

Entre el don y el diagnóstico. Espiritualidad encarnada y agencia femenina en Canarias

Between the don and the diagnosis. Embodied spirituality and female agency in the Canary Islands

Tomás Javier PRIETO GONZÁLEZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

tprieto9@alumno.uned.es

Resumen

Este artículo examina la sanación popular en Canarias como un sistema simbólico, terapéutico y epistemológico que articula cuerpo, palabra, materia y espiritualidad. A partir de ocho años de investigación (2017-2025), se construye una etnografía coral basada en entrevistas y observación participante con diez santiguadoras de las ocho islas. El análisis se estructura en torno a tres ejes: espiritualidad encarnada, performatividad ritual y ecologías del cuidado. Lejos de concebirse como práctica residual, la sanación popular emerge como una epistemología situada que combina saberes locales, religión popular y biomedicina en un contexto postsecular. El don, transmitido matrilinealmente, vertebró la legitimidad moral y ritual, mientras que las plantas y objetos actúan como mediadores en la restauración del equilibrio. A través de esta práctica, las mujeres ejercen agencia simbólica y autoridad espiritual. El artículo propone una lectura crítica del “canaima disciplinar canario”, es decir, las estructuras históricas que han invisibilizado estos saberes, reivindicando su valor como producción de conocimiento antropológico contemporáneo.

Abstract

This article examines popular healing in the Canary Islands as a symbolic, therapeutic, and epistemological system that interweaves body, language, matter, and spirituality. Based on eight years of ethnographic research (2017-2025), it develops a polyphonic ethnography grounded in interviews and participant observation with ten santiguadoras from the eight islands. The analysis is structured around three axes: embodied spirituality, ritual performativity, and ecologies of care. Far from being a residual practice, popular healing emerges as a situated epistemology that combines local knowledge, popular religion, and biomedicine within a postsecular context. The don, transmitted matrilineally, organizes moral and ritual legitimacy, while plants and material objects mediate the restoration of balance. Through this practice, women exercise symbolic agency and spiritual authority. The article offers a critical reading of the “Canarian disciplinary canaima,” that is, the historical structures that have rendered these knowledges invisible, reclaiming their value as a form of contemporary anthropological knowledge production.

Palabras

Sanación popular. Espiritualidad encarnada. Agencia femenina. Don. Performatividad. Ecologías del cuidado. Canarias

Clave

Popular healing. Embodied spirituality. Female agency. Don. Performativity. Ecologies of care. Canary Islands

1. Introducción

La sanación popular en Canarias constituye un campo de conocimiento donde se entrelazan prácticas devocionales, narrativas terapéuticas y saberes corporales que resisten las taxonomías biomédicas. Este artículo parte de una pregunta central: ¿cómo se construye y legitima hoy el saber sanador en contextos populares del archipiélago canario, y qué formas de agencia, espiritualidad y corporalidad emergen en esa práctica? Lejos de considerarse una reliquia folclórica, la sanación insular es aquí abordada como una configuración viva del cuidado, donde lo religioso, lo simbólico y lo empírico coexisten en una ecología de significados y afectos.

Durante más de ocho años de trabajo de investigación –2017 a 2025–, la observación participante y las entrevistas realizadas en las ocho islas del archipiélago canario permitieron documentar un corpus etnográfico que incluye los testimonios de diez santiguadoras. Este trabajo de campo se complementó con el análisis de archivos documentales, revisión bibliográfica especializada y contrastación de fuentes secundarias, así como con la observación de prácticas mediadas por tecnologías digitales durante y después de la pandemia de COVID-19. Estas estrategias combinadas construyen una cartografía coral del cuidado que ilumina cómo las fronteras entre ciencia, fe y experiencia se tornan porosas en la vida cotidiana. La sanación no se concibe como un procedimiento, sino como una relación de reciprocidad: una forma de acompañamiento donde cuerpo, palabra y entorno dialogan en la restauración del equilibrio moral y físico.

El presente trabajo se inscribe en el marco de la antropología médica contemporánea, en diálogo con los aportes de Comelles (2011), Menéndez (2016), Herrera Justicia y Amezcua (2025) y Esteban (2018), pero también con la antropología simbólica y de la religión (Turner, 1967; Csordas, 1994; Butler, 1997; Viotti, 2018). Desde estas tradiciones convergentes, la sanación popular se entiende como un sistema performativo de conocimiento, donde el cuerpo encarna la palabra y la fe se experimenta como energía material. En esta lectura, sanar no es un acto de fe ingenua, sino un modo de producción simbólica y política de sentido.

El estudio aborda la sanación como espiritualidad encarnada (Csordas, 1994), entendiendo que la experiencia religiosa se manifiesta en y a través del cuerpo; como acto performativo (Austin, 1962; Butler, 1997), donde la palabra ritual no describe, sino que produce transformación; y como ecología del cuidado (Herrera Justicia & Amezcua, 2025), que articula personas, plantas, objetos y lugares en redes de mediación y reciprocidad. Estos tres ejes –encarnación, performatividad y ecología– estructuran el análisis y guían la lectura de los testimonios etnográficos.

La genealogía del campo canario muestra una larga historia de invisibilización académica y patrimonialización superficial. Desde las notas pioneras de José Pérez Vidal (1958) y Luis Diego Cuscoy (1964), pasando por el trabajo de Fernando Estévez (2014, 2015) –quien introdujo un enfoque patrimonial y antropológico que situó estos saberes en el marco del patrimonio cultural inmaterial– hasta los estudios más recientes de Greycy Pérez Amores (2014, 2021, 2024), las prácticas de santiguar, rezar o curar con plantas han sido interpretadas bajo diferentes regímenes de legitimidad: del folclore al ritual, del símbolo al síntoma, del mito a la memoria. Este artículo se propone restituir continuidad a esa genealogía, articulando una lectura contemporánea que reconozca el valor epistémico de los saberes locales y su capacidad para generar teoría sobre el cuerpo, la fe y el cuidado.

La investigación se fundamenta en una perspectiva etnográfica, inductiva y relacional, en la que el conocimiento surge del encuentro entre las voces de las santiguadoras¹ y la interpretación antropológica. Los fragmentos de campo no son ilustraciones, sino argumentos: nodos de sentido que permiten pensar las categorías desde la práctica. Las entrevistas fueron analizadas estableciendo familias conceptuales que articulan los ejes teóricos del trabajo: espiritualidad encarnada, performatividad, ecologías del cuidado, don y legitimidad, cuerpo-territorio y horizonte postsecular.

¹ La santiguación consiste en trazar cruces sobre el cuerpo de la persona enferma mientras se recitan oraciones o fórmulas rituales específicas, transmitidas habitualmente de forma oral. Esta práctica, profundamente arraigada en la cultura popular canaria, se comprende como un acto simbólico de protección y sanación que articula la dimensión religiosa con las formas comunitarias de cuidado y reciprocidad.

En un momento en que la antropología revisa sus propias genealogías de conocimiento, el caso canario ofrece un laboratorio privilegiado para pensar la relación entre centro y periferia, entre saber académico y saber popular. A lo largo del artículo se plantea la hipótesis de que la sanación popular canaria no sólo constituye un sistema terapéutico, sino también una epistemología situada, una forma de pensamiento que interpela a la disciplina. Desde esta mirada, el trabajo dialoga con las epistemologías del sur (Boaventura de Sousa Santos, 2010, 2018) y con la noción de justicia cognitiva, proponiendo la idea de un *canaima disciplinar canario*²: una metáfora crítica que designa las fuerzas institucionales e históricas que han limitado el reconocimiento y la legitimidad del pensamiento antropológico propio del archipiélago.

El objetivo general es, por tanto, analizar la sanación popular como sistema simbólico, moral y performativo del cuidado, explorando sus articulaciones con la religión popular, la medicina científica y las formas contemporáneas de espiritualidad. Los objetivos específicos son:

- 1) comprender cómo se construye la legitimidad ritual en las prácticas de santiguar;
- 2) describir los modos en los que el cuerpo encarna la cura y produce autoridad simbólica;
- 3) identificar las ecologías materiales y afectivas que sustentan el acto terapéutico;
- y
- 4) reflexionar sobre las condiciones epistémicas que determinan la visibilidad del saber sanador en el contexto canario contemporáneo.

Desde el punto de vista metodológico, el artículo asume una ética de coautoría y devolución: los nombres de las informantes se citan como reconocimiento de autoría de un saber compartido, no como recurso anecdótico. Esta decisión responde a una política de restitución simbólica que busca equilibrar las asimetrías epistémicas y reconocer a las santiguadoras como pensadoras populares que dialogan en igualdad con la antropología.

Este trabajo procura inscribirse así en la línea de una antropología médica y simbólica de orientación postsecular, que considera las prácticas de sanación no como supervivencias, sino como formas contemporáneas de conocimiento situado. Desde las Islas Canarias, un territorio fragmentado, tricontinental, plural y periférico, este trabajo propone una lectura que reencuentra en la fe y en la palabra curativa un horizonte de pensamiento. La sanación popular, más que objeto de estudio, se revela como maestra de método: enseña que el conocimiento también puede santiguarse, repetirse y encarnarse.

