

# **Antropología**

*Fiesta, dolor y muerte en Gran Canaria.  
Notas sobre la percepción del tiempo  
cronológico*

FRANCISCO MIRELES BETANCOR  
Licenciado en Historia / Antropólogo  
Técnico Fedac / Cabildo de Gran Canaria

**Resumen:** La vivencia del tiempo forma parte de la cultura humana. El tiempo es una experiencia personal, subjetiva, pero a la vez universal a cualquier pueblo. La muerte como acto social no ha perdido su vigencia funcional a pesar que el ritual y sus manifestaciones se han ido transformando durante el siglo XX.

En la sociedad tradicional canaria había un tiempo para la vida y otro para la muerte, los dos se interrelacionaban y se intercalaban. Durante la vida te preparabas para la muerte. Tampoco ha de extrañar que en cierto sentido la fiesta formara parte de la muerte, entendiendo como fiesta aquellos momentos en los que se reúne la comunidad para recordar o conmemorar y a la vez celebrar al difunto.

**Palabras claves:** tiempo, muerte, duelo, fiesta.

**Abstract:** The experience of time is part of human culture. Time is not just a personal and subjective experience, but it is also a universal one for every culture. Death has not lost its functional validity as a social act, although the ritual and its manifestations have developed along the XXth century.

In the traditional Canarian society there was a time for life and a time for death, both of them interrelating and interchanging; that is, during their whole life they prepared themselves for death. So it is not strange that in a certain sense, Feast was part of death; understanding festivities as those moments when the community assembled to remember or commemorate and at the same time, celebrate the deceased person.

**Key words:** Time, Death, Mourning, Feast

## INTRODUCCIÓN

La vivencia del tiempo forma parte de la cultura humana. El tiempo es una experiencia personal, subjetiva<sup>1</sup>, pero a la vez universal<sup>2</sup> a cualquier pueblo. Cuando se quiere medir el tiempo, los antropólogos han recurrido a categorizar o clasificar la temporalidad. Estas temporalidades están formadas por el tiempo natural, contemplado como la sucesión de día y noche o el ciclo anual de las estaciones; el tiempo social, en el que la comunidad cambia su actividad principal y pasa a vivir intensamente un periodo marcado por el trabajo, como puede ser la trasquila o la fiesta; la tercera por el tiempo histórico o secuencia ordenada de fechas y acontecimientos; la cuarta por el tiempo subjetivo, percibido como transcurrir de la vida con la característica de la fugacidad e irreversibilidad; y al menos una última, el tiempo objetivo o tiempo medido por el reloj como una sucesión de instantes todos iguales<sup>3</sup>. El tiempo en las sociedades occidentales se concibe en términos espaciales. La representación habitual del tiempo es una línea continua que es divisible en cantidades, en fases, en una sucesión de puntos, cada uno de los cuales es considerado un momento. Las agrupaciones de esos puntos forman períodos de tiempo, unidades discretas susceptibles de ser contadas (día, mes, año, época, etc.)<sup>4</sup>. Este artículo se centra principalmente en la percepción del tiempo social y el tiempo subjetivo, y se dedican unas líneas a los hitos geográficos que se utilizan para la medición del tiempo objetivo en algunos municipios de Gran Canaria .

La división del tiempo sirve únicamente al investigador como pauta para estudiar las diferentes manifestaciones de la vida vinculadas a cada instante. No se debe caer en el error básico de pensar que el tiempo es aprehendido de manera fraccionada y desvinculado del contexto vital, al contrario, todo individuo tiene una vivencia unitaria del tiempo, con matices y expresiones diferenciadas dependiendo de si se trata del periodo de los trabajos agrícolas, la fiesta o la hora del día.

En la sociedad tradicional canaria había un tiempo para la vida y otro para la muerte, los dos se interrelacionaban y se intercalaban. Durante la vida te

---

<sup>1</sup> Carbonell Camós, E. (2004): *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Estudis d'Antropologia Cultural, 10. Universitat de Barcelona. Barcelona, p. 9.

<sup>2</sup> Visión Kantiana y occidental, en la que el tiempo es una categoría universal. Otros antropólogos como Evans-Pritchard, Leach o Lévi Strauss, afirmaban que los primitivos tenían un concepto no repetitivo y no acumulativo del tiempo, por lo que dependía de cada cultura la concepción y la medida del mismo (Barnes: 2001, 643-644).

<sup>3</sup> Jimeno Salvatierra, P. (2006): *La creación de Cultura. Signos, símbolos, antropología y antropólogos*. Colección Cuadernos de Apoyo, nº 19. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, p. 119.

