

**Antropología Experimental**<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2023. nº 23. Texto 12: 165-183

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v23.7651>

Recibido: 14-12-2023 Admitido: 10-04-2023

**La religión popular como estructurante significativo de la sanación.  
Una aproximación a la práctica de las santiguadoras y curanderos  
en canarias****Tomás Javier PRIETO GONZÁLEZ**

UNED (España).

tprieto9@alumno.uned.es, javierprietogonzalez@me.com

**Popular religion as a significant structuring of healing. An approach to the practice of santiguadoras and curanderos in the Canary islands****Resumen**

El punto de partida del presente trabajo es la forma en que opera el catolicismo popular como sustrato de ideas, creencias y prácticas en la actividad sanadora de las santiguadoras y curanderos de Canarias. A partir de ahí se analiza la configuración de un proceso ritual en el que distintos aspectos actúan como representaciones simbólicas que son, a su vez, catalizadores del poder de sanar por mediación de entidades sagradas que son convocadas en el rito, como puede ser la intervención de miembros del santoral católico. A estos se apela a través de fórmulas y estrategias que, por un lado, establecen una suerte de comunicación con lo divino y, por otro, implican un sistema de intercambio, en donde juegan un papel relevante las oraciones, el santiguado y todo un conjunto de ofrendas votivas.

**Abstract**

The starting point of this paper is the way in which popular Catholicism operates as a substratum of ideas, beliefs and practices in the healing activity of the *santiguadoras* and curanderos of the Canary Islands. From there, we analyze the configuration of a ritualistic process in which different aspects act as symbolic representations that are, in turn, catalysts of the power to heal through the mediation of sacred entities that are summoned in the rite, such as the intervention of members of the Catholic saints' calendar. These are appealed to through formulas and strategies which, on the one hand, establish a kind of communication with the divine and, on the other, imply a system of exchange, in which prayers, *santiguado* and a whole set of votive offerings play an important role.

**Palabras clave**

Santiguadoras y curanderos. Sanación. Catolicismo popular. Ritual. Islas Canarias

Santiguadoras y curanderos. Healing. Popular catholicism. Ritual. Canary Islands

## Introducción

Partícipe de la cultura, emerge la medicina tradicional. Por extensión y contextualización entendemos más adecuada la expresión *medicina popular*, que es aquella práctica en cuyo ejercicio se activan un grupo de técnicas ritualizadas y narrativas. Es el oficio que se ejerce a través de procedimientos como emplastos, frotaciones, plantas medicinales, imposición de manos, rezos y santiguados. La capacidad terapéutica de los sanadores es ilimitada en algunos casos, mientras que en otros es específica de ciertas patologías. Las características más significativas de la medicina popular son, siguiendo a los autores Casariego y Rodríguez (1998:30):

- Es una práctica entendida como un tipo de terapia con base empírica.
- Está sustentada en lo sobrenatural. En este sentido habría que hacer dos consideraciones. En primer lugar, el poder de curación está representado por el don, gracia o potencial vital (Delgado, 1985). Y, en segundo lugar, encontramos la cuestión de la fe en un doble sentido: la fe que el sanador deposita en entidades superiores (catolicismo popular<sup>1</sup>), y la del enfermo en el curandero o la santiguadora. Ambas son indisociables y un requisito necesario para que se produzca la práctica de la sanación de los males.
- Los elementos naturales implicados en los tratamientos se adaptan contextualmente a donde se practican. Así, para una misma patología la sanadora puede aplicar diferentes métodos. Estos autores explican cómo se incorporan los elementos culturales en torno a determinadas sociedades donde la tradición es un principio fundamental en su estructura social.

Tomando como referente esta tipología no debe de extrañar la inherente funcionalidad religiosa unida a la medicina popular que pervive en el seno de la cultura pues, tal y como sostiene Domínguez (1996:266), no hay que desdeñar que con asiduidad la enfermedad “es experimentada como una especie de castigo o de abandono llevado a cabo por parte del destino o de Dios [...]”<sup>2</sup>. Los vínculos entre sanación y religión son innegables, no pueden disociarse de cualquier exploración analítica.

En el presente texto proponemos explorar cómo la religión actúa como marco cognitivo dentro del catolicismo popular, en lo que se refiere a la “búsqueda de la salud”. En esta relación existen posiciones encontradas en cuanto a señalar lo popular como manifestación de fe real, o como exteriorización de saberes empíricos eficaces. Lo que para unos es fe, para otros es superstición. También hay quienes piensan que es empirismo mientras que, para otros, es magia. Esta manifestación en la confesión católica de la medicina popular es lo que consolida y responde a la dialéctica del *hacedor o dador del bien*, es decir, de la sanación enfrentando al mal. Igualmente analizaremos algunas de las dimensiones de la práctica, en particular la dimensión ritual como dispositivo eficaz en la actividad de las santiguadoras. Una potente herramienta para el tránsito, comunicación y construcción del entramado que constituye los cuerpos, la palabra, los gestos, los conocimientos y las memorias del potencial transformador de la medicina popular.

## El catolicismo popular como mediador en la sanación

La iglesia católica ha sido siempre la poseedora de “la capacidad de intermediación en aquellos fenómenos médicos a los cuales la ciencia experimental no alcanza a explicar o sanar” (González, 1996:596). La santidad es así asimilada a la función sanadora como recurso sagrado poderoso, que se concreta en lugares, personas, objetos y diversos rituales. Son “los seres sobrenaturales (Dios, la Virgen

<sup>1</sup> Así, la religión es entendida como un “constructo significativo” (Castilla, 2011:114). que un colectivo humano establece para comunicarse con lo sagrado y esto se hace desde un contexto cultural determinado para que cobre sentido.

<sup>2</sup> “Con frecuencia se utiliza el término estar malo para referirse a la enfermedad, poniendo así de manifiesto la impregnación moral que la enfermedad posee. La idea de la enfermedad como castigo o como prueba que Dios manda está muy presente en la mentalidad popular” (Cerezo, 1991:902-956)

o los santos). los que poseen un poder suficiente para interrumpir el curso de cualquier enfermedad" (Castilla, 2011:111):

*La curandera es aquella señora que ha tocado el mal, [...] que ha tocado fondo y ha sabido salir de él. [...] la que se permite después sanar. Alguien que ha pasado por unos procesos de pérdidas, o que ha tocado oscuridad, y logra salir y convertir ese aprendizaje de ese dolor [...] en una herramienta de sanación* (Entrevista a Macarena Nieves, 16.04.2019<sup>3</sup> [51min]).

Es a través de la oportunidad que ofrece el espacio abierto e intermedio entre la institución eclesiástica (con su ocupación en la salvación del alma). y la sanitaria (con su dedicación a la sanación empírica), donde cobra sentido la medicina popular y sus rituales terapéuticos y de protección. Una vez que la religión institucionalizada ha perdido el monopolio en la definición del cosmos sagrado (Berger y Luckmann, 1986), los agentes sociales demandan las tradiciones religiosas o ideológicas a voluntad. Y optan bajo demanda, eligiendo la que pueda acoplarse mejor a sus necesidades puntuales, derivando en el consumo simultáneo de ofertas de significado supuestamente divergentes.

*Podemos clasificar las prácticas medicinales con principios activos, como pueden ser las plantas. Ese tipo de acciones, con otras que van más allá que trascienden este fenómeno, que tienen implicada también el animismo, la religión, la fe, todos esos procesos que evidentemente tienen un matiz católico [...]. Eso va más allá. [...] Porque al final también, la religiosidad en Canarias tiene un elemento sincrético [...]. Cómo se fusionó la tradición indígena anterior con el catolicismo que llegó y que hoy ha dado que el pueblo canario tenga una religiosidad popular* (Entrevista a Zebensui López, 16.04.2019, [62min]).