2. Genealogías del saber y campo canario: de la oralidad a la reflexión etnográfica

El estudio de la sanación popular en Canarias hunde sus raíces en los primeros esfuerzos de recopilación folclórica de mediados del siglo XX. Investigadores como José Pérez Vidal y Luis Diego Cuscoy comenzaron a registrar rezos, oraciones, remedios y costumbres curativas, desde una perspectiva aún ligada a la etnografía costumbrista. Su interés por el “alma del pueblo” dejó un corpus documental imprescindible, pero condicionado por una mirada evolucionista que tendía a leer estas prácticas como vestigios de un pasado rural condenado a desaparecer (Pérez Vidal, 1958; Cuscoy, 1964).

A pesar de sus limitaciones, aquellas primeras descripciones fueron el germen de una memoria escrita del saber popular, sin la cual no se comprendería la continuidad de las prácticas actuales. Con el paso del tiempo, este material fue releído por trabajos que desplazaron el foco desde la mera recolección hacia la interpretación simbólica del cuerpo y la fe en la vida cotidiana insular. En esta línea, los estudios recientes sobre simbolismo vegetal y medicina popular muestran que el territorio funciona como archivo

² Por “*canaima disciplinar canario*” se entiende un entramado histórico de dispositivos académicos, institucionales y patrimoniales que han limitado la consolidación de genealogías epistemológicas propias en el campo antropológico insular. La expresión combina la idea de “*canaima*” —agencia insidiosa, fuerza silenciosa que opera desde las sombras— con la noción foucaultiana de poder disciplinario (Foucault, 1977), aplicada aquí al régimen de visibilidad del saber local. Este *canaima* se manifiesta en formas de patrimonialización superficial, traducción selectiva, credencialismo biomédico y jerarquías centro-periferia, reforzadas por la colonialidad del saber (Quijano, 2000) y la hegemonía del modelo médico institucional (Menéndez, 1994/2016). Nombrarlo es un gesto metacrítico que permite identificar las condiciones estructurales que han invisibilizado estos saberes y abrir un horizonte de justicia cognitiva (Boaventura de Sousa Santos, 2018).

vivo de cuidados, donde las plantas median entre cuerpo, fe y comunidad (Galván Tudela, 2017), un entrelazamiento que en algunas islas conserva plena vigencia.

“Mi madre nos decía: vayan a buscar el poleo... antes íbamos hasta Inagua” (Leocadia Navarro ‘Callita’, La Aldea, Gran Canaria [Ode, Tarek, 2024]).

En este testimonio se cristaliza, de forma empírica, la ontología vegetal del cuidado: la recogida, el hervido y la administración de plantas instituyen una pedagogía del gesto y una memoria femenina encarnada que convierten el territorio en farmacopea moral (Galván Tudela, 2017). Esta relectura permite considerar la sanación popular, no como reliquia, sino como archivo simbólico en uso, coherente con el modo en que los estudios genealógicos de la antropología médica en España han descrito el devenir de estos saberes (Herrera Justicia y Amezcua, 2025). Si el archivo folclórico proporcionó inventarios, la antropología médica permitió situar estos materiales en sistemas locales de atención y en dinámicas contemporáneas de cuidado. Como recuerda Montero, “la situación insular determina la importancia de prácticas no científicas” (Montero Curiel, 1990, p. 99).

Como señala Pérez Amores (2021, p. 47), “las tradiciones de sanación en Canarias conforman un tejido simbólico en constante diálogo con otras geografías del Atlántico, donde las figuras de la curandera, la santera o la rezadora funcionan como mediadoras culturales entre sistemas de creencias y prácticas de cuidado”. Esta observación resulta clave para comprender que la medicina popular canaria no puede leerse en aislamiento, sino como parte de una red histórica de intercambios, resonancias y traducciones simbólicas que vinculan el archipiélago con el Atlántico africano y americano, sin que ello implique pérdida de singularidad ni subordinación cultural. En el arco atlántico, “permanece viva la cultura médica de raíz canaria” (Mateo López, 1996, p. 484). A la vez, la sanación canaria dialoga con el folclor médico americano manteniendo su especificidad (Torres Jiménez, 2016). En clave disciplinar, ello desplaza el mero inventario folclórico hacia sistemas locales de atención (Herrera Justicia y Amezcua, 2025).

En esta genealogía resulta especialmente relevante el trabajo de Fernando Estévez González, quien dirigió el Atlas del Patrimonio Cultural Inmaterial de Canarias (2014-2015) en particular, el ámbito “Conocimientos y prácticas relacionadas con la naturaleza y el universo” (Ámbito 05). Su propuesta no solo inventarió prácticas rituales, usos botánicos y cosmologías locales, sino que las situó en un marco interpretativo que reconoce su densidad simbólica y su continuidad histórica en las comunidades rurales del archipiélago. Este proyecto patrimonial supuso un punto de inflexión en la visibilización institucional de estas prácticas, integrando las memorias orales de curanderas, agricultores, pastores y santiguadoras en un relato colectivo sobre el conocimiento popular canario (Estévez, 2014, 2015). Su enfoque coincide con la perspectiva adoptada en este trabajo: entender la sanación popular no como folclore residual, sino como un sistema de saber vivo, situado y productivo.

La institucionalización de la antropología médica posibilitó el tránsito desde la descripción costumbrista hacia el análisis de racionalidades terapéuticas e itinerarios de cuidado. El campo hispano ha mostrado que el saber médico-popular no es un residuo pre-científico, sino un sistema de interpretación y acción que se articula con la biomedicina en contextos sociales concretos (Menéndez, 1994, 2016; Comelles y Perdiguero, 2014). Esta mirada histórica y crítica sobre “el contexto social del enfermar” ha puesto en primer plano la coexistencia práctica de recursos y criterios (Herrera Justicia y Amezcua, 2025).

“Las gripes y eso, se curaba a uno en las casas, con la miel y agüitas caseras” (Remedios Morales González, El Pinar, El Hierro, [Ode, Tarek, 2024]).

Este fragmento ilustra el pluralismo asistencial: primero lo accesible, cercano y confiable (cuidado doméstico, plantas, miel), y cuando es necesario, el recurso biomédico. No se trata de oposición, sino de secuencias y ensamblajes de práctica que reorganizan la demanda sanitaria según experiencia y eficacia percibida (Comelles, 2011; Menéndez, 2016). Este marco permite entender la persistencia de remedios y rezos como tecnologías morales del cuidado, no como superstición. Situadas las prácticas en un sistema plural, emerge su gramática religiosa: un catolicismo popular corporalizado donde número, planta y palabra operan como tecnologías simbólicas de reparación.

La sanación popular canaria se inscribe en una religiosidad de base cristiana cuyas mediaciones – santiguado, rezos, advocaciones marianas y santos– organizan la experiencia del mal y su reparación (Vallero Villalobos, Suárez Melián y Hernández Goya, 2008; Carvajal Contreras, 2023). En esta matriz cultural, la palabra ritual no describe: actúa; y el cuerpo no es soporte inerte: es lugar de la eficacia.

“Tres hojas y con las tres hojas lo santiguo... en el nombre de Dios... de la Reina de los Cielos... y del Espíritu Santo” (María del Pilar Lima Nieves, Tetir, Fuerteventura, [Ode, Tarek, 2024]).

En este rezo se reconoce una arquitectura ritual donde el número (tres), la materia vegetal (hojas) y la invocación trinitaria configuran un símbolo dominante de reparación: una coreografía verbo-gesto-materia que restituye orden. La eficacia performativa de la palabra –decir es hacer– ha sido ampliamente discutida (Austin, 1962) y encuentra aquí su traducción popular: el rezo “corta”, “sella” y “bota” el mal. Esta espiritualidad encarnada –en la que el cuerpo siente, media y verifica la cura– es consistente con los análisis contemporáneos sobre cuerpo, afecto y salud (Csordas, 1994; Esteban, 2018). Asimismo, la transmisión intergeneracional del santiguado en contextos domésticos ha sido documentada etnográficamente en La Palma (Izquierdo Suárez, 2017), destacando linajes femeninos y pedagogías de la práctica. La gramática ritual convive con la nosología biomédica en procesos de traducción y disputa semántica: el siguiente apartado aborda esas fronteras entre don y diagnóstico.

Las sanaciones actuales muestran negociaciones entre categorías populares (mal de ojo, fuego salvaje, madre) y diagnósticos clínicos. En este terreno, la autoridad no es unívoca: se discute y se reparte entre experiencia, comunidad y ciencia (Menéndez, 2016; Herrera Justicia y Amezcua, 2025).

“Dicen los médicos que es herpes, pero no es” (Minerva Hernández, La Palma, [Ode, Tarek, 2024]).

El enunciado da cuenta de una autoridad experiencial que reinterpreta el cuadro clínico desde la semántica del mal y la economía moral del cuidado. La diferencia no radica en negar la clínica, sino en reordenar el sentido de la dolencia en términos relacionales y rituales. A su vez, los relatos de transferencia corporal –cansancio, escalofrío, vómito– legitiman la práctica al encarnar el proceso de cura en la sanadora, tópico ampliamente descrito en la literatura canaria (Bienes Brito, 2016; Pérez Amores, 2014, 2024).

“El médico me puso un aparato para ver mis poderes... me lo puso en la cabeza y daba vueltas solo” (Teresa Ráez Perdomo, Lanzarote, [Ode, Tarek, 2024]).

Este encuentro dramatiza el intento de objetivar lo inefable y la consiguiente fricción epistémica. Aun así, el campo contemporáneo muestra que muchas santiguadoras traducen categorías y derivan a consulta cuando lo consideran necesario, reforzando una coexistencia pragmática entre saberes (Comelles y Perdiguer, 2014). Estas fricciones no son meramente clínicas: reflejan condiciones políticas e históricas de visibilidad y legitimidad del saber local, lo que exige una lectura metacrítica del campo canario.

