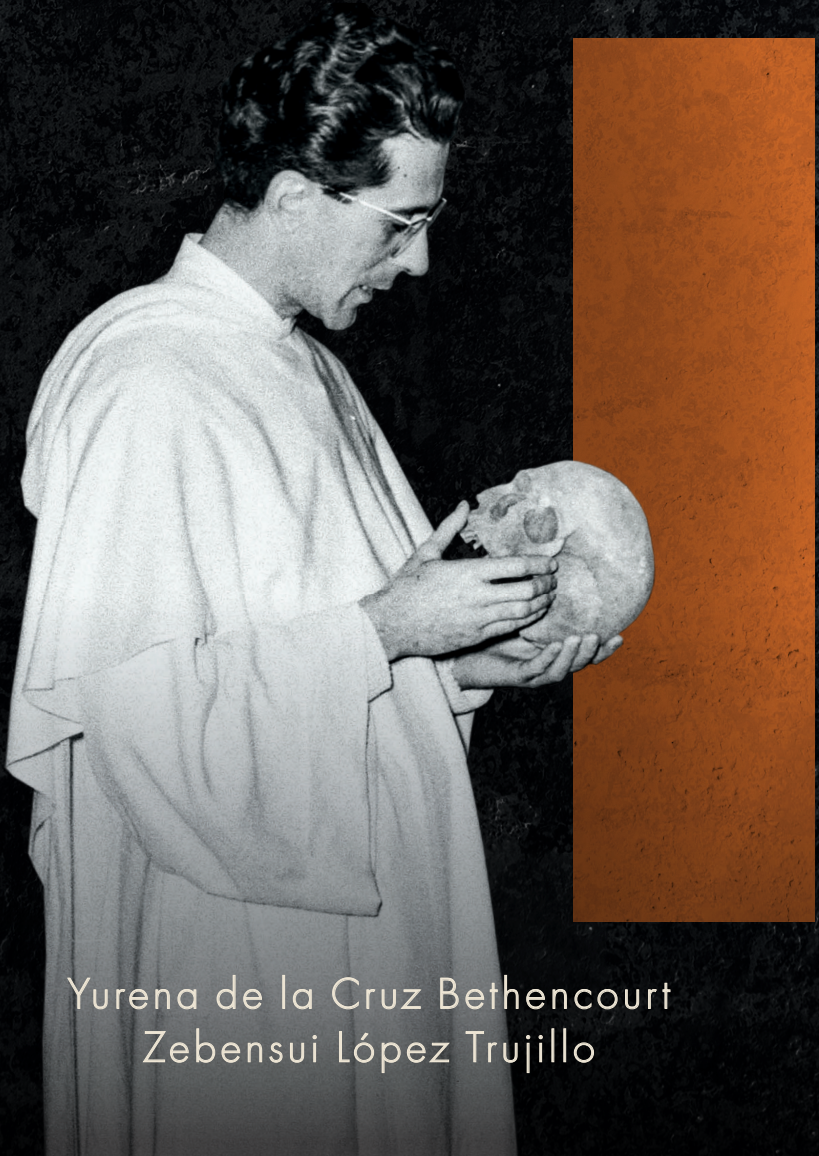
FINADOS

La cultura de la ausencia en Candelaria



Yurena de la Cruz Bethencourt
Zebensui López Trujillo

FINADOS

La cultura de la ausencia
en Candelaria

FINADOS

La cultura de la ausencia en Candelaria

Yurena de la Cruz Bethencourt
Zebensui López Trujillo

© Ayuntamiento de Candelaria (para esta edición)
© Zebensui López Trujillo
© Yurena de la Cruz Bethencourt

Edita:
Ayuntamiento de Candelaria

Alcaldesa:
María Concepción Brito Núñez

Concejal de Cultura:
Manuel Alberto González Pestano

Produce:
TARO by LeCanarien
www.proyectotaro.com

Textos:
Zebensui López Trujillo

Trabajo de campo:
Yurena de la Cruz Bethencourt

Diseño y maquetación:
Fernando Nagore

Fotografía de portada:
Fondo Luis Diego Cuscoy

Agradecimientos:
Alipio, Carmen Barrios, Carmen Jiménez, Conrado García, Nazaret García, Pablo García, Paco Pinto y Laurentino Rodríguez

ISBN: 979-13-991500-3-2
DL: TF 719 - 2026

Todos los derechos reservados.

CONTENIDOS

Saluda de la alcaldesa	7
Introducción	9
La cultura de la ausencia en Candelaria	13
La noticia del fallecimiento	29
El duelo	43
El entierro y el traslado	57
El luto y sus costumbres	73
El papel de los niños	91
El Día de Difuntos	101
Las luces por los difuntos	119
Cofradía de Ánimas de Barranco Hondo	131
Conclusiones	147
Bibliografía	155
Entrevistas	161

SALUDA DE LA ALCALDESA

Prologar un libro que salvaguarda nuestra memoria histórica y etnográfica es siempre un motivo de celebración, pero adquiere una dimensión más sagrada cuando se adentra en el territorio del legado, el respeto y el homenaje a quienes ya no están. Es un acto de justicia generacional, donde los mayores, guardianes custodios de lo que fuimos y de lo que somos, nos abren las puertas de sus vivencias. Sus testimonios, recogidos con el mimo y el rigor que requiere el patrimonio oral, son el hilo invisible pero inquebrantable que nos conecta con nuestra esencia más pura.

Vivimos en un mundo globalizado donde las corrientes de la aculturación avanzan con paso firme. Festividades importadas como Halloween, con su espectacularidad y estética ajena, inundan nuestras calles e intentan difuminar la manera en que tradicionalmente nos hemos relacionado con el misterio de la muerte. No se trata de negar la convivencia con esas corrientes, pero sí de alzar la voz con firmeza para defender lo autóctono. Porque, a diferencia de la celebración comercial, nuestra costumbre canaria de los Finados brota de un lugar mucho más hondo: la reverencia, la comunidad, la introspección y el amor familiar.

Desde el Ayuntamiento creemos que estos extranjerismos pueden ser buenos aliados para dar a conocer las raíces de nuestra zona y una oportunidad para profundizar en los ritos locales, seguramente menos espectaculares, pero indudablemente nuestros. En este sentido, desde hace algunos años pusimos en marcha el programa "Ánimas y rituales. La cultura de la muerte", donde conviven perfectamente actividades lúdicas con diversas acciones que facilitan el conocimiento de nuestra cultura y que, según entendemos, pueden ser una herramienta útil para divulgarla entre toda la población.

Mantener vivas las costumbres de la muerte en Canarias es defender nuestra identidad como sociedad. Enramar las tumbas, encender las tradicionales "maripositas", compartir los frutos de la tierra y recordar con una sonrisa o una oración a los seres queridos que nos precedieron es un acto de resistencia cultural. Es el recordatorio de que somos una comunidad con alma, un pueblo que honra su herencia y que encuentra en el duelo compartido una forma de cohesión social y vecinal.

Expreso mi agradecimiento a los autores de esta obra y, de manera especial, a todas las personas que han prestado su voz y sus reminiscencias para dar vida a este libro. Su generosidad nos regala un faro que iluminará a las futuras generaciones de candelarieras y candelarieros, recordándoles de dónde vienen para que jamás olviden quiénes son.

María Concepción Brito Núñez

Alcaldesa de la Villa Mariana de Candelaria

INTRODUCCIÓN

En 2024 iniciamos un proceso de investigación y recopilación de fuentes orales en los distintos núcleos de Candelaria, bajo la dirección del Área de Cultura del Ayuntamiento de Candelaria. El propósito era recuperar las prácticas, costumbres y creencias relacionadas con el mundo funerario que se conservaban en la memoria de sus habitantes. La investigación se orientó a conocer cómo se afrontaba un fallecimiento, qué responsabilidades asumían familiares y vecinos y de qué manera se mantenía el recuerdo de las personas fallecidas.

Durante este tiempo realizamos entrevistas y distribuimos cuestionarios en el ámbito educativo para reunir información sobre estas cuestiones. Las entrevistas permitieron recoger experiencias personales, recuerdos familiares y conocimientos sobre costumbres que habían cambiado o dejado de practicarse. Los cuestionarios ampliaron la recopilación y facilitaron la recuperación de información transmitida dentro de las familias, incorporando el ámbito educativo al proceso de conocimiento del patrimonio cultural del municipio.

El trabajo abarcó las distintas fases de la respuesta al fallecimiento: la comunicación de la noticia, el acompañamiento durante la enfermedad y el velatorio, la pre-

paración del cuerpo, el traslado al cementerio y el entierro. También atendió a las obligaciones del luto, la participación de los niños, las visitas y el enrame de las sepulturas, el encendido de luces y la devoción a las ánimas. Estas prácticas permiten conocer cómo la muerte modificaba la vida doméstica y las relaciones comunitarias, así como las actuaciones mediante las cuales se atendía a los difuntos después de su entierro.

La información reunida muestra diferencias entre núcleos, familias y generaciones. Una misma costumbre podía presentar variantes en su ejecución, su duración o el significado que se le atribuía. Por este motivo, el análisis ha procurado conservar esas particularidades y distinguir las experiencias vividas de los recuerdos recibidos de generaciones anteriores. El objetivo es describir las prácticas identificadas en Candelaria respetando su diversidad y sus transformaciones.

Este libro es el resultado del análisis y la organización de ese material. Se presenta como una herramienta divulgativa destinada a facilitar el conocimiento de una parte del patrimonio cultural del municipio vinculada a la muerte y a las relaciones que continúan después de una pérdida. La expresión cultura de la ausencia reúne aquí las formas de acompañamiento, las obligaciones sociales, las creencias y las prácticas de recuerdo mediante las cuales las familias y las comunidades han mantenido una relación con sus fallecidos.

Agradecemos a todas las personas informantes su colaboración, el tiempo dedicado y su disposición a com-

partir conocimientos y experiencias personales y familiares. Hablar de la muerte supone, en ocasiones, recordar pérdidas y situaciones difíciles. Su participación ha sido fundamental para recuperar esta información y hacer posible su transmisión a través de esta publicación.