Esta idea nos lleva a poder afirmar que el catolicismo, tanto en el plano oficial como en el popular, actúa como estructurante identitario: tanto en lo que concierne a lo vivido en la esfera privada como a lo manifestado en el plano público. Briones (1996:33). enfatiza que ambas esferas están constreñidas por la cultura. A su vez, Luckmann (1973:115). plantea el concepto de *religión invisible*, que cristaliza como una cosmovisión que se vive en el plano privado, a través de los productos de significado último:

"La religiosidad individual en la sociedad moderna no recibe el sustento ni confirmación alguna de las instituciones públicas primarias. Las estructuras globales subjetivas de significado están casi completamente *separadas* de las normas funcionalmente racionales de estas instituciones. [...] la religiosidad individual está sostenida socialmente por otras personas con las cuales se entra en relación principalmente en la esfera privada. [...] es posible convivir parcialmente y hasta construir sistemas de significado –último–, sin entrar en conflicto con las normas funcionalmente racionales de las instituciones primarias. [...] la familia seguirá siendo el catalizador más importante de los universos privados de significados" (Luckmann, 1973:116-118).

Por tanto, se producen cultos a los dioses como ofrendas a unos seres sobrenaturales cuyas existencias "tienen por sentido un conjunto de categorías mediante las cuales se representan los hombres su propia sociedad" (Sperber, 1988:27). Como se ha evidenciado, el catolicismo popular se configura como teoría de la dimensión sanadora y justifica su valor terapéutico a través del favor o milagro.

<sup>3</sup> A lo largo del presente artículo se incorporan transcripciones de numerosas entrevistas presenciales que forman parte del trabajo de campo llevado a cabo en 2019, en las islas de Tenerife y Gran Canaria, y en las que participaron investigadoras/es como periodistas, antropólogas, historiadores, escritoras, ingenieros o etnobotánicas.

También actúa como contrapeso de la biomedicina en situaciones de extrema necesidad. Según la interpretación de Briones (1997:8), la apropiación de lo sagrado ha llevado a crear sustitutos o aliados de Dios. Así, los santos y santas serían los dioses particulares, con rostro humano y cercano, que articulan un canal de acceso reconocible a lo sagrado, una suerte de mediadores entre lo divino y lo humano:

*Porque los rezados [...] lo[s] incorporan de la religión católica. Es decir, te mandan a rezar tres padrenuestros y dos avemárias, aparte de hacerte todo el ritual [...], el rezado. Y son oraciones que se incorporan de la religión católica. Es decir, no son rezos, digamos, plegarias pre-aborígenes, [...] es como muy sincrético todo, es muy peculiar porque lo incorporan al conocimiento* (Entrevista a María Ferraz, 19.06.2019, [48 min]).

### **Taumaturgia y martirología sanadora**

El poder de los santos provenía principalmente del martirio corporal. Por ejemplo, de la virtud sanadora de San Sebastián se ha dicho: “La creencia en la intercesión de San Sebastián como santo curador responde a fin de cuentas a sus cualidades de taumaturgo. Por su cuerpo santificado en el martirio, el santo es el agente del milagro del cual se esperan los beneficios” (Cuisenier, 1983:99). De este modo, la lógica de la representación de la cruz cobra todo el sentido en el rito curativo:

“Yo le pedí al ángel Gabriel que me diera facultades para curar, me quedé como traspuesto y se me apareció la Virgen y el ángel, entonces la Virgen me dio a entender que yo podía curar” (Lorenzo y Fariña, 1983:62).

Autores como Cantón, Prat y Valverdú (1996) establecen diferentes momentos en el ritual de la práctica curanderil que actúan simultáneamente en muchas ocasiones, otorgando una especial función a lo tocante:

“la unción, que se recibe a través de la imposición de manos o ministración (sobre la cabeza o la parte enferma del cuerpo). [...] es importante porque permite la curación física y simboliza la curación espiritual [...]. La unción –limpia– al individuo de su enfermedad [...]” (*Ibidem* 1996:467).

Según Frazer (1999), la religión se significa por el uso de la oración, la súplica y la confianza, que acata el poder de lo sagrado. Se santigua a los enfermos; la santiguadora hace cruces con la mano, con rosarios, con aceite, con ceniza, con agua bendita, con ramas, etc.:

*Este tema del sincrétismo respecto del santiguado, que siempre habla de Jesús, de la religión, de la Virgen María, me llamó mucho la atención el santiguado para el mal de ojo que recoge y que luego vi que, en distintas versiones, se repite en distintas islas, que hace un listado de la genealogía o de la línea de ascendencia de Jesucristo femenina. Dice: Santa Ana parió a María / María parió a mi Dios* (Entrevista a Jaime Gil, 05.07.2019, [68 min]).

La relación entre la medicina y la religión ha sido analizada desde diferentes áreas de conocimiento. En palabras de González (1996:598), la medicina empírica es una acción del *homo faber*, que intenta alcanzar la curación del cuerpo; mientras que la curación del *homo religiosus* pretende encontrar la resurrección de los cuerpos y de las almas. Bueno (1983:24) pone en valor la magia que “pretendería el milagro, generalmente de los casos desahuciados”. Aquí emergen las tensiones y analogías entre la medicina popular y la religión. Aun así, la sanación popular en las sociedades cristianizadas se subroga en muchas ocasiones al milagro:

*Pero sobre todo usan rezos, rezos donde además de manera casi rotunda terminan siempre con un avemaría o un padrenuestro. Y por supuesto, están siempre relacionados con alguna figura del santoral dedicada a un mal. En el mundo católico los santos están... vienen muchas veces relacionados con determinados males ¿no?; Santa Lucía los ojos, algunos para el estómago, otros para... en fin. Igual que en otras religiones, hay un santoral que tiene unas dedicaciones médicas (Entrevista a Grecy Pérez, 24.04.2019, [54 min]).*

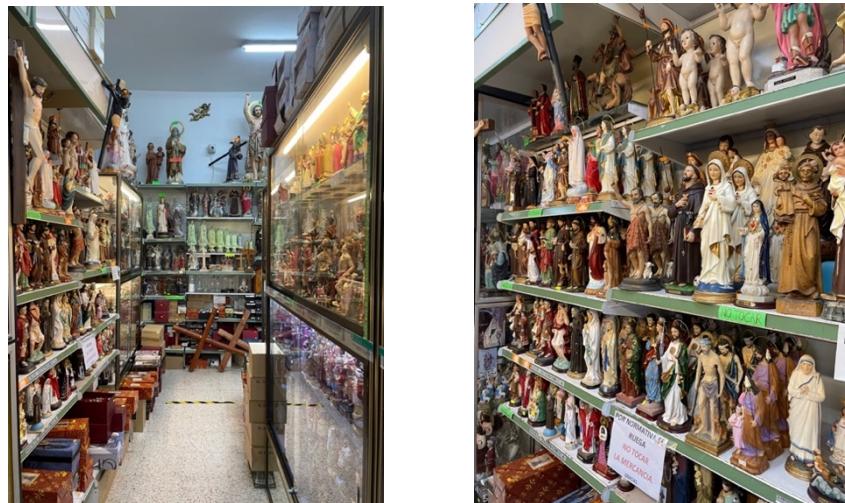


Imagen 1 y 2. Bazar especializado en imaginería y artículos religiosos. Candelaria, Tenerife. 18.11.2022. Fuente: elaboración propia

En este sentido, el concepto de “religión popular” es una denominación que ha despertado el interés de numerosos investigadores. Por ejemplo, Rodríguez Becerra (1996:535-536) establece unas notas características que la definen:

1. Está dirigida a satisfacer las necesidades elementales de salud, protección contra las catástrofes naturales, promover la fertilidad y la vida del hombre, de los animales y del campo.
2. Presupone la existencia de unos poderes que en el cristianismo poseen Cristo, su Madre y los santos, a los que se dirige un ritual central en las relaciones hombre-Dios.
3. Este ritual supone prácticas privadas y públicas y se expresa a través de comportamientos tradicionales no directamente controlados por la iglesia oficial.
4. Pueden detectarse rasgos de religiones autóctonas más antiguas sincretizados con el cristianismo. La pervivencia del calendario precristiano o de sus tiempos festivos, que solo a finales de esta centuria se está modificando, es buena prueba de ello.
5. La mayoría de los creyentes participan de estas creencias y prácticas.
6. Las necesidades básicas son sentidas muy intensamente lo que les lleva a demandar la actuación de forma inmediata. El dicho “nadie se acuerda de santa Bárbara hasta que truena”, evidencia este punto.