La conformación del campo antropológico en Canarias ha estado atravesada por jerarquías centro-periferia, dependencias epistémicas y procesos de patrimonialización que, si bien protegen, pueden desactivar la densidad ritual, reproduciendo un vaciamiento performativo. Bajo la noción heurística de “canaima disciplinar canario” se agrupan las fuerzas que obstaculizan la consolidación de genealogías locales del conocimiento y condicionan su reconocimiento público (Boaventura de Sousa Santos, 2010, 2018; Quijano, 2000).

“Después del COVID ya no lo hacemos en la plaza³” (María Dolores Santana, San Juan de la Rambla, Tenerife, [Ode, Tarek, 2024]).

³ Este testimonio no remite únicamente a un cambio de localización, sino a una reconfiguración histórica de la espacialidad ritual. Tradicionalmente, el santiguado se realizaba en el ámbito doméstico –en la cocina, en el umbral de la casa, en el salón de la

La irrupción de la pandemia de COVID-19 provocó un retorno forzado al interior doméstico, interrumpiendo la dimensión pública y comunal que el rito había adquirido en décadas recientes. Este repliegue espacial, sin embargo, no significó su desaparición, sino su reinención: el santiguado se adaptó a mediaciones contemporáneas –rezos transmitidos por teléfono, fotografías, mensajes de voz o texto–, lo que revela un campo ritual activo, no residual. Como sugiere Pérez Amores (2024), esta plasticidad forma parte de la transreligiosidad femenina en Canarias, donde la agencia ritual se negocia constantemente entre memoria, afecto y tecnología. A la vez, la bibliografía comparada en el ámbito hispano refuerza que los itinerarios de enfermar se construyen en ecologías relacionales de cuidado (Herrera Justicia y Amezcua, 2025).

Este recorrido histórico, simbólico y político sostiene la necesidad de un marco teórico plural que articule: (a) espiritualidad encarnada y corporalidad del don; (b) performatividad lingüística y eficacia ritual; (c) ecologías del cuidado y etnobotánica simbólica; (d) agencia femenina y transmisión; y (e) meta-crítica del campo.

El siguiente capítulo precisa estas categorías, anclándolas en la evidencia etnográfica presentada. Estas prácticas operan como estrategias simbólicas para gestionar la incertidumbre (Vallejo Villalobos, *et al.*, 2008).

3. Marco teórico

La sanación popular canaria, lejos de constituir un residuo del pasado, se despliega como una práctica contemporánea donde cuerpo, palabra y fe conforman un mismo sistema de significación. En este sentido, la noción de espiritualidad encarnada resulta central para comprender los modos en que el cuerpo no sólo recibe lo sagrado, sino que lo produce.

Desde la fenomenología de la religión y la antropología médica, autores como Thomas Csordas (1994) han insistido en que el cuerpo no es objeto, sino locus de la experiencia sagrada. Lo corporal no se opone a lo espiritual: lo hace visible. Esta “corporización del símbolo” define un modo específico de conocimiento: una epistemología sensorial del cuidado.

“Cuando curo me pongo mala. A veces sudo, tiemblo y me quedo sin fuerza. Pero así sé que el mal salió” (Lucrecia Rodríguez Pérez, Fuerteventura, [Ode, Tarek, 2024]).

El testimonio de Lucrecia traduce con precisión la transferencia corporal del mal: una materialidad afectiva donde la cura es inseparable del desgaste físico de quien sana. Esta lógica confirma la descripción de Viotti (2018) sobre el cuerpo como frontera de lo postsecular, donde lo invisible se hace materia. La sanación no es la mera aplicación de un conocimiento; es un acontecimiento corporal en el que la fe se verifica a través del sufrimiento y la fatiga. En la misma línea, Esteban (2018) ha propuesto comprender la salud como relación somática con el entorno, como una “ecología de afectos” en la que el cuerpo se convierte en mediador de la ética y la comunidad.

Desde esta perspectiva, las santiguadoras no ejecutan una técnica: actualizan un modo de habitar el mundo en el que la piel, la respiración o los gestos son vehículos de revelación. El cuerpo se vuelve así documento y argumento; un archivo vivo donde la memoria se inscribe en forma de tacto, calor y palabra. Esta concepción, común en otros contextos de religiosidad popular (Díaz Hernández, 2022), adquiere en el archipiélago una configuración particular: el cuerpo femenino y envejecido como frontera entre lo visible y lo invisible, entre el don y el diagnóstico. El cuerpo que encarna la fe actúa mediante la palabra.

En adelante se abordará la performatividad lingüística y su papel en la eficacia del rito. El lenguaje de la sanación popular canaria se organiza según una gramática de la eficacia. Como ya anticipaba Austin (1962), hay enunciados que no describen, sino que hacen; en ellos la palabra cumple su propio contenido. En el contexto terapéutico, esta performatividad se refuerza por la repetición, la rima y el ritmo: la palabra recitada deviene gesto.

santiguadora–, y solo en determinados momentos o contextos comunitarios pasaba a espacios semipúblicos, como plazas o atrios de iglesia, especialmente durante festividades o situaciones colectivas.

“Roto y rompido, sano y cosido” (María Dolores Santana, Tenerife, [Ode, Tarek, 2024]).

La fórmula repetitiva y poética no busca precisión, sino potencia sonora. El habla cura porque reorganiza el mundo: cose lo que estaba desgarrado, reescribe el cuerpo y restaura el orden simbólico. Este tipo de rezos, registrados en múltiples islas (Bienes Brito, 2016; Izquierdo Suárez, 2017), expresan una semántica del restablecimiento, donde el verbo y la carne se confunden. Butler (1997) amplió el concepto a la política del habla: toda palabra performativa implica autoridad y legitimidad. En el santiguar, esa autoridad no proviene de la institución eclesiástica, sino del linaje femenino que la sostiene. La mujer que pronuncia el rezo no representa al poder religioso, sino que lo reencarna.

La triple invocación, recurrente en el corpus de la santiguación, materializa una economía del número —el tres como equilibrio, trinidad y completitud— que da estructura a la eficacia. Cada repetición no sólo refuerza el contenido, sino que reafirma el poder del sujeto que la enuncia. La eficacia, por tanto, es relacional: depende del ritmo, del contexto emocional y del vínculo de confianza entre sanadora y paciente. Desde la antropología lingüística, esta dinámica se interpreta como una forma de tecnología verbal del cuidado (Comelles, 2011), donde el acto de pronunciar se convierte en acto de sanar. La palabra no actúa sola: está anclada en ecologías materiales y afectivas.

A continuación, se examinan las ecologías del cuidado y su relevancia en la sanación popular. Las prácticas de sanación popular no pueden entenderse sin considerar las ecologías relacionales en las que se inscriben. El cuidado es siempre una acción situada: implica personas, plantas, materiales, lugares y temporalidades específicas. La literatura reciente ha abordado estas configuraciones como ecologías del cuidado (Herrera Justicia y Amezcua, 2025), subrayando su carácter híbrido y su capacidad para articular lo biomédico con lo simbólico. De ahí que el enfermar es un hecho social total (Prat, Pujadas y Comelles, 1980).

“Yo recojo la hierba temprano, cuando el sol no ha calentado. Si la coges caliente, pierde fuerza” (Leocadia Navarro ‘Callita’, La Aldea, Gran Canaria, [Ode, Tarek, 2024]).

El testimonio de Leocadia muestra la relación entre ritualidad y ciclo natural. La eficacia no se desprende del principio activo de la planta, sino del tiempo y gesto de su recogida, donde el sol, la temperatura y la intención intervienen como coactores. La cura emerge como resultado de una alianza ecológica en la que cuerpo y entorno se codeterminan (Ingold, 2011).

En este marco, el pluralismo asistencial descrito por Comelles (2011) y Menéndez (2016) no se reduce a la coexistencia de sistemas médicos, sino a una lógica ecológica del cuidado que distribuye competencias entre humanos y no humanos, entre santos, hierbas y especialistas. La espiritualidad empírica que deriva de esta práctica cuestiona la dicotomía entre naturaleza y cultura: la planta no es objeto ni símbolo, sino agente moral. Este cuadro se entiende según Comelles y Perdiguero (2014) como pluralismo asistencial y como itinerarios pragmáticos.

Estas ecologías del cuidado, además, sostienen una ética de la reciprocidad (Mauss, 1925/2009): sanar implica devolver algo —agradecimiento, promesa, rezo, o una vela encendida— a quienes intervinieron, visibles o invisibles. En este contexto de reciprocidad y equilibrio surge el principio estructurante del campo: el don. Su análisis permite comprender las formas locales de legitimidad y autoridad ritual.

El don se presenta en la sanación popular como categoría fundante de la autoridad ritual. Desde el clásico *Ensayo sobre el don* (Mauss, 1925/2009), el intercambio ha sido entendido como mecanismo de cohesión social y moral; en el caso de las santiguadoras, ese intercambio se espiritualiza: lo recibido no es cuantificable, pero obliga a su devolución simbólica.

“A mí me lo dio mi abuela, pero me dijo: nunca cobres, porque el don se va” (María Concepción Guadalupe, La Graciosa, entre [Ode, Tarek, 2024]).

