre los desplazamientos forzados de las poblaciones migrantes y sus motivaciones económicas, ecológicas, históricas, políticas y humanitarias. Sin embargo, no puede pasar por alto que esta realidad queda unida a la visión que se tiene sobre las prácticas religiosas estos colectivos que llegan a las islas en desigualdad epistémica, desde la que sus saberes y prácticas son subalternizados y atravesados por los etnocidios que han tenido y siguen teniendo lugar en la actualidad.

una práctica cultural en la era postsecular, donde la tradición religiosa se mantiene como un elemento de identidad cultural más que una expresión de fe profunda.

¿Se puede ser practicante no creyente? Un hombre de La Palma, que se autodefine como no creyente, ha tenido que cuidar de los Orishas de su tía emigrada. Alimenta, baña y realiza ofrendas, mientras espera que ella pueda trasladarlos a Miami sin conflictos aduaneros. Una práctica religiosa que se mantiene por razones de responsabilidad familiar o comunitaria, independientemente de las creencias personales.

¿Se puede ser iniciada pero no religiosa? Una mujer de Lanzarote, que inició a su hija en Osha cuando tenía nueve años, está preocupada porque ahora, a los 22 años, su hija no quiere saber nada de la religión ni de sus santos. Este caso resalta cómo las iniciaciones religiosas pueden ser vistas como ritos de paso cultural en la era postsecular, sin necesariamente implicar un compromiso de por vida con la práctica religiosa.

¿Se puede ser creyente y no practicante? Una pareja de Tenerife ha recibido un Eleguá protector desde Cuba, y aunque no están iniciados y apenas saben cómo cuidarlo, sienten una responsabilidad hacia él. Este ejemplo refleja cómo, en la era postsecular, la creencia puede estar desconectada de la práctica ritual regular, pero aun así tener un impacto significativo en la vida cotidiana.

Estos ejemplos se multiplican, mostrando la fluidez y la diversidad en la manera en que las personas viven su espiritualidad en la era postsecular.

En la comunidad de Canarias, es común encontrar personas que se consideran simultáneamente católicas, paleras, santeras, espiritistas, chamanes, curanderas, ñañigos o iniciadas en Ifá. Distribuyen las tareas rituales y las soluciones terapéuticas con enorme fluidez, mostrando cómo las fronteras entre creencias son a menudo más teóricas que prácticas. La teoría de la postsecularización nos permite entender esta convivencia sin conflictos aparentes, enfatizando que las fronteras de las creencias a menudo están más en las teorías de quienes investigan que en las cabezas de quienes las practican.

Los discursos identitarios nos hablan de cómo las personas se representan a sí mismas y a sus comunidades. En el caso de las identidades religiosas, nos abrimos a cuestiones de pertenencia, memoria ancestral y adaptación cultural. En este sentido, la intersección entre lo transnacional y lo identitario permite que comprendamos que una santera, curandera, católica y palera que heredó de su abuela saberes del vudú, acuda a las procesiones de la Semana Santa en la tarde, tras hacer una ofrenda los Orishas y asista a misa en la mañana. En la noche venere a los muertos de su Nganga y tiré a su vecina los chamalongos o las cartas, según corresponda, sin que le suponga un dilema. Son una red de conexiones espirituales que hacen que los rituales, los símbolos y las creencias sean compatibles. En este ámbito es importante el papel de la estética y la higienización de los rituales, haciéndolos no solo posibles, sino admisibles para las normas, tradiciones y leyes de cada localidad donde se asienten.

En resumen, la perspectiva antropológica transnacional aborda las dinámicas culturales y sociales que trascienden fronteras nacionales, considerando cómo las identidades y los discursos religiosos y espirituales se configuran en contextos de movilidad y diáspora. Desde la teoría de la postsecularización, se entiende que las experiencias religiosas y espirituales siguen siendo relevantes en las sociedades contemporáneas, desafiando la idea de un mundo completamente secularizado. En este marco, los discursos identitarios se ven influenciados no solo por factores económicos y políticos, sino también por la persistencia y adaptación de prácticas religiosas. Así, esta teoría permite comprender cómo las identidades se construyen y negocian en un mundo globalizado, donde lo sagrado y lo secular coexisten y se entrelazan en formas complejas.