Yurena de la Cruz Bethencourt

Zebensui López Trujillo

LA CULTURA DE LA AUSENCIA EN CANDELARIA

La muerte constituye un límite de la existencia individual y un acontecimiento que modifica las relaciones entre las personas. Su estudio requiere atender a la condición mortal del ser humano, a la experiencia de perder a alguien y a las actuaciones con las que se organiza esa pérdida. El fallecimiento obliga a ocuparse del cuerpo, comunicar la noticia, reconocer una nueva situación familiar y establecieron formas de recuerdo. Estas respuestas se desarrollan mediante conocimientos, creencias, normas y recursos que varían cultural e históricamente. La finitud es una condición común, pero las maneras de interpretarla y de actuar ante ella presentan diferencias culturales, sociales e históricas.

En este trabajo, utilizamos la expresión «cultura de la ausencia» para designar al conjunto de prácticas y significados mediante los cuales una comunidad afronta el fallecimiento y mantiene una relación con las personas muertas. Se utiliza como un concepto de trabajo que permite relacionar la despedida inmediata con el luto, la conmemoración y el cuidado posterior. Su finalidad es estudiar cómo se reconoce la falta de una persona y qué obligaciones, objetos y actuaciones se vinculan a esa pérdida.

Este capítulo establece las distinciones necesarias para analizar las prácticas en el caso concreto del municipio de Candelaria (Tenerife). La muerte propia y la ajena, la defunción y el proceso de morir, el duelo y el luto, el ritual y la conmemoración corresponden a dimensiones relacionadas que conviene identificar. Este breve marco teórico permite apoyar la comprensión de las actuaciones descritas en los capítulos siguientes sin reducirlas a expresiones de dolor ni atribuirles funciones que sus contextos no acreditan.

La finitud propia y ajena

La finitud alude al carácter limitado de la existencia. En relación con la muerte, comprende la imposibilidad de prolongar indefinidamente la vida y la conciencia de que las actividades, los proyectos y los vínculos personales tienen un límite temporal. Reconocer la propia mortalidad plantea preguntas sobre la duración de la vida, las condiciones en el momento de la muerte y las responsabilidades hacia otras personas. También introduce la cuestión de qué ocurrirá con el cuerpo, los bienes y el recuerdo después del fallecimiento.

La reflexión filosófica distingue entre el proceso de morir, el hecho de dejar de vivir y la condición atribuida a quien ha muerto. Esta separación ayuda a precisar las preguntas sobre el daño y el temor. La discusión en este ámbito se centra generalmente en la falta de experiencia del sujeto después de la muerte; la perspectiva de la privación examina las posibilidades de vida que el

fallecimiento impide realizar. Se trata de argumentos diferentes sobre el significado de la muerte, no de descripciones de cómo todas las personas reaccionan ante ella.[1]

Para el estudio cultural interesa observar cómo estas preocupaciones adquieren formas reconocibles. Las disposiciones sobre el entierro, el deseo de recibir determinados auxilios religiosos o las indicaciones dirigidas a la familia anticipan actuaciones posteriores. Su análisis permite conocer qué se considera adecuado para el propio final y qué responsabilidades se espera que asuman los supervivientes. Prepararse para morir puede incluir decisiones prácticas junto a convicciones religiosas o reflexiones personales.

En cuanto a la muerte de otra persona, esta se experimenta desde una posición distinta. El fallecido deja de participar en las relaciones cotidianas, mientras que quienes permanecen deben afrontar los cambios que produce esa falta. La pérdida puede afectar al afecto, la convivencia, los cuidados, los ingresos, el trabajo o las responsabilidades familiares. Su alcance depende de la relación previa y de la posición que ocupaba la persona. El mismo fallecimiento puede tener consecuencias diferentes para un cónyuge, un hijo, un vecino o un miembro de una asociación.

La ausencia comprende, por tanto, una modificación de las relaciones y de las actividades. Desaparece una interlocución habitual, se interrumpe una tarea

1 Steven Luper, 2026.

o debe redistribuirse una responsabilidad. La reorganización puede comenzar antes de la defunción si una enfermedad altera la convivencia y requiere cuidados. Después, la familia ha de resolver necesidades inmediatas y situaciones que continúan durante un periodo más amplio. El acontecimiento funerario y sus consecuencias no tienen una duración idéntica.

La distinción entre muerte propia y ajena permite evitar una confusión entre afrontar la mortalidad y afrontar una pérdida. La primera cuestión se refiere al límite de la propia existencia; la segunda, a las transformaciones derivadas de que otra persona haya dejado de vivir. Ambas se relacionan cuando el fallecimiento de alguien hace reconocer la propia condición mortal. Para el análisis, sin embargo, es necesario conservar sus diferencias y atender a quién actúa, qué relación mantiene con el fallecido y qué situación debe resolver.

Las investigaciones de Carmen Benito Mateo presentan las manifestaciones funerarias como expresiones sociales de la muerte y destaca las repercusiones afectivas y socioeconómicas del fallecimiento dentro de una comunidad.[2] Esta aproximación resulta útil para estudiar conjuntamente el cuerpo, los familiares y la organización de la despedida. La pérdida individual requiere actuaciones que comprometen a otras personas y que se realizan con medios socialmente disponibles.

2 Benito Mateo, 2020: 10–11.

La cultura de la ausencia como concepto de análisis

Como decíamos al principio, la cultura de la ausencia reúne elementos que suelen estudiarse por separado: la preparación del cadáver, las obligaciones de asistencia, las creencias sobre el destino del alma o las prácticas de la memoria. La relación entre ellos permite comprender por qué una muerte reciente y una conmemoración anual pueden movilizar objetos o gestos semejantes, aunque respondan a situaciones diferentes. Una vela junto al cuerpo, una luz dedicada a un familiar o una lamparita en una celebración de ánimas deben analizarse según su ocasión y su destinatario.

La ausencia se hace socialmente reconocible mediante señales. El aviso de una campana comunica el fallecimiento; una prenda de luto identifica la situación de los allegados; una sepultura señala un lugar de enterramiento; el nombre pronunciado en una oración identifica a quien se recuerda. Cada elemento tiene una función dentro de unas relaciones y unas convenciones. La interpretación depende del conocimiento que comparten quienes lo emplean y de la situación en que aparece.

El concepto comprende también la distribución de obligaciones. Establecer quién avisa, quién prepara la casa, quién acompaña, quién carga el féretro o quién cuida la tumba permite conocer la organización de la respuesta funeraria. Estas responsabilidades pueden depender del parentesco, la vecindad, la edad, el género o la pertenencia religiosa. Su cumplimiento requiere tiem-

po y recursos. Por ello, las prácticas deben estudiarse junto a las condiciones que hacen posible realizarlas.

La expresión se emplea aquí para organizar el análisis del caso de Candelaria. No designa una doctrina sobre la muerte ni una categoría que explique por sí sola todos los comportamientos. Su utilidad reside en relacionar las actuaciones que se desarrollan antes, durante y después de la despedida, identificando sus participantes, sus medios y sus significados. La cultura de la ausencia incluye tanto prácticas mantenidas como formas abandonadas, discutidas o modificadas.

El cuerpo y el reconocimiento del fallecimiento

El cuerpo constituye una dimensión material de la muerte que exige actuaciones inmediatas. Hay que reconocer la defunción, preparar al fallecido y disponer su traslado y destino funerario. Estas necesidades se resuelven mediante procedimientos técnicos y convenciones culturales. El vestido, la postura, la exposición o la cobertura del cadáver expresan una determinada manera de tratar a la persona muerta y de presentarla ante quienes acuden a despedirse.

Ocuparse del cuerpo comprende cuestiones prácticas, pero también criterios religiosos, de respeto, dignidad y adecuación. La ropa elegida puede relacionarse con la identidad del fallecido; la colocación de objetos religiosos, con sus creencias o las de su familia; la organización del espacio, con las posibilidades de la vivienda y las costumbres de presentación.

La atención al cuerpo permite estudiar las relaciones entre creencia y actuación material. Las concepciones sobre el alma o la continuidad después de la muerte pueden influir en el tratamiento del cadáver y en las atenciones posteriores. Esa relación debe comprobarse en cada contexto. La presencia de agua, fuego, flores o determinados colores no autoriza a atribuirles un significado universal ni a deducir una misma creencia de usos aparentemente semejantes.

Matthew Engelke destaca la materialidad de la muerte como una cuestión central de su estudio antropológico: el cadáver, los restos, el enterramiento, las conmemoraciones y los cuidados permiten relacionar significados con actuaciones concretas.[3] Este enfoque orienta la observación hacia los objetos y trabajos que hacen posible el ritual. La explicación cultural debe atender a cómo se preparan y utilizan, además de a las interpretaciones expresadas sobre ellos.

Duelo y luto

Para este estudio, el duelo se entiende como el proceso de respuesta a una pérdida significativa, que puede afectar a emociones, pensamientos, conductas y relaciones. El luto designa las formas socialmente reconocidas de manifestar esa pérdida y las normas que regulan la conducta de los allegados. Esta distinción es analítica, ya que, en el uso cotidiano, ambas palabras pueden tener sentidos más amplios. En Candelaria, duelo puede referirse tam-

3 Matthew Engelke, 2019: 29–44.

bién a la reunión de personas que acompaña a la familia, una acepción que deberá conservarse al estudiar las prácticas locales.

El luto, por su parte, puede establecer prendas, restricciones de actividad y periodos de cumplimiento. Hace visible una situación ante otras personas y permite reconocer determinados vínculos con el fallecido. Su duración no equivale a una medida del sufrimiento. Abandonar una señal de luto no demuestra que haya terminado el recuerdo; conservarla tampoco permite conocer por sí sola el estado emocional de quien la lleva. Esta diferencia resulta necesaria para estudiar los usos de la indumentaria y las restricciones familiares.

Las investigaciones recientes sobre el duelo cuestionan que todas las personas deban atravesar una secuencia fija de etapas. En este sentido, Stroebe, Schut y Boerner señalan la falta de fundamento para convertir determinadas reacciones en fases obligatorias y subrayan la diversidad de las trayectorias.[4] Para el análisis cultural, esta consideración impide utilizar los periodos rituales o los plazos de luto como una cronología universal del proceso emocional. Las normas compartidas y las experiencias individuales pueden tener ritmos diferentes.