Esta transmisión matrilineal sostiene una economía moral de la gratuidad, donde la retribución es incompatible con la eficacia. La obligación de no lucrar no se opone al reconocimiento social; lo legitima. En palabras de Pérez Amores (2014, 2024), la agencia femenina en la sanación canaria se organiza en torno a una ética del servicio y la compasión, en la que el cuerpo se ofrece como mediador del mal ajeno.

La autoridad surge, por tanto, del ejercicio relacional del cuidado, no de la investidura institucional. Así, la religiosidad común actúa como marco de inteligibilidad de la eficacia simbólica (Carvajal Contreras, 2023).

El don también se traduce en responsabilidad ontológica: quien lo posee no puede rehusarlo sin arriesgar su salud o la de los suyos. Esta idea, repetida en numerosos testimonios, reitera la lógica circular del dar-recibir-devolver propia del pensamiento maussiano. La prohibición de cobrar, el secreto del rezo y la selección de sucesora confieren a estas mujeres una legitimidad carismática (Weber, 1978 [1922]) en sentido antropológico: autoridad no burocrática, sino encarnada y heredada por experiencia. La circulación del don ocurre en espacios concretos: casas, huertos, ermitas, plazas. El siguiente apartado explora el territorio como matriz simbólica de la cura.

La relación entre sanación y territorio en Canarias se articula en torno a una cartografía simbólica que enlaza montes, barrancos y ermitas con narrativas de protección y poder curativo. El territorio no se concibe como espacio físico, sino como entidad viviente, cargada de memoria. Los estudios etnográficos sobre religiosidad popular han documentado esta topografía de la fe, donde las fuentes, cuevas o plantas específicas se asocian a santos, apariciones o milagros (Vallejo Villalobos *et al.*, 2008; Carvajal Contreras, 2023).

“Yo no curo en cualquier sitio. Tiene que ser en mi casa, o al lado del moral donde mi madre rezaba” (Remedios Morales González, El Pinar, El Hierro, [Ode, Tarek, 2024]).

El lugar legitima el acto: la autoridad espacial garantiza la eficacia. Siguiendo la propuesta de Ingold (2011), estos espacios se comprenden como nudos de correspondencias: el saber no reside en la persona aislada, sino en la red que enlaza cuerpo, paisaje y memoria. Esta territorialidad encarnada conecta con la noción de “cuerpo-territorio” elaborada por movimientos de mujeres indígenas latinoamericanas, donde el cuerpo femenino representa la extensión viva del espacio ancestral.

En Canarias, esta metáfora encuentra su correlato en la asociación entre cuerpo sanador y territorio insular: ambos funcionan como reservorios de poder que exigen cuidado y respeto. El análisis del territorio conduce a la dimensión metacrítica: la necesidad de pensar las condiciones históricas, institucionales y epistemológicas que han configurado el campo antropológico en Canarias.

El estudio de la sanación popular canaria no puede desligarse de las condiciones históricas de su enunciación. La construcción del saber antropológico en el archipiélago ha estado marcada por lo que puede denominarse un canaima disciplinar: un entramado de dependencias académicas, jerarquías coloniales y silenciamientos locales que han impedido la consolidación de genealogías propias. Esta noción dialoga con los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos (2010, 2018) sobre el epistemicidio con la exigencia de una justicia cognitiva entendida como reparación histórica, así como con la crítica de Quijano (2000) a la colonialidad del poder.

En este sentido, la escucha etnográfica de las santiguadoras se convierte en un gesto de reparación epistémica: reconocer su saber no sólo amplía el campo, sino que cuestiona los criterios mismos de legitimidad científica. El giro decolonial no consiste en sustituir una epistemología por otra, sino en producir traducciones intercognitivas (Boaventura de Sousa Santos, 2018): espacios de diálogo donde las prácticas locales generan teoría.

La antropología canaria encuentra aquí una oportunidad para redefinirse no como eco del canon peninsular, sino como proyecto situado, atento a su historia, su insularidad y su pluralidad cultural. El estudio de la sanación popular se revela entonces como territorio epistemológico: un lugar donde las preguntas sobre cuerpo, género, religión y conocimiento se reformulan desde la experiencia de las islas.

“Nosotras sabemos porque lo vivimos. No lo leímos en libros” (María Concepción Guadalupe, La Graciosa, [Ode, Tarek, 2024]).

Este enunciado resume la distancia entre la experiencia encarnada del saber y su institucionalización académica. El reto de la antropología contemporánea es exorcizar el canaima mediante una praxis reflexiva que reconozca la autoridad epistémica de quienes han sido objeto de estudio, reconfigurando la disciplina como espacio coral de conocimiento.

4. Metodología: diseño y perspectiva etnográfica

La presente investigación se sitúa dentro de una antropología médica situada, interesada en los procesos simbólicos y performativos que estructuran las prácticas de sanación popular en las Islas Canarias. Su enfoque metodológico es etnográfico, inductivo y relacional: privilegia la escucha, la observación y la interpretación densa de las experiencias corporales, verbales y rituales de las informantes.

La elección del método etnográfico responde a una convicción epistemológica: sólo el trabajo de campo prolongado permite comprender el espesor moral y simbólico del cuidado (Menéndez, 2016; Comelles, 2011). En este sentido, el proyecto no se limita a describir rituales o inventariar rezos, sino que busca restituir el sentido social y afectivo del acto de sanar. Se asume que toda cura popular es, al mismo tiempo, una forma de narrar el mundo y una práctica de resistencia cultural.

La aproximación teórica-metodológica adopta una perspectiva interpretativa y performativa, inspirada en la antropología simbólica (Turner, 1967; Geertz, 1973 [2021]) y en la fenomenología del cuerpo (Csordas, 1994). Cada encuentro de campo se concibe como un espacio de co-producción de sentido, donde investigadora e informante se interpelan mutuamente, generando conocimiento coral. Esta idea de antropología coral –entendida como diálogo entre voces y saberes– orientó todas las fases de la investigación.

Los escenarios principales fueron La Palma, Tenerife, Gran Canaria, Fuerteventura, Lanzarote, La Gomera, El Hierro y La Graciosa. En cada isla se construyó un entramado de relaciones que permitió observar la práctica *in situ* y registrar el entorno material de la sanación.

El trabajo combinó observación participante, entrevistas semiestructuradas y el estudio de documentación audiovisual (fotografía y grabaciones de audio y video). El carácter insular del territorio exigió una metodología⁴ itinerante, atenta a los desplazamientos y a las temporalidades propias de cada isla (las fiestas patronales, las cosechas, los ciclos de la luna y la climatología) que condicionan la disponibilidad de las informantes.

“A veces tenía que esperar meses para poder verla. Decía que no se podía hablar del don hasta que el tiempo estuviera quieto” (Remedios Morales González, El Pinar, El Hierro, [Ode, Tarek, 2024]).

Estas pausas prolongadas se interpretan no como interrupciones, sino como parte de la temporalidad ética del campo: la investigación no se impone al ritmo de la vida local, sino que se adapta a él. Las entrevistas siguieron un guion flexible orientado a cinco ejes:

- Trayectoria personal y origen del don.
- Descripción de prácticas y materiales utilizados.
- Relación con la religión institucional y con la biomedicina.
- Experiencias de transmisión y aprendizaje.
- Percepción social de la práctica y transformación reciente.

“Aquí guardo los rezos de mi madre. Están escritos en papel de estraza, por si acaso se olvidan las palabras” (María del Pilar Lima Nieves, Tetir, Fuerteventura, [Ode, Tarek, 2024]).

Este tipo de materiales confirma la coexistencia entre oralidad y escritura, característica de las prácticas devocionales insulares: los santiguados se memorizan, pero también se archivan, generando una textualidad híbrida. Ninguna de las santiguadoras solicitó anonimato; se acordó emplear sus nombres reales, acompañados de su isla de procedencia, como reconocimiento de autoría del saber. Esta decisión responde a una posición ética que entiende la etnografía no como apropiación, sino como co-autoría simbólica.

⁴ Cada entrevista ha sido utilizada una única vez como cita directa. Las alusiones posteriores son referencias analíticas al mismo corpus etnográfico.

El trabajo con santiguadoras plantea, sin embargo, dilemas específicos. Por un lado, la investigación se enfrenta al riesgo de reificar prácticas vivas al trasladarlas al texto académico; por otro, la publicación ofrece la posibilidad de restituir legitimidad a saberes históricamente marginados.

La solución adoptada ha sido mantener una reflexividad constante, entendiendo que cada representación es un acto político (Ellis, Adams y Bochner, 2011). En esta línea, el proyecto asume una ética inspirada en las epistemologías del sur (Boaventura de Sousa Santos, 2010, 2018): escuchar, traducir y devolver.

- Escuchar → reconocer la densidad del saber popular.
- Traducir → hacerlo inteligible sin neutralizar su diferencia.
- Devolver → restituir visibilidad y agencia a quienes fueron objeto de mirada.

“Ustedes vienen a aprender, y nosotras también aprendemos cuando contamos” (Cristina Mesa Herrera ‘Agripina’, La Gomera, [Ode, Tarek, 2024]).

El acto etnográfico se entiende, así como un intercambio recíproco donde la palabra ofrecida genera compromiso. Cada cita en este texto no es sólo un dato, sino una forma de devolución. La legitimidad epistémica del estudio se sustenta, además, en la triangulación entre fuentes: entrevistas, observación y documentación bibliográfica. La incorporación de las voces de las santiguadoras profundiza la mirada, permitiendo situar la práctica sanadora en un continuo terapéutico postsecular (Viotti, 2018), donde ciencia, religión y experiencia cotidiana dialogan sin exclusión.