Partiendo de esto, es importante analizar las prácticas religiosas desde los presupuestos epistemológicos de quienes forman parte de estas, y no superponer nuestros conceptos y miradas eurocéntricas. Sobre esto, los medios de comunicación han tenido un enorme peso en la exotización y criminalización de estas (Pérez Amores, 2015; 2022). La práctica cotidiana, si bien tiene como punto de partida textos sagrados y mitos de origen como los recogidos en los Patakiés de la Osha, el Odù Ifá del Ifá o el Ntuán el Palomonte, deja claro que es posible una práctica individualizada adaptada a los contextos culturales, ecológicos y legales. Esto se integra perfectamente en una contemporaneidad marcada por una búsqueda espiritual personalizada, donde se dan encuentro hibridaciones y rupturas, y donde la memoria oral, los espacios virtuales de difusión, los performances secretos y compartidos ligados a la salud, tienen cada día mayor protagonismo. En la era postsecular, las categorías rígidas no funcionan para explicar y categorizar los modos de vivir la espiritualidad, siendo un freno para su análisis y profundización. Es crucial adoptar esta perspectiva para comprender la complejidad y la riqueza de las prácticas espirituales contemporáneas

## **2.2. La medicina popular y las prácticas de sanación en Canarias: recursos y usos del patrimonio**

Los tambores batá marcan el ritmo de una danza con olor a ron y tabaco en el patio de una vivienda de Geneto, en La Laguna. Estoy en una celebración de Eleguá. Hace unos meses, estaba en Regla, La Habana, donde conocí al akpwon que hoy acompaño. Han vestido el Iyá, el Itotele y el Okonkolo, y aunque no puedo acercarme porque las mujeres tienen prohibido estar cerca, puedo ver con claridad los bordados dorados y coloridos que decoran las telas con las imágenes de los Orishas a los que cada uno corresponde. A mi lado, mi amiga espera que Babalú Ayé baje, la cabalgue y le conceda el milagro de la curación. Ha acudido a médicos, tratamientos y operaciones y solicitado los servicios de antiguadoras, curanderos y sanadoras, pero ninguno ha conseguido aliviar su mal: una tendencia hereditaria a generar tumores benignos en los senos. Hoy, la fe en el poder sanador de la posesión, como se define al momento de trance en el que los Orishas o los espíritus de los ancestros poseen en cuerpo de las personas (ser cabalgado/a, montado/a, ser el caballo) la mantiene entregada a la ceremonia, y ella no es una excepción.

Entender el trance como estrategia de sanación supone aceptar que los/as creyentes reciben mensajes y energías de los Orishas y ancestros que son esenciales para su bienestar físico, emocional y espiritual. Esta acción sobre el cuerpo del hombre o la mujer implica una apropiación simbólica del poder de los Orichas que bajan y genera una jerarquía ante quienes no tienen ese don. El don de dejar entrar a las deidades y espíritus en sus cuerpos y servir de vehículos para la sanación propia y la ajena. Desde la perspectiva del postsecularismo, ser cabalgado puede ser interpretado como una manifestación de la persistencia y relevancia de lo sagrado en las sociedades contemporáneas. Una forma en que las comunidades mantienen y refuerzan su identidad cultural y espiritual en un mundo globalizado. Implica también reconocer que, a pesar del avance de la secularización, las prácticas religiosas y espirituales siguen desempeñando un papel crucial en la vida de muchas personas.

Por otra parte, en Canarias, las prácticas llegadas al amparo de las migraciones y el turismo ocupan hoy un espacio en la solución a muchas de las necesidades religiosas y espirituales locales ligadas a la sanación. Un nicho que antes ocupaban los curanderos/as, sanadores/as y yerberos/as del archipiélago, y en el que ahora es común encontrar a santeros/as, paleros/as y espiritistas ofreciendo sus servicios, utilizando tanto los conocimientos de la medicina popular de las islas como los saberes religiosos importados. Estas prácticas de sanación, nacidas del contacto entre el territorio y la espiritualidad local y exógena, conforman un desafío intercultural. Las sustancias de las soperas y calderos que han cruzado el Atlántico no se han quedado sin más, sino que han dado lugar a procesos de hibridación activos que generan formatos complejos y plurales. Estos formatos impugnan la univocidad de los discursos sobre salud y enfermedad vigentes en nuestra sociedad moderna, y reivindican otras formas de sanar ligadas al uso de la botánica en relación con la espiritualidad y a los rituales religiosos. Así, se confrontan y cohesionan prácticas sanadoras locales y foráneas.

En esta línea, el denominado giro terapéutico de la espiritualidad (Cornejo, 2012; Cornejo y Blázquez, 2013; Cornejo et al., 2019; Quiceno y Vinaccia, 2009) abre nuevas rutas para aproximarnos a la experiencia religiosa de quienes se inician o adentran en la práctica de religiones como la Osha y Ifá por motivos de enfermedad o protección. Este universo requiere ir más allá de las narrativas biomédicas y delinear enfoques de la salud de matriz religiosa no eurocéntrica, característica de la era postsecular. Así, esta perspectiva ilumina la interacción y la influencia recíproca entre prácticas religiosas locales e importadas, y su relevancia en las necesidades espirituales contemporáneas.

