



REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA
NÚMERO 29. DICIEMBRE DE 2025
<https://doi.org/10.12795/RAA>



asociación
andaluza de antropología

ENTRE LO VISIBLE Y LO OCULTO: PERFORMATIVIDAD SANADORA Y AGENCIA SIMBÓLICA EN LA MEDICINA POPULAR CANARIA

TOMÁS JAVIER PRIETO GONZÁLEZ

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0002-5996-5945>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA (UNED)

DOI:

<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.01>

EN

**BETWEEN THE VISIBLE AND
THE HIDDEN: HEALING
PERFORMATIVITIES AND
SYMBOLIC AGENCY IN
CANARIAN POPULAR
MEDICINE**

CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Prieto González, T.J. (2025). LO SALVAJE Y EL PAISAJE COMO CONSENTRE LO VISIBLE Y LO OCULTO: PERFORMATIVIDAD SANADORA Y AGENCIA SIMBÓLICA EN LA MEDICINA POPULAR CANARIA. *Revista Andaluza De Antropología*, (29), 1–25. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.01>

RESUMEN

La medicina popular en Canarias constituye un entramado dinámico de saberes encarnados, prácticas simbólicas y gestualidades rituales que operan en el cruce entre lo corporal, lo espiritual y lo comunitario. Desde una perspectiva que contempla la antropología médica, simbólica y cultural, este artículo analiza la performatividad de la sanación popular a través del gesto, la palabra ritualizada y los objetos como tecnologías semióticas de transformación. Se explora la noción del “entre” como espacio liminal de tránsito, donde lo visible y lo invisible, lo físico y lo afectivo se reconfiguran en clave terapéutica. A partir de una etnografía situada, se pone en valor el papel central de las *santiguadoras* como agentes de cuidado relacional, profundamente legitimadas por redes de confianza, memoria y afectividad comunitaria. El texto también destaca la transmisión del “don” como un proceso relacional y a menudo no institucionalizado, atravesado por experiencias extraordinarias y mediado por la agencia femenina. Finalmente, se analizan las adaptaciones contemporáneas de estas prácticas que demuestran la resiliencia significativa de la medicina popular como forma de resistencia cultural, epistemología situada y práctica viva de cuidado.

Palabras clave: Medicina popular canaria; performatividad ritual; cuerpo y gesto; *Santiguadoras*; agencia simbólica; comunidades afectivas.

ABSTRACT

Popular medicine in the Canary Islands constitutes a dynamic assemblage of embodied knowledges, symbolic practices, and ritual gestures that operate at the intersection of the bodily, the spiritual, and the communal. Drawing on medical, symbolic, and cultural anthropology, this article analyzes the performativity of popular healing through gesture, ritualized speech, and objects as semiotic technologies of transformation. It explores the notion of the “in-between” as a liminal space of transition, where the visible and the invisible, the physical and the affective are reconfigured in therapeutic terms. Based on a situated ethnography, the article foregrounds the central role of *santiguadoras* as agents of relational care, deeply legitimized by networks of trust, memory, and community affect. It also highlights the transmission of the *don* (gift) as a relational and often non-institutionalized process, shaped by extraordinary experiences and mediated by women's agency. Finally, it examines the contemporary adaptations of these practices, which demonstrate the meaningful resilience of popular medicine as a form of cultural resistance, a situated epistemology, and a living practice of care.

Keywords: Canary Island popular medicine; ritual performativity; body and gesture; *santiguadoras*; symbolic agency; affective communities.

1. INTRODUCCIÓN: LA NECESIDAD DE NUEVOS ENFOQUES EN LA ANTROPOLOGÍA DE LO POPULAR

La medicina popular en Canarias no debe entenderse como un vestigio arcaico ni como una expresión folclórica, sino como un entramado dinámico de saberes simbólicos, gestualidades performativas y materialidades rituales. Este artículo propone una lectura renovada de estas prácticas desde la intersección entre la antropología médica, simbólica y cultural, centrando el análisis en la agencia performativa del gesto y su iconización ritual, la palabra y el objeto ritual. En este trabajo usamos “medicina popular” para referirnos al campo amplio de prácticas y saberes; “sanación popular” para sus procedimientos terapéuticos; y “santiguación” para el conjunto de técnicas y relaciones que constituye nuestro foco etnográfico.

Lejos de los enfoques que reducen estas prácticas a supersticiones o residuos premodernos, se plantea aquí que la medicina popular configura un sistema coherente de acción icónica y performativa sobre el cuerpo, el malestar y la comunidad. Este enfoque conecta con las aportaciones de Kleinman (1980), quien defiende los sistemas locales de salud como configuraciones significativas, así como con las visiones ritualistas de Turner (1969) —liminalidad y eficacia transformativa— y Geertz (1973) —descripción densa y producción de sentido—, donde el ritual actúa como mecanismo de transformación y producción de sentido.

Estas prácticas desafían dicotomías como ciencia/creencia o razón/fe. Su lógica se despliega en el “entre”: entre salud y enfermedad, lo material y lo invisible, lo individual y lo comunitario. Es un ámbito de performatividad ritual que transforma cuerpo y experiencia (Turner, 1969; Vallverdú, 2014).

Desde esta perspectiva, la sanación popular no se limita a una tradición pasiva, sino que representa un sistema activo de agenciamiento simbólico. Su eficacia no puede explicarse mediante categorías biomédicas, pues opera desde un marco cultural que reorganiza y resignifica el malestar mediante prácticas que involucran al cuerpo, la palabra, la emoción y el entorno.

Un aspecto clave es el papel de las santiguadoras como agentes centrales del sistema de cura. La *santiguación* es una práctica ritual de sanación, propia de la medicina popular canaria y realizada mayoritariamente por mujeres, que combina rezos de tradición católica con gestos simbólicos —como la señal de la cruz—; su eficacia se asienta en la fe/comunidad, la palabra ritual y un trabajo corporal que media con lo sagrado. Estas mujeres, legitimadas por redes comunitarias de confianza y memoria, encarnan una epistemología del cuidado profundamente feminizada (Prieto González, 2025). Sin esencializar lo femenino, esta feminización es históricamente contingente y socialmente distribuida. La transmisión del “don”, el reconocimiento emblemático y el dominio del gesto ritual reflejan una dimensión de género que no es anecdótica, sino constitutiva del sistema. Las santiguadoras no solo curan: reconfiguran el sentido del dolor desde una praxis sostenida en la escucha, la reciprocidad y la protección.

El marco tricontinental de Canarias —encrucijada de Europa, África y América— dota a estas prácticas de una densidad híbrida. La medicina popular canaria no replica modelos europeos, sino que reelabora tradiciones africanas, americanas e insulares en un proceso constante de resignificación cultural (Rosario Molina, 2023). Esta capacidad adaptativa ha permitido su persistencia frente a la hegemonía biomédica y los cambios sociotecnológicos contemporáneos.

Ahora bien, en el plano religioso-ritual la santiguación se inscribe inequívocamente en la tradición católica: los santiguados (rezos) son fórmulas de raíz católica, la hagiografía invocada remite a santos católicos y la gestualidad —en particular la señal de la cruz— responde a esa matriz. La “hibridación” aquí aludida concierne sobre todo a circulaciones históricas, repertorios materiales y estilos devocionales, más que a un sincretismo doctrinal explícito; en nuestras etnografías no se documenta un corpus no católico operando en la secuencia ritual (Prieto González, 2023 y 2025).

Además, se expondrá cómo estas prácticas se expanden a través de nuevas formas de mediación digital. La transmisión del “don”, la legitimación sanadora y el acompañamiento ritual se desplazan hoy más allá de los espacios domésticos hacia entornos virtuales, configurando nuevas ecologías simbólicas del cuidado (Prieto González, 2025). Este proceso no implica una pérdida de sentido, sino una continuidad adaptativa.