El luto debe examinarse también como una obligación susceptible de negociación. Como veremos a continuación, las personas pueden cumplir una costumbre, adaptarla al trabajo, cuestionar su duración o pedir que

4 Stroebe, Schut, Boerner, 2017: 455–473.

sus descendientes no la reproduzcan. Estas decisiones forman parte de su historia cultural. La norma no se conserva únicamente porque se repita: también se redefine cuando cambia su aplicación o cuando se distingue entre mantener el recuerdo y seguir una conducta prescrita.

Afrontar la pérdida

Afrontar una pérdida comprende las respuestas con las que se atienden sus consecuencias. El término no supone resolver el dolor en un plazo determinado ni alcanzar un estado único de aceptación. Permite considerar las actuaciones dirigidas al recuerdo, las decisiones prácticas y la reorganización de responsabilidades. La atención al fallecido y la continuidad de las actividades de los vivos pueden coexistir.

De nuevo, Stroebe y Schut proponen un modelo de proceso dual que distingue una orientación hacia la pérdida y otra hacia la restauración de la vida cotidiana. La primera atiende a la relación con el fallecido y a las reacciones ante su muerte; la segunda, a los cambios de tareas, funciones y condiciones de vida. El modelo destaca la oscilación entre ambas, con variaciones individuales y culturales, en lugar de una progresión lineal.[5]

Esta distinción proporciona una herramienta para analizar actuaciones que suelen aparecer juntas en el contexto funerario. Recordar al difunto, recibir visi-

5 Stroebe, Schut, 1999: 211–216.

tas, preparar comida o resolver un traslado responden a necesidades distintas dentro de una misma situación. La participación en una tarea práctica no excluye el sufrimiento, y una conversación sobre asuntos cotidianos no permite deducir desinterés por la pérdida. Las conductas deben interpretarse dentro de la relación y del momento en que se producen.

El acompañamiento ofrece recursos para esa reorganización. La presencia de otras personas puede facilitar el reparto de tareas y el reconocimiento de la situación familiar. Su análisis exige preguntar qué ayuda se presta y bajo qué obligaciones. La colaboración tiene una dimensión afectiva y otra material, que pueden coincidir en una misma actuación. Permanecer en una casa durante la noche supone acompañar y, al mismo tiempo, dedicar un tiempo que deja de emplearse en otras actividades.

El ritual funerario y los cambios de condición

Un ritual funerario es un conjunto de actuaciones reconocibles y socialmente pautadas relacionado con el fallecimiento, el tratamiento del cuerpo y la despedida. Puede incluir participantes, objetos, palabras, recorridos y horarios específicos. Su repetición social facilita saber qué hacer en una situación de pérdida. Si bien las pautas no impiden las adaptaciones: el espacio disponible, los recursos de la familia o la intervención de otras personas pueden modificar la ejecución.

La perspectiva de los ritos de paso permite estudiar la muerte como una transformación que requiere reconocimiento social. El marco de separación, margen y agregación, aplicado a la etnografía canaria por el profesor Alberto Galván Tudela, distingue la interrupción de una condición anterior, un periodo de transición y la incorporación a una nueva situación.[6] En el ámbito funerario, esta perspectiva atiende tanto a la condición atribuida al difunto como a los cambios de quienes permanecen.

El velatorio mantiene el cuerpo en un espacio preparado antes de su salida; el entierro establece su destino material; las actuaciones posteriores reconocen obligaciones y relaciones modificadas. El análisis no exige que cada costumbre corresponda a una sola fase ni que todas las comunidades compartan la misma secuencia. El valor del esquema consiste en observar cómo se organiza una transición y qué actuaciones se consideran necesarias para realizarla.

Los rituales pueden reconocer la pérdida, expresar pertenencias y coordinar la asistencia. Sus funciones no deben suponerse siempre beneficiosas o consensuadas. Una obligación ceremonial puede proporcionar apoyo y, al mismo tiempo, exigir gastos o restringir la conducta. Tampoco la realización de un funeral permite afirmar que el duelo haya concluido. El acto organiza una parte de la respuesta social al fallecimiento; las consecuencias personales y familiares pueden continuar después.

6 Galván Tudela, 2001: 122–126.

Creencias religiosas y obligaciones

Las creencias sobre la muerte ofrecen explicaciones acerca del destino de la persona, la relación entre cuerpo y alma y las posibilidades de continuidad después del fallecimiento. También pueden establecer obligaciones para los supervivientes. El análisis cultural estudia cómo esas concepciones se expresan en actuaciones, sin pronunciarse sobre la realidad de sus contenidos sobrenaturales. Interesa conocer qué se considera necesario hacer, para quién y con qué finalidad.

En nuestro contexto católico, las ideas de salvación, juicio, resurrección y purgatorio proporcionan referencias para comprender parte de las atenciones funerarias. Las oraciones, las misas y las limosnas pueden destinarse al bien espiritual del fallecido. La profesora Carmen Pérez Barrios relaciona estas concepciones con la preparación para la muerte, las disposiciones funerarias y la participación de los herederos en las atenciones posteriores.[7]

La práctica religiosa debe distinguirse de una adhesión uniforme a todos sus significados. Una costumbre puede mantenerse por convicción, obligación familiar, respeto o continuidad con lo aprendido. Las interpretaciones domésticas pueden coincidir parcialmente con la doctrina y añadir explicaciones propias. En el análisis de las luces o de las ánimas será necesario identificar estos

7 Pérez Barrios, 2025: 20–24.

usos, en lugar de reunirlos bajo una única motivación religiosa.

Por su parte, Francisco Suárez Moreno destaca la presencia histórica del catolicismo en las actitudes populares ante la muerte en Canarias y advierte de las diferencias insulares y comarcales.[8] Esa diversidad exige estudiar las prácticas de Candelaria en sus contextos concretos.

Memoria y continuidad de los vínculos

La memoria del fallecido se mantiene mediante actuaciones que pueden repetirse después del entierro. Pronunciar su nombre, conversar sobre su vida, conservar un objeto, visitar la sepultura, dedicarle una misa, un encuentro familiar o colocar una foto son formas de relacionar su recuerdo con actividades presentes. La conmemoración establece ocasiones compartidas para realizar esa atención. En este sentido, la memoria familiar se desarrolla también fuera de las fechas públicas.

Los estudios sobre vínculos continuados examinan las relaciones mantenidas con el fallecido mediante recuerdos, objetos, prácticas y creencias. De manera que podamos identificar efectos y experiencias diversos, que incluyen consuelo y malestar, continuidad de la identidad relacional y cuestiones espirituales.[9]

Para el caso de Candelaria, el análisis de la memoria se centró en identificar esas acciones y sus destina-

8 Suárez Moreno, 2022: 5–6.
9 Hewson, Galbraith, Jones, Heath, 2024: 1001–1014.

tarios. Interesaba conocer qué nombre se recuerda, a qué familiar se dedica una luz, quién atiende una tumba y cómo se aprende a hacerlo. La transmisión entre generaciones incorpora conocimientos sobre personas, parentescos, lugares y obligaciones.

Comunidad y transformación

La respuesta funeraria depende de personas que asumen funciones y de medios que hacen posible cumplirlas. Las redes de parentesco y vecindad pueden aportar trabajo, objetos y alimentos. Las organizaciones religiosas pueden distribuir encargos y sostener celebraciones. Estas formas de colaboración deben analizarse junto a sus costes y a sus criterios de pertenencia. La ayuda comunitaria no excluye diferencias en las obligaciones, en el acceso a recursos o en la capacidad de participar.

Los cambios en los servicios y en los espacios modifican la distribución de tareas. El traslado motorizado, la disponibilidad de cementerios próximos y la intervención profesional pueden sustituir trabajos antes realizados por vecinos o familiares. Otras actuaciones permanecen, se adaptan o adquieren nuevos usos. Es necesario observar qué cambia, quién asume la función y qué relaciones continúan.

Tampoco conviene describir el pasado como un sistema plenamente compartido y el presente como una pérdida general de ritualidad. Las costumbres pueden haber sido objeto de diferencias y de decisiones personales en distintas épocas. La mayor visibilidad de una

norma antigua no demuestra que todas las personas la aceptaran. El estudio histórico debe conservar tanto la continuidad como el cuestionamiento y las adaptaciones.

Los capítulos siguientes aplican estas distinciones a las prácticas identificadas en Candelaria. Los avisos permitirán estudiar comunicación y reconocimiento público; el velatorio y el entierro, cuidados, recursos y colaboración; el luto y la participación infantil, obligaciones y diferencias sociales; Difuntos y las luces, memoria y dedicación; y la cofradía de ánimas de Barranco Hondo, organización religiosa y participación colectiva. Su análisis conjunto permitirá conocer cómo se afrontaba el fallecimiento y cómo se mantenían, modificaban o abandonaban las responsabilidades hacia los muertos en los núcleos de Candelaria.

LA NOTICIA DEL FALLECIMIENTO

La comunicación de una muerte ponía en marcha un conjunto de actuaciones que comprometían a la familia, a los vecinos y a las personas encargadas de atender las necesidades del entierro. En los distintos núcleos de Candelaria, las campanas y la transmisión de la noticia de boca en boca permitían conocer el fallecimiento y acudir a la casa donde se encontraba el difunto. Cuando el enterramiento exigía un desplazamiento hasta el cementerio de Candelaria, el aviso servía también para organizar tareas fuera del lugar de residencia. La noticia tenía, por tanto, una dimensión práctica inmediata: hacía posible reunir a quienes debían acompañar a los familiares, preparar el velatorio o intervenir en el traslado y la sepultura.

Las entrevistas permiten aproximarnos a ese proceso desde experiencias y recuerdos que abarcan varias generaciones. En ocasiones, los informantes describen actuaciones en las que participaron; en otras, reproducen lo que escucharon a sus padres o abuelos. Esta diferencia resulta especialmente importante al estudiar los avisos a distancia o los antiguos campaneros. La memoria de esas prácticas se conserva junto a la experiencia de quienes continúan tocando las campanas, de manera que podemos observar tanto los cambios en la ejecución

del aviso como la permanencia de algunos de sus significados.