Son muchos los espacios, perfiles y formatos en los que se entrecruzan los saberes. Enfermeras que son Mae de Santo en Terreiros de Umbanda y están en contacto con el uso de las plantas para ayudar a sus pacientes, si bien en algunos casos deben hacerlo fuera de los contextos hospitalarios. Hueseros con titulaciones sanitarias que ejercen sus dones en espacios oficializados. Matronas con conocimientos de curanderismo que forman parte de una comunidad a las que se le reconoce su labor de forma institucional. Sanadoras que abren herbolarios y hacen limpiezas a domicilio. Yerberas graduadas en Química que venden hierbas y proponen remedios en los mercados locales. Antropólogas que trabajan el Tarot y se inician en Palomonte para dedicarse a curar desde sus rituales. Médicos que ya no ocultan los collares de iniciación en las consultas. Chamanes que se anuncian en la prensa local o en carteles callejeros. Brujos y brujas que prometen sanar todos los males desde el parabrisas de tu coche y sacerdotes que comparten sus experiencias en Congresos y eventos culturales.

La colaboración en la investigación de tres enfermeras, dos de origen canario y una de origen portugués practicantes de Candomblé, me ha ayudado a profundizar en los problemas simbólicos que estas prácticas ocupan en su práctica profesional. Me señalaban los problemas que les surgen cuando sus pacientes les solicitan el uso de sus conocimientos botánicos de raíz religiosa para tratar algunas dolencias. Son yerberas y conocedoras de lo que definen como los secretos del monte y sus patios, balcones y jardines son un herbolario que combinan con la farmacopea más moderna. Una me comenta con tristeza «no puedo dejar de pensar en cómo mis conocimientos podrían ayudarles a sentirse mejor, y que no estoy cumpliendo con mis tareas, pero ¿qué puedo hacer? Cada vez que intento darles alguna de las recetas que trabajo, mis compañeros me dicen que deje mis brujerías». En sus cuerpos se unen los saberes plurales y quedan obsoletas las dicotomías autóctono/foráneo, científico/folk o legítimo/ilegítimo. Herederas de madres y abuelas de un lado y otro del Atlántico, sus mejunjes, recetarios, rezos y fórmulas sanadoras, armonizan lo yoruba y lo canario habitando un mundo de entidades y potencias, flujos de energía, mitos y espacios liminales que devuelven el protagonismo a brujos/as, curanderos/as, hueseros/as, sanadores/as, santiguadoras, masajistas, yerberos/as, espiritistas, santeros/as, babalawos, sacerdotes, etc. Un universo en el que las funciones religiosas y las tareas sanadoras se cruzan, a las que se dedican hoy santiguadores/as, masajistas, yerberos/as, brujos/as, videntes, espiritistas, animeros/as, curanderos/as, imponedores/as de manos, sanadores/as, santeros/as, iyanifas y babalawos.

Para quienes forman parte de estas religiones, la sanación tiene lugar no solo en ceremonias privadas, sino desde rituales como toques de tambor, fiestas de santo, misas espirituales, bembés, limpiezas, iniciaciones y ofrendas, unificando la palabra, el gesto y la materialidad mientras se enriquecen y compiten por los recursos de territorio. Hacen uso de rezos, santiguados, hierbas, masajes, aguas, emplastos, imposición de manos, hechizos, protecciones, resguardos, trance, promesas, ofrendas, posesiones, despojos, iniciaciones, cambios de cabeza y sacrificios, en una actividad curativa que une lo mágico-simbólico y lo físico-empírico. Quitar un daño es sanar una enfermedad que ha sido causada por un agente externo mágico. Su método de diagnóstico-advinación se desarrolla en viviendas, montes y locales mediante una consulta previa a las deidades o espíritus. En este enfoque del proceso sanador, la religión no solo tiene en cuenta la perspectiva occidental sobre la salud y la enfermedad, sino que asume otras motivaciones ligadas al espíritu, la magia y la brujería ya trabajada desde las Ciencias Sociales a lo largo de la historia de la disciplina

y en cultura diversas. Sanar y quitar un hechizo, mal, daño, brujería, etc., se rigen por normas semejantes y requieren de acciones igualmente parecidas. Así lo explicaba un brujo-chaman mientras se reponía del trance donde me padre me pedía que me acordara de él poniendo al menos una vela «lo negro con lo negro se quita». Un espacio en el que la botánica tiene un gran protagonismo y las plantas poseen una polifuncionalidad que emana de sus propiedades químicas y de la eficacia simbólica<sup>4</sup>.