<sup>4</sup> De Bustos Guadaño, E. (2004): *Lenguaje, comunicación y cognición: temas básicos*. Unidad Didáctica, Antropología Social y Cultural. UNED. Madrid, p. 142.

preparabas para la muerte, encargando la mortaja, dando instrucciones precisas para el enterramiento, pagando las *misas de luz*, o solicitando que el rancho de ánimas se acercara a la casa familiar. Después de la muerte, los allegados recordaban y mantenían la presencia del difunto entre ellos, colocando cuadros o fotos, usando ropas de luto y crespones, encendiendo lámparas de aceite, acudiendo a las misas de difuntos, etc.

Tampoco ha de extrañar que en cierto sentido la fiesta formara parte de la muerte, entendiendo como fiesta aquellos momentos en los que se reúne la comunidad para recordar o conmemorar y a la vez celebrar, al difunto, como la noche de los finados o el día de todos los santos en el enrame de las tumbas, o tal vez, como se producía en los descansaderos de muertos cuando los hombres agotados de llevar el féretro a hombros por veredas y caminos de tierra, aprovechaban para tomarse *unos rones* y hasta para ir a algún baile, según recogen algunos testimonios. En otras regiones geográficas, según la bibliografía consultada, se daban episodios similares en los momentos de veneración del cuerpo<sup>5</sup>.

#### TIEMPO DE TRABAJO Y TIEMPO DE FIESTA

En una población fundamentalmente agrícola como la que existía en Canarias hasta mitad del siglo XX, la importancia del tiempo se trasladaba al número de horas de sol disponibles para ejecutar su faena diaria, y marcaba los puntos de inflexión en el calendario agrícola. El alba, mediodía y ocaso eran los ejes que articulaban los momentos del trabajo y la vida cotidiana en el campo, en un ciclo marcado por la sucesión ininterrumpida de tareas en función del curso de las estaciones y del crecimiento de las especies cultivadas<sup>6</sup>. Como recuerda el profesor Galván Tudela<sup>7</sup> del que tomamos la cita literal: *el canario a través de las fiestas, no sólo categoriza el tiempo ecológico<sup>8</sup>. También esquematiza el tiempo social, el tiempo individual. Las fiestas son los tiempos en que se organizan las actividades agrícolas, en el que se piensa el tiempo social, ya que son las ocasiones en que se dramatiza la cohesión hacia dentro y hacia fuera de los pueblos y comarcas de las islas.*

En la medición del tiempo se solapaban varios planos, desde la distribución diaria de las horas de trabajo, hasta la división en ciclos con momentos

<sup>5</sup> Lisón Tolosana, C. (2008): *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en la Galicia profunda)*. Serie Antropología y Sociología. Akal Universitaria. Madrid, p. 128.

<sup>6</sup> Carbonell Camós, E. (2004): *Debates acerca de la antropología del tiempo*. *Estudis d'Antropologia Cultural*, 10. Universitat de Barcelona. Barcelona, p. 34.

<sup>7</sup> Galván Tudela, A. (1987): *Las fiestas populares canarias*. Interinsular Canaria / Ediciones Canarias. Santa Cruz de Tenerife, p. 29.

<sup>8</sup> Entendemos que Galván Tudela se refiere al tiempo ecológico como al tiempo natural de Jimeno Salvatierra.

de ruptura, delimitados por las faenas agrícolas o por las fiestas locales. Un ejemplo claro lo encontramos en La Aldea de San Nicolás con la zafra del tomate, que duraba desde mediados de septiembre cuando se empezaba a plantar, hasta el mes de mayo<sup>9</sup>. El pueblo se llenaba de forasteros, de gente venida de fuera para trabajar en el empaquetado. Eran tiempos de jornadas largas, de mucho trabajo, de relaciones y reuniones, de noviazgos, etc, pero a la vez suponía un momento de entrada de dinero en metálico. Durante la zafra se saldaban las deudas con los comerciantes de comestibles, contraídas el resto del año a cuenta de lo que se iba a percibir. Todo el periodo de la zafra se destinaba a trabajar para reunir algo de dinero en metálico, dejando los acontecimientos como las bodas y celebraciones para el final. A cuenta de la llegada de las trabajadoras surgían los piques de amores entre los naturales de La Aldea y los que venían a trabajar de fuera.

En las estrofas del canto de trabajo siguiente habla Mamina Suárez Espino, de La Aldea:

*Ya llega el mes de Mayo  
se marchan las forasteras  
se quedan los aldeanos  
con sus novias verdaderas*

y le contesta Gorgonia Vega Suárez, del Valle de Agaete:

*Las forasteras se van  
pero vendrán para el año  
se quedan las aldeanas  
con el mismo desengaño*

El tiempo de la fiesta lo marcaba el calendario, pero también venía determinado por las actividades vinculadas a la subsistencia de la comunidad. Por la latitud que ocupa Canarias, los cambios climáticos remiten a dos periodos con presencia o ausencia de lluvias como eran el invierno y el verano, la festividad del patrón de la localidad constituía un punto de inflexión, de ruptura de la actividad cotidiana y daba paso a los preparativos previos. A veces esas fiestas se imponían por coincidir con el final de actividades como la zafra o la recolección<sup>10</sup>. Los equinoccios y los solsticios de verano o invierno eran puntos clave en el ciclo agrícola y sus faenas, como eran la recogida, la poda o la plantación. Se hacía coincidir las variaciones del clima con la llegada del verano o el inicio de las lluvias con las fechas festivas<sup>11</sup>. No era extra-

<sup>9</sup> Información facilitada por Lidia Sánchez, del Proyecto de Desarrollo Comunitario de La Aldea.

