

ETNOGRAFÍA DE LA MUERTE EN CANARIAS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

José Alberto Galván Tudela

RESUMEN

Este trabajo se enmarca en un proyecto de investigación más amplio, que está analizando los procesos de identidad étnica y de adaptación sociocultural de los emigrantes canarios en Cuba. No obstante, el texto sólo pretende estudiar a partir de las teorías sobre *Los Rituales de Paso* de Van Gennep las representaciones, creencias y prácticas relacionadas con la muerte entre las clases populares en Canarias a principios del siglo XX, en espera de una investigación en profundidad entre los *isleños*, residentes en Cuba. Este artículo arroja luz sobre el significado del culto a la muerte como ritual de paso y de regeneración de la vida; la estructura lógica de los presagios de las desgracias y la muerte; la ritualización de la defunción y del luto como estados de margen; el entierro como ritual de separación, las Hermandades y Ranchos de Ánimas, y la presencia de los antepasados en los rituales festivos canarios. Esta investigación está basada en el trabajo de J. Bethencourt Alfonso sobre *Costumbres Populares Canarias de Nacimiento, Matrimonio y Muerte*, tal como fue recogido y editado por M. Fariña González, y completado con mi propia investigación bibliográfica y de campo.

PALABRAS CLAVE: Siglo XX, Ritual de paso, Ciclo vital, Muerte, Canarias, Etnografía.

ABSTRACT

This paper is inserted within a wider research project, aimed at the analysis of the ethnic identity processes and the sociocultural adaptation of the Canarian immigrants in Cuba. However, this text is only concerned with, following the theories on Van Gennep's *Ritual of Passage*, the representations, beliefs, and practices related with death among popular classes in Canary Islands at early twentieth century; waiting in-depth research among *isleños*, living in Cuba will complete this preliminary research. This article shedlight about the meaning of death' cult as ritual of passage and as regeneration of life; the logical structure of misfortunes premonitions and the death; cessation ritual and the mourning as margin's states; burial as ritual of separation; the *Hermandades* and *Ranchos de Ánimas*, and the presence of ancestors in the Canarian festive rituals.

This research is based upon Bethencourt Alfonso's work on *Costumbres Populares Canarias de Nacimiento, Matrimonio y Muerte*, as gathered and edited by Fariña González, complemented with my own bibliographic research and fieldwork.

KEY WORDS: XX Century; Ritual of Passage; Development Cycle, The Death, Canary Islands, Ethnography.

El presente trabajo se enmarca en un proyecto global de investigación que ha analizado los procesos de identidad étnica y de adaptación sociocultural de los emigrantes canarios y sus descendientes a la naturaleza, sociedad y cultura caribeñas, especialmente en Cuba¹. Demógrafos e historiadores han estudiado las dimensiones migratorias, su volumen poblacional, las zonas de asentamiento, sectores de actividad económica, las causas de la misma e incluso el papel de las remesas... Asimismo, ya se han comenzado a analizar aspectos poblacionales derivados de la endogamia étnica. Incluso la historiografía canarioamericana ha estado centrada en delimitar la aportación canaria a América y viceversa, su intervención en la estructura sociopolítica y económica, el régimen comercial, los procesos de cambio político; en establecer la genealogía de los grandes hombres americanos con sangre canaria, la huella lingüística de Canarias en América y viceversa, el papel de los indios, y la pervivencia de la canción tradicional, artes populares, aspectos de la dieta o las advocaciones marianas en las relaciones canarioamericanas².

No obstante, apenas sabemos nada de los procesos adaptativos socioculturales que los canarios debieron realizar en El Caribe durante el transcurso de sus constantes migraciones a las islas antillanas. Los emigrantes debieron recrear su propia cultura en un medio ambiente insular pero tropical, y en un contexto social y cultural multiétnico. Hasta ahora sólo sabemos algo sobre los estereotipos psicológicos y laborales, que desde la ciudad construía la oligarquía cubana y que, al parecer, aún se mantiene en la actualidad. En último término, una categorización identificadora desde afuera, y no desde adentro de la comunidad canaria en las Antillas. ¿Los canarios construyeron *ex novo*, readaptaron, o adoptaron de un pasado insular lejano en el tiempo y en el espacio los diacríticos culturales para identificarse a sí mismos frente a y a través del proceso de mestizaje cultural antillano?

Aunque las migraciones a esta región han sido una constante desde la colonización americana, sin duda durante el siglo XVII-XVIII fue sistemática, en sus objetivos y ejecución. Sin embargo, la inmigración que tuvo lugar entre 1850 y 1930 especialmente a Cuba, además de sus aspectos diferenciales, tiene un interés relevante para el análisis de los procesos adaptativos.

El presente trabajo pretende analizar sólo las representaciones, creencias y prácticas de las clases populares canarias de este periodo relacionadas con la muerte, en espera de una investigación en profundidad de la muerte, entre los canarios actualmente residentes en Cuba.

El material de base es el estudio de la Encuesta realizada por el Ateneo de Madrid en 1901, y coordinada para Canarias por el Dr. Juan Bethencourt Alfonso, donde se recogen las respuestas al cuestionario realizadas por multitud de personas de las diferentes islas. Para el análisis del tema durante el Antiguo Régimen, espe-

¹ Todas las notas hacen referencia a la bibliografía al final del texto. GALVÁN, 1995; GALVÁN, Ed. 1997.

² Esteban DEIVE, 1991; PAZ & HERNÁNDEZ, 1993; MACÍAS, 1992; HERNÁNDEZ, 1981; YANES, 1993; GUANCHE, 1992; MORALES, 1988; HERNÁNDEZ, 1991.

cialmente de las clases dominantes, se dispone de la obra de M. Hernández (1985) titulada «La Muerte en Canarias en el siglo XVIII».

Si bien no conocemos aún cuál fue el proceso adaptativo de este mundo simbólico al Caribe antillano, esta encuesta, las aportaciones etnográficas de viajeros contemporáneos y de etnógrafos posteriores nos pueden acercar a cuál era el mundo de la muerte y sus variaciones insulares, y cómo era percibido por los emigrantes canarios de aquella época.

LA ENCUESTA DE 1901 PARA CANARIAS

En 1901 la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid elaboró una Encuesta en el campo de las costumbres populares y en los tres momentos más importantes del ciclo vital del individuo: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Se envió a maestros, notarios, sacerdotes, abogados..., que se sirvieron a su vez de informantes locales. Se distribuyó en 15 regiones, incluyendo Baleares y Canarias, variando la calidad y contenido de las respuestas según el correspondiente. Las respuestas una vez clasificadas incluían, según el antropólogo Lisón Tolosana, unas 3.500 papeletas sobre el nacimiento, unas 20.000 sobre el matrimonio y alrededor de 15.000 sobre la muerte y entierro. El material original guardado en el Ateneo desapareció, si bien se conservaron gran parte de las papeletas copiadas (18.661), que se encuentran en el Museo Etnológico de aquella ciudad: un total de 4.273 sobre el nacimiento, 9.076 sobre el matrimonio y 5.312 sobre la muerte.