Estas narrativas desde y con las que trabajan los conceptos salud y enfermedad se movilizan y transforman. Como decía una colaboradora «a nuevos males, nuevos remedios». Hablamos de una espiritualidad integrada en prácticas terapéuticas sumergidas en rituales religiosos, y que, siendo ecléctica y flexible no puede ser abordada solo bajo el modelo de crecimiento personal, sino a la luz de una espiritualidad corporeizada que se expresa desde la religión. Y es justo ahí donde tiene lugar el conflicto entre la población local y las comunidades religiosas, y en la que las categorías de identidad y alteridad abren el debate sobre los nichos de poder. Desde esto se cuestiona la legitimidad de las prácticas de sanación de esta religión de origen afrocubano frente a las prácticas curativas de la denominada medicina popular. Un ámbito en el que el sacrificio de animales y el uso de los montes y espacios naturales para ofrendas y celebraciones representa un punto sin retorno y en el que la frase de una colaboradora, ante la pregunta de por qué debía sacrificar un carnero «mejor ellos que nosotros» contiene una mirada que nos obliga a desaprender y replantearnos las relaciones ecológicas e interespecies que insistimos en considerar como universales. Desde la teoría de la postsecularización, las prácticas y creencias religiosas no desaparecen, sino que se transforman y continúan siendo relevantes, reconociendo que lo sagrado y lo secular coexisten y se influyen mutuamente en la vida cotidiana.

### 2.3. Religiosidad y espiritualidad desde los debates de la equidad epistémica

La Regla Osha y la Ifá forma parte de un conjunto de religiones que, si bien llevan mucho tiempo asentadas en el archipiélago, permanecen a la sombra y son vistas como problemáticas por una parte de la ciudadanía. A veces por los desequilibrios informativos, otras por el secretismo con el que la misma se ha desarrollado a lo largo de su historia en las islas. En párrafos anteriores comentaba sobre su visibilidad mediática, un tema trabajado en profundidad en Canarias (Pérez Amores, 2022; 2023) que avanza las dificultades socioculturales que supone su práctica más cotidiana. Muchos colaboradores y colaboradoras intentan generar una imagen menos parcializada desde espacios creados para visibilizarse<sup>5</sup>, unas veces con más éxito que otras, pero siempre intentando luchar contra el aura de extranjería y etnicidad con la que se les define desde los medios y la ciudadanía.

¿Qué papel juegan las comunidades de practicantes de estas religiones en Canarias para enfrentarse a los discursos que los definen como un colectivo marginal formado por minorías étnicas extranjeras? Esta pregunta se hizo durante el 2º YorùbáFest, un encuentro cultural con charlas, conferencias, talleres formativos, música, danza in vivo y gastronomía sobre la cultura yoruba en compañía de santeros, médicos espirituales, santeras, maestros, babalawos e iyanifas de Nigeria, Canarias y Cuba. No podemos pasar por alto la forma en que las categorías formuladas desde este colectivo parten de unas condiciones históricas de subalternidad epistémica. Algo que no viene dado sólo desde la lectura dualista de la racionalidad religiosa y la racionalidad secular, sino desde tiene su origen en una jerarquización pre-existente entre la pluralidad de voces que hoy se dan encuentro en las islas y de los marcos jurídicos en los que se manifiestan ¿Cómo generar un espacio de diálogo entre las opiniones divergentes y desde la subalternización de las ontologías?

Estas religiones están conformadas por múltiples linajes y casas de santo con diferencias importantes en temas como la iniciación, el sacrificio animal, la inscripción en el registro de entidades religiosas, por ejemplo, desarrollando de manera más institucional o a título individual sus estrategias. Entre estas, es de vital interés aquellas que potencian las relaciones religiosas y culturales intercontinentales, apostando por abrirse a la comunidad y trabajar con y junto a la ciudadanía, abordando los saberes de su religión y su cultura, más allá del componente étnico-diaspórico (afrodiapórico) con el que se le representa. Proponiendo la agencialidad de sus categorías en el ejercicio de intersecularizar y de interculturalizar desde el potencial expresivo de su espiritualidad. Desde la teoría de la postsecularización, las prácticas religiosas son componentes activos y dinámicos de la vida social contemporánea.

Pero no vamos a engañarnos, hay religiosidades más aceptadas que otras, según sus prácticas y formatos de culto. No todas plantean los mismos usos de los recursos materiales, emocionales e inmateriales, y si

<sup>4</sup> A las propiedades curativas de las plantas, en la Osha y en Ifá también les viene dadas propiedades mágicas por la relación entre: hierba-orisha. Esto le confiere poderes sanadores y mágicos, trasladando características de la deidad a la que corresponde. El valor de Chango a la siguaraya (*Trichilia havanensis*), la belleza y sensualidad de Oshun a la higuera (*Ficus carica*) o la maternidad y fuerza de Yemayá a la mejorana (*Origanum Marjorana*) y así con cada una.