Tal como sostiene Loux (1996:135). “hay una continuidad entre el recurso a recetas médicas domésticas y, cuando la enfermedad es más grave, el recurso de rituales más complejos o a peregrinaciones”. Todas estas actividades constituyen una posición mágico-religiosa, de ruego a los poderes sobrenaturales, a los que se puede llegar a través de la oración, el sacrificio, las promesas y las ofrendas, todas como exteriorización de seres necesitados de la gracia divina.

“Yo solo curo cuando hay sol pues el rayo de sol es el que me da el poder. Yo me siento a la tardecita al sol, por fuera de mi casa, y veo a Dios y a la Virgen. Ellos vienen y me dan un beso en la frente” (Lorenzo y Fariña, 1983:62).

El rezo es un mecanismo de comunicación con los finados, es una práctica que realizan las santiaguadoras como ofrenda para su recuerdo y oración: “A ellos se dirige la atención [...]; a ellos se les enciende velas o lámparas en días y momentos señalados; con ellos se cuenta en ocasiones para interpretar y dirigir el bien o el mal, la suerte o la desgracia de la familia” (Briones, 1996: 46). Es, pues, un ritual que se establece en la esfera de lo privado (pero ampliada y embozada por lo colectivo), y liderado fundamentalmente por una mujer con la experiencia y conocimientos reconocidos y legitimados por su comunidad.

*En todas esas representaciones, lo que está ocurriendo es que se invisibiliza realmente un conocimiento, no una superstición sino un conocimiento popular que reside, en las santiaguadoras canarias, pero también en los curanderos, en las parteras, en los hierberos, etc. Y gracias a ese conocimiento, por ejemplo, [...] la generación de mis abuelos... vivieron gracias a ese conocimiento. Mi abuela siempre dice que ella no conoció lo que era un médico hasta que se casó (Entrevista a Josué H. Suárez, 24.04.2019, [43 min]).*

### El ritual, de la endopatía<sup>4</sup> a lo racional

Es parte necesaria en la práctica curanderil el acto ritual, es inherente al proceso de sanación. Como hemos podido analizar, puede ser una práctica participativa, donde el curandero y el paciente están presencialmente actuando en el proceso. Sin embargo, es cierto que, en ocasiones, y para una serie de males, la santiaguadora puede intervenir a distancia, sin la mediación directa del doliente. En todo caso, la práctica ritual existe adecuada a una lógica *conversatoria*, tocante, de reasignación, pero siempre actuante entre el hacedor de la sanación y el paciente que “salvaguarda las necesidades afectivas y sociales del individuo enfermo y de sus familiares [...]” (Pasqualino, 1996:162).

Asimismo, los participantes no son los únicos elementos oficiantes en el ritual. La indumentaria, el escenario, sus cuerpos, los aromas, la iconografía, la palabra, los gestos o la farmacopea son variables igual de facilitadoras en la instrumentalización del oficio y en la comprensión y asimilación objetiva del mismo. En este ámbito, Stokvis y Wierenhutter (1983:127). dictaminaron que, en relación a los recursos utilizados en ritos religiosos que favorecerían un estado de trance o hipnoide (sustento de la eficacia sugestiva y auto sugestiva), estarían:

1. La recitación rápida de letanías.
2. Los movimientos rítmicos del cuerpo.
3. Deslizamiento rítmico entre los dedos.
4. Palmoteo de carácter monótono.
5. Canto de melodías sin palabras.
6. Repetición rápida de palabras sin sentido.

“En ese mundo, donde la magia y el misterio son fuerzas dominadas y dirigidas por una mirada relampagueante, solo el ensalmo, el apartamiento, el conjuro y la voz del santiaguador pueden deshacer el mal y arrojarlo al apartado bosque, al fondo del mar o al profundo barranco, donde no vive criatura humana. [...] Esta creencia se conserva todavía en Tenerife de forma muy viva y robusta” (Diego, 2013:111).

<sup>4</sup> Nos acogemos a la definición que hace Ferrater Mora (2009:1008). del término *endopatía*, como una “proyección sentimental y afectiva, (...), por lo común emotiva, de un sujeto humano en una realidad ajena al sujeto”. Esta intervención puede ser simultáneamente consciente e inconsciente.

Constatamos que esta interpretación de la acción ritual se desarrolla con arreglo a un objetivo común, pues los medios utilizados poseen el grado suficiente de evidencia, es decir, lo necesario para sus expectativas de explicación. Una metodología consistente en la realización de conexiones de sentido, afectivamente racionales para los actuantes y condicionadas por el comportamiento que influye en el acto ritual, una derivada entendida como un objetivo acorde a los fines consensuados, desde el preciso momento que la santiguadora y el enfermo acordaron la práctica de sanación. Es por ello importante señalar que la interpretación simbólica: “constituye el objeto de un saber especial, ora fácilmente ase- quible, ora reservado a expertos o a iniciados, ora olvidado hoy en día, pero habiendo existido en el pasado” (Sperber, 1988:44). Por tanto, la dimensión ritual se asoma a la dimensión conocida:

“el ubicarse aparte es el sentido etimológico de sagrado [...] el rito hace nacer un tiempo específico, que discurre más aprisa que el tiempo ordinario; no deja de ser una fracción del tiempo ordinario, pero en ella ocurren muchos más acontecimientos significativos” (Gómez, 2005:257).

El apoyo empírico transporta una lógica simbólica que logra una capacidad dialogante con sus participantes. Así, podemos establecer un aspecto pragmático en el ritual, aquel que propone el modo de reducir la distancia entre el proceso divino no comunicable por medio de la palabra, y lo humano accesible por medio de la experiencia que posibilita la comprensión. El rito como resorte para convencer al intelecto, que organiza las conexiones pensadas sujetas a patrones socioculturales y relacionados a significados concretos de la realidad. Sobre el acto intelectual, “el rito niega su discontinuidad con respecto a lo vivido y presiona al propio pensamiento a la absorción de la manera de pensar codificada ritualmente” (Lévi-Strauss, 1985:174).

Apoyados en esta aproximación analítica, podemos inferir que la curación por la palabra es por sí misma una técnica aprehensible y eficaz, “fundada en el conocimiento de las estructuras profundas del pensamiento humano” (González, 1996:594). La palabra adquiere así una importancia sobresaliente, pues no solo se utiliza como un código comunicativo, sino igualmente como un canal con el mundo sobrenatural: “adquiere una facultad independiente a su significado, la palabra ya no dice, hace” (Sanchiz, 1996:200). Sonidos cuyo reconocimiento es ulterior a la percepción. Con su voz pausada, elocuente y armónica, el curandero y la santiguadora representan y esculpen el relato en el aire, acompañado de gestos y movimientos en una coreografía que labra el torrente por el que discurre la sanación.

De este modo, el ritual pone en marcha una serie de mecanismos para que la vida prosiga, dota al individuo de la certidumbre y correspondencias precisas para su simbólico establecimiento. Se ilustra mediante este dispositivo simbólico un campo “de evocación de contornos semejantes, campos en los que cada cultura pone lo que sabe; campos que cada individuo recorre según su temor y su deseo” (Sperber, 1988:171). Creencias que invocan una representación de un mundo implícito, subyacente y sentido como proceso de construcción válido y real.

### **El rezo como experiencia extática**

Tal como hemos citado anteriormente, la vinculación con una determinada patología se relaciona con una iconografía, con las singularidades físicas o con el santoral. Santiguados que en la mayoría de los casos se producen como susurros o recitados de forma tan rápida que apenas son comprensibles, pero el pensamiento simbólico “es capaz de transformar el ruido en información [...]” (Sperber, 1988:94). Tal como sostiene Sanchiz (1996:201), “[...] el uso de palabras ininteligibles (glosolalia), adquiere valor de palabras mágicas en otros rituales conocidos y de cuyo uso existe una larga tradición [...]”. La palabra se yuxtapone como imagen de poder en el ritual de la sanación.