El proceso metodológico descrito configura un itinerario que va del gesto a la teoría, del cuerpo vivido al texto escrito. La investigación desarrollada no se concibe como etapa previa a la interpretación, sino como forma misma de pensamiento: el análisis comienza en la conversación, en la observación de un gesto o en la resonancia de un rezo.

La metodología aquí desplegada no busca neutralidad, sino transparencia y coherencia reflexiva. El conocimiento producido es situado, encarnado y colectivo: surge del encuentro entre las voces de las santiguadoras y el aparato conceptual de la antropología contemporánea. Cada testimonio ha sido tratado como nodo de sentido dentro de una red más amplia de significados que enlaza lo religioso, lo médico y lo político. El tránsito del campo al texto implica, por tanto, una doble fidelidad:

- a las voces y contextos que hicieron posible el conocimiento, y
- a la disciplina que exige rigor, contraste y apertura interpretativa.

Este equilibrio entre experiencia y teoría define el carácter experimental del estudio, en sintonía con una antropología que escucha, interpreta y devuelve.

5. Resultados y análisis etnográfico: cuerpos que median, palabras que curan

En los relatos de las santiguadoras el cuerpo emerge como instrumento, termómetro y prueba. La cura no se verifica por la desaparición del síntoma, sino por la sensación física de alivio en quien sana y en quien es sanado. El cuerpo es a la vez sujeto y objeto del acto curativo, frontera donde lo invisible se hace experiencia tangible.

“Cuando curo me pongo mala, pero eso es lo bueno. Si no lo siento, no sale el mal” (Lucrecia Rodríguez Pérez, Fuerteventura, [Ode, Tarek, 2024]).

La enfermedad pasa por la sanadora y deja rastro: sudor, mareo, cansancio, vómito. Este tránsito corporal –que no se interpreta como sufrimiento, sino como signo de eficacia– actualiza la idea de espiritualidad encarnada (Csordas, 1994; Esteban, 2018). El cuerpo no simboliza la cura: la ejecuta.

En la misma línea, la performatividad del rezo se manifiesta como acto físico. El cuerpo vibra con la palabra, se sincroniza con el ritmo y materializa el sentido. En este contexto, la performatividad sanadora adquiere una dimensión moral: sanar implica hacerse cargo del dolor del otro.

“Yo rezo tres veces y siempre igual. Si lo cambio, no hace” (María del Pilar Lima Nieves, Tetir, Fuerteventura, [Ode, Tarek, 2024]).

La repetición, en su aparente rigidez, constituye un mecanismo de precisión simbólica: la exactitud del número y la fidelidad a la fórmula son garantía de legitimidad. Como señala Austin (1962), la palabra performativa depende de su *felicity condition*: debe pronunciarse en el contexto correcto, con la autoridad adecuada y siguiendo la forma establecida. El rito verbal, así entendido, no sólo transmite fe, sino que instituye autoridad.

“A veces el mal no se va. Entonces sé que no soy yo, que es el tiempo” (Teresa Ráez Perdomo, Lanzarote, [Ode, Tarek, 2024]).

Aquí la sanadora reconoce un límite: la eficacia no le pertenece del todo. El poder se distribuye entre gesto, palabra y temporalidad. Esta aceptación de la impotencia ritual refuerza el *ethos* del don: el cuerpo cura, pero no se apropia del resultado. La articulación entre cuerpo y palabra revela una ontología práctica: el saber se siente. Como en los planteamientos de Viotti (2018) sobre el cuerpo postsecular, las santiguadoras piensan con la piel, y esa cognición sensorial redefine el estatuto del conocimiento en el campo antropológico.

Respecto a las ecologías del cuidado y materialidades rituales, las prácticas de sanación se inscriben en ecologías concretas donde plantas, objetos y lugares participan activamente del proceso curativo. El cuidado se organiza como alianza entre seres, humanos y no humanos, que comparten responsabilidad en la restauración del equilibrio.

“Yo no curo sin las hojas. Ni sin la vela. Cada cosa tiene su sitio: la hoja enfría, la vela alumbra” (Leocadia Navarro ‘Callita’, La Aldea, Gran Canaria, [Ode, Tarek, 2024]).

El sistema terapéutico se estructura según una ecología material (Ingold, 2011), donde cada elemento posee agencia y valor simbólico. El uso de plantas específicas –ruda, poleo, malvarosa– no responde sólo a su composición química, sino a su carácter moral y cosmológico. Las santiguadoras clasifican las hierbas según temperatura, olor o memoria: “plantas calientes” para males fríos, “plantas dulces” para limpiar el corazón. Esta lógica no contradice el saber médico; lo complementa desde otra ontología.

“Las hierbas no se cogen de cualquier manera. Hay que hablarles, pedirles permiso y no arrancarlas de golpe” (Remedios Morales, El Pinar, El Hierro, [Ode, Tarek, 2024]).

El gesto de “pedir permiso” articula una ética ecológica del cuidado: sanar implica respetar la materia viva. El entorno natural se convierte en interlocutor. Esta relación confirma lo que Galván Tudela (2017) denominó simbolismo vegetal: una alianza entre botánica, fe y memoria. La planta no es símbolo de cura aquí; es la cura.

A la vez, la práctica introduce objetos rituales –cruces de palma, rosarios, cintas, piedras, exvoto– que operan como dispositivos de condensación simbólica. Cada objeto está cargado de historias y afectos, y su manipulación produce continuidad con los ancestros. El rezo, la planta y el objeto se ensamblan en una cadena de eficacia, donde la materia respira lo sagrado.

“Aquí te doy este niño roto y rotpido, para que me lo devuelvas sano y cosido” (María Dolores Santana, San Juan de La Rambla, Tenerife, [Ode, Tarek, 2024]).

En la performance pública de María Dolores, el mimbre y la palabra cooperan en la reparación: se pasa al niño por el aro, se lo devuelve “cosido”. La comunidad presencia el gesto y valida la cura. El rito se transforma así en teatro moral (Turner, 1967): la cura se vuelve escena pedagógica donde se repara el cuerpo y se refuerza el vínculo social. La materialidad, lejos de ser soporte pasivo, se constituye como protagonista del acontecimiento curativo.

En cuanto al don, la fe y la legitimidad del gesto, las santiguadoras insisten en que su práctica no se elige: se hereda o se recibe. El don no es un talento ni un conocimiento técnico, sino una fuerza vinculante que obliga moralmente a ejercer.

“A mí no me gusta curar, pero tengo que hacerlo. Si no lo hago, me pongo enferma” (María Concepción Guadalupe, La Graciosa, [Ode, Tarek, 2024]).

El don, entendido en sentido maussiano (Mauss, 1925/2009), impone reciprocidad: lo que se recibe exige devolución. El acto de sanar se inscribe en un circuito de interdependencia simbólica entre santiguadora, doliente y comunidad. Como advierten Pérez Amores (2014, 2024) y Bienes Brito (2016), esta ética del don define una legitimidad femenina que opera fuera del clero y de la medicina, pero que posee autoridad espiritual reconocida.

“Yo no cobro porque no es mío. Si cobro, se me quita” (Lucrecia Rodríguez Pérez, Fuerteventura, [Ode, Tarek, 2024]).

La gratuidad es condición de eficacia: el dinero contamina el circuito de reciprocidad y rompe el equilibrio moral. La prohibición de cobrar mantiene el don en el dominio de lo sagrado, asegurando su pureza simbólica. Esta ética del servicio se prolonga en la transmisión intergeneracional: las mujeres enseñan a hijas o nietas mediante la práctica, no la teoría. La palabra “enseñar” rara vez aparece; se prefiere “ver”, “acompañar”, “estar”. La transmisión ocurre por inmersión afectiva, confirmando que el aprendizaje ritual es una forma de memoria corporal (Izquierdo Suárez, 2017).

“Mi madre me decía: no se aprende preguntando, se aprende estando. Tú te sientas y miras. Y cuando llegue el momento, las palabras salen solas” (Cristina Mesa Herrera ‘Agripina’, Vallehermoso, La Gomera, [Ode, Tarek, 2024]).

En este testimonio se condensa una forma de pedagogía silenciosa, donde el saber se transmite por inmersión y convivencia, no por instrucción explícita. Aprender a santiguar implica estar presente, acompañar el gesto hasta que el cuerpo asimila el ritmo y la intención del rezo. La enseñanza se produce en la observación atenta, en la mirada que repite sin pronunciar, en el silencio que escucha. Se trata de una memoria afectiva y somática en la que el cuerpo deviene archivo de la palabra, confirmando que el conocimiento ritual no se adquiere, se encarna. Esta modalidad de transmisión —que Izquierdo Suárez (2017) denomina “aprendizaje por impregnación”— prolonga la continuidad del don sin ruptura generacional y reitera la centralidad de la mujer como depositaria del saber, mediadora entre linaje y comunidad. En La Gomera, como en otras islas, el “estar” sustituye al “aprender”: un estar que es al mismo tiempo presencia, cuidado y legitimidad.

La legitimidad se sostiene en la coherencia entre fe y gesto: sólo quien cree puede sanar. La fe, sin embargo, no se adscribe necesariamente a la ortodoxia religiosa; es confianza en el vínculo y en la continuidad del mundo. Esta fe empírica se distancia tanto del dogma como del escepticismo, situándose en un espacio intermedio —el entre— que define la condición postsecular (Viotti, 2018).