El objetivo de este artículo es comprender cómo estas formas de sanación popular producen, mediante tecnologías simbólicas, una realidad curativa que entrelaza lo visible y lo invisible. Se explorarán para ello los espacios de la santiguación como escenarios de transformación liminal; la agencia gestual como saber encarnado; la palabra ritual como acto performativo; la función representativa de objetos y fluidos; y las formas comunitarias y digitales de transmisión del “don”.

A través de este enfoque, se ilumina cómo, en el “entre” de la enfermedad y la cura, estas prácticas reconfiguran modos de habitar, sanar y dotar de sentido a la experiencia humana. En consecuencia, se propone una contribución original al campo de la antropología médica, simbólica y cultural, destacando el valor de los sistemas populares de cuidado como espacios de creación icónica, resiliencia colectiva y agencia epistemológica.

Como expresó la antropóloga y escritora Elsa López:

“Y es real porque está en las conciencias de las personas que lo practican. [...] La clave es entender que esto existe en donde tiene que existir, que es en las mentes, conciencias, en las posiciones de los actores sociales” (López, 2019).

Esta afirmación legitima el enfoque adoptado: una antropología que no solo documenta, sino que piensa junto a los actores sociales, reconociendo que también en la conciencia ritual compartida se construyen realidades eficaces, afectivas y culturalmente sostenidas.

En el texto proponemos comprender la santiguación como práctica que se sostiene en una infraestructura de cuidados —tiempos, desplazamientos, coordinaciones y tareas logísticas— que recaen de forma desproporcionada en mujeres. Como sintetiza Comas d'Argemir, “el cuidado nos remite a las actividades vinculadas a la gestión y el mantenimiento cotidiano de la vida” (2017, p. 59). Esta formulación desplaza el foco desde el ritual como momento excepcional hacia el trabajo cotidiano que lo hace posible (acompañamientos, reposo supervisado, alimentación, coordinación con parroquias y centros de salud) y permite leer la cura popular como nodo de un régimen local de cuidados donde se entrelazan reciprocidad, obligaciones morales y costes invisibles para quienes cuidan. En este sentido, “transformar la ciudadanía desde los derechos de las mujeres implica reconocer la importancia de los cuidados” (Comas d'Argemir, 2017, pp. 61–62). A partir de aquí, desarrollaremos este eje —incluida la discusión sobre redistribución/democratización del cuidado— en el marco teórico (“Cuidados, ciudadanía y ciudad”) con referencia a Comas d'Argemir (2019). Asimismo, adelantamos una lectura de género: la feminización histórica de estas prácticas se articula con la infraestructura de cuidados que sostiene la cura (Comas d'Argemir, 2017). Este eje se desarrolla en los apartados sobre comunidades afectivas y transmisión del “don”.

La investigación se enmarca en una etnografía inductiva y relacional que privilegia la escucha, la observación participante y la interpretación densa de lo corporal, lo verbal y lo ritual; la cura popular se entiende a la vez como práctica y relato —una performance donde cuerpo y palabra producen sentido—, y desde un enfoque interpretativo-performativo se reconstruyen los significados atribuidos por los propios actores, explicitando la posición investigadora.

El trabajo de campo, multisituado en La Palma, Tenerife, Gran Canaria y Fuerteventura (2019-2024), combinó observación, entrevistas semiestructuradas y análisis audiovisual; las entrevistas siguieron un guion flexible con cuatro ejes (trayectoria y origen del “don”; prácticas y materiales; transmisión-aprendizaje; percepción social y cambios) y fueron realizadas por el autor (2019, Tenerife y Gran Canaria) y por Tarek Ode (2019-2024). El corpus lo integran tres santiguadoras y ocho expertos/as (Tabla 1); por petición expresa de las y los interlocutores fueron empleados nombres propios y adscripción insular, en coherencia con principios de reconocimiento y reciprocidad. En conjunto, se configura un dispositivo cualitativo orientado al significado que ofrece una comprensión situada y plural de la medicina popular canaria.

Nombre ₁	Rol/Ámbito	Isla	Formato	Identidad Religiosa ₂	Fecha
Ubierna Expósito	Exdirector Casa Museo Antonio Padrón. Centro de Arte Indigenista	Gran Canaria	Audio/Video	S/D	06/2019
Curbelo	Investigadora	Tenerife	Audio/Video	S/D	07/2019
García Barbuzano	Periodista e investigador	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019
López Rodríguez	Escritora y antropóloga	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019
Pérez Amores	Antropóloga	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019
Brenes Quedo	Bióloga especialista en etnobotánica	Fuerteventura	Audio/Video	S/D	07/2019
Acosta "Fefa"	Santiguadora	Tenerife	Audio/Video	Católica	05/2022
Nieves Cáceres	Escritora y poeta	Gran Canaria	Audio/Video	S/D	04/2019
Pilar Lima	Santiguadora	Fuerteventura	Audio/Video	Católica	05/2023
Dominguez "Mencha"	Santiguadora	Tenerife	Audio/Video	Católica	01/2024
López Trujillo	Historiador	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019

Tabla 1. Relación de santiguadoras y expertas/os (2019-2024). Fuente: Elaboración propia

2. EL “ENTRE”: ESPACIOS LIMINALES Y GESTUALIDADES INVISIBLES EN EL PROCESO DE SANACIÓN

El concepto de “entre” resulta fundamental para comprender las prácticas de sanación popular en Canarias, donde las categorías de salud y enfermedad no son estáticas, sino realidades fluidas que se articulan en espacios de transición simbólica. Lejos de ser un mero intervalo vacío, el “entre” constituye un espaciotiempo cargado de potencial transformador, donde se suspenden los estados sociales ordinarios y se posibilita la reconfiguración del ser.

Esta noción se inscribe en la tradición antropológica de la liminalidad, tal como fue elaborada por Turner (1969, p. 95). La liminalidad designa el estado intermedio en los rituales de paso, en el que los individuos dejan atrás un estatus anterior y aún no han adquirido uno nuevo. En el ritual de santiguación canaria, tanto el doliente como la santiguadora transitan un espacio suspendido que no pertenece enteramente ni al dominio de la enfermedad ni al de la salud. Tal como he analizado (Prieto González, 2025, p. 45), la experiencia de la dolencia en Canarias se configura en un “entre” de significados, donde el cuerpo se convierte en un campo de negociación representativa entre lo físico y lo espiritual.

Esta idea de espacio intersticial encuentra un anclaje empírico en las reflexiones de la investigadora Dani Curbelo (2019), quien describe así ese “entre”:

“En definitiva, cuando uno visita a una santiguadora estás acudiendo a un espacio íntimo en donde tienes la posibilidad de mostrar vulnerabilidad y de compartir con esa mujer, que es vecina del pueblo o que a lo mejor ni siquiera conoces, pero ella cuenta con esa predisposición para [...], escucharte [...], atender [...] dolencias físicas sino también cuestiones psicológicas o emocionales. Y generar ese espacio de escucha y de encuentro y de acompañamiento, [...] que influye muchísimo en un proceso de sanación”.

Curbelo identifica tres vectores en este espacio intersticial: la vulnerabilidad compartida, que abre la posibilidad de exponer miedos; la dimensión comunitaria, que legitima el rito a través de la confianza vecinal; y el acompañamiento relacional, que convierte la sesión en un encuentro de cuidado emocional. En suma, lo verdaderamente transformador no es tanto el gesto ritual en sí, sino la creación de un espacio intersticial donde cuerpo y emociones se entretienen.