Como afirman autores como Dan Sperber, se observa que “no solo de los símbolos, no solo de las frases, sino de todos los objetos de la percepción y del pensamiento puede decirse igualmente que significan; y no solo la simbólica, no solo la lingüística, sino todas las ciencias pueden ser consideradas

como ramas de una semiología tan difusa y divagante que pierde todo interés” (Sperber, 1988:38). Este autor indica que, en cualquier caso, ningún saber compartido, explícito o implícito, proporciona asignar a cada símbolo sus interpretaciones y a cada interpretación sus símbolos. Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962). sugiere que cada elemento simbólico propone interpretaciones precisas, no de sí mismo, sino del ámbito que forma parte: “el concepto aparece como el operador de la abertura del conjunto con el que se trabaja, la significación como el operador de su reorganización” (Lévi-Strauss, 1962:30).

Cabe señalar que las palabras como elemento de inducción, con una cadencia y reiteración determinada, también en forma de ruidos inarticulados, en ocasiones “simbolizan el mal o la expulsión del mismo, como, por ejemplo, los soplos, los eructos o las oraciones o frases de palabras” (Briones (2001:1). La recitación de oraciones constituye una banda sonora dotada de poder, que produce una transformación en el estado de la conciencia. “Si el sentido de unas palabras oídas no engendra duda, lo que se retendrá es la interpretación semántica y no el mensaje fonético” (Sperber, 1988:37). Así, Sperber (*Ibidem*:119). fundamenta cuatro rasgos que oponen los datos que se encargan de organizar una gramática a los que sirven para establecer un dispositivo simbólico:

1. Los datos lingüísticos percibidos (fonéticos). proceden de la recepción auditiva, mientras que los simbólicos no están definidos perceptivamente.
2. Los datos lingüísticos que forman parte de la construcción gramatical se establecen por su vinculación con una lengua determinada. En tanto los simbólicos no se determinan por su pertenencia a un conjunto.
3. Los datos lingüísticos originarios de varias lenguas establecen en la persona la constitución de varias gramáticas. Por otra parte, los datos simbólicos, independientemente de su origen, no determinan sino un solo dispositivo simbólico.
4. El aprendizaje de una lengua tiene un término precoz. Por otro lado, el dispositivo simbólico no administra nuevos datos sin ser modificado, es un aprendizaje permanente.

“La palabra es una información que prácticamente no se confunde con ninguna otra. Sirviéndose del canal auditivo, presenta una organización específica. Para el simbolismo todo funciona de otro modo. La información puede venir por todos los sentidos, separada o conjuntamente” (Sperber, 1988:114).

Asimismo, las palabras se materializan en el aire como un punto de encuentro entre los portadores de sanación y los dolientes o afligidos. Palabras como datos idiosincráticos relacionados con la experiencia individual, que señalan e indican el camino hacia el cual dirigir su mirada, su voluntad, y determinan la construcción de la respuesta a su necesidad. Para edificar su gramática, la persona escoge entre los elementos de la experiencia aquellos que le son útiles a su aspiración, esto es, “reconoce como palabras sonidos que no comprende o reconoce como símbolos” (*Ibidem*, 1988:113), fenómenos que tiene que interpretar.

*Es muy importante, desde el punto de vista de lo que es el enunciado de los santiaguados [...], 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, tan importante que es esencial a la hora de llevar a cabo cualquier tipo de ritual* (Entrevista a César Ubierna, 10.06.2019, [55 min]).

A partir de esta construcción de sentido práctico entre actuantes Briones (1974:219). refrenda que “[...] el silencio de Jesús lleva en sí las palabras incisivas [...], el silencio del Verbo Eterno se descubre

en la palabra divina creadora, la angustia de los discípulos se cambia en audacia conquistadora". Porque silenciar la aflicción, el dolor o la angustia es la herramienta que da sentido al encuentro verdadero en la búsqueda de la sanación. "[...] un lenguaje a partir de sus propias experiencias" (*Ibidem*, 220). Desde esta perspectiva, el ritual de curación nos remite a cómo las oraciones intervienen en multitud de planos terapéuticos. El receptor es un sujeto en estado pleno de permeabilidad que posibilita, en determinados procesos psicofisiológicos (García 2000:99), la mejoría de sus patologías. El estado en el que se sumerge el curandero o la santiguadora estaría, pues, relacionado con un trance (Briones, 2001:11), aunque aparentemente su apariencia externa no expresara nada extraordinario. Su identidad se transformaría gracias al poder que actúa en su interior desde lo divino.

A este respecto, Eliade (1986:22). señala que es el trance, ya sea del sanador o el sanado, lo que diferencia al chamán de otras figuras populares que practican la sanación. Poveda (1997:32). indica que lo que distingue al chamán de otros curadores es que "utiliza estados modificados de conciencia". Fericglia (1997:82). sigue esta corriente al afirmar que "el chamanismo no es una religión sino un conjunto de métodos extáticos ordenados para mantener el contacto con los universos paralelos, aunque invisible, de los espíritus y el apoyo de estos en la gestión de los recursos humanos, [...] de lo que llamaríamos terapéutico". En función de lo expuesto con anterioridad, se perfila que las creencias no requieren una explicación, existen en sí mismas en su cosmovisión, y son condición suficiente para su legitimación.

### **El santiguado con los santos y santas**

Cobran especial relevancia en la medicina popular canaria los rezados. De hecho, a lo largo de la historia han sido reconocidas, veneradas y canonizadas popularmente en las islas muchas santiguadoras canarias: Dña. Camila Barrera del Mocanal en El Hierro; Dña. Concepción Cabo del El Puerto de la Cruz en Tenerife; Dña. Antonia Tejera, "la iluminada de Candelaria", en Tenerife; Dña. Eloína Expósito, "Seña Lugina", de Tenerife; entre otras.

De acuerdo con el análisis desarrollado en este trabajo podemos afirmar que la mujer siempre ha sido y es, de un modo mayoritario, la que ostenta el poder del rezo como mecanismo de la sanación: "ella será la transmisora privilegiada [...] y la iniciadora en las oraciones, rituales y sacramentos" (Briones, 1996:47). En consecuencia, la mujer ocupa el plano religioso-privado-íntimo-familiar-afectivo en la sanación a través de santiaguararse, como mediadora entre la esfera privada y el catolicismo popular.

*Mayoritariamente a mí y a mi hermano, a mis primas, a mis tíos, a algún familiar muy cercano y, como mucho, a algún hijo de vecino o a algún amigo de la familia muy cercano. Siempre ha sido en un circuito familiar en donde ha santiguado mi madre* (Entrevista a Dani-asá Curbelo, 05.07.2019, [73 min]).

De esta manera, la santiguadora es consciente del impacto de su narrativa, tanto en su contenido como en su significado. Implementa en su discurso la certidumbre necesaria en la relación sanadora para que "este acto ilocucionario reporte consecuencias extralingüísticas en el orden de los sentimientos, pensamientos y acciones" (González, 2017:29). Así, podríamos afirmar que, ligado a las fuerzas ilocucionarias, relativas a la intención, propósito y objetivo, resulta el efecto perlocucionario de la curación. Esta acción viene acompañada de un contenido veredictivo (diagnóstico), expositivo (causalidad), ejercitivo (canal divino), promisivo (promesa). y conductivo, cuando ampara disposición de agradecimiento (*Ibidem* 2017:29).

*Ella decía que cuando el cura bendice está bendiciendo, pero al mismo tiempo está poniendo el bien sobre el mal. [...] Podríamos decir [...] lo que decía seña Lugina, todos llevamos dentro un pequeño santiguador* (Entrevista a Domingo Barbuzano, 16.04.2019, [75 min]).