El panorama actual de la sanación popular en Canarias evidencia una transformación del campo hacia formas de práctica mediadas por la tecnología, la biomedicina y la patrimonialización cultural. Las santiguadoras se comunican por teléfono o videollamada, envían fotos o rezos por *WhatsApp*, y en algunos municipios participan en demostraciones públicas o festivales etnográficos. Estas nuevas mediaciones no suponen banalización: revelan la capacidad adaptativa de un sistema simbólico que integra la modernidad sin perder su sentido.

“Yo rezo desde aquí y la otra persona está en Australia. Es lo mismo: Dios no tiene distancia” (Minerva Hernández, La Palma, [Ode, Tarek, 2024]).

Esta adaptación del rito a los lenguajes digitales no constituye una pérdida de autenticidad, sino una expansión de la mediación simbólica. La fotografía enviada por teléfono funciona como objeto-

sustituto del cuerpo ausente, y la vela encendida a distancia actúa como prueba ritual de la eficacia. El gesto de “rezar con la foto delante” reconfigura el espacio performativo: el rostro mediatizado se convierte en soporte del rezo, y la señal tecnológica pasa a integrar la ecología del cuidado.

“Yo pido que me manden una foto por el WhatsApp, pero sin filtros, tal como están. Rezo con la foto delante y luego les digo que pongan una vela. Si la vela no se apaga, es que ya va bien” (Carmen Rodríguez Martín, Lajares, Fuerteventura, [Ode, Tarek, 2024]).

Tal como observa Carmen Rodríguez Martín, “si la vela no se apaga, es que ya va bien”, la estabilidad de la llama –más que el resultado clínico– constituye el signo moral de la curación, revelando una forma de telepresencia espiritual coherente con las nuevas formas de religiosidad material descritas por Houtman y Meyer (2012). En este sentido, la tecnología no interrumpe el vínculo, lo transduce: convierte la energía devocional en imagen, luz y fe persistente. El cuerpo mediado por la tecnología conserva su eficacia simbólica: la fe se distribuye a través de cables, wifi y pantallas, pero su núcleo sigue siendo relacional.

“El médico me entiende. Él me dice que lo mío es fe, y yo le digo que lo suyo también” (Teresa Ráez Perdomo, Lanzarote, [Ode, Tarek, 2024]).

La relación entre santiguadora y médico no es antagónica, sino dialógica. Ambos se reconocen en la práctica del cuidado, aunque pertenezcan a epistemologías distintas. La medicina científica busca causas; la sanadora, sentido. El punto de encuentro es el acompañamiento: la presencia cuidadora que mitiga el sufrimiento (Comelles, 2011; Menéndez, 2016).

La pandemia de COVID-19 marcó un punto de inflexión: muchos rituales se interrumpieron, y otros se trasladaron al ámbito doméstico o virtual. La suspensión del rito público reveló la fragilidad del tejido comunitario, pero también generó nuevas formas de solidaridad. La memoria del gesto –repetida en soledad, recordada en familia– mantuvo viva la dimensión coral del santiguar.

Como señala María Dolores Santana en San Juan de la Rambla⁵, tras la pandemia el rito dejó de celebrarse en la plaza, pero la demanda comunitaria no desapareció: las personas siguieron solicitando el santiguado, que encontró nuevas formas de enunciación en el espacio doméstico y mediado tecnológicamente.

El rito patrimonializado, antes público, regresa al espacio doméstico y la sanación vuelve a la intimidad, cerrando un ciclo. Este retorno confirma que el santiguar es una práctica resiliente y metamórfica, capaz de habitar simultáneamente la plaza y la casa, la red digital y la memoria oral. Su continuidad no depende de las instituciones, sino del deseo colectivo de mantener la palabra viva.

6. Discusión y cierre epistémico

Los testimonios recogidos a lo largo de la investigación revelan que la sanación popular en Canarias no puede reducirse a una práctica empírica ni a una expresión de religiosidad marginal. Se trata de una forma coral de conocimiento, en la que cuerpo, palabra y materia se entrelazan para producir sentido. El santiguar no es sólo una técnica: es una metodología encarnada que transforma tanto a quien sana como a quien investiga.

Esta coralidad se manifiesta en tres niveles:

- a) el nivel interpersonal, donde la cura se produce en el vínculo entre sanadora y paciente;
- b) el nivel comunitario, en el que el rito reafirma la cohesión social; y
- c) el nivel epistémico, donde el conocimiento emerge del encuentro entre saber local y mirada antropológica.

⁵ La cita original completa de María Dolores Santana, en la que describe el cambio de espacialidad ritual tras la pandemia, se incluye en la sección inicial de este artículo. Aquí se retoma en estilo indirecto con el fin de enfatizar su relevancia analítica y evitar duplicación literal

Desde esta perspectiva, el trabajo de campo no fue observación, sino co-presencia; la etnografía no describió un objeto, sino que participó en la creación de un territorio cognitivo común. La antropología coral se define, así, como una práctica de reciprocidad epistemológica: una escucha que reconoce la inteligencia de los cuerpos y la agencia de los afectos.

El corpus testimonial de nuestras informantes demuestra que la verdad del rito no reside en su verificación científica, sino en su eficacia relacional. El conocimiento aquí no se separa de la emoción ni de la memoria: se siente, se repite, se transmite. En este sentido, la sanación popular canaria constituye una epistemología situada que amplía el horizonte de la antropología médica contemporánea (Herrera Justicia y Amezcua, 2025; Comelles, 2011).

Respecto al cuerpo, aparece en esta investigación como el espacio donde se cruzan todos los órdenes del saber: lo biológico, lo moral, lo religioso y lo político. Lejos de la fragmentación cartesiana, el cuerpo de la sanadora es lugar de mediación y superficie de inscripción del sufrimiento ajeno.

El acto de “ponerse mala para curar” –tan repetido en los testimonios– sintetiza una ontología relacional del cuerpo: la curación no separa, une; no elimina, transforma. Esta concepción coincide con las aportaciones de Csordas (1994) y Esteban (2018), quienes interpretan el cuerpo como *locus* de la trascendencia.

En el contexto canario, esta trascendencia se manifiesta en términos afectivos y performativos. El temblor, el cansancio o el calor no son síntomas, sino signos de presencia: el cuerpo habla el lenguaje del don. Como se ha observado en otras tradiciones mediterráneas, el cuerpo femenino opera como espacio de tránsito entre lo visible y lo invisible, entre la herencia y la invención.

El análisis etnográfico sugiere que el conocimiento corporal no se opone a la razón, sino que la complementa desde la experiencia. En este sentido, la sanación popular desactiva la jerarquía entre saberes teóricos y prácticos, devolviendo al cuerpo su condición de sujeto epistémico. El cuerpo no sólo es objeto de estudio, sino agente de conocimiento: una inteligencia que se expresa en el gesto.

En cuanto al principio del don constituye el eje moral del sistema terapéutico. La imposibilidad de cobrar, la obligación de actuar cuando se es llamado y la transmisión intergeneracional del saber forman un circuito de reciprocidad simbólica. Sanar, en este contexto, no es un acto voluntario, sino una deuda ancestral y en esta economía moral coincide con la lógica maussiana del intercambio, donde todo don implica una triple obligación: dar, recibir y devolver (Mauss, 1925/2009).

La investigación muestra que esta reciprocidad no se limita al ámbito humano: las plantas, los santos, el clima y los objetos también participan en el ciclo del dar. Esta red de interdependencias configura una ecología del cuidado (Herrera Justicia y Amezcua, 2025), donde la eficacia se mide por la armonía del conjunto, no por la intervención individual.

En este marco, la legitimidad ritual no se otorga, se demuestra en:

- La santiguadora se legitima por la coherencia entre su fe, su práctica y su disposición al servicio.
- Su autoridad se sostiene en la experiencia corporal de la verdad, no en una instancia clerical o institucional.
- El don se verifica cuando el cuerpo responde, cuando el rezo actúa y cuando la comunidad lo reconoce.

La gratuidad, más que una norma moral, se convierte en una condición ontológica: sólo lo que no se cobra permanece sagrado. Así, el acto de curar se inscribe en un orden simbólico donde la economía del don se opone a la lógica del mercado, pero también a la burocratización del saber médico. Por eso la medicina popular es también práctica moral de compromiso (Comelles, 2011).

El análisis de los testimonios contemporáneos muestra que la sanación popular canaria habita un espacio postsecular (Viotti, 2018): un escenario donde lo religioso, lo científico y lo experiencial no se excluyen, sino que coexisten en traducción permanente.

Las entrevistadas describen la fe como una forma de acompañar, como una especie de gramática pastoral del consuelo; las santiguadoras son una suerte de “fuerza que sale del corazón”. En los discursos subyace la misma intuición: la sanación se produce en la relación, no en la doctrina.

Este pluralismo terapéutico cuestiona la modernidad sanitaria y su monopolio sobre la definición de la salud. Siguiendo a Menéndez (2016), la enfermedad deja de ser un hecho biológico para convertirse en acontecimiento social: un desequilibrio que demanda sentido. Se ha verificado que la respuesta del santiguar no busca la causa, sino la restauración simbólica del orden.