Según Lisón Tolosana,

el Cuestionario fue el resultado final de un interés especial por las disciplinas antropológicas y folklóricas que van in crescendo desde 1865 a 1901; a partir de esta última fecha no se ha hecho ningún estudio directo de envergadura similar en el campo de las costumbres populares (1971:155).

Como muy bien indica dicho autor, gran parte del material conservado es susceptible de tabulación y análisis estadístico, si bien es necesario delimitar las áreas culturales que no siempre coinciden con las áreas regionales, excepto en Canarias y Baleares, en las que pueden establecerse la unidad y las peculiaridades culturales insulares, y posiblemente comarcales, salvo en aquellos casos en que la información sea escasa, como sucede en Gran Canaria. Este sólo es paliado parcialmente por el trabajo de V. Grau-Bassas (1885-1889).

Por otra parte, es necesario admitir la enorme dificultad de establecer a partir de esta información un análisis complejo de los contenidos, funciones, sentidos y simbolizaciones de estos ritos de paso. Por ello, es preciso sin duda la comparación con documentos históricos, no siempre existentes, sobre cada área cultural.

En Canarias, Juan Bethencourt Alfonso se encargó de su distribución y envió al Ateneo, contando entre otros con el inestimable apoyo de Cipriano Arribas (1900) en Tenerife y de Ramón Castañeyra en Fuerteventura. Las respuestas fueron amplias e importantes, especialmente en algunas cuestiones como «el mal de ojo y las brujas», que puede considerarse como un pequeño tratado sobre la materia. De

las islas destaca por su número y cantidad de informantes la de Tenerife, especialmente la zona de Chasna al sur de la misma y patria chica de Bethencourt Alfonso, quedando las restantes por este orden de prelación: Lanzarote, Santa Cruz de La Palma (La Palma), Fuerteventura, El Hierro, La Gomera y Gran Canaria. Se han conservado un total de 190 respuestas, distribuidas del siguiente modo: 54 sobre el nacimiento, 91 sobre el matrimonio y 45 sobre la muerte.

No obstante, el etnógrafo M. Fariña González ha publicado la edición crítica de aquel Cuestionario, aumentado con las respuestas que no fueron enviadas en 1900 desde Canarias o que se perdieron en Madrid, y que han sido rescatadas entre los documentos del Dr. Bethencourt Alfonso. Muchas de estas papeletas son totalmente inéditas y recogidas a través de otro Cuestionario que nuestro autor había confeccionado y cumplimentado desde 1884. Según esta edición, de Canarias se conservaron 193 respuestas. Del archivo privado del Dr. Bethencourt Alfonso se recuperaron 493 respuestas, que a menudo superan en algunos capítulos a las enviadas inicialmente al Ateneo en 1900. Aquellas dedican 175 al nacimiento, 136 al matrimonio y 182 a la muerte. Destacan entre ellas por su cantidad las relativas al culto de los muertos, prevenciones sobre la muerte, la defunción y el entierro, con poca incidencia en el tema de los cementerios.

LA MUERTE COMO RITUAL DE PASO Y REGENERACIÓN DE LA VIDA

Para Van Gennep en las ceremonias funerarias

los ritos de separación son poco numerosos y muy simples, los ritos de margen tienen una tal duración y complejidad, que obligan a veces a reconocerles una especie de autonomía y que, en suma, los ritos de agregación del muerto al mundo de los muertos son, entre todos los ritos funerarios, los más elaborados y aquellos a los que se atribuye la mayor importancia (1986:158).

Para este autor, los ritos funerarios son al mismo tiempo ritos utilitarios de largo alcance: ayudan a los supervivientes a desembarazarse de enemigos eternos. Estos muertos pueden ser peligrosos, especialmente si se trata de suicidas, de personas desprovistas de familia, de muertos durante un viaje, por la violación de un tabú, los fulminados por un rayo...

Por otra parte, para Bachofen el rito funerario glorifica la naturaleza como un todo, con su doble principio de dador de vida y muerte. Los simbolismos de la sexualidad y de la fertilidad son usados en los rituales de la muerte.

Robert Hertz, a su vez, plantea las implicaciones sociales de las prácticas mortuorias, si bien apoya una visión de la sociedad como si fuera una entidad que actúa por sí misma³.

³ GOODY, 1962; DOUGLASS, 1973; BLOCH & PARRY, 1982:6-7; GENNEP, 1986; TURNER, 1980.

En este trabajo defendemos que estos rituales constituyen una forma de afirmación del orden social en el momento de la muerte. No obstante, este orden social es el producto de rituales de este tipo y no viceversa. De este modo pretendemos no reedificar la sociedad y los rituales mortuorios en sí mismos. En gran medida, aquellos son la ocasión para «crear» esa sociedad como una fuerza aparentemente externa. Por ello, este planteamiento está interesado no sólo en la estructura simbólica, sino también en su relación con los aspectos organizacionales de la sociedad en que tiene lugar. Por tanto, los análisis sociológico y simbólico no constituyen alternativas, sino que necesariamente han de ser combinados. Optamos, asimismo, por una estructura teórico-analítica de carácter procesual, ligada a los rituales de paso.

Según Ph. Aries (1982, 1983), al igual que la vida, la muerte no es un acto solamente individual. Por eso, se celebra mediante una ceremonia, más o menos solemne, que tiene por objeto remarcar la solidaridad del individuo con su comunidad. Esta reconstituye sus fuerzas y su unidad mediante ceremonias. La muerte no sólo es temida por la comunidad, sino que también abre una brecha en el sistema de protección alzado entre la naturaleza y el hombre. Sexo y muerte fueron cuidadosamente controlados. La ritualización de la muerte constituye, por tanto, un caso particular de una estrategia global del hombre para dominar simbólicamente la naturaleza, hecha de prohibiciones y de concesiones. La muerte debe ser aprisionada y transformada en unas ceremonias, en un espectáculo colectivo, en un fenómeno público que compromete a la sociedad entera. Los muertos pertenecen al flujo de la naturaleza, rechazada y canalizada a la vez.

La muerte es un tránsito de la sociedad visible a la sociedad invisible, a semejanza de los rituales de iniciación. La separación es lenta (queda la imagen del difunto) por lo que se impone la noción de «un estado intermedio entre la vida y la muerte y la resurrección, durante el cual se supone que el alma se libera de la impureza mortuoria y del pecado que le quedaba» (Hertz 1990:15). La sociedad ha de recuperar poco a poco el equilibrio (a través del recuerdo, de las apariciones, de las almas en pena, que se manifiestan a través de ruidos, luces e incluso a través de la presencia «física» del difunto).