La bibliografía etnográfica ofrece, además, un marco de comparación, aunque exige atender a las diferencias territoriales. Galván Tudela, al analizar los materiales reunidos por Juan Bethencourt Alfonso y la encuesta del Ateneo de Madrid, advierte de las dificultades para reconstruir el sentido de las costumbres sin delimitar sus ámbitos insulares y comarcales. Una cautela semejante expresa Suárez Moreno al señalar la diversidad de las prácticas funerarias canarias. En Candelaria, esa diversidad se reconoce incluso en el número de dobles que anunciaban la muerte de una mujer. El estudio del municipio debe conservar estas diferencias, porque forman parte del conocimiento que cada comunidad tenía de sus propias señales.[10]

La enfermedad y la espera de la noticia

La noticia de una muerte podía llegar a una comunidad que ya conocía la gravedad del enfermo. La cercanía entre las viviendas y las relaciones de trato permitían que la información sobre su estado circulara antes del fallecimiento. En esas circunstancias, algunos vecinos acudían a acompañar a la familia durante las noches. La asistencia comenzaba mientras la persona seguía viva y se prolongaba, si llegaba el desenlace, en la vela del cadáver. En la conversación mantenida con Nazaret García, en Igueste, esta continuidad se expresa con claridad:

10 Galván Tudela, 2001: 119-137. Suárez Moreno, 2022: 5-6.

> «Antiguamente, los velorios eran las casas. Y si la persona estaba en la casa que se veía que ya estaba muy malita, pues lo vecinos iban a acompañar y a estar ahí con la familia incluso antes de la muerte. Para que, si se moría, que no estuviera la familia sola. Era una costumbre en aquellos tiempos. Si en mi casa había alguien que estaba malito y sabían que se iba a morir, el vecino de arriba venía, el de bajo venía, el del enfrente, y acompañaban».[11]

El conocimiento de la enfermedad generaba una respuesta que se organizaba mediante relaciones habituales, sin necesidad de esperar al aviso público de la defunción. La referencia a no dejar sola a la familia explica el sentido que las propias participantes atribuyen a esa presencia. Suárez Moreno señala, asimismo, el fuerte carácter de obligación social que adquiría la asistencia al duelo en las comunidades estudiadas, hasta el punto de desplazar otras ocupaciones. Los recuerdos de Igueste permiten observar cómo esa disposición podía activarse también durante la fase final de la enfermedad.[12]

La circulación de información sobre el enfermo facilitaba, además, la interpretación posterior de las campanas. La señal sonora se comprendía también a partir de un conocimiento previo de la vida del pueblo. Aunque las campanas no pronunciaran un nombre, sus oyentes podían asociarlas con una persona concreta. Esa

11 Nazaret García.

12 Suárez Moreno, 2022: 7.

asociación dependía de las circunstancias y no sustituía a la confirmación verbal de la noticia.[13]

Junto al conocimiento del estado de salud, la etnografía histórica recoge otras formas de anticipar la muerte. Galván Tudela menciona para Candelaria creencias vinculadas a la presencia de cuervos cerca de una vivienda y al canto de ciertas aves en relación con la enfermedad y el fallecimiento. Esos registros muestran que determinados comportamientos animales podían interpretarse como presagios de muerte.[14]

Dobles de campana, el boca a boca y los avisos

El toque de las campanas es el medio de aviso que aparece de forma más reiterada en las entrevistas. Carmen Barrios lo recuerda en Igueste mediante una explicación breve sobre cómo identificaban a través del toque de campana no solo la muerte de una persona, sino también su sexo:

> «Nos enterábamos de la muerte de un vecino por las campanas. Si era una mujer daban tres dobles, y si era un hombre daban cinco, y ya se sabía».[15]

Para interpretar el aviso era necesario reconocer que se trataba de un toque de difuntos y contar sus golpes. En este sentido, Conrado García distingue los to-

13 Laurentino Rodríguez.
14 Galván Tudela, 2001: 125-126.
15 Carmen Barrios.

ques dobles de otros usos de las campanas y aclara qué información podía deducirse de ellos:

> «Son tres toques, tres toques pausados, secos. (…) Un tan, esperas, otro tan, y otro tan. Tres. Si son tres, ya sabes que fue una mujer. Y si son cinco, pues ya el que los oye sabe que fue un hombre. No sabe quién fue, pero fue un hombre».[16]

Las campanas anunciaban una muerte y proporcionaban una primera clasificación de la persona fallecida, pero la identificación requería otros conocimientos o un intercambio posterior entre vecinos.

En Barranco Hondo, Paco Pinto describe otra combinación, señalando el uso simultáneo de las dos campanas mayores y una diferencia numérica respecto a Igueste:

> «Son toques espaciados con las dos campanas al mismo tiempo, las dos campanas más grandes, y se dan siete dobles por una mujer y cinco dobles por un hombre».[17]

La coincidencia en los cinco dobles por un hombre contrasta con los tres y los siete atribuidos a las mujeres en cada núcleo. Las entrevistas no proporcionan una explicación histórica de esta variación ni permiten fechar su establecimiento. Lo que sí documentan es la existencia de convenciones locales recordadas por quienes las conocen o las ejecutan. No resulta justificado corregir

16 Conrado García.
17 Paco Pinto.

una versión a partir de la otra ni atribuir a todo el municipio el uso de una sola parroquia.

Alipio, vecino de Las Cuevecitas, confirma el reconocimiento de hombres y mujeres por los campanazos. Su testimonio refuerza la extensión del procedimiento de aviso, sin resolver el código concreto empleado allí.[18]

En cuanto a la muerte de un niño bautizado, recibía un tratamiento sonoro particular y diferenciado respecto a los adultos. Tanto en Igueste como en Barranco Hondo se recuerda el uso del repique como fórmula sonora para señalar la partida de un infante. Paco Pinto lo denomina «toque de ángeles» y explica su significado religioso:

> «Por un niño se repica. Toque de ángeles. Es un repique por el fallecimiento de un niño, porque es un angelito, porque no tiene pecado».[19]

Esta explicación muestra que las campanas expresaban también una manera de entender al fallecido y su destino. El niño, en tanto que «angelito», estaba libre de pecado y ascendía directamente al cielo sin pasar por el purgatorio, por lo que era, en términos religiosos, un acontecimiento en cierta manera jubiloso. De ahí que se utilizada el repique, un toque repetitivo y alegre, y no los cadenciosos y lentos toques reservados a la muerte de los adultos.

18 Alipio.
19 Paco Pinto.

La comprensión de esas señales tampoco era siempre uniforme. Nazaret García recuerda el fallecimiento de una niña en Igueste y la decisión de realizar un repique. Una vecina acudió alarmada al escucharlo, pensando que podía anunciar un incendio. El diálogo conservado en la transcripción permite apreciar esa confusión:

> «Dice: "Ay, ¿qué pasó? ¿Algún incendio?". Digo: "No, no", digo: "No, no". Un repique diferente. Dice: "Ay, es que como sentía el repique, pensé que fuera algún incendio en el colegio y tal". Digo: "No, es que la niña de Domingo se murió, y es un repiquito pequeño". Dice: "Ah, vale, vale"».[20]

El episodio resulta revelador porque sitúa el código sonoro en una práctica real. La campana atrajo la atención y provocó una respuesta inmediata, pero el significado del toque tuvo que aclararse verbalmente. No sabemos si aquella confusión obedecía a la escasa familiaridad de la vecina con el repique infantil, a semejanzas entre señales o que ya se había iniciado el proceso de desaparición de este recurso de comunicación social. El relato permite, asimismo, afirmar que el reconocimiento podía fallar y que la conversación completaba o corregía la información recibida. La continuidad de una costumbre dependía, por tanto, de conservar su ejecución y también del conocimiento necesario para interpretarla correctamente.

20 Nazaret García.

Por otra parte, la transmisión verbal acompañaba a las campanas en distintos momentos. Alguien debía comunicar la muerte a la persona encargada de tocar, mientras que los vecinos podían preguntar después por la identidad del fallecido. El aviso se desplazaba entre la casa, la iglesia y el resto del pueblo. Carmen Jiménez explica la circulación de noticias sobre la enfermedad y la decisión de acudir a acompañar:

> «Porque los vecinos se lo iban comunicando unos a otros. Ah, pues decían: ay, el vecino tal está malito. Y decían, ay, pues esta noche tenemos que ir a la vela. Y ya está».[21]

La información y la actuación aparecen unidas. Saber que alguien se encontraba grave permitía organizar una visita para esa noche. No hacía falta que cada vecino recibiera la noticia directamente de la familia, pues la comunicación se extendía a través de personas que compartían un espacio de relación. Esta forma de circulación ayuda a comprender la rapidez con la que podía reunirse el acompañamiento en la vivienda.

Para Barranco Hondo, Laurentino Rodríguez menciona el caso de la panadera Inés Aguirre, a la que socialmente se le atribuía la función de avisar al campanero para que hiciera el correspondiente toque de campanas para notificar el fallecimiento de un vecino. Este testimonio señala como en ocasiones hubo personas

21 Carmen Jiménez.

concretas que, por sus contactos cotidianos, intervenían directamente en la difusión del fallecimiento.[22]

El toque público abría a su vez nuevas conversaciones. Paco Pinto explica que, una vez doblaban las campanas, la gente comenzaba a preguntar quién había muerto. Por su parte, Alipio señala para Las Cuevecitas que el boca a boca seguía funcionando en el momento de la entrevista:

> «Y de boca a boca se enteran de los muertos todavía».[23]

Las campanas y la palabra formaban así un procedimiento complementario. La primera señal alcanzaba simultáneamente a quienes podían oírla; el intercambio verbal incorporaba el nombre y las circunstancias conocidas.