<sup>10</sup> Santana Jubells, G. (2000): *Fiesta y modernidad. Análisis de las transformaciones del Sistema Festivo en Gran Canaria a finales del Siglo xx*. Fedac / Cabildo de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria, p. 234.

ño entonces que una buena parte de las fiestas de los patronos en Gran Canaria estuvieran asociadas al ciclo agrícola. San Antonio, San Juan o San Pedro y San Pablo en el mes de junio, o San Mateo y San Miguel, o San Nicolás en septiembre formaban parte del espacio laboral campesino y señalaban el final o inicio de los trabajos agrícolas.

La percepción subjetiva del tiempo y la intensa vivencia de la fiesta implicaban un deseo de alargar la vida hasta el mismo acontecimiento al año siguiente. En Telde, Josefa Medina Viera, matriarca de la familia, cada Navidad cuando tenía reunidos a sus nietos, lanzaba al final de la celebración y con cierta nostalgia, la imprecación siguiente: *al año que viene no llego*, frente a las risas de sus nietos, pues Josefa siempre había estado enferma desde muy joven y había logrado sobrevivir a todos sus hermanos, llegando a la edad de 96 años. Los nietos interpretaban que su abuela expresaba con nostalgia la impresión de que no acudiría a la cita, y sin embargo, lo lograba cada año, estando todos reunidos para la nueva Navidad. Galván Tudela<sup>12</sup> explica esta manifestación existente en las islas, diciendo que sus paisanos intentaban exorcizar las desgracias, y hasta la muerte, profiriendo el deseo de llegar al mismo punto festivo anual.

Por otro lado, para medir el tiempo natural o diario existían en la Isla una serie de puntos orográficos que señalaban el mediodía. Se conocen como *marcas de hora* y eran, en sentido estricto, hitos en el territorio (oquedades naturales, peñones, rocas, etc.) que gozaban de una amplia visibilidad desde diferentes ángulos de los núcleos habitados, donde los rayos del sol a mediodía incidían sobre un punto concreto de la orografía<sup>13</sup>. Este espacio era usualmente realizado pintándose de color blanco. La llegada del sol a la marca de hora partía la jornada en dos episodios y definía el momento en el que el agricultor debía comenzar el regreso a casa para almorzar y descansar un rato antes de empezar la jornada de tarde.

Entre las marcas de hora<sup>14</sup> que se han encontrado en Gran Canaria están el Solapón del Mediodía, en Los Berrazales, Agaete; la Cueva del Mediodía, en Los Cercadillos, La Aldea; la Cueva de la Hora, en Las Vegas, Valsequillo; la Cueva del Sol, en La Bodeguilla, Vega de San Mateo.

---

<sup>11</sup> González Rodríguez, J. M. (2004): *Tiempo meteorológico y tiempo cronológico en la cultura tradicional del campesino canario*, en *Tenique. Revista de cultura popular canaria*, nº 6. Tenerife, p. 89.

<sup>12</sup> Galván Tudela, A. (1987): *Las fiestas populares canarias*. Interinsular Canaria / Ediciones Canarias. Santa Cruz de Tenerife, p. 29.

<sup>13</sup> Mireles Betancor, F. (2008): *Los distintos usos y funciones de las cuevas*, en *El Patrimonio Troglodítico de Gran Canaria*, Asociación Insular de Desarrollo Rural de Gran Canaria (AIDER), Gran Canaria, p. 143.

<sup>14</sup> Ver [www.fedac.org/cartaetnograficagc](http://www.fedac.org/cartaetnograficagc)

VELAR *VERSUS* DOLOR

El duelo era el periodo social donde se celebraba el abandono real o simbólico del cuerpo. Se producía por la muerte o la ausencia definitiva del familiar. Desde finales del siglo XX hemos estado asistiendo a una progresiva burocratización de la muerte. La sociedad hedonista actual ha escondido la vivencia de la muerte, se ha separado de ella y la ha mantenido en un segundo plano, perdiendo el cariz de hecho total sobre el que giraban multitud de acontecimientos y las consecuencias sociales para las personas que rodeaban al finado se han mitigado. Los duelos se han trasladado desde el espacio doméstico a los minimalistas tanatorios, eliminando el carácter íntimo y familiar del velatorio en las casas. La muerte ha dejado de estar sacralizada para pasar a ser una muerte secularizada. De los ecos remotos de murmullos, llantos y rosarios en otro tiempo, hemos pasado a la algarabía irrespetuosa de la conversación. Las capillas mortuorias han sido concebidas como unos asépticos y pulcros espacios en los que permanece depositado el cadáver hasta la inhumación o cremación.