<sup>5</sup> Las y los practicantes de Osha y de Ifá realizan una importante tarea desde Web, Blog, Instagram, páginas de Facebook, eventos culturales, espacios de YouTube, exposiciones de arte, publicaciones académicas o entrevistas a la prensa para generar una imagen más completa de la comunidad. La comunidad Omo yoruba ni wa, Somos Yorùbá, dirigida por el sacerdote Yísel Ifáládé, es un ejemplo. Un colectivo afincado en Lanzarote cuyo templo profesa la cultura Yorùbá, Ifá y Orisà. Sus espacios divulgan fragmentos de iniciaciones religiosas, patrimonio literario, medicina yoruba, instituciones educativas, su sistema de adivinación, artesanía, danza, gastronomía, música, bodas, lengua, historia, filosofía, mitología, ceremonias matrimoniales. Eventos como el YORUBÁFEST (<https://yorubafest.com/>) con actividades y talleres desde los que adentrarse en la espiritualidad y la historia yoruba. También usa vías como YouTube (<https://www.youtube.com/@omoyorubaniwa>), Facebook (<https://www.facebook.com/omoyorubaniwaa>) TikTok (<https://www.tiktok.com/@omoyorubaniwa>), Instagram (<https://www.instagram.com/omoyorubaniwa/>), espacios virtuales y en abierto, informan y acercan, tanto a las y los fieles como a la ciudadanía en general, la cultura yoruba desde los que cuestionar los estereotipos alrededor de las tradiciones afrodescendientes.



nos centramos en el debate sobre las relaciones ecológicas e interespecies, no todas las formas de conocer y convivir desde estas dimensiones son igualmente comprendidas y respetadas. En el caso de Canarias y la Osha, y también de Ifá, la relación entre quienes forman parte de la comunidad y quienes no, resulta compleja. ¿Cómo compaginar la ley de protección animal con los rituales de sacrificio de animales? ¿Cómo abordar los *Ebbos* y ceremonias en los montes y costas desde las normativas de medioambiente? ¿Qué pasa con los rituales de iniciación de menores según las leyes de protección del menor? ¿De qué forma hacer viable una ceremonia de dar de comer a la tierra o un cambio de cabeza cumpliendo con las regulaciones sanitarias establecidas en las leyes sanitarias? ¿Un toque de Tambor o una Fiesta de Santo incumplirían la normativa de ruido o fiestas? o ¿Puede considerarse un incumplimiento de la ley la promoción de tratamientos no respaldados científicamente, como la cura del cáncer y otras enfermedades? No hay duda de que el debate es amplio y nada sencillo.

Instituciones y grupos religiosos demandan hoy un espacio para el diálogo desde sus cosmovisiones y propuestas que hagan posible el objetivo de una dimensión socialmente compartida. En una de las citas desarrolladas con el grupo de Diálogo Interreligioso de Tenerife en el contexto de una clase de Antropología, se trabajó sobre la posibilidad de una ética compartida y compatible con la laicidad de las instituciones democráticas. Un espacio común para el conocer y el actuar. No hay que olvidar el papel que han tenido y tienen los espacios religiosos como ámbitos de apoyo y consenso. Un ejemplo lo tenemos en la diversidad de acciones que se desarrollaron desde las comunidades religiosas durante la pandemia (Barrera, 2023). Pero en las reuniones desarrolladas desde el grupo del Diálogo Interreligioso Tenerife, en los que se trabaja en fomentar la espiritualidad desde el conocimiento y la comprensión de creencias, religiones y espiritualidades hay miembros de la comunidad musulmana, baha'í, católica, hinduista, judía, budista, espiritualidad secular, la comunidad Dzogchen Internacional Dzamling Gar, pero no hay representantes de la religiosidad afroamericana.

¿Cómo afrontar teórica y metodológicamente la diversidad evidente y creciente? Los procesos de sacralización en el mundo contemporáneo no se han detenido, sino que más bien parecen avanzar. La plurireligiosidad no es solo una realidad cotidiana, sino un proceso en constante construcción y redefinición ¿Nos habla esto del mundo desencantado que ya ponían en entredicho Horkheimer y Adorno (2009: 59) o Max Weber (2012: 369)? La decadencia de la práctica religiosa que la teoría de la secularización defendía no se ha cumplido y se requiere de un nuevo paradigma que nos permita entender y analizar este pluralismo (Berger, 2016). En su lugar, la postsecularización, como alternativa teórica se muestra como un paradigma capaz de explicar y expresar la convivencia de las dos racionalidades, y no solo en el marco de una sociedad, sino en el contexto de cada individuo. Un debate que los trabajos de campo desde la Antropología han avanzado, poniendo en relieve la inevitable reconfiguración teórica de las investigaciones desde la realidad del campo (Cantón, 2017; 2021; Pérez Amores, 2017b). En esa línea, la postsecularidad podría permitirnos formular preguntas que ahora parecen imposibles y ayudar a generar respuestas en comunidad, desde la noción de autoconciencia y la propuesta de la agencialidad de los saberes y espacios. Desde esta, la realidad polimorfa en la que somos-existiendo podría ser más transparente y accesible.