EL CULTO DE LOS MUERTOS

(ALMAS EN PENA Y ARRIMADAS, ENCANTAMIENTOS, DUENDES...)

En este proceso de recuperación de sí misma, la creencia en los aparecidos constituía una constante en todas las islas. Tenía una función múltiple, desde mantener al individuo y al grupo articulado con los muertos de la comunidad, de la familia, hasta desarrollar un orden moral y ético entre los vivos (no quemar cruces, cumplir obligaciones, castigar la avaricia, cumplimentar daños no reparados...)

Las apariciones estaban asociadas a *almas en pena*. En algunos casos, por haber utilizado como combustible los brazos de una cruz, situada en un camino donde se conmemoraba la muerte de alguien (Lanzarote, El Hierro...), se mostraban en la noche bajo forma de un hacho encendido, luces azules... En el Escobonal (Tenerife) para saber si eran almas en pena se decía:

Si eres alma del otro mundo y te paras,
te rezo un padrenuestro y un avemaría.

Según la creencia, si era, se paraba. Así se reza o se le acaba de ofrecer, vuelve a caminar. En cuanto un alma del otro mundo viene es que no está en el infierno.

En Antigua (Fuerteventura) decían que se aparecía una luz, que con una velocidad increíble iba desde las costas a los pueblos, de éstas a los riscos, y que ha perseguido a muchos pastores.

Las almas en pena se distinguen de las *almas arrimadas*. Como indica Bethencourt Alfonso, en Lanzarote (Haría, Guatiza, Teguisse), Tenerife (Los Realejos, Icod) y Gran Canaria:

Se dice de una persona cuando el espíritu de un individuo, que haya muerto, vive constantemente o periódicamente en comunicación con ella, y que se le arrima por lo regular con objeto de pedirle perdón por algún daño que le hizo en la tierra. Para que desaparezca el alma y vuelva al cielo, es bastante que el interesado realice lo que aquella le pida, tal como decir misas, cumplir promesas, etc..., y si es por daño que recibió el individuo que la tiene arrimada, con que le diga: Yo te perdono para aquí y para delante de Dios (Bethencourt, 1985:283).

Las almas arrimadas podían maullar como un gato, o ponerse sobre los hombros y chillar. Se creía saber si tenía el alma arrimada por las condiciones de la orina al enfriarse, por el pulso doble de la persona, por la ropa que llevaba el cadáver al ser enterrado. Por la isla de Tenerife circulaba impresa una oración para desarri-mar el ánima, si bien algunos animeros utilizaban la propia.

En El Sauzal (Tenerife) cuando ponían el pan al horno hacían una cruz con la pala en la boca del mismo, y decían: «Dios te acreciente, pan en el horno; y las ánimas benditas salgan del purgatorio» (Bethencourt 1985:291). Y cuando uno busca una cosa que se ha perdido y no la encuentra y dice: «el alma de D. Jacinto me repare», aparece enseguida (Los Realejos, Tenerife).

Los lunes, miércoles y viernes eran de las ánimas, y era cuando más se manifiestaban en las aguas (orines). El sábado era de la Virgen; y el domingo, como están la ánimas en misa, eran los días en que no podían combatirse. El martes y jueves, tampoco (Icod, Tenerife). La noche de finados también estaban sueltas las ánimas. Si en vida han enterrado dinero, las almas penan hasta que no se saque.

Los *duendes*, por el contrario, son los niños que mueren sin bautizar y son enterrados fuera de lo sagrado. Se creía que toda persona que pudiera trincar a uno de los duendes segadores se hacía rico (San Juan de La Rambla, Tenerife). Los duendes acostumbraban a quitar cosas de su sitio (algodón, dedales, tijeras...), llorar, hacer ruidos... Los duendes, aunque no se ven, cuando llegue el fin del mundo se van a una oscuridad muy profunda, por eternidades.

Por último, antes había *encantadores*. Eran Santa Ana, Santiago y algunos otros santos. Consistía el encantamiento en que si uno trabajaba en los días de esos santos, aquel santo abría de repente la tierra y se tragaba al trabajador; este sigue, sin darse cuenta, trabajando por toda la eternidad. Si trillaba, desaparecía la era y todo. Los de aquí sí sabían que estaban encantados, ellos no. Si alguno sabía de positivo

que fulano estaba encantado, para desencantarlo, avisaba al cura y este el día de San Juan antes de salir el sol, había de decir una misa en un altar que levantara en el mismo sitio donde había tenido lugar el encantamiento. Y quedaban desencantados. Entonces es cuando los encantados conocían que lo habían estado (El Hierro).

LOS PRESAGIOS DE LAS DESGRACIAS Y LA MUERTE Y SU ESTRUCTURA LÓGICA

Los presagios de la muerte, que nos encontramos en Canarias, coinciden bastante con otros de Andalucía o del resto de la Península, tal como observa M. Fariña en las notas al trabajo de Bethencourt.

Creencias como que «la gallina cante como un gallo», «la rotura sin causa de un espejo», «derramar sal», «tener tres luces encendidas en una misma habitación», «hacerse el muerto sobre una mesa», y sobre todo «escuchar a un perro que aülle o llore», son ejemplos de la estructura interna del pensamiento mágico canario, que como tal utiliza la metáfora y la metonimia como principios estructurantes de la eficacia simbólica.

En primer lugar, la muerte de un ser humano supone no sólo la aparición del caos en la sociedad, sino también en la naturaleza: una gallina que canta como un gallo, un gallo que pone un huevo (La Laguna y Tacoronte en Tenerife, Ampuyenta en Fuerteventura) o cuando se rompe un espejo, sin causa aparente. En todos estos casos es señal segura de que sucederá alguna desgracia en la familia. En el último caso, se deberá en el acto tirar un puñado de sal a la calle, para espantar dicha desgracia. La sal, sin duda, está asociada a la vida (Santa Cruz, Tenerife).