Cuando era necesario trasladar el cadáver hasta Candelaria, la comunicación alcanzaba también a quienes debían preparar el enterramiento. Laurentino Rodríguez recuerda un sistema de avisos a gritos, con el objetivo de que el responsable abriera el hoyo antes de la llegada del cortejo fúnebre:

> «Le chillaba: "Mira, se fue uno. Murió tal". Que abran el hoyo pa que lo tuvieran preparado. Pa que avisaran a Candelaria de que abrieran el hoyo pa enterrar».[24]

22 Laurentino Rodríguez.
23 Alipio.
24 Laurentino Rodríguez.

El recurso a personas de voz potente pone de manifiesto la relación entre comunicación y condiciones del territorio. La distancia que debía recorrer físicamente el cortejo podía salvarse con antelación mediante avisos sucesivos, que se iban replicando hasta Candelaria. Como hemos visto, el mensaje perseguía una finalidad inmediata y concreta: preparar la sepultura.

Campaneros y horarios del aviso

La eficacia del sistema de avisos con campanas dependía de personas que conocían los toques y estaban disponibles para ejecutarlos. Los recuerdos de Igueste conservan el nombre de Venancio Pestano, a quien, según un testimonio familiar, acudían a avisar incluso durante la noche:

> «A cualquier hora de la noche (…) venían a avisar a Venancio. Fulano se murió, fulana se murió. A cualquier hora, a las doce, a la una, a las dos, a las tres de la mañana. A la hora que fuera venían a avisarle a Venancio: "Se murió fulano, se murió fulana". Se levantaba y iba a doblar».[25]

El testimonio subraya la plena disponibilidad del campanero. Aunque entre las entrevistas se produce un desacuerdo sobre los toques nocturnos. Mientras algunos informantes afirman que no se doblaba de noche; otros sostienen que antiguamente sí y aportan el mencio-

25 Conrado García.

nado recuerdo de Venancio Pestano. La precisión posterior, referida a «los últimos años», permite entender que se están evocando momentos diferentes. Conviene mantener esa secuencia: existe memoria de avisos nocturnos antiguos y se describe una práctica más reciente que los evita.[26]

Para el caso de Barranco Hondo, Paco Pinto describe una señal adicional cuando fallecía un miembro de la Hermandad del Cristo de la Buena Muerte. A los dobles de la iglesia se sumaba la campana del Calvario:

> «Después, cuando fallece algún hermano o hermana del Cristo de la Buena Muerte, además de doblar en la iglesia, se dobla en el calvario donde está la imagen del Cristo de la Buena Muerte. Hay una campana y esa campana se dobla para indicar que ha fallecido un miembro de la hermandad».[27]

La pertenencia a la hermandad se hacía audible mediante un segundo lugar de toque. El aviso distinguía así una relación religiosa y asociativa dentro del conjunto de la población. Para quienes conocían esa convención, la campana del Calvario añadía información extra a la noticia general del fallecimiento.

La información de Laurentino Rodríguez sobre la asistencia de los hermanos al entierro ayuda a situar esta señal dentro de unas obligaciones más amplias. En ella se recuerda la intervención de miembros de la herman-

26 Conrado García.
27 Paco Pinto.

dad en la salida del cuerpo de la casa y en su entrada al cementerio. El aviso específico resulta coherente con esa participación diferenciada.

Finalmente, la incorporación de mecanismos eléctricos y aplicaciones digitales ha modificado la forma de tocar. Paco Pinto describe esa transformación desde su propia experiencia: primero debía subir al campanario; después utilizaba un pulsador en la sacristía y, finalmente, comenzó a activar los toques desde el teléfono:

> «El otro día estaba yo de viaje en la península y me avisaron de que había fallecido uno que fue párroco de Barranco Hondo y yo desde el móvil doblé. Doblé las campanas, porque tengo el programa de las campanas».[28]

A su vez, las referencias al menor ruido del pasado expresan la importancia que los informantes atribuyen a las condiciones de escucha. Alipio relaciona la percepción de las campanas con la tranquilidad de Las Cuevecitas, mientras que Laurentino Rodríguez recuerda que antes se oían por todo el pueblo porque había menos ruido.

La noticia del fallecimiento permite observar, en definitiva, cómo se articulaban las relaciones de proximidad ante una muerte. Las campanas hacían público el suceso, las conversaciones identificaban al difunto y movilizaban el acompañamiento. Cada procedimiento dependía de personas y conocimientos concretos. Su

28 Paco Pinto.

evolución ha sido desigual: algunas formas sobreviven en la memoria familiar, mientras que otras continúan utilizándose con nuevos medios. En todos los casos estudiados, la comunicación enlaza el fallecimiento con la respuesta de quienes se reconocen vinculados a la persona y a su familia. Una vez conocida la noticia, esa relación se hacía efectiva en la casa, donde comenzaba o continuaba el acompañamiento del duelo.

EL DUELO

El fallecimiento de una persona alteraba de manera inmediata la vida de la casa. La familia debía atender al difunto y recibir a quienes acudían a acompañarla, mientras que una parte de los muebles y objetos domésticos se destinaba a preparar la habitación mortuoria. Los testimonios recogidos en Igueste, Barranco Hondo y Las Cuevecitas sitúan el velatorio en ese ámbito de relaciones familiares y vecinales. La vivienda reunía durante horas a personas que compartían el dolor de la pérdida, colaboraban en las tareas necesarias y permanecían junto a los allegados antes de la salida al entierro.

El término duelo aparece en las entrevistas asociado también a esa reunión de acompañantes. Alipio habla de acudir «si hay duelo» y distingue el tiempo que permanecía según su relación con la familia. La palabra designa en ese contexto una situación que se comparte mediante la presencia. El sufrimiento personal tenía sus propios tiempos, que podían prolongarse mucho más allá del entierro; el velatorio proporcionaba un espacio y unas actuaciones reconocibles para expresar el apoyo a quienes acababan de perder a alguien.

Desde la perspectiva de los ritos de paso, Galván Tudela interpreta la estancia del cadáver en la casa como parte de un periodo intermedio entre la defunción y

la separación que representa el entierro. Ese enfoque permite comprender la concentración de cuidados y gestos en torno al cuerpo durante la vela. En Candelaria, las entrevistas muestran además el trabajo material que hacía posible ese tiempo de permanencia: habilitar una habitación, disponer las mesas, conseguir los candelabros y atender a las personas que iban llegando.[29]

Acompañar antes del fallecimiento

Como se ha señalado al estudiar la noticia de la muerte, el acompañamiento podía comenzar durante los últimos días de la enfermedad. Cuando se sabía que una persona estaba muy grave, los vecinos acudían por la noche a su casa. El motivo en Igueste era evitar que la familia estuviera sola si se producía el fallecimiento. Esta presencia anticipada vinculaba el cuidado del enfermo con la asistencia a sus allegados y facilitaba la continuidad entre las últimas horas de vida y el velatorio posterior.

Pablo García recuerda una asistencia que podía prolongarse durante varias noches:

> «Antes una persona se ponía mala, estaba en la casa, en su casa ya mala, a morir, sí, a lo mejor estaba a morir, sí, una semana. Y los vecinos estaban yendo la semana, o tres días, según podían, a su casa a velarla en vida, porque ya se sabía que se iba».[30]

29 Galván Tudela, 2001: 119-137.
30 Pablo García.

El acompañamiento se sostenía mediante la disponibilidad de distintas personas y no exigía que todos permanecieran de manera continua. Las visitas permitían compartir unas horas especialmente difíciles, aunque cada casa tuviera sus propias obligaciones. La reiteración de las noches muestra que el compromiso podía extenderse más allá de una visita puntual.

Esta conducta se inscribe en un marco de obligaciones de asistencia que la bibliografía documenta para otros lugares de Canarias. Los testimonios locales permiten precisar el alcance de esa obligación desde la experiencia doméstica: estar cerca, acudir durante la noche y evitar que los allegados afrontaran solos el desenlace. La ayuda se manifestaba mediante el tiempo dedicado a otra familia, un recurso que también tenía un coste para quienes lo ofrecían.

Preparar la casa para recibir al difunto

La instalación del velatorio exigía modificar el uso habitual de la vivienda. En Igueste se recuerda que se escogía la habitación más amplia y se retiraban sus enseres para colocar el cadáver. El espacio disponible condicionaba la disposición del conjunto, que se montaba con muebles de la propia casa o con objetos prestados:

> «El velatorio, por supuesto, era en las casas. La habitacionita más amplia que hubiera, pues esa se desalojaba para poner al muer-

> to, al difunto. Se ponía sobre dos mesas, una mesa a lo largo y otra en cruz».[31]

Las telas contribuían a transformar el aspecto de esos muebles. Se recuerdan colchas y terciopelo negro, junto a la posibilidad de pedir prestado lo que faltara:

> «O lo que tuvieran. Lo que las casas tenían a veces, o la pedían, se la pedían a cualquiera. A lo mejor una colcha bonita, lo que sea. Si era una persona a lo mejor media joven, se la ponían a las mesas, lo que sea le ponían allí después».[32]

El testimonio señala la voluntad de presentar al difunto de manera cuidada con los medios al alcance de la familia. El préstamo permitía completar esa preparación sin que cada vivienda tuviera un ajuar destinado exclusivamente a los funerales. La ayuda vecinal adquiría así una forma material: los bienes de otras casas se incorporaban temporalmente al espacio del duelo.

En Barranco Hondo, Paco Pinto recuerda que el cadáver podía permanecer sobre una mesa mientras se esperaba a disponer del féretro. Explica que en ocasiones había que aguardar a que el carpintero terminara una caja.

La descripción encuentra un paralelo en los materiales de Bethencourt Alfonso, que para La Palma describe una fórmula similar, con la colocación del cadáver sobre una mesa cubierta con un paño negro, rodeada de

31 Nazaret García.
32 Nazaret García.

cirios y situada habitualmente en el centro de la habitación.[33]

Crucifijos y candelabros entre la casa y la iglesia

El crucifijo y las velas ocupaban un lugar destacado en la habitación mortuoria. Su presencia vinculaba la despedida con las creencias y prácticas católicas de las familias. Algunos hogares disponían de los objetos necesarios, otros recurrían a sus vecinos o a la iglesia. En Igueste se explica con detalle la circulación de esos enseres:

> «Y si la dueña de la casa no tenía el crucifijo, se le pedía a otra, porque casi todas las casas tenían un crucifijo y unos candelabros, unos candeleros de cristal, que había mucho de eso. Y se lo ponían en la cabecera. Ponían el crucifijo y candelabros. Ponían dos arriba y después ponían también por los pies también le ponían al difunto y lo ponían allí».[34]

El testimonio atribuye importancia a la cabecera y recuerda luces junto a los pies. Los candelabros de cristal, presentes en las viviendas, pasaban a formar parte de un montaje funerario mediante su colocación conjunta y el encendido de las velas.