### 3. Conclusiones

¿Es la postsecularización un marco efectivo para adentrarse en el estudio de los conflictos de la práctica de la Regla Osha-Ifá en el contexto del archipiélago canario? Visibilizar el potencial reivindicativo de los discursos espirituales y las prácticas culturales de quienes practican la Regla Osha/Ifá, como estrategia de posicionamiento social desde la agencialidad de sus categorías en subalternidad nos adentra en los debates sobre la equidad epistémica se benefician de la perspectiva postsecular al enfatizar la necesidad de valorar y respetar diferentes formas de conocimiento, incluyendo aquellas que provienen de tradiciones religiosas y espirituales. La equidad epistémica desde esta teoría busca superar las jerarquías que privilegian el conocimiento secular occidental sobre otras formas de saber, promoviendo un diálogo más inclusivo y equitativo entre diversas epistemologías.

Desde este paradigma parece posible, por una parte, revalorizar lo espiritual de una comunidad más allá de las nociones de las instituciones religiosas tradicionales. Por otra, reconocer el pensamiento religioso dentro del entramado social contemporáneo, dando la posibilidad de aportar y debatir sus puntos de vista en su propio lenguaje, categorías y relatos. Por último, establecer un diálogo no solo entre esta y otras comunidades religiosas, sino entre esta comunidad y la comunidad no creyente con la que convive, entre actores seculares y actores religiosos. En este sentido, la teoría de la postsecularización permite realizar una aproximación a la experiencia religiosa ligada a la sanación y la medicina popular, desde las categorías de identidad y alteridad, entendiendo el proceso de sanación como un espacio de interacción y conflicto entre la población local y las comunidades religiosas inmigrantes. Pone al descubierto el modo en que las categorías se encuentran y compiten por la legitimidad y la aceptación, influenciando la forma en que se perciben y valoran las distintas formas de conocimiento y enfrentando la diversidad de saberes.

Abordar desde la teoría postsecular, los conflictos y escenarios que tienen lugar en el estudio de las comunidades de practicantes de la Regla de Osha y de Ifá, supone también tener en cuenta que hablamos de creencias que se manifiestan en cuerpos localizados y atravesados por interseccionalidades múltiples, tanto individuales como colectivas. En este sentido, cuando se cartografían las espiritualidades y se construye sentido desde fuera, es el propio cuerpo del/ de la (creyente-practicante) el que es problematizado, estereotipado y silenciado desde la geopolítica del conocimiento, en la que no pueden ignorarse las incineraciones ontológicas que han tenido lugar a lo largo de la historia de quienes conforman las comunidades de origen de esta religión.

¿Cómo construir esos significados en común? Entiendo que a partir de una revisión dialogante (con, y no sobre) quien forma parte de esta comunidad religiosa heterogénea. Valorar la forma en la que las variables sociales, políticas y culturales sumergen la ritualización y el performance religioso. Hacerlo requiere de una actividad reflexiva y consciente, tanto desde quien investiga, como de con quien se investiga. Por ello se trata de un trabajo de participación igualitaria para una interpretación colectiva. Hay que dejar de lado los binomios irresolubles, tal como demostró el trabajo de campo, en el que categorías como creyente/no creyente, practicante/no practicante, practicante /no creyente o creyente/no practicante, no respondieron a la realidad de esta creencia, sino que se complementan y materializan en un contexto y desde una creatividad individual y colectiva. Entender la racionalidad de una forma menos limitada, sería una herramienta para superar prejuicios culturales y hacernos entender que, en la diversidad de altares con los que convivimos en la actualidad, los procesos de sacralización y cientificidad coexisten, y que la perspectiva de la postsecularización puede generar investigaciones desde un mirada menos eurocéntrica y más comprometida con la diversidad desde un marco dialógico. Esta teoría proporciona un marco teórico para entender cómo las prácticas religiosas influyen y son influenciadas por los discursos contemporáneos, y cómo la equidad epistémica puede ser promovida al reconocer y valorar la diversidad de conocimientos y experiencias en las sociedades contemporáneas.