Por otra parte, los animales, especialmente aves, tanto terrestres como marinas, constituyen el referente simbólico más utilizado, sobre todo en su asociación con el canto lastimero, no común o usual en ellos. En algunos casos, el fenómeno goza de una reduplicación simbólica, pues estas aves o insectos son negros, símbolo del luto. Así, si «se posa en casa un *tapagado*», cuando «los *cuervos* pasan, una bandada de ellos se posan por donde está un enfermo» o, «andan cerca de una casa *adivinan muerte*» (Candelaria, Tacoronte y Güímar en Tenerife); «cuando se oye cantar a un *peroluis* o una *coruja* es señal de que muere algún individuo si está enfermo o que alguien enfermará, si están malos» (Candelaria en Tenerife y Fuerteventura); «cuando el *alcairón* está triste y como encapotado se barrunta desgracia» (Güímar, Tenerife). Lo mismo sucede si un *murciélagos*, asociado a la noche y profiriendo sonidos agudos, o un *abejón* de culo negro entra en una casa; una *garza* que pasa por encima de una casa dando graznidos es señal de que habrá desgracia; un *milano* que canta triste; o un *papagayo*, ave marina, nocturna, negra y del tamaño de una andoriña, de voz robusta y de canto extraño, si pasa y canta por la casa de un enfermo, es señal de que morirá (El Hierro). Cuando el cadáver está en la casa mortuoria, con acompañamiento (de noche), si se llega a ver mudo, lo cual es raro, el ave nocturna que llaman *tajos* (que es un poco mayor que una paloma) es señal que el alma del muerto *no va por buen camino*; es decir, que va al infierno (El Hierro). Por último, los *caballitos de mar* traen poca suerte, la presencia de muchas *moscas* juntas aberruntan

calamidades, y el que ve una *araña* estando en ayunas tendrá desgracias o disgustos, o donde hay *escarabajos* abarrunta desgracias, por eso los matan. Las *abejas* tan estrechamente asociadas a la fecundidad, cuando muere el dueño participan del luto de la familia, colocándoles un lazo o trozo de tela negra, o en su defecto, volviendo la colmena, lo de arriba para abajo o mudándola de sitio, porque de lo contrario mueren los enjambres (El Sauzal y Güímar en Tenerife).

En tercer lugar, los animales domésticos, especialmente el perro y el gato, están estrechamente asociados a la desgracia y la mala suerte. En el caso del *perro*, que llora, donde hay un enfermo grave, es que está muriendo. Los *gatos* negros son un mal presagio porque son la imagen del enemigo, el diablo (Candelaria, Tenerife).

La lógica de los símbolos de la muerte privilegia el mundo natural animal, especialmente aves, insectos y animales domésticos, como materia cultural para su eficacia en el mundo humano. Metáfora, metonimia e hipérbole; semejanza, contigüidad o contacto y exageración constituyen formas expresivas del pensamiento mágico asociado a los presagios de la muerte.

RITUALIZANDO LA DEFUNCIÓN, EL MARGEN

El período de margen en los ritos funerarios lo señala materialmente, en primer término, la estancia más o menos prolongada del cadáver o del féretro en la alcoba mortuoria (velatorio), en el vestíbulo de la casa... En muchos pueblos, no obstante, esto se realizaba de una forma atenuada exigiendo toda una serie de ritos y exequias que acababan saldando las obligaciones con ellos (conmemoraciones, misas de funeral...).

Así que morían, al cadáver lo bajaban de la cama, pues afirmaban que estaba penando (El Sauzal, Tenerife) y, de este modo, como afirma Van Gennep, el alma encontraba más fácilmente el camino de la mansión de los muertos (1986:163):

En el acto mismo quitaban del *vasar* la loza y la ponían dentro de una cesta, hasta que salían a la misa, porque si la dejaban en el *vasar* viene el espíritu a trafegar y hacer ruido en la loza (1985:259)

Se colocaba el cadáver con los pies hacia delante para que el alma no encontrase el camino de vuelta. En La Palma:

El cadáver era amortajado o por las personas íntimas del finado o por alguna persona que se preste a ello. Las mujeres se colocaban ropas negras. No existía una mortaja especial. El cadáver era colocado sobre una mesa cubierta con paño negro, con los pies hacia la puerta, poniendo ordinariamente la mesa en el centro de la habitación. Alrededor de la mesa ardían 4, 6 u 8 cirios (Bethencourt 1985: 259).

Se le vestía con las mejores ropas, se le colocaba a la cabecera un crucifijo, y el número de luces variaba según la posición social de la familia, los estatutos de la hermandad o cofradía a la que pertenecía el difunto.

A los que morían en El Hierro se les acostumbraba a lavar los pies, manos y cara. A los niños y solteras, de cualquier edad, hombres o mujeres, si eran vírgenes, les ponían las manos enlazadas sobre el pecho, con un ramo de flores. Si no lo eran, se los colocaban como a los casados, con los brazos tendidos sobre el pecho, dispuestos paralelamente. Los padres y demás familia no abandonaban la habitación mortuoria hasta que el cadáver era conducido al cementerio. Tanto los padres como las familias acostumbraban manifestar a gritos entre llantos las virtudes y generosidad del muerto, su valor, la protección que dispensaba (1985:260).

En Lanzarote, quizás por haber recibido una fuerte influencia de la tradición cultural árabe, en algunos caseríos los doloridos tenían por costumbre sentarse sobre una estera en un rincón para recibir las visitas del duelo. En Fuerteventura, incluso, se sentaban donde estaba la cama del enfermo y allí lloraban en voz alta las virtudes del muerto. Se tumbaban los bancos, se entornaban puertas y ventanas, se encendían las luces, se volvían las láminas o cuadros, se quitaban las flores.

En Alojera, La Gomera, medían al difunto con un cordón y, según fuera de largo, cortaban el hilo y hacían tantos nudos como hijos y nietos tuviera. Cada nudo era un padrenuestro, y cogiendo uno de aquellos nudos y situándose alrededor del difunto se dedicaban a rezar. Antiguamente existían plañideras en los duelos.

Al igual que en Minot (Francia), cada familia asumía su destino; un destino de muerte que las mujeres tenían el encargo de gestionar. Una carga de la que ellas recibían los atributos cuando se casaban. Desde su matrimonio, la mujer estaba ubicada del lado de los muertos. La muerte y la vida eran lenguajes femeninos. La misma mujer asistía a las mujeres de parto y se ocupaba de la preparación de los muertos. La vida, la muerte, entre las manos de las mujeres, no cesaban de confundirse. Tanto es así, que ser mujer era dar la vida, pero también conocer la muerte, aceptarla, llorar cuando era preciso, para quien fuera preciso, encargarse de los cuidados que habían de ser otorgados a los desaparecidos... Eran las mujeres siempre, las que se entendían con el cura para «hacer decir» las misas en recuerdo de los muertos de sus parentelas... Así, las mujeres gestionaban la muerte, mientras los hombres la jugaban a través de la caza... En esta relación con la muerte, uno y otro sexo eran complementarios: el masculino, del lado de la naturaleza, de lo salvaje, de lo destrozado; del otro, lo femenino, ladeado hacia la cultura, el ritual, la gestión social de la muerte⁴.

En Taganana (Tenerife), se acostumbraba después de la muerte de un familiar a no encalar la casa. Se trasladaban a un lugar lejano todos los utensilios, que se volvían impuros (colchones, sábanas...), quemándolos. Se purificaba la casa.