Para Barranco Hondo, Laurentino Rodríguez sitúa la provisión de objetos en relación con la herman-

33 Recogido en Galván Tudela, 2001: 126.
34 Conrado García.

dad y la iglesia. Al describir los primeros preparativos, se menciona el traslado de una alfombra, cuatro candelabros con sus velas y una cruz, que se guardaban en la iglesia. La preparación de la casa quedaba vinculada, por tanto, a unos recursos de uso religioso que podían desplazarse al domicilio del difunto.[35] Paco Pinto ofrece una descripción coincidente en sus elementos principales:

> «Se dejaba sobre la mesa, se velaba allí, se traía de la iglesia un crucifijo, porque algunas casas tenían un nicho de estos que había en las casas con un crucifijo y lo ponían en la cabecera del difunto y cuatro velas se solían traer de la iglesia a cada casa para montar el velatorio».[36]

La presencia de objetos religiosos domésticos coexistía con su préstamo desde el templo. La organización del velatorio dependía de esos contactos y de personas que sabían dónde acudir y qué preparar. Aunque los informantes recuerdan números concretos de luces, sus relatos no permiten establecer una norma única para todas las casas. La bibliografía señala que, en otros contextos isleños, la cantidad podía relacionarse con la posición social o con las disposiciones de una cofradía.[37]

35 Laurentino Rodríguez.
36 Paco Pinto.
37 Galván Tudela, 2001: 126.

La disposición del cuerpo

La preparación del cadáver formaba parte de las tareas que se realizaban antes y durante la instalación del velatorio. El vestido y la mortaja se analizarán al tratar el entierro, pero algunos cuidados resultan necesarios para comprender cómo se presentaba el difunto ante quienes acudían a acompañar. Paco Pinto recuerda el cierre de los ojos y la sujeción de la mandíbula mediante recursos caseros. Lo explica como una actuación encaminada a evitar que el cuerpo quedara con la boca o los ojos abiertos, y sitúa su propia participación en esos cuidados durante la década de los ochenta.

Su experiencia permite observar ese conocimiento sobre el tratamiento del cadáver mediante la participación en la vida parroquial y vecinal:

> «No me gustaba ir a los entierros. Me escondía para no ir, pero después ya es una cosa normal y ya pues se te quita el miedo a los muertos».[38]

Esa familiaridad se adquiría a través de la experiencia. La presencia habitual de la muerte en las casas no excluía el miedo individual ni significaba que todos estuvieran igualmente dispuestos a intervenir. Paco Pinto describe un cambio personal que le permitió asumir tareas concretas en favor de sus vecinos. Su testimonio muestra, además, la participación masculina en unos

38 Paco Pinto.

cuidados que no conviene asignar de forma exclusiva a las mujeres a partir de modelos generales.

La colocación del cuerpo tenía también convenciones espaciales. Laurentino Rodríguez recuerda que los pies se orientaban hacia la puerta y la cabeza hacia el interior. Galván Tudela recoge la colocación de los pies hacia delante y la relaciona, en su análisis de materiales etnográficos, con la idea de impedir el regreso del alma.

Otra modificación consistía en cubrir los espejos. Paco Pinto la describe al hablar de los velatorios anteriores a los años setenta:

> «Se tapaban los espejos, los cristales, para que no se viese reflejada la imagen del difunto en el cristal, en el espejo, porque consideraban que eso, pues, traía mala suerte o algo así. Y, bueno, se tapaban estos armarios que había con un espejo de cuerpo entero, pues se le ponía una sábana por delante para que estuviese tapado el espejo».[39]

Permanecer en la vela y atender a los acompañantes

La asistencia al duelo reunía a personas con vínculos distintos con el fallecido y su familia. El parentesco y la proximidad influían en el tiempo dedicado a la visita. Alipio, en Las Cuevecitas, explica su forma de participar

39 Paco Pinto.

mediante una distinción concreta entre acudir un rato y permanecer durante toda la noche:

> «Yo vengo, como estoy cerca, vengo, bueno, voy por la noche si hay duelo. Voy un rato, una hora o dos, y después ya me marcho. Y la gente, todos. Si son familiares, estoy toda la noche. Pero si no, vengo el día y me vuelvo para mi casa».[40]

Su interés reside en mostrar cómo la asistencia conserva una graduación vinculada a las relaciones personales. La presencia de un vecino y la de un familiar podían tener distinta duración sin que la visita breve careciera de valor como señal de acompañamiento.

Por otra parte, la permanencia de varias personas durante horas implicaba atender necesidades ordinarias. La vivienda debía acoger a los visitantes y, cuando correspondía, proporcionar comida a quienes participaban en la despedida.

Alipio conserva un recuerdo familiar sobre comidas preparadas antes o después del traslado al cementerio:

> «Luego en las casas. Sí, se acostumbraba a hacer comida. A la vuelta, cuando venían todos juntos. Sí, sí. O antes de salir pa un entierro pa abajo también. Y se reunían todos antes y después. Hacían calderos de comi-

40 Alipio.

> da, según me decía mi abuela. Eso ya se fue perdiendo».[41]

Cocinar era, pues, una de las formas de sostener el acompañamiento. La familia recibía apoyo y, al mismo tiempo, asumía o coordinaba la hospitalidad hacia quienes se desplazaban para estar con ella. La colaboración atendía tanto a las exigencias de la despedida como al cansancio y al tiempo invertido por los participantes.

Las entrevistas de Igueste recuerdan que la atención a los acompañantes también podía organizarse fuera del domicilio del difunto. Cuando el entierro se realizaba en Candelaria, una casa del núcleo costero recibía alimentos enviados por la familia y preparaba la comida para la comitiva:

> «Entonces, ¿qué pasaba? Que la familia depositaba en Candelaria medio saco papas y un garrafón de vino. Y cuando se enterraba al muerto, iban a casa de una tal Celia, que es la que guisaba las papas y atendía a la comitiva del entierro en Candelaria».[42]

Había que alimentar a quienes habían acompañado el cadáver, entre ellos los portadores que se relevaban durante el trayecto. El relato vincula expresamente el esfuerzo del traslado con la necesidad de almorzar antes del regreso. La casa que acogía a la comitiva proporcionaba el lugar y la preparación de los alimentos, mientras la familia del difunto aportaba los productos.

41 Alipio.
42 Nazaret García.

Paco Pinto recuerda otra modalidad para quienes regresaban hacia Barranco Hondo: la invitación en el Bar Agrícola, situado en la carretera vieja. Sitúa esa costumbre, de manera aproximada, entre los años cuarenta y cincuenta. Este ejemplo muestra una solución distinta para atender a los acompañantes durante el retorno.

Estos recuerdos sitúan el duelo en una red de cooperación que podía extenderse entre varios núcleos. El acompañamiento exigía tiempo y esfuerzo físico, mientras que su atención movilizaba recursos, trabajo y espacios donde reunirse. La muerte hacía necesarias esas aportaciones y también permitía expresar reconocimiento hacia quienes colaboraban. El convite se entiende dentro de ese conjunto de obligaciones y ayudas recíprocas.

Un hecho singular de los velorios es el recuerdo a las «lloronas». La bibliografía canaria recoge lamentos, alabanzas al fallecido y despedidas pronunciadas en voz alta. Suárez Moreno menciona también la contratación de plañideras en familias con recursos. En los testimonios de Igueste, las llamadas «lloronas» aparecen como un recuerdo transmitido por generaciones anteriores:

> «Mi madre decía, me contaba a mí, que dice que pagaban gente para que llorara. Dice que las llamaban las lloronas. Sería la gente rica. Eso lo contaba también mi abuela, Matilde. Que la gente rica, sí, las más poderosas,

> pagaban a la gente más pobre para que en el duelo lloraran. Pero eso no lo viví yo».[43]

La transformación del velatorio

Paco Pinto sitúa los velatorios domésticos de Barranco Hondo dentro de su propia experiencia de los años ochenta. Esa referencia muestra que la preparación del difunto en casa y la intervención directa de personas del entorno no pertenecen únicamente a un pasado conocido por los mayores a través de sus antepasados. Su relato distingue, además, una etapa en la que esos cuidados se realizaban antes de la llegada de la funeraria y otra en la que se esperaba su intervención:

> «Sí, y después ya la funeraria, pero ahora ya no, ya no se toca el cadáver hasta que no viene la funeraria».[44]

La incorporación de servicios especializados trasladó parte de las tareas materiales a los profesionales. En la experiencia descrita por Paco Pinto hubo un tiempo de coexistencia: los vecinos intervenían y después llegaba la empresa. La transformación afectaba a la responsabilidad sobre el cuerpo y al conocimiento práctico necesario para atenderlo. No contamos con datos suficientes para establecer una fecha única de sustitución del velatorio doméstico en todo el municipio, pero el testimonio permite reconocer un proceso gradual.

43 Carmen Jiménez.
44 Paco Pinto.

El velatorio doméstico concentraba en la vivienda unas tareas que hacían visible la relación entre la familia y su entorno. Los muebles, las colchas, los crucifijos y los candeleros se reunían para preparar la despedida; la comida y la disponibilidad de los acompañantes permitían sostenerla. Las transformaciones posteriores han modificado quién realiza parte de ese trabajo y dónde se reúne el duelo. La necesidad de acudir, mostrar cercanía y compartir unas horas con los familiares sigue siendo una forma reconocible de apoyo. La salida del cadáver hacia el cementerio concluía la vela, mientras las relaciones expresadas durante ella continuaban en el entierro y en la vida posterior de la familia.

EL ENTIERRO Y EL TRASLADO

La salida del difunto de la casa daba comienzo a una parte de la despedida que comprometía a un grupo más amplio que el reunido junto a la familia. Había que disponer de una caja, organizar a quienes la cargaban y recorrer el camino hasta el lugar de enterramiento. En los núcleos que todavía no contaban con cementerio, ese recorrido obligaba a bajar hasta Candelaria y regresar después al domicilio. La ayuda vecinal adquiría entonces una forma concreta: prestar los hombros, hacer relevos y dedicar al entierro una parte considerable de la jornada. El acompañamiento se prolongaba por caminos y carreteras, donde otras personas reconocían el paso del cortejo mediante gestos de respeto.