#### 4. Bibliografía

- Amérigo Cuervo-Arango, Fernando (2023): "El largo camino al pleno reconocimiento de la libertad religiosa en España", *Cuestiones de Pluralismo*, 2(2). Disponible en: [https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/el\\_largo\\_camino\\_al\\_pleno\\_reconocimiento\\_de\\_la\\_libertad\\_religiosa\\_en\\_espana/index.html](https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/el_largo_camino_al_pleno_reconocimiento_de_la_libertad_religiosa_en_espana/index.html) [Consulta: 1-1-2024] <https://doi.org/10.58428/LOOR1063>
- Appadurai, Arjun (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Astor, Avi, Mar Griera y Mónica Cornejo-Valle (2019): "Religious Governance in the Spanish City: Handson Versus Hands-off Approaches to Accommodating Religious Diversity in Barcelona and Madrid", *Revista Religion, State & Society* 47 (4-5), 390-404. <https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1668213>
- Asunción, Luiz, Stefania Capone y Mariana Ramos de Moraes (2020): "Patrimônio Afro-religioso: acervos, preservação e fonte de conhecimento", *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(55), pp. 11-17. <https://doi.org/10.21680/22386009.2020v1n55ID23529>
- Barrera Blanco, José (2023): "Las minorías religiosas frente a la crisis del COVID-19: impactos, desafíos y respuestas", *Cuestiones de Pluralismo*, 2(2). Disponible en: [https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/las\\_minorias\\_religiosas\\_frente\\_a\\_la\\_crisis\\_del\\_covid\\_19\\_\\_impactos\\_\\_desafios\\_y\\_respuestas/index.html](https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/las_minorias_religiosas_frente_a_la_crisis_del_covid_19__impactos__desafios_y_respuestas/index.html) [Consulta: 15-12-2023] <https://doi.org/10.58428/ZLBD4648>
- Beck, Ulrich (2009): *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu del cosmopolitismo"*, Barcelona, Paidós.
- Berger, Peter (2016): *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Sígueme.
- Beriain, Josetxo (2012): "Tiempos de postsecularidad: desafíos de pluralismo para la teoría", en I. Sánchez de la Yncera y M. Rodríguez Fouz, eds., *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 31-92.
- Cantón Delgado, Manuela (2001): *La Razón Hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel.
- Cantón Delgado, Manuela (2017): "Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo", *Disparidades. Revista de Antropología* 72(2), pp. 335-358. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.02.002>
- Cantón Delgado, Manuela, Alfonso España y Luis Muñoz Villalón (2021): "Girando a Elías: conversaciones ficcionales en el patio imaginario", en R. Pfeilstetter, ed., *Pensar el pensamiento de otros. Escritos en homenaje al profesor Elías Zamora*, Sevilla, Cactuslab GICED 231, pp. 149-164.
- Capone, Stefania (2007): "Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis Paris", *Archives de sciences sociales des religions*, 140, pp. 157-310. <https://doi.org/10.4000/assr.10283>
- Capone, Stefania (2017): "Re-Africanization in Afro-Brazilian Religions: Rethinking Religious Syncretism", en B. Schmidt y S. Engler, eds., *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, Leiden, Brill, pp. 473-488. [https://doi.org/10.1163/9789004322134\\_029](https://doi.org/10.1163/9789004322134_029)
- Casanova, José (2017): "Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización", en S. Lerner Febres y M. Giusti, eds., *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 25-34.
- Cornejo, Mónica et al (2008): "Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión", en M. Bullen y C. Díez, coords., *Actas del XI Congreso de Antropología de la FAAEE, «Retos teóricos y nuevas prácticas», 10-13 de septiembre de 2008, Donostia*, Ankulegi Antropologia Elkartea, pp. 9-20.
- Cornejo, Mónica et al (2019): "El giro saludable: sacrificio, sanación, bienestar y su relación con la espiritualidad contemporánea", *Athenea Digital*, 19(2), e2125. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2125>
- Cornejo, Mónica (2012): "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai", *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), pp. 327-346. <https://doi.org/10.3989/ris.2010.09.08>
- Cornejo, Mónica y Maribel Blázquez (2013): "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico", *Revista de Antropología Experimental*, 13, pp. 11-30.