Los niños todavía no agregados a la sociedad viva no podían estar categorizados en el otro mundo; por ello, iban al limbo, permaneciendo allí eternamente en su periodo marginal, diciendo fin, fin, porque para salvarse necesitaban que llegara el fin del mundo (La Gomera). Según Bethencourt, hasta finales del siglo XIX era costumbre celebrar la muerte de un niño, comiendo, bebiendo y bailando (Teneri-

⁴ ZONABEND, 1980: 217-220, 1973; BRANDES, 1989.

fe, Lanzarote). Si un niño moría antes de cumplir el año, los gastos del entierro eran por cuenta del padrino (Yaiza, Lanzarote).

En Valle Gran Rey, La Gomera, se celebraba a puerta cerrada el denominado «baile de los muertos» en ocasión del fallecimiento de los niños. Amortajado este y colocado sobre una mesa en la habitación más espaciosa de la casa, se reunían padres, padrinos, familiares y vecinos celebrando con aguardiente y vino la muerte del niño. Al son del tambor, las chácaras o castañuelas y la flauta se bailaba el *tajaraste*, llevando el padrino en los brazos el cadáver del ahijado, entregándoselo a la madrina después de dar un par de vueltas por la sala para que hiciera lo mismo. Seguidamente depositaban al niño sobre la mesa y daban comienzo a una juerga que duraba varias horas. Terminado el baile, comenzaban los *recados* que consistían en que cada presente se acercaba al cadáver prendiéndole con alfileres a las ropas alguna flor o bien un trocito de cinta, a la vez que mandaban recados a las personas queridas que habían muerto y moran en el cielo, o solicitaban mediase ante Dios para que la cosecha fuera buena, se recobrase la salud, etc... (Bethencourt, 1987: 261).

EL ENTIERRO COMO RITUAL DE SEPARACIÓN

Entre los ritos de separación es conveniente clasificar: los diversos procedimientos de transportar al exterior el cadáver; el incendio de los útiles, de la casa, de las riquezas del muerto; matar a animales o seres queridos; los lavados, unciones, y, en general, ritos llamados de purificación: zanja, féretro, cementerio, valla, colocación de árboles, montones de piedra... los cuales se construyen y utilizan ritualmente, terminando con frecuencia el rito entero de una manera particularmente solemne con el cierre del féretro o de la tumba (Van Gennep, 1986:176).

Unas papeletas, el toque de un bucio o caracol o corriendo la voz servían de medios para avisar a los vecinos de la muerte de alguna persona del pueblo.

Los cadáveres eran conducidos en caja tapada hasta el cementerio, excepto los niños, que iban destapados y adornados con flores. Unos muertos eran portados atravesados en un camello. En las villas y ciudades el acompañamiento se formaba en dos filas al extremo de las cuales y en el centro iba el duelo al que precedía el féretro y a este, el clero. En El Hierro llevaban desde los campos a la Villa de Valverde los ataúdes, parando en ciertos puntos para descansar, llamados *goronas de los difuntos*. Según costumbre, en el punto denominado Las Crucitas, a mitad de camino entre Papagayo y Femés (Lanzarote), tenían costumbre no sólo de descansar, sino también colocar una cruz por cada cadáver que conducían por allí. Cuando los fallecidos no tenían con qué pagar el ataúd, se utilizaba uno llamado ataúd del común.

En el cortejo no podían figurar niños ni niñas; las mujeres gritaban, los hombres en silencio.

En Taganana, a la vuelta del entierro, era tradición que los acompañantes, menos los doloridos o familiares íntimos, se quedaran en la taberna bebiendo algunos vasos de vino.

Después del entierro, el acompañamiento se dirigía a la casa mortuoria donde se despedía el duelo, después de rezar juntos un padrenuestro y un avemaría. Los

cementerios desde finales del siglo XIX están ubicados en degolladas, fuera del pueblo, en lugares con vistas maravillosas, en una colina; suelen tener una ermita u hornacina para el último reposo. A los niños que no están bautizados, a los que «viven juntos» sin estar casados, a los que viven con la comadre o con la ahijada, se les entierra en la «chercha».

El domingo siguiente por lo regular, se celebraba la misa de difunto. Para esto, todos se dirigían a la casa mortuoria, y acompañando a los doloridos se encaminaban juntos a la iglesia. Concluida la ceremonia religiosa, nuevamente se dirigía el acompañamiento con la familia del difunto a la casa mortuoria, rezando otro padrenuestro y otro avemaría. Terminado esto, pedían de favor una oración por el alma de algún deudo. Se ponía la mesa y todo el mundo comía, estando permitidos alegría y buen humor.

Como indica Van Gennep (1986:176-177), las comidas consecutivas a los funerales y las de las fiestas conmemorativas constituían verdaderos rituales de agregación. Tales comidas tenían por finalidad renovar entre todos los miembros de un grupo superviviente, y a veces también con el difunto, la cadena que se había visto rota por la desaparición de uno de sus eslabones. Con frecuencia una comida de este tipo tenía lugar también en el momento de levantar el luto.

EL LUTO COMO UN ESTADO AL MARGEN

El luto aparece como un fenómeno complejo, que no se puede reducir a la contaminación derivada del estado sagrado, impuro de la muerte. Constituye más bien un estado de margen para los supervivientes, en el que entran mediante ritos de separación y del que salen mediante ritos de reintegración a la sociedad. En algunos casos este periodo marginal de los vivos es una contrapartida del periodo marginal de los muertos, coincidiendo a veces con la agregación del muerto al mundo de los muertos. No obstante, la salida está determinada por el grado de cercanía del parentesco (patrilíneo, matrilineal,...) y por la posición social más o menos elevada del muerto. La suspensión de las prohibiciones (ir de fiesta...) y de todas las reglas (ropa especial...) hay que considerarlos como ritos de reintegración al igual que los del novicio⁵.

En señal de luto se llevaban caídas las alas del sombrero, y los maridos se quitaban las cintas del mismo. Iban de negro, con capa o capote negro. También se dejaban crecer el cabello y la barba. El luto de las mujeres era de saya negra, tocada la cabeza o con mantilla de lana teñida de negro, por espacio de un año en luto mayor, y menos tiempo para los parientes más remotos.

Los doloridos durante los días cercanos a la muerte hasta el funeral eran atendidos por familiares y vecinos, llevándole la comida diariamente. En el Valle de Agaete y Altos de Gáldar (Gran Canaria) la costumbre tenía más importancia si cabe, pues la muerte era el primer eslabón que desencadenaba toda una cadena de dones y contradones de alimentos, granos, azúcar, café, tela negra e incluso más recientemente de dinero.

⁵ VAN GENNEP, 1986; HERTZ, 1990.