Utilizando el concepto de *no lugares* de Marc Augé<sup>15</sup> y trasladándolo al de tiempo, se puede decir que el periodo del velatorio es un *no tiempo* porque durante el proceso se detiene el transcurso del cómputo. Este *no tiempo* alcanza su máxima expresión en los momentos de intensidad emocional de la instalación del difunto y sobre todo al final, durante el cierre del féretro y el traslado. El tiempo social pasa a un primer plano, y desde la intimidad personal se vive un tiempo subjetivo. Pasado, presente y futuro se unen en un instante en la mente a través de vivencias intensas marcadas por el recuerdo y el dolor de la separación. En los asistentes al velatorio se produce un desplazamiento continuo entre el tiempo social, el tiempo subjetivo y el tiempo objetivo.

En la sociedad tradicional durante el duelo el tiempo objetivo y el natural se condensaban y hasta se detenían. El velorio era complejo en momentos, espacios y tiempos; el difunto, su carácter, edad, circunstancias y lazos familiares determinaban, en principio, el modo y el tono del acontecimiento<sup>16</sup>. El propio duelo era un espacio y un tiempo social. La muerte marcaba una interrupción de las tareas de la familia y hasta de la comunidad. Todo se dejaba de lado, se posponía, y tomaba prioridad la muerte como acontecimiento total que involucraba a toda la comunidad. La casa se preparaba para recibir al difunto y abrir el espacio para albergar el mayor número de gente, los muebles se cambiaban de habitación y se desmontaban con este motivo. Se

<sup>15</sup> Augé, M. (2005): *Los «no lugares», espacios del anonimato. Una antropología de la sobre modernidad*. Serie Cla. De. Ma. Antropología. Gedisa editorial. Barcelona, p. 87.

<sup>16</sup> Lisón Tolosana, C. (2008): *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en la Galicia profunda)*. Serie Antropología y Sociología. Akal Universitaria. Madrid, p. 127.

acudía a acompañar en ese momento aciago, se viajaba desde otros pueblos de lejos aún cuando el parentesco no fuera próximo, se presentaban las condolencias, se aportaba algún presente. Pero además de un tiempo social, el duelo llevaba implícito un tiempo subjetivo, en el que pasado, presente y futuro se fundían en una sola vivencia. Cuánto más intensa era la relación con el difunto con más fuerza se vivía este tiempo subjetivo. El paréntesis de tiempo que suponía el duelo era la ocasión para pensar en el pasado, en las vivencias que unieron a los miembros y sus relaciones con el fallecido, pero a la vez se reflexionaba sobre el presente y se intentaba visualizar el futuro, pues la muerte suponía un cambio en las condiciones económicas y sociales de la familia y un cambio de estado para sus miembros.

El dolor, la muerte y la celebración han permanecido unidas. No se podía separar la celebración y la muerte en una sociedad tradicional, hasta el punto que resulta difícil interpretar hoy en día el hecho que los hombres tras el entierro, o el descanso del traslado del féretro cuando el camino a hombros era largo, se tomaran unas copas de ron<sup>17</sup>. El sentido simbólico de la bebida alcohólica tal vez remita a la necesidad de aliviar la tensión en una sociedad que no permitía que el dolor masculino se manifestara al exterior. Al contrario, era prueba de dureza y masculinidad no derramar lágrimas, cuanto menos en público. Desde pequeños a los niños se les educaba bajo la máxima de *los hombres no lloran*, condicionándolos de por vida a no manifestar sentimientos. Por lo tanto, las emociones, el llanto, estaban reservados a las mujeres. La expresión del dolor, considerado como femenino, se dejaba casi en exclusiva a las mujeres hasta el punto que existió la figura de la *plañidera*, o mujer que acudía bajo pago a los duelos para llorar al difunto<sup>18</sup>. En los velatorios aún se recuerdan los desmayos y gritos de las mujeres de la familia del difunto, que de forma exagerada a nuestros ojos, alababan las virtudes del muerto.

Aún cuando las circunstancias de la puesta en escena del dolor y sus manifestaciones externas se hayan transformado, tal vez el carácter social del duelo no ha cambiado profundamente de significado. La proximidad, la amistad, la cercanía se escenificaba acudiendo al velatorio, acompañando a los familiares. No asistir suponía que el vínculo estaba roto o era inexistente, e incluso llevaba al enfado. La reciprocidad en episodios luctuosos se sobreentendía como una obligación natural a la que había que responder, reactivaba el significado de la institución familiar que comprometía a los parientes a comportarse en solidaridad y llevaba, además, la afirmación periódica de la co-

---

<sup>17</sup> Los vecinos lo acompañaban en su recorrido, pero de vez en cuando interrumpían el camino y se iban de *ron* o a algún baile. Luego seguían hasta el cementerio, lo enterraban bajo tierra y devolvían la caja vacía a Fataga para que pudiera ser usada de nuevo cuando hiciese falta (Schlueter, 1990: 99-136).