La coexistencia entre saberes también puede leerse en clave postcolonial: las santiguadoras actúan como mediadoras entre epistemologías diversas, traduciendo sin subordinar. Sus prácticas evidencian la persistencia de una espiritualidad práctica, donde lo sagrado se actualiza en el gesto cotidiano. De este modo, el santiguar se convierte en laboratorio etnográfico para pensar la contemporaneidad: un territorio donde lo ancestral y lo digital, lo ritual y lo clínico, lo doméstico y lo público se encuentran sin colapsar.

El conjunto de materiales analizados permite identificar la existencia de un canaima disciplinar canario: un dispositivo histórico de silenciamiento, dependencia y marginalidad del conocimiento local dentro de la propia antropología.

Este canaima no es sólo metáfora: es estructura. Opera en los mecanismos institucionales de reconocimiento, en la distribución desigual de la autoridad académica y en la tendencia a considerar la periferia como fuente de datos y no como espacio de producción teórica.

La reparación de este desequilibrio exige restituir voz y autoría a quienes han sido objeto de observación. Las santiguadoras no sólo practican un saber ancestral: producen teoría sobre el cuerpo, la fe y la cura. Su discurso constituye una forma de pensamiento antropológico que anticipa, en lenguaje propio, nociones que la academia redescubre bajo otros nombres: performatividad, agencia, corporalidad situada.

Las epistemologías del sur (Boaventura de Sousa Santos, 2010, 2018) ofrecen un marco desde el cual pensar este proceso como un acto de justicia cognitiva. Reconocer el valor epistemológico del saber popular no implica romantizarlo, sino incorporarlo a un diálogo horizontal que transforme la diversidad en coautoría y no en extracción.

De igual modo, las genealogías truncadas del pensamiento antropológico insular –desde Pérez Vidal (1958) y Cuscoy (1964) hasta Elsa López (1975, 1993, 1994)– demandan una lectura reparadora que reconozca su continuidad en las investigaciones actuales. En este sentido, el presente trabajo se inscribe en un esfuerzo colectivo por exorcizar el canaima: devolver al campo canario su capacidad de generar teoría y proponer un modelo de antropología médica coral, situada y decolonial.

7. Conclusión

La sanación popular en Canarias, observada desde la experiencia y las palabras de quienes la ejercen, constituye un sistema de conocimiento complejo, coral y profundamente actual. Las voces recogidas a lo largo de este trabajo –las de las santiguadoras– revelan que el acto de sanar no es un residuo de lo arcaico ni una supervivencia del pasado, sino un lenguaje contemporáneo de interpretación del mundo, una práctica simbólica donde el cuerpo, la palabra, la materia y la fe se articulan en un mismo régimen de sentido. Sanar es pensar con el cuerpo y conocer con la piel. En esa frontera entre lo empírico y lo espiritual, entre la técnica y la creencia, se despliega una racionalidad que desafía la jerarquía de los saberes modernos y recuerda que toda curación implica, antes que eficacia, una forma de cuidado.

El cuerpo de la sanadora, que tiembla, suda, llora, eructa, vomita o se agota al ejecutar el rezo, es testimonio de una espiritualidad encarnada, una fenomenología de la fe que traduce la dolencia del otro en experiencia propia. No se trata de metáfora, sino de materialidad vivida. El cuerpo sana porque siente, porque participa en la transferencia del mal, porque se ofrece como superficie de tránsito donde lo invisible adquiere forma. El llanto no es debilidad, sino un signo de desbordamiento sensorial, de apertura emocional y corporal al mal que se desplaza; del mismo modo, el eructo o el vómito son entendidos como gestos de expulsión que confirma que la energía negativa ha sido captada y liberada. Esta lógica encarnada confirma que la eficacia ritual no se separa del afecto ni del sufrimiento; más bien se sostiene en ellos. Como observó Csordas (1994), lo sagrado se manifiesta en la experiencia sensorial, no en la abstracción teológica. Las santiguadoras son, en este sentido, fenomenólogas populares del dolor: traductoras entre el lenguaje del cuerpo y el de la palabra. Cada gesto, cada exhalación o escalofrío es un argumento que no necesita demostración.

La palabra ritual, pronunciada con cadencia precisa, cumple una función estructurante en el proceso curativo. “Roto y rompido, sano y cosido”, recita una de ellas, transformando el desgarró en sutura

mediante la fuerza poética del verbo. Aquí el lenguaje no describe: actúa. En términos austinianos, la palabra hace lo que dice. Su repetición no es mecánica, sino condición de felicidad performativa; cada iteración restablece el equilibrio simbólico y confirma la legitimidad de quien la pronuncia. Esta performatividad, en el sentido amplio que propuso Butler (1997), es también política: produce autoridad y reconocimiento en un espacio donde las mujeres históricamente ocuparon los márgenes de la palabra pública. Su voz ritual, transmitida de abuelas a nietas, reconfigura el poder en torno al verbo sagrado, convirtiendo el acto de rezar en un ejercicio de agencia. Allí donde la medicina busca la causa y la teología el dogma, el santiguar produce sentido. Y el sentido, en última instancia, cura.

Las materialidades que acompañan el rito —las plantas, las velas, el mimbre, las hojas o el agua— conforman una ecología simbólica que inscribe la sanación en el paisaje. La hierba cortada al amanecer, la vela encendida junto a la cama, la piedra que enfría la fiebre, el aro de mimbre que atraviesa el cuerpo del enfermo: todos estos objetos son mediadores morales, actores en una red de significados donde lo natural y lo sobrenatural se confunden. En términos de Ingold (2011), se trata de un saber que camina junto a las cosas, no sobre ellas. La planta no es símbolo de cura; es, literalmente, la cura. Galván Tudela (2017) describió esta relación como simbolismo vegetal: una alianza ética entre cuerpo y territorio. Las santiguadoras lo expresan con gestos sencillos —“hay que pedirle permiso a la hierba antes de cortarla”— que condensan una cosmología relacional. En ellas la naturaleza no se domina, se conversa. El santiguar es, en ese sentido, una tecnología ecológica del cuidado: sana porque respeta, alivia porque escucha.

El don vertebra moralmente este universo. Heredado, nunca elegido, impone una obligación doble: ejercerlo y no lucrarse. “Si cobro, se me quita”, repiten las santiguadoras, reafirmando el principio mausiano de reciprocidad. Lo recibido obliga a dar; lo dado exige devolución. Esta economía simbólica sostiene una ética del servicio que trasciende la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. El don no pertenece a la persona, sino a la cadena de manos que lo transmite, a la genealogía femenina que lo preserva. En esa transmisión, la legitimidad se confiere por coherencia y humildad: la sanadora actúa cuando la llaman, sin esperar recompensa, consciente de que el poder de curar conlleva también la fragilidad de enfermar. El don se gasta en el acto de dar, y sólo se renueva en la devolución simbólica: una vela, una promesa, una oración. Esta reciprocidad invisible mantiene el equilibrio moral del campo.

Las voces recogidas confirman que la fe no se opone al conocimiento, sino que lo amplía. Lo que aquí se llama fe es confianza radical en la relación, un modo de vincular lo humano con lo divino a través del cuidado. Las santiguadoras comparten un horizonte común: la convicción de que sanar es acompañar, como un gesto encarnado. Estos saberes —empíricos, simbólicos y mágicos— definen un pluralismo postsecular (Viotti, 2018) que desborda las categorías modernas de razón y creencia. No hay contradicción entre el estetoscopio y la santiguación, entre la consulta y la vela: hay traducción y complementariedad. La sanación popular demuestra que las fronteras epistemológicas no son absolutas, sino negociables, y que los saberes locales dialogan con la modernidad sin perder su singularidad.

Durante la pandemia, ese diálogo se reconfiguró en nuevas mediaciones tecnológicas: rezos por teléfono, santiguados a distancia, bendiciones enviadas por WhatsApp. La espiritualidad encarnada se volvió espiritualidad conectada. Sin embargo, la eficacia simbólica no se debilitó; al contrario, se expandió. La fe no necesita proximidad física, sino presencia afectiva. La santiguadora que reza frente a una fotografía, la familia que recuerda las palabras de la abuela para quitar un mal de ojo, la comunidad que representa públicamente el rito en la plaza: todas son formas de continuidad de un sistema vivo que resiste la disolución en el folclore y la reducción en el laboratorio. Este carácter adaptativo muestra que la sanación popular canaria es una práctica abierta, capaz de sobrevivir en entornos digitales y de reinventarse en los límites de la secularidad. Lo que se interrumpe por la enfermedad o la política se reanuda en la memoria del gesto.

La antropología, enfrentada a este archivo vivo, no puede limitarse a describir. Debe reconocer que las santiguadoras no son informantes: son productoras de teoría. En su discurso se anticipan categorías que la academia reformula en otros lenguajes: performatividad, agencia, corporalidad situada, ecología simbólica. Este desplazamiento obliga a repensar el lugar de la disciplina y a confrontar lo que aquí se ha denominado el canaima disciplinar canario: ese entramado de dependencias epistémicas, jerarquías centro-periferia y patrimonializaciones que han marginado las genealogías locales del conocimiento. Exorcizar ese canaima implica devolver al territorio su capacidad de pensar, reconocer a las santiguadoras como autoras de conocimiento y asumir que la antropología no sólo traduce saberes, sino que puede aprender

de ellos. La justicia cognitiva, como plantea Boaventura de Sousa Santos (2018), no se logra incorporando voces al discurso científico, sino reconociendo que esas voces son discurso científico.