Todos los vecinos daban dones al cónyuge del difunto, a su madre y hermanos. Estos debían devolvérselo en ocasión de otra muerte, una enfermedad, un nacimiento o la boda de una hija. La solidaridad vecinal se reforzaba en esos momentos, especialmente en las capas sociales menos favorecidas de la comunidad campesina.

En cierto modo, los ritos de abandono del luto constituían la definitiva reintegración de los familiares y del fallecido al mundo de los vivos y de los muertos respectivamente.

LAS COFRADÍAS O RANCHOS DE ÁNIMAS

Si bien hasta la Ley de la Desamortización de 1832 las Cofradías tenían en propiedad tierras, pastos y ganado fruto de donaciones y tributos de sus miembros, las obligaciones que dimanaban de sus Constituciones se han mantenido hasta hoy día.

Recojo a continuación aquellas obligaciones relacionadas con la muerte, de una de las Hermandades más famosas en Canarias, la del Santísimo⁶, frecuentemente asociada a las capas más poderosas de la localidad. Las Constituciones eran similares en cada pueblo. Veamos las de esta Hermandad en el pueblo de Taganana (Tenerife), fundada en 4 de marzo de 1663:

7º Ítem es condición que siempre que suceda la muerte de uno de los hermanos o estando ausentes se sepa de ella en tal caso, hayan de asistir y asistan los susodichos con sus túnicas y hachas encendidas en el entierro de los hermanos, y que muriendo en este lugar lo saquen de su casa a hombros hasta la puerta y por la calle vengán dos hermanos como se acostumbra en otras partes, y después entren con él en la Iglesia adonde ha de ser sepultado y asistan al entierro y lleven sus estandartes, y luego al día siguiente cuando el Sr. Beneficiado le pareciese, el Hermano Mayor de más oficiales y hermanos asistan al oficio que le haya de hacer dicha hermandad, en la cual han de poner 16 candelones blancos y daran al Bdo. de limosna por el oficio y la misa cantada poniendo la cera del Altar, 24 reales y si la pusiese la Hdad. 18 reales; el H. M. ha de recoger la cera que pusiese y lo mismo ha de hacer por las mujeres de los hermanos. Y muriendo el Bdo. de dicha Iglesia, servidor o teniente le han de hacer los hermanos lo mismo por ser dicho Bdo. hermano.

El hermano mayor debía asimismo nombrar a dos hermanos para «que echen los ramos y flores los domingos terceros de cada mes». Por otra parte, si el hermano difunto «fuera pobre y no tuviere otro oficio con que enterrarse se hará en el de la hermandad, como se ha referido». Los entierros variaban según la importancia del difunto, en lo referente al acompañamiento de cruz y capa, el número de pausas en el trayecto, el tipo de vigilia (con o sin órgano) y de misa, y el número de funciones. Las dos naves laterales, presididas por los altares y capillas de las dos hermandades, servían de sepulturas de los hermanos. Otros vecinos tenían sepultu-

⁶ GALVÁN, 1977.

ra propia, y por último, existía una sepultura general, del común, donde eran enterrados los más pobres. A finales del siglo XIX, en la mayor parte de los pueblos se construyó un cementerio, situado siempre en las afueras, en lo más alto, o en las degolladas del mismo. A partir de este momento, criterios de estratificación social, edad y comportamiento dominaron la topología del espacio de los muertos.

Veamos finalmente otra de las obligaciones de los hermanos:

12º Es condición que todos los hermanos y beneficiados han de ser obligados a hacer una fiesta de Ánimas, después de la conmemoración de los Difuntos, cuando lo acordase el Bdo. y H.M. por los hermanos difuntos, diciendo su oficio y misa cantada, por lo cual darán de limosna 18 reales al Bdo. y él pondrá la cera y pedirá al H.M. recibo para sus cuentas y pedirá la limosna por la hermandad y adornará el túmulo con toda la curiosidad posible, y se pondrá toda la cera que pudiera sacar de dicha Hdad. Y a esta función han de asistir todos los hermanos vestidos.

En Canarias, asimismo, se crearon cofradías cuyo objetivo principal era ayudarse en las enfermedades y sufragar los gastos de entierro. Son conocidas las de Tenerife (Barranco Hondo y Candelaria), las de Teror (Gran Canaria) y las de Teguieste (Lanzarote). Se denominaban Cofradías de Ánimas en Tenerife y Ranchos de Ánimas en las islas orientales⁷:

Así se denomina a los cantadores y tocadores que, presididos por el Mayordomo de las ánimas que nombra anualmente la Hermandad del Santísimo Cristo. Van de casa en casa, en la noche de todos los Santos y el día de Finados, con objeto de allegar recursos para hacer la novena a las ánimas. Más que día de finado parece un carnaval: armados de guitarras, bandiolas, panderetas, castañuelas, sonajillas y triángulos, van de vecino en vecino improvisando y componiendo la letra conforme al objeto que se proponen con el canto —con un tono y aire especial y característico— para dedicarlo al Señor, la Virgen, santos, Ánimas, o bien a las familias que tienen parientes en América o a las muchachas y mozos por encargo de sus novios y novias, o unos a otros de los presentes, pues es de cortesía devolver al favorecido la cantiga; cortesía que se paga a poca costa, pues su precio corriente es el de una fisca. El trecho que media entre las casas, lo recorren tocando y cantando malagueñas con grandísima animación, pues el vino se les brinda en las casas con gran profusión. La cantiga consta de dos partes: una copla, que lleva la voz; y la otra la corrida que cantan a corro (Bethencourt, 1985:243-244).

MUERTE, ANTEPASADOS Y RITUAL FESTIVO

Las representaciones festivas son a menudo dramatizaciones que se supone tienen lugar en el centro del universo y en el tiempo originario. En muchas fiestas canarias la complicada preparación ritual tiene la intención de inducir a una identi-

⁷ GODOY, 1990.

ficación entre vecinos y antepasados. La fiesta canaria implica, a través de la ritualización del espacio y el tiempo, la unión de la comunidad de vivos y muertos. De este modo, las fiestas son los tiempos en que se organizan las actividades agrícolas y en que se piensa el tiempo social, pues son ocasiones en que se dramatiza la cohesión hacia dentro y hacia afuera de los pueblos y comarcas de las islas. Tiempo en que se establece el reencuentro con los emigrantes y aun con la muerte. Así el herreño categoriza el tiempo por Bajadas cuatrienales, y para muchos canarios llegar a la próxima festividad del patrón del pueblo significa un año más de vida.