Si aquellas dinámicas relacionales configuran el “entre” interpersonal, son los umbrales físicos —entradas de vivienda, patios interiores, rincones junto a altares domésticos— los que delimitan y materializan ese espacio de tránsito. Estos lugares no son arbitrarios: actúan como interzonas entre el mundo exterior y el espacio íntimo, entre lo profano y lo sagrado. Como he podido documentar, el ritual de santiguación a menudo comienza en la entrada de la vivienda, lugar que representa simbólicamente la frontera entre el orden social cotidiano y el universo ritual de la cura.

La gestualidad ceremonial desempeña un papel crucial en la activación del “entre”. El trazo de cruces en el aire, los pases con ramas de ruda o de albahaca, los soplos dirigidos hacia zonas enfermas del cuerpo constituyen repertorios de movimientos que instauran una coreografía de transición. Estos gestos, en su aparente invisibilidad y discreción, son portadores de eficacia semiótica. Según Turner (1969, p. 96), en la fase liminal los signos rituales tienden a adquirir ambigüedad y densidad de significados; en Canarias, este proceso mímico condensa la acción terapéutica en su forma más pura, canalizando tanto la energía del practicante como la esperanza del paciente.

Asimismo, los objetos iniciáticos no funcionan meramente como soportes de la acción, sino como verdaderos actantes en el proceso sanador. Elementos como pañuelos impregnados de rezos, frascos de agua bendita o ramilletes de hierbas consagradas adquieren una agencia propia. Como destacan Estévez y Morales (2018, p. 50), en la cultura popular canaria los objetos no solo representan fuerzas invisibles, sino que las vehiculan activamente en el proceso de sanación.

La voz también desempeña un papel fundamental en la construcción del “entre”. La modulación del tono, la cadencia de los rezos y los silencios cargados de intencionalidad son estrategias comunicativas que abren un espaciotiempo ritual diferente al del discurso cotidiano. Muchos santiguados se realizan en susurros o en murmullos apenas audibles, lo cual, lejos de restar fuerza a la acción, subraya su carácter sagrado y liminal. La semiopacidad sonora que envuelve la santiguación refuerza la sensación de transitar un umbral, donde la enfermedad comienza a desprenderse y la salud a insinuarse.

En definitiva, el “entre” en la sanación popular canaria no es solo un espacio físico o un intervalo temporal: es una condición ontológica de transformación. Los cuerpos, los gestos, las palabras y los objetos actúan de manera sinérgica para propiciar el tránsito de un estado a otro. La medicina popular canaria, desde esta perspectiva, no es únicamente un saber empírico ni un acto de fe, sino una práctica performativa de transición y resignificación del ser, que opera en la red invisible que conecta el mundo sensible con el mundo simbólico.

3. LA AGENCIA DEL GESTO: INTELIGENCIA CORPORAL Y PRODUCCIÓN DE SENTIDO EN LA SANTIGUACIÓN

“[...] es mejor un remedio natural que una medicina, y también creer. Si tú crees, no hay nada difícil de curar” doña Eulalia Luis Domínguez “Mencha” (Gulesserian, 2024).

En la medicina popular canaria, el gesto es una tecnología simbólica clave en la eficacia ritual. Más allá de acompañar la palabra, posee agencia propia: cataliza el tránsito entre enfermedad y salud (Marco Simón, 2021, p. 273). Desde la antropología simbólica, el gesto no puede entenderse de manera aislada, sino como parte de una red de significados. Como señaló Turner (1969, pp. 93–96), los movimientos corporales en los rituales configuran estados liminales mediante “símbolos dominantes”. En la santiguación canaria —cruces trazadas en el aire, soplos, pases con hierbas— los gestos reestructuran el cuerpo doliente de forma significativa.

Estévez y Morales (2018, p. 52) afirman que el cuerpo en la tradición insular es una superficie de inscripción ritual. Así, cada gesto escribe sobre él una narrativa protectora o restauradora. Esta lógica conecta con Geertz (1973), para quien los gestos deben leerse como textos culturales significativos. Las santiguadoras adquieren una “inteligencia corporal” transmitida oralmente, mediante una práctica encarnada, no pocas veces afirman que sus manos saben qué hacer antes que su pensamiento.

La agencia simbólica del gesto se evidencia también en testimonios como el de César Ubierna:

“Las cosas no son cómo las vemos sino cómo las pensamos [...]. Para que esa praxis se haya insertado en los colectivos, ha tenido que ser eficaz. [...] si ha estado funcionando durante siglos, por algo será” (Ubierna, 2019, transcripción).

Este fragmento sintetiza la eficacia significativa como producto de experiencia, creencia y continuidad cultural. El gesto no es superstición, sino praxis con resultados compartidos. En esa medida, también reafirma a la santiguadora como mediadora legítima entre el mundo profano y el simbólico (Rosario Molina, 2023, p. 2).

Cada gesto reactualiza una memoria social; es performatividad encarnada que reactiva el tejido cultural (Turner, 1969). El cuerpo de la santiguadora funciona como “dispositivo performativo” (Viotti, 2018): entrelaza saberes ancestrales, afectos e intenciones, articulando el significado del malestar en términos metonímicos.

La eficacia de la santiguación reside en la existencia de una gramática gestual compartida. La repetición codificada construye un espacio en el que el doliente transita hacia la cura. Geertz (1973) recuerda que estos gestos ofrecen narrativas coherentes a la vulnerabilidad humana. En Canarias, el gesto ritual no sólo alivia el dolor: lo convierte en narrativa significativa, fortaleciendo la resiliencia comunitaria.

En suma, el gesto es un medio primordial de cura. Encierra una epistemología situada entre lo visible y lo invisible, el saber y la fe. Desde esta comprensión, exploraremos cómo la palabra ritual —el rezo— actúa también como forma simbólica de transformación.

4. LA PALABRA PERFORMATIVA: DEL REZO A LA ACCIÓN REAL

En el contexto de la medicina popular canaria, la palabra ritualizada no actúa únicamente como vehículo de transmisión de contenidos religiosos o simbólicos, sino que opera como un acto performativo que produce efectos concretos sobre el cuerpo, la mente y el entramado social del doliente. Siguiendo a Austin (1962) y Searle (1969), el lenguaje ritualizado no se limita a describir realidades, sino que las crea: los rezos utilizados por las santiguadoras no solo “dicen”, sino que “hacen”, convocando fuerzas, reestructurando emociones y movilizandop procesos de sanación.

En Canarias, las fórmulas orales —ensalmos, santiguados, jaculatorias— poseen una carga pragmática que incide directamente en el proceso de vulnerabilidad y restauración del doliente. La eficacia de la palabra sanadora

se basa tanto en su contenido como en su estructura rítmica, su repetición ritualizada y su entonación afectiva, generando una atmósfera de tránsito signifiante en la que se reorganizan las coordenadas emocionales y físicas del cuerpo enfermo.

La recitación de rezos no solo nombra la dolencia, sino que la captura y la expulsa (Prieto González, 2023, p. 170). En este sentido, el rezo actúa como un "acto de habla" con poder transformador, en el cual la palabra se convierte en agente de modificación de estados corporales, emocionales y comunitarios. Vallverdú (2014, p. 58) recuerda que, en las tradiciones rituales, la palabra no representa simplemente ideas, sino que configura sistemas de acción evocativa densa, dotados de autoridad y agencia sobre el mundo.

Este principio performativo se expresa con especial claridad en la recitación de fórmulas orales específicas para el santiguado. Como compartió la santiguadora de la isla de Fuerteventura, doña María del Pilar Lima, el rezo ritual contiene una secuencia verbal cargada de intención sanadora:

"[...] así con estas palabras te santiguo yo, nos dé la mano pecador, lo que tiene esta virtud que San Juan Evangelista puso su nombre en la cruz y a todo este mal conquista y [...] se dice tres veces que es el santiguado completo, al final se reza una salve a la Santísima Virgen y un credo al Gran Poder de Dios y ya está, con eso te curas" (Lima, 2023).