Esta investigación propone una reparación en ese sentido: convertir el campo en espacio de coautoría, el testimonio en categoría analítica, la voz en argumento. Las entrevistas con nombre y apellido, la estructura voz-primero del artículo y la triangulación entre experiencia, cuerpo y teoría son parte de ese gesto restitutivo. La etnografía deja de ser recolección para convertirse en devolución. Lo que se devuelve no es sólo la palabra, sino el reconocimiento de que en cada rezo hay una forma de pensamiento. La antropología, como el santiguar, cura cuando devuelve. Esta idea de devolución –tan presente en los rezos: “te lo devuelvo sano y cosido”– condensa el principio ético de todo este trabajo: el conocimiento sólo tiene sentido si regresa a quienes lo hacen posible.

La sanación popular canaria se revela, así como un laboratorio epistemológico privilegiado: un lugar donde se cruzan las preguntas centrales de la antropología contemporánea –sobre el cuerpo, la fe, la eficacia, la legitimidad y la traducción– en un espacio concreto y situado. Cada isla, cada gesto y cada palabra encarnan una manera distinta de pensar el mundo, y en conjunto conforman un pensamiento insular que dialoga con la teoría global desde su singularidad. La antropología médica y simbólica encuentra aquí una oportunidad de expansión: no se trata de integrar estos saberes al canon, sino de permitir que lo transformen. Si la ciencia moderna ha fragmentado el cuerpo y separado la salud del sentido, las santiguadoras enseñan que el cuidado es inseparable de la narración, y que sanar, en última instancia, es volver a unir lo que estaba roto.

En este cierre, el santiguar puede leerse también como metáfora del propio oficio antropológico. Quien investiga, como quien sana, debe acercarse al otro sin apropiarse de su voz, acompañar sin dominar, escuchar sin interpretar en exceso. La investigación, como el santiguado, actúa cuando se pronuncia con respeto, cuando se sostiene en la relación y cuando se ofrece sin esperar retorno. Esta coincidencia entre el gesto del cuidado y el gesto del conocimiento ilumina una posible ética del trabajo antropológico: investigar como forma de proteger y acompañar, escribir como forma de reparar y sanar. Pero, además, el santiguar encarna una política de saber situada en la periferia, una defensa de epistemologías subalternizadas que, sin pretender centralidad, cuestionan el monopolio de la verdad autorizado desde el centro. Las santiguadoras de Canarias, con su humildad ritual, su lenguaje corporal y su pluralismo cognitivo, ofrece una lección de método y de moral: enseña que la verdad, como el alivio, no se impone, se comparte.

Bibliografía

- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Bienes Brito, N. (2016). Religiosidad y sanación (II): Una aproximación a las/os santiguadoras/es en Fuencaliente (La Palma). En *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana* (pp. 1-6). Cabildo de Gran Canaria.
- Boaventura de Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. Siglo XXI.
- Boaventura de Sousa Santos, B. (2018). *El fin del imperio cognitivo: Ciencia, conocimiento y democracia en la era de la pandemia*. Alianza Editorial.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.
- Carvajal Contreras, J. (2023). Religión popular de base cristiana en las Islas Canarias. *Revista de Antropología y Religión Popular*, 12(2), 33-57.
- Comelles, J. M. (2011). *Antropología médica y pluralismo asistencial*. Universitat Rovira i Virgili.
- Comelles, J. M., y Perdiguero-Gil, E. (2014). Medicina popular, compromiso profesional y educación para la salud en España. *Scripta Ethnologica*, 36, 7-40.
- Comelles, J. M., y Perdiguero, E. (2014). Debates sobre pluralismo asistencial: una realidad por investigar. *Gaceta Sanitaria*, 28(Suppl.1), e1-e4.
- Menéndez, E. L. (2016). Modelo médico hegemónico: una revisión crítica. *Salud Colectiva*, 12(2), 123-146.
- Csordas, T. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- Cuscoy, L. D. (1964). *Notas para un estudio del folklore médico de Tenerife*. Instituto de Estudios Canarios.
- Díaz Hernández, C. (2022). Religiosidad popular de base cristiana católica en las comunidades rurales de Las Tunas. *Revista Cubana de Antropología Social*, 8(3), 73-88.
- Ellis, C., Adams, T. E., y Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An overview. *Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10.
- Esteban, M. L. (2018). *Cuerpos y afectos: Ensayos para una antropología del cuerpo y la salud*. Bellaterra.

- Estévez González, F. (2014). *Atlas del Patrimonio Cultural Inmaterial de Canarias. Ámbito 05: Conocimientos y prácticas relacionadas con la naturaleza y el universo. I Fase*. Dirección General de Patrimonio Cultural, Gobierno de Canarias.
- Estévez González, F. (2015). *Atlas del Patrimonio Cultural Inmaterial de Canarias. Ámbito 05: Conocimientos y prácticas relacionadas con la naturaleza y el universo. II Fase*. Dirección General de Patrimonio Cultural, Gobierno de Canarias.
- Foucault, M. (1977). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Galván Tudela, J. A. (2017). El poder y los usos simbólicos de las plantas en el pensamiento canario de los siglos XVIII-XX: una lectura antropológica. En *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana (2016)* (ID XXII-166, 1-24). Casa de Colón/Cabildo de Gran Canaria.
- Geertz, C. (1973 [2021]). *La interpretación de las culturas: Ensayos seleccionados* (Ed. revisada). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Herrera Justicia, S., y Amezcua, M. (2025). *Los estudios sobre el saber popular en salud en España: fundamentos de un área de conocimiento en construcción*. *Cultura de los Cuidados*, 70, 169-182. <https://doi.org/10.14198/cuid.28643>
- Houtman, D., y Meyer, B. (2012). *Things: Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823239450.001.0001>
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Izquierdo Suárez, I. (2017). *Prácticas rituales y transmisión intergeneracional del santiguar en La Palma*. [Trabajo de Fin de Máster]. Universidad de La Laguna.
- López, E. (1975). *Estudio antropológico-social de una comunidad campesina de la zona de Garafía, al norte de la isla de La Palma* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio de la UCM.
- López, E. (1993). Y no ver el mar. En *Homenaje a José Pérez Vidal* (pp. 31-39). Las Palmas.
- López, E. (1994). La sabiduría popular en la arquitectura. *Basa*, 16, pp. 31-39.
- Mateo López, M. C. (1996). *La etnomedicina canaria en Cuba*. En *XII Coloquio de Historia Canario-Americana* (Tomo II, pp. 481-505). Cabildo de Gran Canaria.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores. (Obra original publicada en 1925)
- Menéndez, E. L. (1994). Modelo médico hegemónico y atención primaria: tendencias posibles y más o menos imaginarias. *Alteridades*, 4(7), 71-83
- Menéndez, E. L. (2016). *Antropología médica: Hacia un análisis histórico y crítico de la salud-enfermedad*. Bellaterra.
- Montero Curiel, P. (1990). *Medicina popular y plantas curativas*. En *XII Coloquio de Historia Canario-Americana* (pp. 4724-4746). Cabildo de Gran Canaria.
- Pérez Amores, G. (2014). Yo lo mismo te opero las hemorroides que te hago un sarayeyo: Curación y religión en Canarias. En *Periferias, fronteras y diálogos: actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Tarragona, 2-5 de septiembre de 2014 (pp. 4724-4746).
- Pérez Amores, G. (2021). Brujas, curanderas y santeras: Alianzas migratorias y debates identitarios en las tradiciones de sanación en Canarias. *El Pajar: Cuaderno de Etnografía Canaria*, (35), 60-67.
- Pérez Amores G. (2024). Mirada a la práctica religiosa en contextos virtuales durante el COVID-19. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e93789. <https://doi.org/10.5209/ilur.93789>
- Pérez Vidal, J. (1958). *Cultura tradicional canaria: notas de folklore médico*. Cabildo Insular de La Palma.
- Prat, J., Pujadas, J. J., y Comelles, J. M. (1980). *Sobre el contexto social del enfermar*. En M. Kenny & J. M. de Miguel (Eds.), *La antropología médica en España* (pp. 43-68). Barcelona: Anagrama.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 192-238). Buenos Aires: CLACSO.
- Torres Jiménez, I. B. (2016). *A propósito de un folclor médico trasatlántico, ejemplo Cuba-Islas Canarias: consideraciones epistemológicas y modelo de análisis teórico* [Tesis doctoral, ULPGC]. Repositorio ULPGC.
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.
- Vallejo Villalobos, M., Suárez Melián, R., y Hernández Goya, F. (2008). Cristología y religiosidad popular canaria: una lectura antropológica. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 15(3), 55-77.
- Viotti, N. (2018). El cuerpo como frontera: Hacia una antropología postsecular de la salud. *Religião & Sociedade*, 38(1), 11-34.
- Weber, M. (1978 [1922]). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Editorial Trotta.

Fuentes primarias: entrevistas etnográficas:

- Guadalupe, M. C. (2024). La Graciosa. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Lima Nieves, M. del P. (2024). Fuerteventura. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Mesa Herrera, C. ["Agripina"] (2024). La Gomera. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.

- Minerva Hernández (2024). La Palma. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Morales González, R. (2024). El Hierro, España. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Navarro Oliva, L. [“Callita”] (2024). Gran Canaria. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Ráez Perdomo, T. [“Angelita”] (2024). Lanzarote. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Rodríguez Martín, C. (2024). Fuerteventura. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Rodríguez Pérez, L. (2024). Fuerteventura. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.
- Santana, M. D. (2024). Tenerife. Ode, Tarek, *Etnografía multisituada en las Islas Canarias*.