Habría que considerar, entonces, no solo la relevancia de las proposiciones habladas que el doliente oye enunciar, sino que “también a partir de lo que siente, de lo que ve, de lo que toca y de los sonidos que oye [...] reconstruye el contenido proposicional [...], modificándolo y completándolo” (Sperber, 1988:140). En definitiva, este simbolismo actúa a través de los objetos, de los actos, de los enunciados, de las representaciones, de los conceptos y de los códigos que conforman una descripción e interpretación coherente y válida en ese ámbito de actuación para los agentes implicados. La Virgen María y San Ildefonso bendito iban por un camino, San Ildefonso cayó y se rindió la Virgen María lo unió, lo cosió, carne con carne, hueso con hueso, miembro con miembro, nervio con nervio, todo juntó soldó y él sano se halló. Así pido yo al santo, le preste como a él prestó, de carne quebrada, abierta o desconcertada. Al terminar, se reza un Padrenuestro. El ritual ha de aplicarse tres veces durante tres días seguidos. (Santiguado para carne Abierta, quebrada o desconcertada, García Barbuzano, 2017:53). En dicho sentido y tal como manifestaba Lévi-Strauss “[...] las especulaciones míticas tratan, en última instancia, no de pintar lo real, sino de justificar los sectores más cortados y mal ajustados en que consiste lo real [...]” (Citado por Le Goff, 1985:108):

“Yo te corto mal de ojo. No te corto con cuchillo, ni con hierro martillado, que te corto con la palabra de Dios y *del Espíritu Santo*. Señor mío Jesucristo, treinta y tres años por el mundo anduviste, muchas enfermedades curaste, muchos males disipaste, a María Magdalena perdonaste, a nuestro padre Lázaro resucitaste, así como esta es verdad, te doy gracias por el bien de quitar el mal a esta criatura. Lo cogerás y lo tirarás a lo más hondo del mar que ni esta, ni a mí, ni a otra criatura le hagas mal Jesús, Jesús, Jesús, amén” (Santiguado para el mal de ojo, Rosa et alia, 2001:129).

Según Riccò (2017:17). se pueden emplear tres categorías:

1. Oraciones católicas canónicas (el Ave María, el Padre Nuestro, Gloria y Credo).
2. Oraciones católicas no canónicas (invocaciones de santos).
3. Fórmulas de sanación (que suelen recurrir a la fuerza de los elementos o asociaciones metonímicas).

*Todos los pueblos oran. [...] todas las culturas tienen a alguien a quien adorar, a alguien a quien rezar y alguien a quien pedir. No cambia mucho la cosa, simplemente es a quienes se les pide. Te enseñan los rezados y esos rezados tienen el mismo efecto consolador, el mismo efecto como todas las salmodias. Tienen el mismo efecto que tranquiliza, que transforma, que da energía y te da fe en el sentido que tú crees que a eso a lo que le estás rezando te va a conceder* (Entrevista a Elsa López, 16.04.2019, [69 min]).

Tabla 1: *Hagiografía y relaciones físicas*. Fuente: Lorenzo y Fariña, 1983:40, Diego, 2013:99 y 107 y Rosa et alia. 2001:129, Pérez Amores, 2018:39. Elaboración propia

SANTOS Y SANTAS	DOLENCIAS
San Martín, Pedro y Pablo	Los dientes y las muelas
San Fernando y Santa Isabel	La espalda
San Blas, San Bernardo	La garganta
Santa Clara	La garganta y cara
San Silverio	La barriga e intestinos
Santa María	La barriga, empacho
Santa Lucía	Los ojos y nariz
Santa Apolonia-Polonia	La boca y garganta
Santa Bárbara	La barba
Santa Isabel y Santa María	De la hiel
Santa Beatriz	La nariz y la boca
Santa Elena	La erisipela
San Vicente	La frente
San Lázaro	Las piernas
San Amaro	Piernas y brazos
San Isidoro	El riñón
San Amaro y Jesucristo	Todo el cuerpo
San Miguel	La nariz
San Ignacio	El espinazo
San Expedito	Las urgencias
San Bartolomé	Enfermedades mentales
San Antonio Abad	Herpes zóster
San Gregorio, San Ignacio y San Alejo	El pecho
Santo Tomás	El estómago
Santa Catalina	Las tripas
Santa Águeda	El pecho y la cabeza
San Luis	Los oídos
San Roque y San Amando	De las manos
Santa Teresa	De la cabeza
La Virgen y San Gregorio	De las coyunturas
San Andrés	Los pies
San Blas	El hígado
Santos Evangelios y Gran Poder Dios	Hígado, pulmón, corazón
Virgen Pura	Huesos y nervios
Virgen de la Concepción	El corazón

No cabe duda que la historia vital de santos y santas ha explicado de un modo relevante “algunas de las más flagrantes secciones misteriosas del modelo del mundo” (Álvarez, 1996:503). Un mundo abigarrado de seres que están presentes en la negociación de la santiguadora con su *padeciente*, en un sistema consensuado de relaciones con un binomio permanente entre la superioridad y la sumisión, la generosidad y la necesidad, la preeminencia y la devoción, para beneficiarse de la protección o ayuda a través de esta organización de poderes que concede la hagiografía, “lo extraordinario, milagroso, incognoscible, [...] como la demostración palpable de que la realidad predicada es más verdadera y eficaz [...]” (*Ibidem* 1996:507). Este autor afirma que las sanaciones hagiográficas cumplen importantes requisitos a tener en consideración:

- Incorporan una parte importante de la explicación causal como un modo de reforzar la veracidad y su funcionalidad. Es el todo del sistema explicativo de la curación milagrosa, un modelo de interpretación del mundo en su vertiente salutífera.
- Mantienen imperante un código para la resolución de los desafíos que la vida posee en su inherente fragilidad; en particular, con amenazas constantes para la salud de los sujetos.
- Señalan unas características vitales privativas en torno a conductas, virtudes, decisiones y relaciones con la divinidad. Todas ellas articuladas en torno al eje cardinal de autoridad-obediencia. Con el amor, la fidelidad y la veneración como garantías en la resolución de las patologías, trastornos y males.

*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* (Entrevista a Fayna Brenes, 05.07.2019, [68 min]).

Tal como se ha indicado, el ritual de santiguarse se produce en la mayor parte de las veces en el ámbito de lo privado, en una combinación de palabras y gestos mediados por el catolicismo popular. En este sentido y tal como enfatiza Briones (1995). “se llevaría a cabo un contrapoder para dar salida a búsquedas religiosas más de tipo mágico [...]. Reinterpretan y toman de lo oficial lo que les interesa, practican los sacramentos de la iglesia no como sacramentos de identidad cristiana eclesiástica sino como ritos de paso en las crisis vitales, que afirman una identidad cultural” (*Ibidem*:12). Rituales que operan con un notable impacto en las personas, en el modo de interpretar y orientarse en la realidad. No obstante, y como sostiene este mismo autor (Briones 1996:42-43). en lo referido al comportamiento ritual, se pueden deslindar varias modalidades de rituales en la esfera privada:

1. “Los realizados por persona en la más estricta intimidad personal o familiar, en casa o en otros lugares, tales como las oraciones y gestos [...]; encender velas [...]; el rezo [...]; novenas y oraciones-súplica para conseguir algún favor, etc.”.
2. “Los realizados por la persona en lugares públicos durante el desarrollo de acciones rituales públicas protagonizadas por los clérigos. Así vemos que, mientras se celebra una misa festiva u otra ceremonia, [...] se encuentran algunas personas absortas en su privacidad [...], susitando alguna oración realizando algún gesto o mirando fijamente”.
3. “Otros rituales que se realizan en el marco de encuentros populares colectivos. En una peregrinación, por ejemplo, [...] se reservan para la vivencia de lo privado y para el desarrollo de estos rituales individuales (pasar por la imagen venerada para tocarla, besarla, abrazarla, rezarle; realizar la promesa, colocar el exvoto, etc.). El estar con todos es también una ocasión para una actividad privada que, lógicamente, tienen más eficacia y relevancia, por desarrollarse en el interior de un momento de efervescencia colectiva”.