<sup>18</sup> Navarro, D. J. (2008): *Recuerdos de un noventón*. Ediciones del Cabildo de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria, p. 98.



munidad, reforzando los lazos ante un hecho que igualaba a cualquier miembro<sup>19</sup>. Se dejaba cualquier tarea de lado porque se iba al velatorio y se excusaba a quienes estaban enfermos o tenían personas mayores o niños de corta edad a su cargo. A los niños se les educaba desde pequeños en la costumbre de cumplir con la obligación de acompañar en los óbitos cuando crecieran.

En la actualidad la muerte sigue siendo un tiempo de encuentro y de celebración de los lazos afectivos y familiares, y no es demasiado descabellado preguntarse si en el fondo el tiempo social del duelo no es, en cierto sentido, una fiesta con algunas particularidades.

#### LOS CAMINOS DE LA MUERTE

La convivencia permanente entre la vida y la muerte era otra forma de medir el tiempo en las sociedades tradicionales. Proporcionaban la percepción de que muertos y vivos conformaban una unidad familiar, única e indivisible<sup>20</sup>. En el ciclo vital, la presencia de la muerte era un continuo que llevaba a integrar los espacios fúnebres en el trayecto de la vida diaria, y podríamos atrevernos a decir que cotidiana. Los cortejos fúnebres y las comitivas además de funcionar como elemento social en el que se compartía el dolor a la vez que se expresa el respeto debido al finado y a su familia, servían para preparar internamente la despedida definitiva. El camino era a la vez un tiempo de preparación, de reflexión, de separación que se transitaba hasta que el cadáver pasaba a otras manos, a ser custodiado por la iglesia. El tránsito de la vida a la muerte era lento, por lo que las paradas continuas para descansar la pesada carga formaban parte del ritual de despedida.

Hasta las primeras décadas del siglo XX, las cuevas de muertos que guardaban los ataúdes comunales se encontraban próximas a las vías de comunicación que daban salida a las cabeceras de la comarca, como eran las de Mogán o La Aldea, pero estaban alejadas de los espacios habitados para poner una suficiente distancia<sup>21</sup>, como la Cueva de la Caja en Hoya de Pineda, que se situaba próxima al camino público que baja de la Montaña de Guía a San Antonio<sup>22</sup>. El respeto y miedo a la muerte mantenían una dicotomía dialéctica que casi obligaba a tenerla cerca, presente, y separada a la vez. Estas

<sup>19</sup> Lisón Tolosana, C. (2008): *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en la Galicia profunda)*. Serie Antropología y Sociología. Akal Universitaria. Madrid, p. 126.

<sup>20</sup> Blanco, J. F. (2005): *La muerte dormida. Cultura funeraria en la España tradicional*. Colección *Acceso al saber*, Serie Etnología. Universidad de Valladolid. Valladolid, p. 14

<sup>21</sup> Velasco Maíllo, H. (2007): *Espacio y Cuerpo. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Editorial Universitaria Ramón Areces. Madrid, p. 438.

<sup>22</sup> Información facilitada por Antonio Jiménez Medina, técnico de la Concejalía de Patrimonio Histórico del Ayuntamiento de Arucas.

oquedades naturales se ubicaban próximas, pero a la vez distantes de los núcleos de población, en plenas vías de comunicación, y se mantenían ocultas por la maleza y la vegetación con la intención de no tenerlas a la vista, como contaba una vecina de Tasartico hasta no hace muchos años<sup>23</sup>.

Las referencias que se poseen para Gran Canaria de las mencionadas cuevas dedicadas a guardar los ataúdes en los que se transportaba a los finados son relativamente numerosas. El sector centro y suroeste de la Isla, de barrancos profundos y mal comunicados, en los que vivía un número reducido de población, en núcleos distantes uno de otro, necesitaba solucionar el traslado de sus muertos hasta la iglesia primero, y hasta el cementerio después. En el suroeste se han documentado la Cueva del Aire, en Veneguera, t. m. de Mogán, y la Cueva de Los Muertos, también conocida como Cueva de La Caja, en Tasartico, t. m. de La Aldea de San Nicolás. En Tasarte se recogió información de la existencia de otra cueva, pero no se ha localizado. También tenemos referencias de la existencia de féretros de uso comunal en Fataga, donde los finados eran trasladados a hombros hasta el cementerio de Telde antes de la creación de los cementerios de Tirajana y de Fataga, entrado ya el siglo XX<sup>24</sup>. Las cuevas de las cajas no eran de grandes dimensiones, unos pocos metros cuadrados eran suficientes. Cerradas al exterior por un muro de piedras con argamasa de barro, y una frágil techumbre de madera y torta, a un agua, cubría la parte exenta. Una rudimentaria puerta de madera, protegía del exterior un contenido que estuvo en uso hasta la década de los años cincuenta, cuando la vereda hasta la cueva de la caja en Tasartico aún era practicable.