Este fragmento no solo confirma la presencia de una gramática ritual estructurada, sino que ilustra cómo la palabra —dicha, repetida, encadenada a la fe— construye una atmósfera de cura. La eficacia no se argumenta, se ejecuta: en el decir está el hacer. El lenguaje, aquí, no representa: actúa, y lo hace invocando un universo connotativo donde el mal es expulsado mediante la articulación ordenada de lo divino y lo corporal.

Esta eficacia simbólica de la palabra se refuerza con otros rezos transmitidos oralmente entre santiguadoras. En palabras de la santiguadora de la isla de Tenerife doña Josefa Acosta, Fefa:

"[...] con la señal de la cruz (†) y el nombre de la persona que vas a curar, y si tienes mal de ojo, quebranto de calentura, que se vaya al fondo del mar, donde ninguna criatura se le pueda hacer mal, [...] se reza tres credos, [...] tres padres nuestros, se reza tres veces y se le quita el mal de ojo [...] el sol lo curo con un vasito de agua diciendo el rezado del sol y el estómago hay un rezado [...] te tengo que tocar para yo saber lo que te pasa" (Acosta, 2022).

Esta fórmula concentra elementos esenciales del ritual: la palabra sagrada, la gestualidad protectora, la repetición estructurada y el contacto físico como forma de diagnóstico intuitivo. El rezo no es un adorno verbal: es una tecnología simbólica encarnada, donde el cuerpo de la santiguadora se convierte en instrumento sensible para la detección del mal y la canalización de la cura. El fondo del mar como espacio de purificación, el agua como sustancia mediadora y el tacto como canal de conocimiento completan un ecosistema representativo del cuidado, profundamente arraigado en el imaginario ritual canario.

Particularmente significativa es la dimensión de agencia femenina que atraviesa la práctica de la palabra performativa en Canarias. Las santiguadoras no son meras transmisoras de fórmulas tradicionales; son sujetos activos que, mediante la modulación precisa de la voz, el manejo del ritmo y la dramatización de la palabra ritualizada, construyen espacios emblemáticos de curación y resignificación. Como plantea Pérez Amores (2024, p. 110), el acto de santiguar implica también la afirmación de un poder femenino relacional, enraizado en la empatía, el cuidado y el sostenimiento emocional de la comunidad.

Desde una perspectiva de género, resulta crucial reconocer que estas mujeres actúan como agentes de transformación significativa. A través de sus palabras ritualizadas, no solo median entre el mundo profano y el sagrado, sino que reestructuran las experiencias de enfermedad y sufrimiento, inscribiéndolas en una narrativa comunitaria de resiliencia y continuidad (Molina, 2023, p. 76).

Esta agencia performativa se sostiene sobre un capital semiótico heredado intergeneracionalmente, donde el “saber decir” importa tanto como “el qué se dice”. En investigaciones previas he sostenido que, en la práctica ritual, el tono de voz, la cadencia, las pausas y los silencios rituales resultan tan determinantes como el contenido verbal explícito (Prieto González, 2025, p. 83). De ahí que el aprendizaje de la práctica de santiguar no consista únicamente en memorizar ensalmos, sino en habitar corporalmente su intencionalidad y su potencia afectiva.

Geertz (1973, p. 22) proporciona un marco útil para interpretar estos actos como “textos culturales” en los que las palabras ritualizadas condensan valores, creencias y emociones colectivas. Cada rezo no solo tiene un efecto pragmático, sino que “escribe” sobre el cuerpo del doliente una narrativa de sanación, esperanza y recomposición del sentido.

La semiología del rezo en la sanación popular canaria está impregnada de elementos liminales: susurros, invocaciones silenciosas, fórmulas pronunciadas a media voz. Estos recursos expresivos construyen un espacio intermedio entre lo visible y lo invisible, entre el dolor experimentado y el alivio esperado. En esta línea, el ritual puede entenderse como una “estructura de pasaje” (Turner, 1969, pp. 95–97), una idea que ha sido retomada por autores contemporáneos como Vallverdú (2014, p. 60) para explicar los procesos de transformación simbólica.

Si en el capítulo anterior vimos cómo el “entre” crea espacios de tránsito performativo, ahora exploramos cómo esa interzona se activa en la resonancia sonora:

“Es muy importante, desde el punto de vista de lo que es el enunciado de los santiguados [...], cómo se comportan prácticamente como un sentido de mantra. Tiene una cadencia que lo hace vibrar, que hace que la caja torácica adquiera esa vibración, adquiera esa punción tan importante, que es esencial a la hora de llevar a cabo cualquier tipo de ritual” (Ubierna, 2019).

Este fragmento ilustra la dimensión somática del enunciado ritual: la repetición cadenciosa no solo refuerza la eficacia performativa del santiguado, sino que provoca una resonancia interna en el cuerpo del practicante y del oyente. Al describirlo como “un sentido de mantra”, Ubierna subraya la hibridación entre palabra y ritmo, donde la caja torácica se convierte en cámara de eco y mediadora de la experiencia liminal.

Estudios sobre prácticas chamánicas en América Latina (Eliade, 2017) han mostrado cómo la repetición sonora produce efectos similares de trance y cohesión grupal. En el contexto canario, esta vibración interna no solo remite al cuerpo individual, sino que redefine el “entre” colectivo del ritual, articularizando un espacio intersticial donde cuerpo y comunidad se configuran mutuamente.

En suma, el rezo performativo configura una auténtica tecnología semiótica de acción, que no se limita a ornamentos verbales, sino que constituye una herramienta fundamental en la arquitectura ritual de la sanación. A través de la palabra, las santiguadoras activan procesos de desplazamiento del dolor, movilización de la fe y reconfiguración identitaria, inscribiendo su acción en una red de significados que otorgan sentido, continuidad y esperanza a la experiencia de vulnerabilidad humana.

Los testimonios aquí recogidos no solo ilustran, sino que encarnan la eficacia performativa de la palabra ritual. Desde la repetición oral hasta el tacto diagnóstico, cada rezo documentado activa una ontología del cuidado, donde decir es hacer, y hacer es transformar.

5. MATERIALIDADES VIVAS: OBJETOS, FLUIDOS Y SUSTANCIAS COMO INTERMEDIARIOS SIMBÓLICOS

En la medicina popular canaria, los objetos, fluidos y sustancias utilizados en los rituales de sanación no son elementos accesorios, sino agentes activos en el entramado metafórico y performativo de la curación. Estos materiales no solo participan en la construcción de sentidos, sino que vehiculan transiciones liminales, articulan vínculos entre cuerpos y cosmos, y median entre el mundo sensible y el mundo sagrado.

La elección de objetos específicos —velas, pañuelos, ramas de ruda o de albahaca, frascos de agua bendita— responde a una lógica simbólica profunda, donde cada material tiene una función activa en el proceso de sanación. Como señalan Estévez y Morales (2018), en Canarias existe una relación tradicional entre los elementos naturales y sus propiedades terapéuticas: el agua purifica, el fuego transforma, la planta protege. En nuestro corpus, esa protección es ante todo de orden ritual-simbólico: las plantas operan como soportes icónicos y apotropaicos que acompañan y vehiculan los rezos. Sin perjuicio de que determinadas especies posean efectos fitoterapéuticos documentados, en la santiguación analizada su eficacia se activa por la manipulación ritual y la palabra orada. Estos principios son activados actancialmente a través de manipulaciones rituales, rezos y ofrendas específicas.

En el contexto de la santiguación canaria, he argumentado (Prieto González, 2025) que la materialidad ritual no se limita a representar un significado externo, sino que adquiere agencia significativa propia. El contacto del agua bendita con la piel, el roce de ramas ritualizadas sobre el cuerpo o la inhalación de sahumerios preparados son actos que reorganizan los estados corporales y afectivos de los dolientes, configurando un tránsito connotativo desde la enfermedad hacia la restauración.