“Yo te santiguo en el nombre del Padre (†), del Hijo (†), del Espíritu Santo (†). amén. Si tienes aire y te entró por la cabeza, que te lo quite Santa Teresa, si te entró por la frente, San Vicente, por los ojos, Santa Lucía, por la nariz, San Luis, por la boca, Santa Polonia, por la Barba, Santa Bárbara, por el cuajo, San Alejo, por la garganta, San Blas, y si te entró por el cuerpo entero que te lo quite Jesucristo verdadero. Se reza tres veces, durante tres días” (Santiguado para el mal aire o airón, García Barbuzano, 2017:40).

### Ofrendas votivas

La religión católica en la población se manifiesta de diversas formas, ya sea en el ámbito doméstico o en el público. Estas expresiones de religión popular se reflejan en las oraciones a los santos, acompañadas con velas a modo de súplicas, velatorios, promesas que comprenden una diversa serie de acciones como donaciones pecuniarias, utilizar hábitos, acudir a procesiones, peregrinar u ofrecer ex-votos. Esto supone admitir la insuficiencia terrenal en la resolución de los problemas de salud, lo que implica que las personas acudan a los seres sagrados, aunque sin la necesidad de una mediación sacerdotal. La persona es la que interviene directamente en el llamamiento divino; se trata de un acto de intercambio: el que pide y se le concede debe encomendarse al ser sagrado, agradecerle y satisfacer ese acto salutífero con oraciones, velas, flores, promesas, peregrinaciones, exvotos u ofrendas:

“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, 2018:39).

El catolicismo popular establece un canal de comunicación con lo divino. Se trata "de proponer una solución inmediata al problema, aquí y ahora no en el más allá, liberando momentáneamente al individuo de la angustia que le produce la impotencia ante la enfermedad propia o la de un ser querido" (Castilla, 2011:117). Tal como fundamentó Marcel Mauss (2009:24), en su *Ensayo sobre el don*, las promesas y los exvotos se entienden desde la categorización, estableciéndose el tema del intercambio como estructura dinámica básica de las sociedades y las culturas. En la misma línea de reflexión, el propio Lévi-Strauss (1971:13) contempla la importancia de la obra de Mauss y las influencias que él acata tener en su teoría estructuralista antropológica. Lo humano y lo divino, las correspondencias horizontales, verticales y transversales que establece la cultura, se sustentan en procesos de vínculos de ida y vuelta.

Precisamente, en toda súplica hay un pulso en la búsqueda de la curación de la persona, de su familia, colectivo o sociedad, como canje de algo que se obsequia. "El sabor dramático y penitencial reflejaría simbólicamente las tragedias físicas, psíquicas, económicas y sociales de las personas que frecuentan el ritual y la culpabilidad que quieren remediar" (Briones, 1995:3). Es por ello que, en este estado de necesidad, el refugio es el curador, que es el medio para solucionar por el milagro o el favor, la aflicción. Las promesas y exvotos suponen una manera de instituir la obligación recíproca, de consumación de este contrato-intercambio con lo sagrado:

"La gente de las islas Canarias ha sido siempre muy devota a ciertos santos, como a Santa Lucía, Virgen del Pino, Virgen de Candelaria, etc., a quien[es] solían ir de rodillas hasta el altar desde varios centenares de metros, por el camino, muchas veces subiendo. Iban caminando descalzos a lo largo de muchos kilómetros hasta llegar a la iglesia, algunas veces con un niño en brazos o a hombros sin descansar, y así otras promesas similares. En muchos casos sufrían daños irremediables, especialmente en sus rodillas, por lo que los curas empezaron a pedir que hicieran otro tipo de promesas" (Concepción, 1996:62).

El proceso de curación empieza con la verbalización de la enfermedad; a continuación, viene el santiguado, rezado o imposición de manos, seguido de la promesa como culminación de la petición a Dios, la Virgen o a los santos para que intervengan en la resolución de la amenaza. Es un modo de llamar la atención de la "entidad sagrada", de obtener su benevolencia en la resolución de sus amenazas y la de su familia, encomendándose con total devoción a su causa desde la ofrenda y el sacrificio:

"Los que acaparan las promesas hechas para los animales son sobre todo San Antonio, San Isidro y San Sebastián, con invocaciones sencillas y directas, prometiendo al santo llevarlo el día de la fiesta y darle una limosna. En la zona sur de Tenerife existe mucha devoción al hermano Pedro, que fue pastor" (Diego, 2013:34).

Cuando esa plegaria "es satisfecha a juicio del peticionario, se obliga al cumplimiento de la promesa y aquí es donde entra el exvoto. Un objeto material de carácter perdurable que se presenta como la materialización del hecho milagroso" (Castilla, 2011:111). Esto implica, según Rodríguez Becerra (2000), que la persona busca el beneficio de la salud y ofrece retribuir a los seres sobrenaturales. En ocasiones se llega a percibir como una "inversión de futuro". Sintetizando, el exvoto es la escenificación material del favor recibido por la divinidad, es la concreción cultural que pone de relieve los lazos entre las personas y los seres sobrenaturales. Están presentes en los santuarios, iglesias o consultas de los sanadores como materialización de una plegaria satisfecha, el cumplimiento de lo prometido. La

salud o el don obtenido es “el último eslabón de la dinámica señalada y depende de la promesa y del servicio prestado. Tres constantes se repiten en todos los exvotos” (Prat, 1972:148):

- a) Un individuo que en circunstancias difíciles promete un regalo a la divinidad a cambio de la obtención de un favor.
- b) El individuo, por convencimiento empírico o psicológico, considera que la divinidad ha satisfecho su petición.
- c) El individuo ofrece en ceremonia el regalo prometido haciendo constar públicamente que ha cumplido su voto. Así, ofrecido el exvoto, el individuo considera que ha liquidado sus deudas con el ser sagrado y pone fin al pago con el que se había comprometido.



Imagen 3. Exvotos en cera, representaciones de extremidades (brazo, pierna, mano, oreja, cabeza y cuerpo). Bazar especializado en imaginería y artículos religiosos. Candelaria, Tenerife. 18.11.2022. Fuente: elaboración propia

Así y todo, para que un exvoto sea considerado como tal debe concentrar unas particularidades definidas en su relación estrecha con la persona que ha recibido la gracia de la curación, y su permanencia, al contrario que las velas, se perpetúa incluso después del fallecimiento de la persona beneficiaria. Es usual que no se hable del mismo en público, pues podría perder su poder. De este modo, se establece una relación implícita con su valor privado e íntimo. La gestión de la vida y la muerte en la búsqueda de la sanación se resiste a la exposición pública, se adhiere a la esfera privada como garantía de su eficacia. No obstante, puede manifestarse en lo público a través de rituales colectivos:

“Los amuletos son de todas las clases: unos sirven para llamar la atención, de modo que la vista descargue toda la fuerza sobre ellos. Por consiguiente, son visibles. Otros, que no es necesario que estén expuestos a la vista, tienen poder mágico para conjurar el mal de ojo” (Diego, 2013:94).

Siguiendo la tipología propuesta por Rodríguez Becerra (2000), los exvotos podrían clasificarse en *narrativos y simbólicos* (Castilla, 2011:118):

- “Los narrativos son aquellos que describen las razones por las que la persona invocó a los seres divinos, prometiendo hacer donación de un objeto. Los

procedimientos más idóneos son sin duda la escritura y la pintura. Así, en algunos casos, los exvotos ofrecidos por accidentes son representados en cuadros que ilustran el hecho con choques de coches, atropellos o caídas por precipicios. [...] suelen estar acompañados de algún texto que da testimonio por escrito del hecho en cuestión, incrementando así la divulgación de la acción y contribuyendo con su exposición pública a que todos los devotos reconozcan las acciones milagrosas de ese ser divino al que se le ofrecen”.