El relieve escarpado del territorio insular y los largos recorridos casi obligaban a que fueran los hombres jóvenes de la familia o del vecindario, los que cargaran a hombros al finado durante el cortejo. Los caminos funerarios eran siempre los mismos, respetados por la costumbre, uniendo los diferentes pagos a la iglesia y al cementerio. Estaban jalonados de espacios de parada y descanso, en lo alto de una loma, al terminar una pendiente, etc., siempre localizados en terreno público, y respetados por toda la vecindad hasta la actualidad, de tal forma que no se han vallado ni ocupado por particulares<sup>25</sup>. En los descansaderos, también llamados de muertos, se paraba para coger un poco de *resuello*, tomar agua, y rezar. Estos descansaderos se señalaban con una simple cruz, y a veces disponían de una pequeña estructura de piedras

---

<sup>23</sup> Millares Martín, Y. (2008): *Relatos desde el asombro de viajeros a la vida y muerte de isleños de una tierra «agujereada»*, en *El Patrimonio troglodítico de Gran Canaria*. Asociación Insular de Desarrollo Rural de Gran Canaria (AIDER), Gran Canaria, p. 170.

<sup>24</sup> Schlueter Caballero, R. (1990): *Ecosistema del Barranco de Fataga, su etnografía. La necrópolis de Arteara*, en *Anuario nº 6*, Centro Asociado de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria. Pg. 131.

<sup>25</sup> Madariaga Orbea, J. (2007): *Historia Social de la muerte en Euskal Erria*. Editorial Txalaparta. Nafarroa, p. 141.

o mampostería a modo de plataforma para colocar el féretro. Todos los caminos principales estaban salpicados de descansaderos de muertos, y aún se conservan entre otros los de La Cruz de los Moriscos en Las Arvejas, t.m. de Artenara, o Las Cruces, en La Cardonera, La Aldea de San Nicolás.

El modelo de los féretros era sencillo, se componía de un cajón más o menos rectangular y una tapa, con unos palos sujetos a la base que servían para cargar a los hombros. A ambos lados, en la parte delantera y posterior de la caja se disponían asideros que facilitaban el camino por las veredas. El de mayores proporciones estaba pintado de negro y se usaba para los adultos, el pequeño era para los niños de corta edad y era blanco. El finado iba envuelto en el interior con una sábana y era depositado en tierra en el cementerio. La caja era devuelta a su lugar hasta la siguiente defunción.

La presencia de cruces en los caminos era una costumbre que aún hoy pervive. No era extraño ver en los bordes de las carreteras pequeños espacios enramados con flores junto a una cruz, en recuerdo de un fallecido en accidente. La cruz mantenía viva la memoria del difunto y a la vez servía de recordatorio a los vivos para que extremaran la precaución a su paso por aquel tramo de vía. En un sentido, el alma del difunto muerto de forma trágica permanecía fuertemente interiorizada por la familia a la que le costaba superar la pérdida, y que intentaba que este recordatorio fuera útil a los vivos con la colocación de una cruz. En el camino real de El Álamo, en término municipal de Teror, se han documentado varias cruces. En dos de ellas los vecinos recordaban que conmemoraban muertes luctuosas por la caída de un burro y de un rayo<sup>26</sup>. El día de La Cruz, el 3 de mayo, eran enramadas por los lugareños, que con antelación habían recogido dinero para flores y velas, y permanecían decoradas todo el mes, momento que también aprovechaban para repararlas. Aún se conserva la Cruz de Pineda, en Arucas, repuesta siglo tras siglo desde el XVI por los vecinos en el lugar donde aconteció el asesinato de este personaje histórico, como si fuera un deber del vecindario para con el difunto<sup>27</sup>.

## EL LUTO, MANIFESTACIÓN SOCIAL

El luto era la permanencia del recuerdo de la muerte expresada sobre el cuerpo. Como ritual poseía implicaciones sociales y personales porque producía un cambio obligado en el estatus personal de los familiares motivado por la presión educacional y cultural. No fueron únicamente las mujeres o el

<sup>26</sup> [www.fedac.org/cartaetnograficagc](http://www.fedac.org/cartaetnograficagc) (Ficha nº 09246).