La teoría del “don”, formulada por Marcel Mauss (2010), resulta especialmente pertinente para interpretar el uso de materialidades en estos contextos rituales. El intercambio de utensilios ceremoniales (agua, plantas, pañuelos) no es un acto gratuito ni puramente funcional; implica una lógica de reciprocidad y obligación social que refuerza los lazos comunitarios. Al recibir uno de estos elementos o al participar en un rito de sanación, el doliente queda inserto en una red de relaciones de ayuda mutua, reconocimiento y pertenencia.

Desde la perspectiva estructuralista, Lévi-Strauss (1995) subraya que los objetos rituales no son simplemente soportes materiales, sino condensaciones de estructuras simbólicas más amplias. Así, cada materialidad movilizada en la sanación canaria participa en un sistema de clasificación y de sentido que articula naturaleza, cultura y cosmos.

A nivel corporal, fluidos como el soplo, el aliento o incluso la saliva ritualizada funcionan como mediadores de la transferencia de energía sanadora. Estos fluidos, cargados de intencionalidad, se inscriben en la corporeidad del doliente, activando un pasaje de vulnerabilidad hacia reequilibrios performativos y sociales. En un estudio anterior sostuve que estos gestos y fluidos ritualizados son experimentados por los participantes como instancias de purificación y reanudación de vínculos vitales (Prieto González, 2023).

A este patrón alegórico también responde el uso de elementos textiles en los procesos de sanación. En algunos casos, la prenda personal del doliente se convierte en soporte simbólico de la transferencia ritual. Como relata un informante:

“Y me acuerdo que yo tenía ocho o nueve años y le llevábamos una prenda y ella se dedicaba a coserla mientras hacía el rezado. De nuevo vemos un elemento de auxilio que se incrusta, que se incorpora dentro de un ritual en donde está el rezado, [...], a la Virgen María y a diferentes santos” (Curbelo, 2019, transcripción).

La acción de coser se transforma así en un gesto de mediación: una práctica doméstica que, al integrarse al rezo, activa un proceso de significación metafórica. La prenda, en tanto elemento intermediario, deja de ser simplemente material y se incorpora al entramado de sanación, cargada de afectividad, intención y sacralidad.

Esta dimensión se intensifica aún más cuando los gestos, los objetos y las sustancias se integran en una coreografía ritual altamente cargada de significación. En un caso documentado por la antropóloga Pérez Amores

(2018, p. 41), la escena revela la complejidad sensorial y emocional de estas prácticas:

“[...] con una rama de yerba mora (*Solarum nigrum*) y un cuchillo dibujando una cruz en el aire sobre la zona afectada, mientras realiza pequeños cortes en la planta en forma de cruz, entre lagrimeos y eructos, en Las Mercedes, una curandera reza para sanar la culebrilla”.

En este testimonio se entrecruzan gesto, planta, objeto cortante, emoción corporal y oración, conformando un dispositivo ritual de alta densidad connotativa. La yerba mora actúa como mediadora vegetal, el cuchillo como instrumento de corte imaginario del mal, y el cuerpo de la santiguadora se ve afectado —lagrimea, eructa— como si canalizara la energía nociva que busca ser desplazada. Esta escena refuerza la idea de que la sanación popular no opera en un plano abstracto, sino a través de una praxis, donde los objetos y los cuerpos se entrelazan en una gramática de sentido profundamente ritualizada.

Esta presencia femenina en la práctica de la sanación popular, profundamente imbricada en lo cotidiano, se refuerza en testimonios como el de Dani Curbelo (2019), quien recuerda:

“Pues en esa misma calle había dos o tres santiguadoras. Y una de ellas era doña Mita, que vivía en una casa más abajo que la nuestra, [...] porque ella curaba la carne quebrada. [...]”

Este relato no sólo evidencia la continuidad generacional de estas prácticas, sino que sitúa la acción en el corazón del tejido comunitario. La casa, la calle, la vecindad: todo se convierte en espacio de cura. La santiguadora actúa desde lo doméstico, pero con una autoridad ritual plenamente reconocida, articulando lo corporal, lo simbólico y lo espiritual a través de gestos aparentemente sencillos, pero profundamente cargados de sentido.

Además, estas acciones que se centran en la cura inmediata, muchas prácticas de sanación popular en Canarias incluyen elementos de protección a más largo plazo. Estos recursos operan como resguardos apotropaicos que extienden la eficacia ritual más allá del momento del rezo. Como documenta Pérez Amores (2018, p. 39):

“Incluye el uso de amuletos, resguardos y protecciones (saquitos, piedras, cordones, tallas de madera o hueso en forma de cruces, animales, medallas de santos, etc.). Protecciones puntuales en forma de salpicaduras con colonia o dibujos en la piel con cascarrilla y rituales de purificación con humo de plantas como el incienso, el eucalipto y la lavanda” (Pérez Amores, 2018, p. 39).

En estas acciones, lo devocional y lo simbólico se funden en prácticas sensoriales que protegen el cuerpo y el entorno, trazando límites físicos y energéticos frente a influencias dañinas. Los objetos actúan como escudos, prolongaciones del proceso, o recordatorios tangibles del vínculo entre la santiguadora, el doliente y el mundo espiritual. Su uso revela cómo la eficacia

no termina con el gesto o la palabra, sino que se extiende a través de signos, sustancias y dispositivos que configuran un campo de protección vivida.

En esta lógica, los amuletos ocupan un lugar privilegiado como dispositivos de contención del daño y preservación del equilibrio. Como explica Diego (2013, p. 94):

“Los amuletos son de todas las clases: unos sirven para llamar la atención, de modo que la vista descargue toda la fuerza sobre ellos. Otros, que no es necesario que estén expuestos a la vista, tienen poder mágico para conjurar el mal de ojo”.

Esta distinción entre lo visible y lo oculto refuerza la idea de que el poder de los objetos rituales no reside únicamente en su materialidad, sino en su capacidad para operar dentro de un campo evocativo. Algunos actúan como señuelos visuales, desviando o absorbiendo la mirada negativa; otros, por el contrario, operan desde la invisibilidad, activando su agencia figurativa en una dimensión no manifiesta, pero eficaz dentro de las lógicas de la creencia.

El análisis desde la antropología médica contemporánea refuerza esta visión. Según Kleinman (1980), la eficacia terapéutica en contextos populares no depende exclusivamente de intervenciones biomédicas, sino de la capacidad de los sistemas simbólicos para reorganizar las narrativas corporales del sufrimiento. Los objetos y fluidos ritualizados en Canarias no solo “curan”, sino que permiten reescribir la historia corporal del padecimiento.

Bourdieu (1977), al hablar del *habitus*, proporciona otra clave fundamental: el uso ritual de materialidades no es un acto aislado, sino la expresión encarnada de disposiciones históricas y sociales sedimentadas. La manera en que una santiguadora manipula una vela, roza una planta o pronuncia un soplo es inseparable de su inscripción en un campo de autoridad, legitimidad y pertenencia.

En las últimas décadas, estudios contemporáneos iberoamericanos (como los de De la Peña, 2012; Martín-Sánchez, 2017) han subrayado que las prácticas curativas tradicionales no son simples reliquias del pasado, sino sistemas dinámicos que integran materialidades, discursos y cuerpos en respuestas adaptativas a contextos de vulnerabilidad social y emocional.

Finalmente, como señala Rosario Molina (2023), los objetos y fluidos rituales en el contexto canario deben entenderse como verdaderos “instrumentos de agencia performativa”, capaces de condensar y actualizar significados colectivos en el espacio ritual. Lejos de representar un dualismo espíritu-materia, la sanación popular canaria articula ambos registros en una praxis representativa, donde el cuerpo, la comunidad y el cosmos se reestructuran mutuamente a través de gestos, palabras y materialidades vivas.