Es infalible que el día de San Lorenzo ha de morir en El Hierro una mujer, y esta se irá al cielo. Lo mismo que la víspera del día de la Candelaria morirá un varón, que también irá al cielo (Bethencourt, 1985:250)

En El Hierro, durante la fiesta de la Cruz también los muertos participan de la fiesta. Se adornan las hornacinas con varias cruces de los antepasados, aun las de las casas abandonadas o de emigrantes a Venezuela. Las múltiples cruces son colocadas a la entrada de la casa, en el frontis o en un costado de la misma, o al lado de la cancela, si se trata de un sitio, entendiéndose por este una casa exenta rodeada por huertos. Pues bien, esas hornacinas se llenan de flores. Como indica un herreño:

El día de la Cruz se la adornaba y al entrar o salir se le ponía al pie de ellas o en sus brazos una piedra blanca y se rezaba un padrenuestro. En ellas hay inscritas el nombre del difunto y fecha de su muerte. En una casa que había cambiado de dueño, a pesar de no ser de los suyos el que la habitaba, las respetaba y también las adornaba. Y aun si había alguna casa deshabitada, por compasión también se la adornaba. Las cruces se consideran como si fueran de la casa. Sólo se les ponía a los adultos casados: padres, abuelos, nunca a los niños. A veces si una madre moría y dejaba hijos pequeños se le ponía una cruz grande y en los brazos varias chiquitas. Se respetaba la cruz como si fuera la misma persona (Galván, 1977:51).

Y a menudo, al final de cada fiesta la gente se despedía con un «que nos veamos el año próximo», como un modo de exorcizar las desgracias, la muerte. En este sentido, durante la fiesta de San Juan en El Hierro se saltaban las hogueras con lanzas o sin ellas, diciendo:

Salto por el alma de mis difuntos
 para que el Señor las saque de penas;
 salto por mi vaca,
 salto por mis higueras (Bethencourt 1985:164).

Asimismo, San Juan está asociado a las premoniciones y adivinanzas. Por eso si quien expone al sereno una palangana de agua el día de San Juan no ve su imagen en el fondo, es señal de que morirá en el año. Lo mismo sucederá si se alonga al pozo y al aljibe y no ve traslucir su rostro. En toda Canarias también se creía que según la forma que tomara un huevo fresco después de ser colocado dentro del lebrillo al sereno se pronosticaba si se ha de morir, viajar en el año o casarse con un marino. Y así decían:

Padre mío San Juan,
santo antes de haber nacido,
si he de embarcar este año
fórmame aquí un navío.

Por otra parte, afirman los vecinos del Valle de Agaete (Gran Canaria) que «San Pedro siempre se lleva alguien». Los papahuevos en la fiesta de este santo patrono representan personajes del pueblo asociados las más de la veces con profesiones con significado negativo: polución, suciedad, muerte... Así se escenifica al sepulturero («El Pupulo»), al carnicero (La Perica), a un corcovado, a un negro, a la extranjera americana.

En Tejina (Tenerife), si bien los Corazones y sus ramos se colocan en la Plaza, en el centro del mundo de los vivos, no es menos cierto que todos los vecinos hacen participar, a su modo, a la comunidad de los muertos. En esos días, a pesar de la existencia de un día al año especialmente dedicado a ellos, las visitas al cementerio portando ramos de flores son continuas. Los Corazones articulan así la vida y la muerte, pues más que un número en una fiesta es la expresión de la identidad profunda de una comunidad⁸.

El día de Finados, 2 de noviembre, en La Victoria (Tenerife) llevan pequeños jarros de agua bendita a las casas, no sólo para beber algún buche sino para regar las habitaciones, para que el enemigo no entre. Por otra parte, en ese día se encendían luces sobre los sepulcros, tantas como cuantos eran los seres queridos muertos, y además ponían trigo, carneros vivos, garrafones de vino, cestas de pan, rosquetes, etc. El cura recogía las ofrendas a medida que cantaba los responsos (Sur de Tenerife, Fuerteventura). Posteriormente los curas se dedicaron solo a salir por el pueblo bendiciendo con agua bendita y recogiendo todo lo que les dieran. A finales del siglo XIX en casi todos los pueblos canarios se habían construido los cementerios, como he dicho. Madres e hijas visitaban y adornaban las tumbas. Se produce así la socialización de las adolescentes por las madres. La limpieza del hogar se traslada a los nichos⁹.

Asimismo, era costumbre encender las familias en sus casas tantas luces como individuos o personas queridas se han muerto, durante la noche de finados. Para esto se ponía dentro de una bandeja con aceite el número de mariposas o mechas por finado. Algunas personas decían saber el estado de las almas de los muertos por las particularidades que ofrecen las luces: las que se apagan indica que el alma está en la gloria, las que lucen tristes y moribundas que están en el purgatorio, las muy encendidas piden muchas oraciones y las que estallan es que están en el infierno.

El más allá aparece como un reposo o un sueño pacífico... No obstante, la muerte domada, ritualizada, en las sociedades actuales convertida en espectáculo y desprovista del componente simbólico de antes¹⁰, jamás es sentida como un fenó-

⁸ GALVÁN, 1987; BETHENCOURT, 1985:276.

⁹ BRANDES, 1989:114.

¹⁰ BAUDRILLARD, 1980; FABIAN, 1972; KALISH, 1980; PALGI & ABRAMOVITCH, 1984; RILEY, 1983; SUDNOW, 1971; THOMAS, 1983; ZIEGLER, 1976.

meno neutro. Sigue siendo una desgracia. Por ello, siempre seguirá exigiendo un ritual con eficacia mágico-simbólica.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLUÉ, M.: 1983, «Una bibliografía sobre la muerte en las Ciencias sociales». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* 2:199-235.
- ÁLVAREZ SANTALO, C., BUXO, M.J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.): 1989, *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Anthropos/Fundación Machado, vol II.
- ARETXAGA, B.: 1988, *Los Funerales en el Nacionalismo Radical Vasco*. San Sebastián: La Primitiva Casa Baroja.
- ARIES, Ph.: 1982, *La Muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara.
- : 1983, *El Hombre ante la Muerte*. Madrid: Taurus (e.o. 1977).
- ARRIBAS Y SÁNCHEZ, C.: 1900, *A través de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: A. Delgado Yumar.
- BARLEY, N. 1995 *Bailando sobre la Tumba*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J.: 1980, *El Intercambio Simbólico y la Muerte*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- BETHENCOURT ALFONSO, J.: 1885, «Proyecto de Cuestionario de Folklore canario». *Boletín Folklórico Español* 3:20b-22b, 4:29 a-b.
- : 1985, *Costumbres Populares Canarias de Nacimiento, Matrimonio y Muerte*. Introducción y notas de M. Fariña González. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura del Cabildo Insular.
- BLOCH, M.: 1971, *Placing the Dead*. London: Seminar Press.
- BLOCH, M. & PARRY, J.P. (Eds): 1982, *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDES, S.: 1989, «Distinciones sexuales en el ritual mortuorio de Monteros». *El Folklore Andaluz* 3:109-124.
- CASTAÑEYRA, R.F.: 1991, *Memoria sobre las Costumbres de Fuerteventura*. Edición crítica de F. Navarro Artiles. Puerto del Rosario, Cabildo Insular de Fuerteventura.
- CÁTEDRA, M.: 1988, *La Muerte y otros Mundos*. Gijón: Ediciones Júcar.
- CORBIN, J.: 1979, «La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes». *Etudes Corses* 7(12-13):1-104.
- DOUGLAS, W.A. 1973 *Muerte en Murélagu*. Barcelona: Barral.
- ESTEBAN DEIVE, C.: 1991, *Las Emigraciones Canarias a Santo Domingo (siglos XVII-XVIII)*. Santo Domingo: Editora Corripio.
- FABIAN, J. 1972 «How others die. Reflections on the Anthropology of Death». *Social Research* 4:542-567.