<sup>27</sup> Información facilitada por el profesor de antropología Antonio Expósito, a quien agradezco sinceramente las sugerencias al contenido y las correcciones del texto, así como las aportaciones de mis compañeras de la Fedac.

resto de los familiares las víctimas propiciatorias del luto, pues se extendía a los animales y a los objetos del difunto, en un intento de expresar la aflicción<sup>28</sup>. A las fotos del difunto, la cama, etc. se les colocaba un lazo negro si era adulto, si era un niño de corta edad, el lazo pasaba a ser blanco. En una visita a la necrópolis aborigen de Arteara, en San Bartolomé de Tirajana, en la década de los años ochenta, se comprobó la existencia de unas colmenas abandonadas en las proximidades a una casa cercana, realizadas con el tronco de palmera, que mantenían unos lazos negros.

En una sociedad tradicional como la de Canarias hasta mediados del siglo XX, la muerte era un hecho trascendental que articulaba la vida, con repercusiones para la familia, principalmente para las mujeres. La ausencia del hijo o del marido convertía a la mujer en una víctima social, por lo que tenía que cambiar de rol ante la sociedad y su familia. El luto incorporaba a la vida de la mujer el sentimiento de abandono y la necesidad de sacar a la familia adelante. Los hijos varones asumían el papel del padre muerto, la viuda dejaba su escasa vida social y, desprotegida económicamente, se ponía a trabajar o aumentaba las horas y tareas para complementar los ingresos, las hijas mayores tenían que ocuparse de las tareas domésticas que la madre ya no podía realizar y del resto de los hermanos menores, etc. El estatus de la mujer se reconvertía en cabeza de familia y responsable de la unidad doméstica.

Desde el punto de vista simbólico en la sociedad tradicional existía otro luto, el luto de aquellas mujeres abandonadas, repudiadas por sus esposos. A este luto o muerte se la conoce en antropología como *muerte social*<sup>29</sup>. La emigración a América trajo consigo que muchas mujeres no recibieran noticias de sus maridos durante años y tuvieron que hacer frente a la vida para sacar adelante a la familia. Hasta mediados del siglo XIX, recoge Bethencourt Alfonso que en los pueblos donde se embarcaba gente para América se producía un verdadero duelo, *vistiendo a las familias de luto y las campanas doblando como en día de los finados. El luto no se lo quitaban las familias de los individuos hasta no tener noticias*<sup>30</sup>.

Las mujeres que no recibían noticias de fuera durante varios años, pasaban a ser marcadas socialmente, estigmatizadas, estaban en un limbo legal,

---

<sup>28</sup> Di Nola, A. M. (2007): *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Belacqva, Barcelona, p. 70.

<sup>29</sup> Abt, A. C. (2006): *El hombre ante la Muerte: Una mirada antropológica*, en *Segundas Jornadas de Psicooncología*. XII Congreso Argentino de Cancerología. Buenos Aires, p. 8. Se refiere al individuo que deja de pertenecer a un determinado grupo por diversas causas: límites de edad, ausencia de ocupaciones, degradación, abandono, abolición de su recuerdo, etc. Esta muerte social, que puede darse con o sin muerte biológica, es paulatina y se va produciendo conforme ocurre la ruptura de lazos que lo unen a otros.

<sup>30</sup> Bethencourt Alfonso, J. (1985): *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Museo Etnográfico. Exmo. Cabildo Insular de Tenerife. Santa Cruz de Tenerife, p. 245.

pues ni eran viudas, ni solteras, ni casadas<sup>31</sup>. Quedaban en el desamparo absoluto, anuladas en vida, hasta el punto de que muchas nunca pudieron superar el trance. Eran señaladas como *mujeres abandonadas* por lo que ningún hombre se presentaba para pedirles en matrimonio pues sabían que no había nada que hacer. Estas mujeres llegaban a vestirse de negro absoluto, en señal de luto perpetuo, y sus actividades sociales se restringían aún más que el resto de mujeres de la comunidad. Las pocas salidas fuera de las tareas cotidianas consistían en ir a misa, duelos y funerales, y en asistir a algunas celebraciones familiares, como bodas o bautizos, haciéndose acompañar por alguno de sus hijos mayores o de otros parientes adultos. Si alguna expresión popular las definía era la de *mujeres enterradas en vida*.

## CONCLUSIONES

A priori, a modo de conclusión, parece una paradoja unir celebración y muerte en la sociedad tradicional isleña. Si bien hoy nos debe resultar una aparente aberración, a poco que reflexionemos sobre la muerte y los duelos, descubriremos que tampoco estamos tan lejos de nuestros antecesores.

En la actualidad no se prolonga la vida del finado más allá de la muerte a través de la simbología del luto o el dolor. El dolor se oculta y se exterioriza en contados momentos de emoción manifiesta, circunscrita a la despedida del cuerpo antes de cerrar el féretro. Existe un intento de huida del hecho universal que supone el fallecimiento, de separar la muerte de la vida. No en vano, en muchos tanatorios el cadáver se coloca tras una mampara de cristal desde la que el visitante observa al finado con distancia, con frialdad. Sin embargo, desde el punto de vista simbólico este espacio social no está exento de un cierto matiz de celebración, pues el velatorio se ha convertido en, casi, el único momento posible de reencuentro entre los miembros de la familia y amigos.