Así, la eficacia sanadora no reside simplemente en la fe ni en propiedades empíricas aisladas, sino en la activación de un entramado de relaciones emblemáticas donde objetos, cuerpos y fluidos reconfiguran el orden de lo vivido. La medicina popular canaria moviliza una ontología relacional donde

las materialidades rituales actúan como pasajes entre enfermedad y salud, desorden y sentido, vulnerabilidad y reconfiguración vital.

6. COMUNIDADES AFECTIVAS: REDES DE LEGITIMIDAD Y TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL DEL “DON”

“[...] Eso le nace a uno” doña Mencha (Gulesserian, 2024).

La medicina popular canaria solo puede entenderse en su dimensión comunitaria. Lejos de ser un ejercicio individual o aislado, se sostiene sobre una red de vínculos afectivos, sociales, familiares y espirituales que legitiman, reproducen y dan sentido a las prácticas curativas. La santiguadora, por tanto, no es una figura autónoma, sino un agente ritual cuya eficacia está intrínsecamente ligada a la comunidad que la reconoce.

Como he argumentado previamente (2025), estas comunidades afectivas actúan como matrices de reconocimiento donde “la eficacia del Don se refuerza y legitima a través de la circulación de testimonios, la memoria colectiva y los vínculos de confianza” (p. 134). Tener el “don” no es suficiente: debe ser activado y validado socialmente, lo que remite a la noción de “autoridad delegada” de Pierre Bourdieu (1977), donde el carisma y el poder ritual dependen de una estructura social que los reconoce y legitima.

Esta forma de autoridad, sin embargo, rara vez se presenta de manera explícita. En muchos casos, el santiguado se mantiene como un acto íntimo, discreto, que circula en los márgenes de la vida cotidiana, sobre todo dentro del hogar o de vínculos familiares estrechos. Como señala la bióloga especialista en etnobotánica Fayna Brenes (2019):

“El santiguado es un hecho íntimo, entonces no todas las santiguadoras van por ahí diciendo que santiguan. De hecho, no es lo normal. Mi bisabuela también santiguaba y, en realidad, era un conocimiento mucho más extendido. [...] será interesante ver cómo ha permanecido oculto”.

Este testimonio revela cómo el “don” persiste gracias al silencio compartido, la transmisión empática y la reserva significativa, sin necesidad de institucionalización o reconocimiento público. Su supervivencia depende de redes de confianza que resguardan el saber en momentos de necesidad, reactivándolo cuando las condiciones comunitarias lo convocan.

La transmisión del “don” se da con frecuencia en el ámbito doméstico y por vía intergeneracional. Se aprende por exposición continuada a las prácticas, por imitación de gestos, entonación de rezos y escucha de relatos sanadores. No obstante, como muestra Pérez Amores (2024), esta herencia no es exclusivamente biológica. Existen también formas de transmisión que se activan por reconocimiento afectivo, revelaciones oníricas o experiencias extraordinarias que escapan a la linealidad de la genealogía familiar.

El relato de doña Josefa Acosta, Fefa, recogido durante el trabajo de campo, sintetiza estas dimensiones no racionalizadas del traspaso del “don”:

“[...] que yo me acuerde llevo curando toda la vida, yo tendría como diez años, ya tuve una experiencia [...], nadie me ha enseñado [...] y era un tío mío muerto, y yo estaba acostada [...] y entonces me levanté para ir al baño y vi una luz en la pared saltando y yo mirándola, y aquella luz se formó en un tío mío, y yo sí sentí una mano fría en mi cabeza, y me dijo: no tengas miedo [...] que le comprara unas velas y se las llevara a la parroquia, porque murió y debió una promesa [...] y después de eso me vino ese don a mí.” (Acosta, 2022).

Este relato deja ver que la transmisión del “don” no siempre se aprende ni se hereda por vía directa: “nadie me ha enseñado”, insiste Fefa. La vivencia extraordinaria, el contacto con lo invisible y la posterior aparición del “don” componen un patrón reconocible de investidura espiritual que excede la lógica de la enseñanza formal. Se trata de un saber encarnado, surgido de una revelación íntima, y que, sin mediaciones externas, se activa en el cuerpo.

Desde esta perspectiva, el “don” no debe concebirse como una propiedad individual, sino como una relación social densa. Mauss (2010, p. 24) nos recuerda que el “don” implica reciprocidad, deuda, responsabilidad y retorno. La santiguadora da, pero también recibe confianza, relatos de agradecimiento, alimentos, rezos, mantas, flores o la continuidad del vínculo. Como en el modelo polinésico del *hau*, el “don” vuelve al dar, reforzando el tejido social que lo produce y reproduce.

El papel del género¹ —véase la feminización documentada en la Tabla 1— en estas dinámicas es determinante. Las mujeres han sido tradicionalmente las portadoras de este saber en Canarias, y han ejercido un rol central en la custodia y transmisión del conocimiento sanador. Esta centralidad no ha sido meramente funcional, sino estructurante: son las mujeres quienes, a través del cuidado, la escucha, la ritualidad y la conexión con lo trascendente, han sostenido las prácticas curativas dentro del hogar y la comunidad. Incorporar esta dimensión, como apunta Martín-Sánchez (2020), supone visibilizar formas de agencia femenina que han sido históricamente subestimadas, pero que constituyen pilares simbólicos del orden social local.

Esta centralidad femenina se expresa también en los gestos cotidianos del cuidado ritualizado. La práctica del santiguado no siempre se realiza en contextos formalizados, sino que se activa en el día a día, como parte de la relación afectiva con los más cercanos. En palabras de doña Josefa Acosta, Fefa:

“[...] me gusta más personal, a veces mi nieta me dice que le duele la cabeza, empiezo a rezar y se le va el dolor de cabeza [...]” (Acosta, 2022).

Aquí se condensa la esencia de la práctica: palabra y gesto emergen desde el amor, la cercanía y la escucha. La santiguadora no busca protagonismo público; su legitimidad brota del vínculo íntimo, vivido y repetido.

1. En nuestro corpus (2019–2024) la sanación a través del rezado, aparece mayoritariamente feminizada: las santiguadoras articulan una economía ritual del cuidado inscrita en la tradición católica. Hablamos de hibridaciones devocionales y materiales, no de sincretismo doctrinal; ver Tabla 1.

La autoridad de la santiguadora se cimenta en esa confianza que la comunidad deposita en ella, análoga a la fe en la medicina científica. Sanar un “mal de ojo” o una “tristeza pegada” activa una forma de legitimidad afectiva y simbólica semejante a la del médico que trata una infección (Kleinman, 1980). En ambos casos, el efecto terapéutico se sustenta en una confianza socialmente compartida.

La comparación con los saberes biomédicos permite iluminar cómo se sostiene el respeto emblemático hacia las santiguadoras. Dani Curbelo, en entrevista realizada durante el trabajo de campo, lo resume de forma elocuente:

“Fíjate, las santiguadoras [...] existen en las zonas rurales [...]. Son modelos que se incrustan en el imaginario del pueblo como figuras de respeto. [...] siempre se hablaba de ellas como doña Isabel, doña Clotilde, doña Consuelo [...]” (Curbelo, 2019).

Este testimonio revela el estatus equiparable de la santiguadora respecto a figuras masculinas institucionalizadas como el cura o el médico. El uso del “doña” actúa como una forma de investidura icónica que otorga legitimidad ritual sin necesidad de títulos formales. En un contexto marcado por la invisibilización de las mujeres, su reconocimiento social implica un acto de validación y resistencia.

Esa legitimidad también se materializa en objetos, espacios y relatos. Altares domésticos, fotografías, velas, oraciones manuscritas y objetos devocionales se convierten en símbolos dominantes (Turner, 1969) que condensan poder intrínseco, articulando lo visible y lo invisible, lo individual y lo colectivo.