La preparación del cuerpo, la disponibilidad del ataúd y la distancia al cementerio estaban estrechamente relacionadas. La caja común permitía conducir al fallecido sin que su familia tuviera que adquirir un féretro destinado a permanecer bajo tierra. Cuando se encargaba una caja particular, la intervención del carpintero podía comenzar con el aprovechamiento de madera existente en la propia vivienda. Las entrevistas conservan estas diferencias materiales junto a recuerdos de vestidos, sepulturas y ceremonias que no siempre corresponden al mismo momento. Su lectura permite

reconstruir las prácticas del entierro y explicar sus transformaciones sin reducirlas a una sucesión uniforme para todos los pueblos.

El traslado puede entenderse como una parte del proceso de separación entre el difunto y el espacio cotidiano que había ocupado. En Candelaria, esa separación se realizaba mediante acciones que tenían una dimensión física y social: sacar el cuerpo de la vivienda, sostenerlo durante el camino y depositarlo en una sepultura. Quienes intervenían hacían posible el entierro y manifestaban su relación con el fallecido y sus allegados.

La mortaja y la preparación del difunto

La palabra mortaja requiere cierta precisión al analizar estos testimonios. En la conversación puede aludir a la indumentaria funeraria, pero el verbo amortajar designa también los cuidados con los que se preparaba el cuerpo para exponerlo y trasladarlo. Paco Pinto lo emplea al describir la sujeción de la mandíbula, el cierre de los ojos y la colocación del fallecido sobre una mesa. En su explicación, vestir y amortajar forman parte de un mismo trabajo, aunque no sean acciones idénticas:

> «Se colocaba el difunto, se amortajaba, o sea, se le ataba una cinta por debajo de la barbilla o sobre la cabeza para evitar que la boca se abriera. […] Se vestía con sus mejores galas. O sea, a los hombres se les ponía un traje… chaqueta, chaleco y corbata, el traje que tu-

> viesen y bueno, sin zapatos, y con ese traje se enterraban».[45]

La despedida exigía presentar al difunto con una ropa considerada adecuada, pero la elección dependía de lo que hubiera disponible. El traje, el chaleco y la corbata vinculaban la presentación del cuerpo con una indumentaria de especial consideración.

La ausencia de zapatos, recordada por Paco Pinto, no coincide con los relatos disponibles para Igueste, en los que se insiste en que los fallecidos eran enterrados vestidos con calzado e incluso sombrero: «Lo enterraron vestido, con su sombrerito y todo. Porque ellas quisieron, claro».[46] La decisión familiar aparece así dentro del propio relato como un elemento de la preparación.

Estas diferencias impiden convertir la vestimenta del difunto en una regla local. Pueden responder a preferencias familiares, a momentos distintos o a variaciones entre núcleos, sin que las fuentes permitan escoger una sola explicación. La ropa conservaba una relación reconocible con la persona, y el sombrero podía mantener esa identificación hasta la sepultura. También se alude a pertenencias depositadas junto al cuerpo y se mencionan cartas.

La preparación del difunto tampoco pertenecía exclusivamente a un pasado remoto. Paco Pinto sitúa su propia participación en amortajamientos hacia 1983 o 1984, cuando tenía poco más de veinte años. Esta re-

45 Paco Pinto.
46 Conrado García.

ferencia permite distinguir el recuerdo vivido de otros pasajes en los que describe usos anteriores a su experiencia. La continuidad de esos cuidados domésticos muestra que la introducción de servicios funerarios no eliminó de inmediato la intervención de personas del entorno.

La caja común

La existencia de una caja compartida modifica la imagen del ataúd como un objeto que acompañaba necesariamente al difunto desde el velatorio hasta el interior de la tumba. En Barranco Hondo, el cuerpo podía permanecer sobre una mesa mientras se preparaba el traslado. Paco Pinto relaciona esta disposición con la disponibilidad limitada de cajas y con el tiempo necesario para que un carpintero construyera una particular:

> «Y cuando terminaba el velatorio, pues se ponía en la caja, porque la caja, el féretro, no estaba disponible, porque había uno para todo el pueblo, que estaba junto a la iglesia y se cogía cuando alguien fallecía y se llevaba. Y, y en otros casos, si no había, había que esperar que el carpintero hiciera la caja y por eso es la razón de ponerlo sobre la mesa». [47]

En Igueste, la función de la caja común se explica desde lo que sucedía al llegar al cementerio. Conrado García recuerda que el difunto era sacado del féretro

47 Paco Pinto.

para depositarlo en el hoyo y concluye: «La caja quedaba para el próximo que la necesitara»:

> «El que no tenía caja usaba la caja común, lo sacaban, lo metían a cuerpo vestido, se enterraban vestidos. Otra cosa que los muertos no se enterraban envueltos en un plástico y una sábana como hoy». [48]

Galván Tudela recoge el ataúd del común entre las soluciones utilizadas cuando no se podía pagar uno particular. Por su parte, Suárez Moreno describe ataúdes comunales o de cofradía y distingue, para otros contextos canarios, el transporte inicial en parihuelas del posterior uso de la caja. Esa comparación ayuda a situar el recurso dentro de las limitaciones económicas del entierro.[49]

Disponer de una caja particular exigía madera, trabajo y, en ocasiones, renunciar a un mueble de la vivienda. La memoria de Igueste identifica a Ángel Bello como uno de los carpinteros a quienes se recurría para resolver esa necesidad:

> «A lo mejor para no pedir esa común, si tenían un ropero, pues Ángel Bello venía y habilitaba una caja para enterrar».[50]

El trabajo del carpintero convertía esos materiales en una caja que podía quedar enterrada con el difunto. La familia entregaba un bien útil de la casa para atender

48 Conrado García.
49 Galván Tudela, 2001: 128. Suárez Moreno, 2022: 8-9.
50 Nazaret García.

una necesidad funeraria, y el relato presenta esa elección como una manera de evitar el préstamo de la caja compartida y de dar al difunto una mejor sepultura.

No debemos suponer, en cualquier caso, que todo ataúd de fabricación local procediera de un mueble desmontado. También se mencionan encargos de cajas.[51]

Bajar a Candelaria con el difunto

Antes de disponer de cementerio en el propio núcleo, el entierro requería salir del ámbito inmediato de la vivienda y recorrer una distancia que hoy resulta difícil imaginar desde la experiencia del transporte motorizado. Carmen Barrios conserva la relación entre esa necesidad y su historia familiar:

> «Los entierros antes eran en las casas. Y luego, claro, caminando hasta Candelaria, porque hubo un tiempo que no había cementerio en Igueste. Yo tengo a los abuelos de parte de mi padre enterraron en Candelaria».[52]

El cementerio de Candelaria reunía así a fallecidos de distintos núcleos, y las relaciones con él continuaban a través de las visitas y el cuidado de las tumbas. El desplazamiento del entierro era solamente el primero de otros tantos recorridos familiares.

51 Pablo García.
52 Carmen Barrios.

Alipio, de Las Cuevecitas, describe con mayor detalle las condiciones del camino. Su explicación vincula directamente la participación de los vecinos con la ausencia de carretera:

> «Los llevaban desde aquí por un sendero, lo cargaban entre los vecinos. Bueno, la caja que tenían aquí. Un camino estrechito que había. No estaba como está aquí esto ahora. Antes el camino era un metro, un metro, más o menos». [53]

La anchura aproximada del sendero, el peso del cuerpo y la longitud del recorrido condicionaban la marcha. Alipio menciona cuatro portadores y la necesidad de contar con personas fuertes cuando el peso era mayor. Su relato explica también cómo se distribuía el esfuerzo:

> «Si uno no podía cargar, si era un muerto pesado, tenía que ser gente fuerte. De aquí a Candelaria. Bueno, se iban relevando también los que iban al entierro. Antes cuando iba caminando, iba todo el mundo».
>
> «Iban todos y todos iban haciendo turnos. Sí, todos los vecinos iban hasta allá abajo. Y venían y volvían caminando pa arriba, porque aquí, aquí no había carretera». [54]

El regreso formaba parte del esfuerzo exigido por el entierro. Después de bajar acompañando al difunto había que volver a pie, ahora sin la caja ocupada, pero

53 Alipio.
54 Alipio.

con el cansancio del recorrido. La organización de comidas antes de salir o al regresar, analizada en el capítulo anterior, se entiende mejor dentro de esta jornada. Alimentar a los acompañantes era también atender a quienes habían prestado su fuerza y su tiempo para hacer posible el traslado.

En Igueste se recuerdan igualmente grupos de cuatro, seis u ocho personas que se relevaban, con una participación mayor cuando el peso lo aconsejaba. La variación de cifras describe una organización flexible, ajustada a las necesidades de cada caso. El entierro dependía de reunir un número suficiente de colaboradores, no de un servicio con una dotación fija.[55]

La intervención de la Hermandad

Como hemos visto, en Barranco Hondo, la pertenencia a la Hermandad del Cristo añadía obligaciones específicas al acompañamiento. La conversación con Laurentino Rodríguez distingue ciertos momentos en los que correspondía a los hermanos hacerse cargo del féretro. No se trataba únicamente de asistir, sino de ocupar un lugar determinado en la salida y en la llegada:

> «Habíamos diecinueve en la hermandad y cuando se moría un hermano, el que sacaba al hermano de la casa o al entrar al cementerio, tenía que ser de la hermandad».[56]

55 Conrado García.
56 Laurentino Rodríguez.

Otra intervención precisa que los miembros de la Hermandad era sacar al difunto de la casa a la calle, donde podían continuar los familiares. El gesto hacía visible la pertenencia del fallecido a la agrupación y comprometía a los hermanos en una obligación recíproca. El traslado no recaía necesariamente sobre las mismas personas durante todo el recorrido: las funciones podían distribuirse entre la hermandad, los allegados y otros acompañantes.[57]

El diálogo conserva, sin embargo, recuerdos distintos sobre el paso por la iglesia. Una intervención incluye también la entrada y salida del templo entre las tareas de los hermanos del Cristo. Después se recuerda un responso en la propia casa. Estas rectificaciones son valiosas porque muestran que el orden de la despedida no puede reconstruirse uniendo todas las acciones mencionadas en una sola ceremonia.[58]

Las muestras de respeto

El entierro implicaba también a quienes se encontraban con él en la calle. María, de Igueste de Candelaria, recuerda dos gestos personales —ponerse de pie y descubrirse la cabeza— y una interrupción de la actividad:

> «Cuando había entierro y pasaba, si estaban en el entierro, estaban en el entierro, pero si se los encontraban de paso, sí, si estaban en

57 Laurentino Rodríguez.
58 Laurentino Rodríguez.

> el entierro se ponían de pie, se quitaban el sombrero».
>
> «Y las ventas se cerraban, los bares y todo. Cuando el entierro pasaba, una vez que pasaba, ya volvían a abrir. Sí, sí, pero se quitaban el sombrero. Y a la iglesia no entraban con sombrero».[59]

Una persona podía no formar parte de la comitiva y, aun así, reconocer su paso. Levantarse o descubrirse establecía una pausa en la actividad ordinaria y señalaba públicamente la consideración debida al fallecido. El respeto no dependía solo de la proximidad familiar, pues alcanzaba a quienes compartían momentáneamente el espacio del cortejo.