- Diez de Velasco, Francisco (2008): "Introducción. La especificidad canaria: religiones entre continentes", en F. Diez de Velasco, ed., *Religiones entre continentes*, Tenerife, Icaria, pp. 17-24.
- Diez de Velasco, Francisco (2022): "Diversity, pluralism and religious change in Spain since 1967: singularity in the emergence of religious minorities", en A. I. Planet M. Hernando de Larramendi y J. de la Cueva, eds., *Religious landscapes in contemporary Spain: The impact of secularization on religious pluralism*, Eastbourne, Sussex Academic Press, pp. 75-101.
- Fajardo Spínola, Francisco (1992): *Hechicería y brujería en Canarias en la edad moderna*, Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Fajardo Spínola, Francisco (2005): *Las víctimas de la Inquisición en las Islas Canarias*, La Laguna, Lemus.
- Galván Tudela, José A. (2007): "Las religiones en Canarias, hoy: una perspectiva antropológica transnacional", en F. Diez de Velasco y J.A. Galván Tudela, eds., *Religiones minoritarias en Canarias Perspectivas metodológicas*, Tenerife, Idea, pp. 60-108.
- Galván Tudela, José A. (2022): "Alcance y límites del concepto de transculturación en la historia del pensamiento antropológico" *Revista Atlántida*, 13, pp. 133-151. Disponible en: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2022.13.07> [Consulta: 1-2-2024].
- García Viña, Ángela (2007): "Religiones afrocanarias y redes transnacionales en Canarias. (A propósito de Tenerife)" en Diez de Velasco y Galván Tudela (eds.), *Religiones minoritarias en Canarias Perspectivas metodológicas*, Tenerife, Idea, pp. 273-296.
- Gasché, Jorge; Maria Bertely y Rossana Podesta (2008): *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, Quito, Ediciones AbyaYala.
- Geremia, Claudia Stella Valeria (2021): "Plague and Superstition in the Canary Islands: Inquisitorial Trials (1523-1532)", *RIVAR*, 9(25), pp. 77-92. <https://doi.org/10.35588/rivar.v9i25.5417>
- Goffman, Erving (1989): *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (2008): "Apostillas sobre una sociedad postsecular", *Revista Colombiana de Sociología*, 31, pp. 169-183.
- Levitt, Peggy (2004): "Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity", *International Migration Review*, 38(145), pp. 595-629.
- Levitt, Peggy (2009): "Rezar por encima de las fronteras: Cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", en J.A. Galván Tudela, ed., *Migraciones e Integración Cultural*, Las Palmas, Academia Canaria de la Historia/Casa África, pp. 199-220.
- Levitt, Peggy y Nina Glick-Schiller (2004): "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad", *Migración y desarrollo*, 3, pp. 60-91.
- Mardones, José María (2005): *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*, México, Cuadernos de fe y cultura.
- Muñoz-Comet, Jacobo (2022): "Dificultades y retos para la cuantificación de las minorías religiosas en España", *Cuestiones de Pluralismo*, 2(1). Disponible en: [https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/dificultades\\_y\\_retos\\_para\\_la\\_cuantificacion\\_de\\_las\\_minorias\\_religiosas\\_en\\_espana/index.html](https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/dificultades_y_retos_para_la_cuantificacion_de_las_minorias_religiosas_en_espana/index.html) [Consulta: 31-12-2023] <https://doi.org/10.58428/BBFH7423>
- Ortiz, Fernando (1939): "La cubanidad y los negros", *Estudios Afrocanarios*, 3(1-4), pp. 3-15.
- Ortiz, Fernando (1983): *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- Ortiz, Fernando (2001): *Los negros brujos*, La Habana, Editorial de Ciencias
- Pérez Amores, Greycy (2012): *Sin monte sigue habiendo Palo. Orishas en Tenerife*, Tenerife, Idea.
- Pérez Amores, Greycy (2015): "A Throne for Changó. On the Display of Afro-Cuban Religions on the Island of Tenerife", en D. Espírito Santo y A. Panagiotopoulos, eds., *Beyond Tradition, Beyond Invention*, Herefordshire, Sean Kingston Publishing, pp. 198-223.
- Pérez Amores, Greycy (2016): *Canarias Santera. estudio antropológico de la Regla Osha en el archipiélago*, Santa Cruz de Tenerife, IECAN.
- Pérez Amores, Greycy (2017a): "No hay santos pa'tanta gente: sanación y religión en Canarias", *Estudios Canarios. Anuario del Instituto de Estudios Canarios*, 61, pp. 247-280.
- Pérez Amores, Greycy (2017b): "Cariño, lo que tú tienes es un daño" Sanación y religiosidad en Cuba", *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 10, pp. 72-76.
- Pérez Amores, Greycy (2022): "Magia y delito: una lectura de la regla Osha desde los medios de comunicación", *Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 14, pp. 137-160.
- Pérez Amores, Greycy (2023): "La regla de Osha en Canarias: desafíos religiosos y usos del territorio", *Disparidades. Revista de Antropología*, 78(1), e013. <https://doi.org/10.3989/dra.2023.013>
- Quiceno, Japcy Margarita y Stefano Vinaccia (2009): "La salud en el marco de la psicología de la religión y la espiritualidad", *Diversitas*, 5(2), pp. 321-336. <https://doi.org/10.15332/s1794-9998.2009.0002.08>
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar (2005): "Other anthropologies and anthropology otherwise", en "Steps to a world anthropologies framework", *Critique of Anthropology*, 25(2), pp. 99-129.
- Restrepo, Eduardo y Pablo Sandoval (2024): *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y El Caribe*, Montevideo, Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Rosaldo, Renato (1991): *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo.
- Ruiz Andrés, Rafael (2022): "La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión", *Política y Sociedad*, 59(1): pp. e72876. <https://doi.org/10.5209/poso.72876>
- Smith, Michael P. y Luis E. Guarnizo (1998): *Transnationalism from below*, New Jersey, New Brunswick.
- Weber, Max (2012): *Sociología de la religión*, Madrid, Akal.

Zamora Fernández, Rolando (2000): "Notas para un estudio de la identidad cultural cubana", en A. Vera, ed., *Pensamiento y Tradiciones Populares: estudios de identidad cultural cubana y latinoamericana*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, pp. 175-214.