Antaño, como hoy, la muerte y los rituales en torno a ésta han servido para afirmar y reforzar los lazos familiares, de amistad y de la comunidad, además de cumplir la función de punto de encuentro obligado para ponerse al día en noticias y situaciones personales. Aún se mantiene un protocolo más o menos estricto en el que los doloridos ocupan un lugar preeminente en el duelo, junto al difunto, con la finalidad de ser reconocidos con facilidad por los asistentes y los que acuden son conducidos por alguien cercano a la familia y se les presenta para que puedan dar el pésame. El tiempo de permanencia en el duelo está muchas veces en función del parentesco o proximidad familiar, así como la prerrogativa de asistir con colores discretos y lisos, preferiblemente oscuros.

---

<sup>31</sup> Martín (2005): *Ni solteras ni viudas ni casadas*, en *Canarias 7*, Las Palmas de Gran Canaria, sábado, 16 de abril, p. 38.

La muerte como acto social no ha perdido su vigencia funcional a pesar de que el ritual y sus manifestaciones se hayan ido transformando desde mediados del siglo XX.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABT, A. C. (2006): *El hombre ante la Muerte: Una mirada antropológica*, en *Segundas Jornadas de Psicooncología*. XII Congreso Argentino de Cancerología. Buenos Aires.
- AUGÉ, M. (2005): *Los «no lugares», espacios del anonimato. Una antropología de la sobre modernidad*. Serie Cla. De. Ma. Antropología. Gedisa editorial. Barcelona.
- BARNES, R. H. (2001): *Voz tiempo en Diccionario de Antropología*, Thomas Barfield [Ed.], Edicions Bellaterra 2000, S.L., Barcelona.
- BETHENCOURT ALFONSO, J.,(1985): *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Museo Etnográfico. Exmo. Cabildo Insular de Tenerife. Santa Cruz de Tenerife.
- BLANCO, J.F. (2005): *La muerte dormida. Cultura funeraria en la España tradicional*. Colección *Acceso al saber*, Serie Etnología. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- CARBONELL CAMOS, E. (2004): *Debates acerca de la antropología del tiempo*. *Estudis d'Antropologia Cultural*, 10. Universitat de Barcelona. Barcelona.
- DE BUSTOS GUADANO, E. (2004): *Lenguaje, comunicación y cognición: temas básicos*. Unidad Didáctica, Antropología Social y Cultural. UNED. Madrid.
- DI NOLA, A.M. (2007): *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Belacqva, Barcelona.
- GALVÁN TUDELA, A. (1987): *Las fiestas populares canarias*. Interinsular Canaria / Ediciones Canarias. Santa Cruz de Tenerife.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, J.M. (2004): *Tiempo meteorológico y tiempo cronológico en la cultura tradicional del campesino canario*, en *Tenique. Revista de cultura popular canaria*, nº 6. Tenerife.
- JIMENO SALVATIERRA, P. (2006): *La creación de Cultura. Signos, símbolos, antropología y antropólogos*. Colección Cuadernos de Apoyo, nº 19. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2008): *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en la Galicia profunda)*. Serie Antropología y Sociología. Akal Universitaria. Madrid.
- MADARIAGA ORBEA, J. (2007): *Historia Social de la muerte en Euskal Erria*. Editorial Txalaparta. Nafarroa.
- MARTÍN, (2005): *Ni solteras ni viudas ni casadas*, en *Canarias 7*, Las Palmas de Gran Canaria, sábado, 16 de abril, pg. 38.
- MILLARES MARTÍN, Y. (2008): *Relatos desde el asombro de viajeros a la vida y muerte de isleños de una tierra «agujereada»*, en *El Patrimonio troglodítico de Gran Canaria*. Asociación Insular de Desarrollo Rural de Gran Canaria (AIDER), Gran Canaria.
- MIRELES BETANCOR, F. (2008): *Los distintos usos y funciones de las cuevas*, en *El Patrimonio Troglodítico de Gran Canaria*, Asociación Insular de Desarrollo Rural de Gran Canaria (AIDER), Gran Canaria.
- NAVARRO, D. J. (2008): *Recuerdos de un noventón*. Ediciones del Cabildo de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria.

- SANTANA JUBELLS, G. (2000): *Fiesta y modernidad. Análisis de las transformaciones del Sistema Festivo en Gran Canaria a finales del Siglo XX*. Fedac / Cabildo de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria.
- SCHLUETER CABALLERO, R. (1990): *Ecosistema del Barranco de Fataga, su etnografía. La necrópolis de Arteara*, en *Anuario nº 6*, Centro Asociado de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.
- VELASCO MAÍLLO, H. (2007): *Espacio y Cuerpo. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Editorial Universitaria Ramón Areces. Madrid.