Estos objetos no solo decoran o testimonian una devoción, sino que funcionan como lo que Turner (1969) denomina “símbolos dominantes”: condensan una multiplicidad de significados que vinculan al individuo con su comunidad, y al mundo profano con lo sagrado. Operan como nodos de sentido donde se anclan las prácticas sanadoras, manteniendo su eficacia ritual a través del tiempo.

En los últimos años, se ha producido una transformación significativa en los espacios de legitimación: muchas santiguadoras han incorporado canales digitales —como mensajes, llamadas o redes sociales— para extender su autoridad ritual más allá del espacio físico inmediato. Esta adaptación no debilita su legitimidad; por el contrario, la reactualiza en nuevos marcos que responden a los cambios del tejido social canario.

Estas dinámicas coexisten con otras prácticas espirituales y “holísticas” contemporáneas que comparten el mismo ecosistema on-line; aquí solo las acotamos como entorno de convivencia y no como objeto de comparación. Su lectura se alinea con la literatura sobre religión digital y participación ritual mediada —de la distinción clásica “religión online/online religión” a los enfoques recientes sobre comunidades y autoridad en plataformas y mensajería— (Helland, 2005; Campbell & Evolvi, 2020; Mochel, 2023).

La mediación tecnológica, lejos de suponer una banalización del ritual, lo reconfigura sin diluir su dimensión semiótica. Greycy Pérez (2019) lo explica con un ejemplo significativo:

“Puedes encender una vela en una iglesia a través de un WhatsApp [...] y das por hecho que tienes encendida una vela a determinado santo. Las tecnologías tienen su curiosidad, tienen su cosa”. (Pérez, 2019).

Este tipo de mediaciones muestran que el ritual no exige estrictamente la copresencia física; lo que importa es la intención, la creencia y el mantenimiento del vínculo evocativo. La santiguadora se convierte, así, en un agente digital de cuidado espiritual, capaz de activar su “don” más allá de los límites geográficos.

Macarena Nieves, escritora y poeta canaria, evoca desde su infancia una práctica afín:

“[...] recuerdo que también, de niña, con el pensamiento. [...] No tiene que estar la curandera en el mismo lugar, sino que con una ropita [...] le daba su rezado. Con las tecnologías eso va avanzando” (Macarena Nieves, 2019).

Lo que antes se hacía con ropa o fotografías, ahora se reconfigura a través de pantallas. Pero la lógica sigue siendo la misma: el rezo, el objeto mediador, y la intención compartida.

Estas prácticas rituales adaptadas, como destaca nuevamente Pérez (2019), mantienen su eficacia:

“[...] se hacen rezos a las fotografías, rezos a través de internet, rezos por WhatsApp, rezos telefónicos, [...] dame un rezo por teléfono para la foto de mi hijo” (Pérez, 2019).

En síntesis, las comunidades afectivas que legitiman y reproducen el “don” sanador constituyen verdaderas infraestructuras invisibles que sostienen la eficacia de la medicina popular. Son estas redes las que confirman, activan y transmiten el saber, a través de mecanismos representativos basados en la empatía, la confianza y la reciprocidad.

El periodista e investigador canario Domingo García Barbuzano (2019) recoge un testimonio revelador en este sentido:

“Ella decía que cuando el cura bendice está poniendo el bien sobre el mal. [...] Decía seña Luginá, todos llevamos dentro un pequeño santiguador”.

Esta afirmación condensa con nitidez la dimensión emblemática del “don”: más que un talento exclusivo, es una forma de disponibilidad al otro, una práctica de cuidado que se despliega desde lo cotidiano. La santiguadora no representa un modelo cerrado o excepcional, sino una posibilidad encarnada en la vida diaria, activada a través del gesto, la palabra y el afecto. Lo sanador no es un atributo de unas pocas, sino una disposición a reconocer

al otro en su fragilidad, y a responder con gestos pequeños pero potentes. En esta disponibilidad cotidiana —tan humana como ritual— reside la potencia simbólica del “don”.

Esta visión subraya el carácter procesual y dinámico de estas prácticas. El historiador Zebenzuí López (2019) lo expresa así:

“El patrimonio inmaterial está sujeto a evolución, eso es inevitable. Y si no evoluciona, no es patrimonio inmaterial. [...] Ningún bien cultural permanece quieto. Esa evolución forma parte de su ser”.

Este testimonio refuerza el argumento central de este trabajo: la medicina popular canaria no es un vestigio del pasado, sino un sistema dinámico, simbólicamente denso, que se transforma sin dejar de ser eficaz. Documentar sus formas, voces, gestos y tecnologías no es un ejercicio de nostalgia, sino una forma de comprender cómo lo vivo se resignifica en el presente a través de la continuidad afectiva y la agencia cultural.

Los testimonios aquí recogidos revelan que el “don” sanador no es una entidad fija, sino una práctica relacional y adaptativa, que se sostiene en la confianza, se transforma con el tiempo, y se reconfigura en nuevas mediaciones representativas sin perder su densidad afectiva y ritual.

CONCLUSIONES: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DEL “ENTRE” EN LA MEDICINA POPULAR CANARIA

La medicina popular canaria constituye un entramado metafórico, corporal y comunitario de gran densidad antropológica. No es un vestigio del pasado, sino un sistema vigente de acción significativa, capaz de adaptarse, resignificarse y operar con eficacia en contextos contemporáneos profundamente transformados. Desde una mirada que articula la antropología médica, la simbólica y la cultural, hemos propuesto una lectura integral de los dispositivos que sustentan la eficacia ritual en la sanación popular: el cuerpo, la palabra, el gesto, los objetos, la comunidad, el “don”.

La categoría de “entre”, como espacio liminal de acción, ha permitido comprender cómo la sanación opera en márgenes ambiguos, donde lo visible y lo invisible, lo natural y lo sobrenatural, lo personal y lo colectivo se articulan de forma performativa. Tanto el gesto como la palabra —analizados como tecnologías semióticas— tienen agencia transformadora. Actúan no solo sobre el cuerpo doliente, sino sobre la estructura de sentido que lo envuelve: resignifican la enfermedad, reconfiguran los vínculos y permiten a la comunidad reafirmar sus propias formas de ver, interpretar y cuidar la vida. Como señaló doña Fefa, santiguadora: “a veces mi nieta me dice que le duele la cabeza, empiezo a rezar y se le va el dolor” (Ode, 2024), revelando cómo la palabra ritual, dicha en el seno del hogar, tiene capacidad de acción real sobre el cuerpo y el vínculo.

Asimismo, la etnografía documenta que las materialidades rituales (objetos, fluidos, plantas, sonidos) no son meros accesorios, sino soportes activos de la eficacia de los procesos. Operan como pasajes entre mundos: mediadores entre cuerpo y alma, individuo y comunidad, malestar y

recomposición. En este sentido, la medicina popular canaria muestra una arquitectura metafórica en la que lo performativo y lo sensorial están profundamente imbricados, en consonancia con lo que autores como Mauss (2009, p. 24), Bourdieu (1977, p. 188) o Estévez y Morales (2018, p. 50) han descrito como dinámicas de intercambio simbólico cargadas de autoridad, afecto y compromiso moral.

Uno de los ejes fundamentales de esta investigación ha sido el análisis de las redes de transmisión del “don” y los modos de legitimación de la figura de la santiguadora. En este punto, se ha hecho evidente que no existe una única vía de transmisión: si bien la línea familiar o intergeneracional ha sido predominante, también se han documentado experiencias de acceso al “don” a través de sucesos extraordinarios, sueños, visiones o episodios de muerte simbólica. Tal como narró la santiguadora doña Fefa (Ode, 2024), su iniciación no provino de un aprendizaje explícito, sino de una revelación mediada por la aparición de un familiar fallecido. Estos relatos permiten pensar la sanación como un campo que desborda los marcos institucionalizados del saber, y que en su lugar opera bajo formas de conocimiento relacional, vivencial y afectivo.