- “Los simbólicos son aquellos que, en razón de su objeto material, representan una acción milagrosa. Los objetos que constituyen motivo de exvotos simbólicos son muy variados y van desde reproducciones del cuerpo, partes y órganos, a objetos relacionados con la dolencia (aparatos ortopédicos, muletas, gafas, prótesis). o utensilios personales (piezas dentales, trenzas de pelo, vestidos de niños pequeños)”.

En este marco contextual cabe señalar que la población canaria posee una notoria preeminencia católica a lo largo de su historia, y se constata con la presencia del símbolo de la cruz no solo en espacios religiosos, sino igualmente en plazas, cruces de caminos, márgenes, entradas de las casas o nichos próximos a las viviendas “en memoria de las personas fallecidas que eran de ese hogar” (Carreras y Galván, 2017:81):



Imagen 4. Puerto de la Cruz, Tenerife, 2-07-2022. Fuente: elaboración propia



Imagen 5. La Matanza de Acentejo, Tenerife, 10-09-2022.



Imagen 6. Arafo, Tenerife, 08-10-2022. Fuente: elaboración propia



Imagen 7. Santa Cruz de La Palma. La Palma. 25-11-2022. Fuente: elaboración propia



Imagen 8. Valle Gran Rey, La Gomera, 7-08-2022. Fuente: elaboración propia



Imagen 9. Valle Gran Rey, La Gomera, 7-08-2022. Fuente: elaboración propia

En las islas Canarias pervive un culto familiar y comunitario alrededor de la imagen de la cruz, que es transmitido a través de creencias populares, claramente visibilizadas para todos los vecinos y transeúntes. Se trata de una costumbre secular que las personas utilizan como recordatorio para velar a los difuntos, un modo de comprender la muerte adoptando una interpretación sacralizada. Pero también supone una costumbre que es ritualizada, en tanto aparece acompañada de advocaciones marianas y asociada a una funcionalidad protectora del hogar, pues la creencia popular admite que el alma del familiar “tenía propensión a estar próxima a la cruz con la que le honraron sus familiares mortales” (*Ibidem* 2017:86):

*Pues en esa misma calle había dos o tres santiguadoras. Y una de ella era doña Mita, que vivía en una casa más abajo que la nuestra, que yo acudí en varias ocasiones [...] porque ella curaba la carne quebrada. [...] 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, en donde ella reza a la Virgen María y a diferentes santos (Entrevista a Dani-asa Curbelo, 05.07.2019, [73 min]).*

De este modo, enramar la cruz, orarle o persignarse ante ella, son acciones habituales, vínculos y actitudes de una parte de la población que les otorga un sentido protector. Además, la muerte no es entendida como el fin de la vida, sino un paso hacia un estadio diferente, que acarrea una parte material, efímera, y otra espiritual (ánima), sin un tiempo determinado de existencia. “El hecho de arrimar el alma del familiar [...] auxiliaba frente a [...] peligros provenientes del espacio escatológico que formaba parte del imaginario social popular. No era solamente el hecho de que la cruz en sí misma tenía un potente sentido protector como ícono cristiano referencial” (Carreras y Galván, 2017:86). Creemos, desde esta perspectiva, que todo ello constituye una costumbre secular que las personas utilizan y funciona como recordatorio de los difuntos, y también significa un modo de comprender la muerte adoptando una interpretación sacralizada. Emerge, de este modo, una lógica que define las creencias y las actitudes frente a la vida y la muerte de las poblaciones locales.

## Conclusiones

En el universo cultural el catolicismo popular resuelve la aflicción que la enfermedad provoca en los dolientes y familiares. Males hereditarios, de mala suerte, espirituales, físicos o por origen social, tienen una salida por medio del curanderismo y la santiguación, como proveedor relevante de materiales simbólicos. Se llega a lo religioso como espacio para resolver la angustia, el dolor y la desesperación, y su eficacia se sustenta en un acuerdo implícito que se estipula con lo sagrado, con la máxima de “doy para que des”.

Así, desde nuestro punto de vista, la actividad curanderil se subroga la capacidad de descifrar la causación de la patología, y dirige sus esfuerzos a los ámbitos adecuados para su resolución. Para ello puede orientar sus oraciones y rogativas a los santos de la hagiografía cristiana. La santiguadora se reserva la capacidad de comunicarse con entes superiores: con el Espíritu Santo, con la Virgen, con Dios, los santos o los finados. De estos recoge la energía, el don, la virtud, la gracia como una misión de fe, de evangelización para la curación.

Todo esto se hace patente a través de los santos mártires que se erigen como los intermediarios frente a la muerte y la enfermedad. Y es a través de su sufrimiento corporal que proyectan sus capacidades taumatúrgicas. La infinita angustia y el sufrimiento recaen sobre la enfermedad y la muerte, para esquivarlos. Como dispositivo de significación la “intermediación hagiográfica” es la negociadora para reconquistar la fuerza vital que restituye la salud física. En definitiva, es la gracia de Dios que actúa a través del curandero o la santiguadora expulsando el mal, la enfermedad.

Hay que subrayar igualmente la significación de la cruz en la cosmovisión local, concretar que este símbolo, como los propios santiguados, además del componente religioso, hay que considerarlos en

su incorporación como elemento cultural con propiedades preventivas y curativas. El acto de santi-guarse pone en funcionamiento un instrumento que opera entre el discurso cultural y la experiencia orgánica. Como espacio de representación de poder salutífero, el santiguado y la imposición de manos actúan en simultáneo como aliados estratégicos en la apropiación de lo sagrado y en la encarnación de lo material para el regreso de la salud.

A través de estas prácticas se encuentran algunos rasgos culturales específicos canarios, se incorporan modos de pensar y valores que son regenerados en un proceso constante para implementarlos en el presente y reorganizarlos para el futuro. Estas realidades expresivas tienen un estrecho vínculo con las creencias que son propagadas por tradición oral. La medicina popular se configura como una lógica de significados múltiples con funciones manifiestas y latentes.

Siguiendo el pensamiento lévistraussiano estaríamos frente a la “lógica simbólica” (Lévi-Strauss, 1995), donde se hacen comprensibles las cosmovisiones, estrategias, manifestaciones y hechos culturales de las santiguadoras o curanderos. Lógicas que no se rigen por principios como el de causalidad empírica sino, más bien, por analogía o por contigüidad, lo que explicaría las posibles contradicciones. Las coordenadas de la cotidianidad estarían fuera de este plano. Existen recursos simbólicos que conceden a las experiencias sanadoras, además, un sentido de transcendencia.

En cierta medida, el ritual proporciona la significación necesaria para que cada uno de los actuantes pueda desenvolverse conforme a lo que se espera de ellos. En ese universo de preeminente valor cultural, emerge una lógica constitutiva de representaciones que los envuelve en una red de relaciones simbólicas, y que los interpele a revelar una realidad fenoménica, contribuyendo a dar ese sentido dialógico a esta ceremonia. El curandero y la santiguadora, con toda su atención y sus sentidos puestos en encarar el mal, sienten la vibración de la enfermedad que les sirve para dar el sentido y la unidad que pueden ayudarles a calibrar los resortes hacia el retorno del orden que concede la salud.

Por último, podemos señalar que la fuerza del proceso ritual impregna de manera polisensorial al sujeto hasta su plena comprensión, pues se basa en el principio por el cual se afirma la ceremonia no como dispositivo de cognición sino también de participación y alianza, como una transmisión de conocimiento aplicado. Un conocimiento social que incorpora códigos muy específicos. En este rito curativo se reconstruyen representaciones y se tejen relaciones que afectan a todos los individuos implicados y los incorporan a un universo organizado en torno a la experiencia compartida de la búsqueda de la sanación.