- GALVÁN TUDELA, J.A.: 1980, *Taganana. Un estudio antropológico social*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura del Cabildo Insular.
- : 1987, *Islas Canarias. Una Aproximación Antropológica*. Barcelona, Anthropos.
- : 1987, *Fiestas Populares Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular/Ediciones Canarias.
- : 199-, «Identidad, endogamia étnica, y adaptación sociocultural del inmigrante canario en Cuba». *Guize* 2: 37-49.
- : 1997, *La Identidad Herreña*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (Ed): 1997, *Canarios en Cuba: Una Mirada desde la Antropología*. Santa Cruz de Tenerife: Museo de Antropología/Cabildo Insular de Tenerife.
- GENNEP, A. van: 1986, *Los Ritos de Paso*. Madrid: Taurus (e.o 1909).
- GODOY, J.R.: 1990, *Los Ranchos de Ánimas de Tèror*. La Laguna: Tesis de Licenciatura (s/p), Laboratorio de Antropología Social.
- GONDAR PORTASANY, M.: 1982, «Os banquetes funebres en Galicia». *Encrucillada* 28.
- : 1984, «O velatorio e a manipulacion de tensions». In AA.VV. *1 Coloquio de Antropoloxia de Galicia*. Santiago: Cuadernos do Seminario de Sargadelos.
- : 1989, *Romeros do Alén. Antropoloxia da Morte en Galicia*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- GOODY, J.: 1962, *Death, Property and the Ancestors. A Study of Mortuary Customs of the Lo-Dagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- GORER, G.: 1965, *Death, Grief and Mourning*. London: Cresset Press.
- GRAU-BASSAS, V.: 1980, *Usos y costumbres campesinas en Gran Canaria*. Las Palmas: El Museo Canario (manuscrito de 1885-1889).
- GUANCHE PÉREZ, J.: 1992, *Significación canaria en el poblamiento hispánico de Cuba*. La Laguna: Centro de Cultura Popular/Ayuntamiento de La Laguna.
- HERNÁNDEZ, J.: 1981, *La Emigración Canario-americana en la segunda mitad del siglo XIX*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria.
- HERNÁNDEZ, M.: 1985, *La Muerte en Canarias en el Siglo XVIII*. La Laguna: Centro de Cultura Popular Canaria.
- : 1991, «Identidad y papel social de los canarios en la Venezuela del siglo XVIII». (en prensa).
- PAZ SÁNCHEZ, M. de & HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M.: 1993, *La Esclavitud Blanca*. La Laguna: Centro de Cultura Popular.
- HERTZ, R.: 1990, *La Muerte y la Mano Derecha*. Madrid: Alianza (e.o 1907)
- HUNTINGTON, R. & METCALF, P.: 1979, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KALISH, R. (Ed): 1980, *Death and Dying: Views from many Cultures*. New York: Boywood Publishing Co. Inc.
- KALISH, R. & REYNOLDS, J.: 1977, *Death and Ethnicity*. Los Angeles: UCLA Press.
- LISON TOLOSANA, C.: 1971, «Una gran encuesta de 1901-1902. Notas para la historia de la Antropología social en España». En *Antropología Social en España*. Madrid: Siglo XXI, cap. II. pp. 97-171.
- LORENZO PERERA, M.: 1981, *El Folklore de la isla de El Hierro*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular.

- MACÍAS HERNÁNDEZ, A.: 1992, *La Migración Canaria, 1500-1980*. Oviedo: Ediciones Júcar.
- MALINOWSKI, B.: 1954, *Magic, Science and Religion*. New York: Doubleday (1925).
- MOLLAT, M.: 1979, «Les attitudes des gens de mer devant le danger et devant la mort». *Ethnologie Française* (n.s) IX (2):191-200.
- MORALES, F. (Ed): 1988, *Canarias y América*. Madrid: Espasa Calpe/Argantonio.
- MURRAY, E.: 1988, *Recuerdos de Gran Canaria y Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Pedro Duque Canarias S.A. (e.o inglesa 1859).
- NAVARRO, D.J.: 1931, *Recuerdos de un Noventón*. Las Palmas: El Museo Canario.
- PALGI, Ph. & ABRAMOVITCH, H.: 1984, «Death: A crosscultural perspective». *Annual Review of Anthropology* 13:385-417.
- PÉREZ VIDAL, J.: 1982, *Los Estudios del Folklore Canario*. Las Palmas, Ediciones del ICEF.
- PINA-CABRAL, J. de: 1980, «Cults of death in Northwestern Portugal». *Journal of The Anthropological Society of Oxford* 9(1):1-14.
- RILEY, J.W.: 1983, «Dying and the meaning of death». *Annual Review of Sociology* 9:191-216.
- SUDNOW, D.: 1971, *La Organización Social de la Muerte*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- THOMAS, V.: 1983, *Antropología de la Muerte*. México: Fondo de Cultura Económica (e.o 1980).
- TURNER, V.: 1980, «Entre lo uno y lo otro: El período liminar en los Rites de Passage». En *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI, pp. 103-123 (e.o 1967).
- URTUSÁUSTEGUI, J.A. de: 1983, *Diario de viaje a la isla de El Hierro en 1779*. La Laguna: Centro de Estudios Africanos.
- VIERA, I.: 1916, *Costumbres Canarias*. Santa Cruz de Tenerife. Imprenta y Litografía A.J. Benítez.
- VOVELLE, M.: 1974, *Mourir Autrefois*. Paris: Gallimard.
- YANES, J.: 1993, *La Emigración del municipio canario de Güimar (1917-1934)*. La Laguna: Centro de La Cultura Popular.
- ZIEGLER, J.: 1976, *Vivos y la Muerte*. Madrid: Siglo XXI (e.o 1975).
- ZONABEND, F.: 1973, «Les morts et les vivants. Le cimetière de Minot en Châtillonnais». *Etudes Rurales* 52.
- : 1980, *La Mémoire Longue. Temps et Histoires au Village*. Paris: Presses Universitaires de France.