Especial atención merece el papel de las mujeres en este entramado. Son ellas quienes, mayoritariamente, sostienen la continuidad de estas prácticas y se constituyen en figuras de autoridad emblemática dentro de sus comunidades. La feminización de la medicina popular no es un dato anecdótico, sino una estructura relacional y simbólica que remite a formas específicas de agencia, cuidado, escucha y poder. La santiguadora no sólo cura: produce sentido, organiza el sufrimiento y articula un espacio colectivo donde el dolor se vuelve comprensible y compartible. Reconocer esta centralidad femenina es también una forma de cuestionar la invisibilización histórica de los saberes no hegemónicos y de proponer una antropología que dialogue con la vida cotidiana, las corporalidades encarnadas y las memorias afectivas de las comunidades.

Con esta base, el análisis evita esencialismos sobre “lo simbólico femenino” y desplaza el foco hacia la economía moral y material del cuidado. En términos de Comas d’Argemir, los cuidados “han sido especialmente invisibles” (2017, p. 62), por lo que deben pensarse como parte de una infraestructura de servicios y de ciudad que organiza accesos y tiempos. Ello sitúa nuestros hallazgos en una clave estructural sin desatender la eficacia ritual.

Finalmente, este artículo ha querido destacar el carácter resiliente y dinámico de la medicina popular canaria. En un territorio insular de configuración tricontinental —donde confluyen herencias africanas, europeas y americanas— las prácticas sanadoras han sabido adaptarse a los cambios sociales, migratorios, tecnológicos y religio-espirituales, entendidos como reconfiguraciones devocionales y de mediación ritual dentro de una matriz católica ya descrita, también a través de entornos digitales, sin perder su núcleo simbólico. La incorporación de plataformas digitales, las nuevas formas de consulta o el uso de redes sociales como medios de transmisión y validación no hacen sino reforzar su capacidad para mantener vigencia,

transformando los modos, pero no los sentidos. Como destacaron Greyc Pérez (2019) o Macarena Nieves (2019), la mediación tecnológica no elimina la eficacia del gesto o del rezo, sino que lo reactualiza en nuevos marcos relacionales.

Desde la antropología médica, cultural y simbólica, este caso canario permite observar una epistemología del cuidado que se construye desde abajo, desde la experiencia, desde la comunidad. Una antropología que no solo interpreta lo que ve, sino que escucha lo que duele. Y que encuentra en las santiguadoras, en sus gestos y en sus palabras, una forma de inteligencia ritual capaz de reorganizar el malestar, de reinscribirlo en un marco de sentido colectivo y de ofrecer, desde lo icónico-performativo, una alternativa de cuidado situada, arraigada en el cuerpo y profundamente humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>

Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2(1), 5–17. <https://doi.org/10.1002/hbe2.149>

Comas d'Argemir, D. (2017). Cuidados, género y ciudad en la gestión de la vida cotidiana. En P. Ramírez Kuri (Coord.), *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal* (pp. 59–90). Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Comas d'Argemir, D. (2019). Cuidados y derechos. El avance hacia la democratización de los cuidados. *Cuadernos de Antropología Social*, 49, 13–29. <https://doi.org/10.34096/cas.i49.6190>

De la Peña, G. (2012). *Antropología médica en América Latina: Miradas contemporáneas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Diego, M. (2013). *El mundo mágico de Canarias*. Ediciones IDEA.

Eliade, M. (2017). *Chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.

Estévez, M., & Morales, L. (2018). *Lo invisible visible: Curanderismo, rituales y saberes populares en Canarias*. Centro de la Cultura Popular Canaria.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Gulesserian, G. (2024, 14 de enero). Mencha, la mujer que cura con las plantas. *Diario de Avisos*. <https://diariodeavisos.elespanol.com/2024/01/mencha-la-mujer-que-cura-con-las-plantas/>

Helland, C. (2005). Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religious participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 1–16.

Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture*. University of California Press.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós.

Marco Simón, F. (2021). Aproximación a los cultos rurales: Espacios, agentes y contextos. *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 19, 71–303. <https://doi.org/10.20318/arys.2021.5948>

Martín-Sánchez, J. (2017). *Memoria encarnada: Género, cuerpo y agencia en los saberes tradicionales*. CSIC.

Martín-Sánchez, J. (2020). *Feminidades rituales: Cuerpo y agencia en los espacios del saber popular*. Ediciones Complutense.

Mauss, M. (2010). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (F. Giobellina Brumana, Ed.; J. Bucci, Trad.). Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bd0m>

Mochel, L. (2023). Ministérios no WhatsApp: Gênero, sensorialidades e transformações ético-políticas no cotidiano de mulheres evangélicas. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, (39), 2–24. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2023.39.e22301.a.en>

Pérez Amores, G. (2018). Entre el monte y el santo: Las prácticas de sanación y curanderismo en Tenerife. *Bio. Revista de Patrimonio de Tenerife*, 1, 38–41.

Pérez Amores, G. (2024). La Regla de Osha y de Ifá en Canarias: Un estudio de caso desde la perspectiva de la postsecularización. *Ilur. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-96080. <https://doi.org/10.5209/ilur.96080>

Prieto González, T. J. (2023). La religión popular como estructurante significativo de la sanación: Una aproximación a la práctica de las santiguadoras y curanderos en Canarias. *Antropología Experimental*, 23, 165–183. <https://doi.org/10.17561/rae.v23.7651>

Prieto González, T. J. (2025). Las enfermedades culturales y la sanación popular en las Islas Canarias: Una experiencia vivida, sentida y compartida entre santiguadora y doliente (y los objetos). *Antropología Experimental*, 25, 121–140. <https://doi.org/10.17561/rae.v25.9191>

Rosario Molina, J. C. (2023). La Virgen de la Caridad del Cobre: Entre el culto insular y la movilidad transnacional en un contexto atlántico. En *XXV Coloquio de Historia Canario-Americana (2022)*. Cabildo de Gran Canaria.

Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.

Sperber, D. (1988). *El simbolismo en general*. Anthropos.

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter.

Vallverdú, F. (2014). La palabra que actúa: Ritual, performatividad y lenguaje en contextos de curación. *Revista de Antropología Social*, 23, 55–73.

Viotti, G. (2018). *El cuerpo ritual: Performatividad, género y saberes en la curandería tradicional*. Ediciones Universidad Nacional.

ENTREVISTAS DE CAMPO. CORPUS ETNOGRÁFICO 2019-2024.

Acosta "Fefa", J. (2022, mayo). Entrevista realizada por Tarek Ode durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [vídeo].

Brenes Quevedo, F. (2019, 5 de julio). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [68 minutos].

Curbelo, D. (2019, 5 de julio). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [73 minutos].

García Barbuzano, D. (2019, 16 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [75 minutos].

Lima, M. del P. (2023, mayo). Entrevista realizada por Tarek Ode durante el trabajo de campo en Fuerteventura. Comunicación personal [vídeo].

López Rodríguez, E. (2019, 16 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [69 minutos].

Nieves Cáceres, M. (2019, 16 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Gran Canaria. Comunicación personal [51 minutos].

Pérez Amores, G. (2019, 24 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [54 minutos].

Ubierna Expósito, C. (2019, 10 de junio). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Gran Canaria. Comunicación personal [55 minutos].

(Footnotes)

1. Consentimiento informado obtenido; se emplean nombres reales por acuerdo expreso.

2. La adscripción religiosa solo se consigna cuando ha sido expresamente declarada por la persona entrevistada