## Bibliografía

- Álvarez Santaló, L. C. (1996). La curación hagiográfica o el estilismo del imaginario social en “Creer y curar: la medicina popular”. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada.
- Berger, P., y Luckmann, TH. (1986). La construcción social de la realidad. Amorrortu-Murguia. Madrid.
- Briones Gómez, R. (1974). *Hacia una búsqueda de nuevas formulaciones de la fe. Proyección: teología y mundo actual*, nº 110, Pp. 214-222. Granada.
- Briones Gómez, R. (1995). *Aproximación antropológica a tres casos de religiosidad en la provincia de Granada*. Gazeta de Antropología, nº 11, artículo 09. Granada. <https://doi.org/10.30827/Digibug.13615>
- Briones Gómez, R. (1996). *Catolicismo popular y esfera de lo privado. El impacto del catolicismo popular en la esfera privada*, en la Andalucía contemporánea. Actas de las 1ª jornadas de Religiosidad Popular, P.p. 31-43. Almería.
- Briones Gómez, R. (1997). Persistencia del curanderismo entre las ofertas terapéuticas de Occidente, en P. Gómez García (coord.). El curanderismo entre nosotros. Pp. 75-129. Universidad de Granada. Granada.
- Briones Gómez, R. (2001). *Curanderismo y trance: curanderas de Kazajistán*. Gazeta de Antropología, nº17, artículo 18. Granada.
- Bueno, G. (1993). *Medicina, magia y milagro. Conceptos y estructuras mentales*. En el Basílico, 2ª Ép., nº14, Pp. 3-38. Madrid.
- Cantón, M., Prat, J. y Valverdú, J. (coords.). (1996). Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas. Universidad Santiago de Compostela.
- Carreras Navarro, J. y Galván Hernández, M.P. (2017). *Las cruces de los antepasados en la isla de El Hierro en El Pajar*. Cuaderno de Etnografía Canaria, nº32, diciembre 2017, Pp. 28-37. Tenerife.

- Casariego Ramírez, C. P. y Rodríguez Martín, C. (1998). Visión sinóptica de la actual medicina popular canaria. Instituto Canario de Paleopatología y Bioantropología. Organismo Autónomo Complejo Insular de Museos y Centros. Cabildo de Tenerife.
- Castilla-Vázquez, C. (2011). *Rezar para sanar: el recurso mágico-religioso en la búsqueda de la salud*. Revista de Humanidades, 18, P.p. 109-124. UNED. Sevilla. <https://doi.org/10.5944/rdh.18.2011.12882>
- Cerezo Gulo, Y. (1991). Salud, enfermedad y medicina popular en Extremadura. Un acercamiento, desde el americanismo. Universidad Complutense de Madrid.
- Concepción, José L. (1996). Costumbres y Tradiciones Canarias. Con anexo de santiguados. Asociación Cultural de las Islas Canarias. Décimo séptima edición (aumentada). Junio 1996. Tenerife.
- Cuisenier, J. (1983). San Sebastián. Rituales y figuras. MATP. París.
- Delgado Domínguez, E. J. (1985). Medicina popular y estructura social en Canarias. Facultad de Sociología. Universidad Complutense de Madrid.
- Diego Cuscoy, L. (2013). Estudios sobre el pastoreo. Juan Francisco Navarro Mederos y Miguel Ángel Clavijo Redondo (Eds.). Instituto de Estudios Canarios. 1969. La Laguna, Tenerife.
- Domínguez Morano, C. (1996). Transferencia, omnipotencia y curación. Un enfoque psicoanalítico en "Creer y curar: la medicina popular". Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada.
- Eliade, M. (1986). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica. México.
- Fericglia, J. M., (1997). Antropología y chamanismo. El Chamanismo como sistema adaptante, en J. M. Poveda (dir.), Chamanismo. El arte natural de curar. Temas de hoy. Madrid.
- Ferrater Mora, J. (2009). Diccionario de filosofía. Ariel. Barcelona.
- Frazer, J. (1999). La rama dorada. FCE. Madrid.
- García García, L. (2000). Hipnosis. Fundamentos científicos y aplicaciones. Asociación Española de Hipnosis. Madrid.
- García Barbuzano, D. (2017). Prácticas y creencias de una santiguadora canaria. Centro de la Cultura Popular Canaria. Edición 19<sup>a</sup>. Tenerife.
- Gómez García, P. (2005). Las estructuras de lo simbólico. Perspectivas sobre la cultura popular andaluza. Editorial Comares. Granada.
- González Alcantud, J.A. (1996). Creer y curar: Alea médica, analogía estructural y apertura utópica. Creer y curar: la medicina popular. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada.
- González Chévez, L. (2017). *El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación*. Nueva antropología, Vol.30, Núm.86, ene/jun. México.
- Le Goff, J. (1985). Las enfermedades tienen historia. Terramar. Lisboa.
- Lévi-Strauss, C. (1962). El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lévi-Strauss, C. (1971). Introducción a la obra de M. Mauss, en Sociología y antropología. Tecnos. Madrid.
- Lévi-Strauss, C. (1985). La alfarera celosa. Paidós. Barcelona
- Lévi-Strauss, C. (1995). Antropología estructural. Ediciones Paidós. Barcelona.
- Lorenzo Perera, M. J., Fariña González (1983). Medicina popular canaria. I. La figura del curandero. Centro de la Cultura Canaria. Colección Temas Canarios – 6. Segunda edición. Tenerife.
- Loux, F. (1996). Las relaciones entre medicina tradicional y medicina oficial: La medicina popular en Francia, en "Creer y curar: la medicina popular". Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada.
- Luckmann, TH. (1973). Religión invisible. Sígueme. Salamanca.
- Pasqualino, A. (1996). Médico y enfermo: Relación entre el sanador y paciente dentro de los diversos saberes medicinales presentes en nuestra sociedad, en "Creer y curar: la medicina popular". Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada.
- Pérez Amores, Grecy (2018). *Entre el monte y el santo. Las prácticas de sanación y curanderismo en Tenerife*. Bio. Revista de patrimonio de Tenerife. Cabildo de Tenerife. Núm. 01, Diciembre. Pp. 38-41. Tenerife.
- Poveda, J. M. (1997). Chamanismo el arte de curar. Temas de hoy. Madrid.
- Prat, J. (1972). *El ex-voto: un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña*. Ethnica, nº. 4, P.p. 137-171. Barcelona.
- Riccó, I. (2017). En busca de un "nuevo mundo mágico". De la medicina popular a las terapias New Age en un Occidente desencantado. Tesis Doctoral. Universitat Rovira i Virgili. Tarragona.
- Rodríguez Becerra, S. (1996). Enfermedades humanas con tratamiento divino. La curación mágico-religiosa en Andalucía. En González Alcantud, J.A. y Rodríguez Becerra, S. (eds). Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada.
- Rodríguez Becerra, S. (2000). Religión y fiesta. Signatura Ediciones. Sevilla.

- Rosa Hernández, S., Felipe Rodríguez, M. y Hernández Cairós, S. (2001). *Plantas medicinales y remedios caseros en El Pajar*. Cuaderno de Etnografía Canaria, nº8, enero 2001, Pp. 127-131. Tenerife.
- Sanchiz Ochoa, P. (1996). Poder de la palabra y eficacia de los objetos: pentecontalismo y “costumbre” en Guatemala. En González Alcantud, J.A. y Rodríguez Becerra, S. (eds). Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada.
- Sperber, D. (1988). El simbolismo en general. Editorial Anthropos. Barcelona.
- Stokvis, B. y Wierenhutter, E. (1983). Técnicas relajadoras y de sugestión. Editorial Herder. Barcelona.

**Personas entrevistadas**

César Ubierna Expósito, exdirector Casa Museo Antonio Padrón. Centro de Arte Indigenista.

Dani-asa Curbelo, artista transdisciplinar, activista e investigadora.

Domingo García Barbuzano, periodista e investigador.

Elsa López Rodríguez, escritora y antropóloga.

Fayna Brenes Quevedo, etnobotánica.

Grecy Pérez Amores, antropóloga.

Jaime Gil González, ingeniero agrícola.

José Hernández Suárez, investigador en estudios literarios.

Macarena Nieves Cáceres, escritora.

María Ferraz Dobarro, trabajadora social y periodista.

Zebensui López Trujillo, historiador.