El cierre de ventas y bares extendía esa pausa a la actividad comercial. El paso del entierro afectaba al uso de la calle y a los lugares abiertos a ella.

Suárez Moreno recoge el descubrimiento de la cabeza, la señal de la cruz y el cierre de puertas y ventanas de casas o establecimientos al paso de los cortejos. El testimonio de Igueste coincide de forma directa con parte de ese repertorio.[60]

El sombrero aparece además en la entrada a la iglesia, donde María recuerda que tampoco se llevaba puesto. En ambos espacios, descubrirse expresaba una forma reconocible de deferencia. La calle por la que pasaba el entierro adquiría temporalmente una exigen-

59 María, Igueste de Candelaria.
60 Suárez Moreno, 2022: 9.

cia de comportamiento distinta de la habitual. Así, el reconocimiento de la muerte se extendía más allá de quienes habían estado en el velatorio o llegarían hasta la sepultura.

La inhumación y las sepulturas en tierra

La llegada al cementerio concluía el transporte, pero todavía requería el trabajo de abrir la fosa y depositar el cuerpo. En Igueste se recuerda expresamente la intervención del sepulturero: «Fosas cavadas por el sepulturero. Estaba un día cavando ahí pa bajar el hoyo y ahí se enterraba».[61]

La sepultura en tierra ocupa un lugar central en estas memorias. Carmen Jiménez la describe a través de la cruz y de las flores que permitían reconocer su emplazamiento:

> «Antes no había como ahora nichos ni lápidas. La gente se enterraba en la tierra y se le ponía una cruz y ya está. Y luego se ponía una corona en la cruz y sobre el sepulcro, a lo largo que cogía la persona, se llenaba de flores».[62]

El sepulcro se reconocía mediante una señal vertical y una superficie de tierra cuya extensión remitía al cuerpo enterrado. Las flores contribuían a marcarla, además de expresar el homenaje y el cuidado familiar. El desarrollo del enrame pertenece al capítulo del Día de

61 Nazaret García.
62 Carmen Jiménez.

Difuntos, pero aquí interesa la relación entre el tipo de sepultura y la forma de identificarla. La tumba en tierra exigía mantener visible un lugar que podía carecer de la delimitación y la inscripción de una lápida posterior.

La despedida de los acompañantes tenía también su espacio. En la conversación con Laurentino Rodríguez se sitúa a los familiares en la puerta del cementerio para despedir el duelo. La salida del recinto marcaba el final de la participación de una parte de los asistentes.

Los cementerios de los núcleos

La apertura de cementerios más próximos modificó la relación entre los pueblos y Candelaria. Para Barranco Hondo, Paco Pinto ofrece una fecha concreta: el 19 de marzo de 1946, festividad de San José, habría tenido lugar la bendición del cementerio dedicado a ese santo. El relato identifica también al primer inhumado y vincula su sepultura con una aportación material a la construcción del recinto:

> «El primer inhumado fue Juan Trujillo Núñez, que cosa curiosa, había regalado, de un despunte que hicieron en su casa, la tierra con la que rellenaron el cementerio. Y su tierra fue la que lo cubrió a él el primero».[63]

La anécdota conserva una manera de recordar el origen del cementerio mediante una persona y una contribución concreta. El vecino que había aportado tierra

63 Paco Pinto.

habría pasado a ocupar la primera sepultura. La relación entre obra colectiva y biografía individual convierte el inicio del recinto en un episodio reconocible para la comunidad. En la conversación con Laurentino Rodríguez se recuerda asimismo haber visto bajar entierros a Candelaria cuando era niño, antes de la apertura del cementerio de Barranco Hondo. Ambos testimonios sitúan ese cambio dentro de una experiencia generacional.

En Igueste, el primer enterramiento en el cementerio de San Francisco se vincula con Francisco Martín Ruiz en 1952:

> «Y un día yo aproveché que había unas obras en el cementerio. Había ahí un poco de revuelto y le puse una plataforma de revuelto. Él, el pobre, está ahí debajo, en la tierra, para que quedara más decentado, no hubiera tanta porquería. Y luego, entre los familiares, le compraron una lápida, la que tiene».[64]

Los nuevos recintos también hicieron posible reunir más cerca los restos de personas enterradas anteriormente en Candelaria. Carmen Jiménez recuerda a su abuela Carmela y atribuye a su tía Antonia el traslado posterior de los restos a Igueste. Nazaret García añade que los de su tío Alfredo fueron llevados igualmente hacia arriba. Son movimientos que prolongaban

64 Pablo García.

la relación familiar con los difuntos y reorganizaban su localización después del primer entierro.[65]

Del transporte a hombros al coche funerario

La introducción del vehículo transformó el esfuerzo requerido por el traslado y la apariencia de la comitiva. En Igueste se conserva una evocación particularmente detallada de un coche fúnebre utilizado para Camila Pérez Campos. El interlocutor lo recuerda desde su infancia como el último de ese tipo que había visto llegar al pueblo, sin precisar el año:

> «Ya era un coche, pero que me refiero que parecían carrozas, no era como el coche de ahora. Llevaban cortinas y torneados en madera. Unos plumajos negros en cada esquina».[66]

El vehículo incorporaba una imagen solemne de la muerte y, al mismo tiempo, provocaba temor en la memoria infantil de quien lo observó. El cambio técnico no supuso, por tanto, la desaparición inmediata de una presentación funeraria muy elaborada.

En ese entierro se recuerda la salida de la casa, la despedida en la parroquia y el traslado al cementerio. El coche modificaba el modo de cubrir el recorrido, aunque seguían existiendo lugares sucesivos de despedida y personas que acompañaban al féretro. La generalización de los vehículos y de los servicios profesionales redujo

65 Carmen Jiménez.
66 Conrado García.

la necesidad de organizar relevos de portadores durante trayectos largos.[67]

La historia del entierro que conservan estas voces reúne trabajo, recursos materiales y reconocimiento público. La ropa elegida para el difunto, la caja prestada o fabricada, los hombros que la sostenían y la pausa de una venta al paso del cortejo formaban parte de una misma despedida, aunque no todas las familias contaran con los mismos medios ni todos los pueblos siguieran idéntico recorrido. La proximidad de los cementerios y el uso del coche cambiaron esas condiciones. Las sepulturas, los traslados de restos y el cuidado posterior de las tumbas prolongaron, en otros espacios y mediante otras acciones, las relaciones que el entierro había hecho visibles.

67 Pablo García.

EL LUTO Y SUS COSTUMBRES

El entierro ponía fin al traslado y a la despedida del cuerpo, pero la muerte seguía modificando durante meses o años la vida de los familiares. La ropa negra, la renuncia a los bailes y la ausencia de música en la casa hacían visible una situación que el vecindario debía reconocer. Guardar luto suponía adoptar una conducta y mantenerla durante un tiempo relacionado con el parentesco, la cercanía personal y los usos familiares. Las entrevistas de Candelaria muestran que esas obligaciones podían prolongarse mucho más de lo previsto cuando se sucedían varios fallecimientos. También conservan la voz de quienes las consideraron excesivas y pidieron a sus descendientes que no las repitieran.

El luto no se agotaba en el vestido de las personas. En Igueste se recuerda la colocación de cintas negras en las colmenas y en las naranjeras, mientras que en Barranco Hondo se menciona una señal semejante en las jaulas de pájaros. Esas prácticas incorporaban al ámbito de la pérdida a seres vinculados con la casa y con sus miembros. El fallecimiento afectaba, según la interpretación de los informantes, a unas relaciones que alcanzaban a los animales, los árboles plantados y los bienes transmitidos dentro de la familia.

Para comprender este conjunto conviene distinguir entre el dolor por la pérdida y las formas socialmente reconocidas de manifestarlo. Ambos podían coincidir, pero no tenían necesariamente la misma duración. Galván Tudela analiza el luto canario como un estado de separación temporal de ciertas actividades, cuya finalización permitía recuperar la participación ordinaria en la vida social. Los testimonios locales permiten observar ese proceso y sus dificultades desde experiencias concretas.[68]

Vestirse de negro

La imagen de las mujeres vestidas de negro ocupa un lugar destacado en la memoria de los núcleos de Candelaria. En Igueste se habla de estar «cerradas de negro» o «cerradas de luto», expresiones que sugieren una indumentaria extensa y continuada, distinta de la incorporación de una pequeña señal a la ropa habitual:

> «El marido y los hijos, por ejemplo, pues las madres estaban cerradas de luto toda la vida, sí».[69]

El negro permitía reconocer públicamente la pérdida y la relación con el fallecido. No era necesario explicar de nuevo el motivo de la ausencia de una fiesta o de ciertas reuniones: la indumentaria anunciaba una condición que los vecinos conocían. Su continuidad daba al luto una presencia cotidiana, también durante el trabajo

68 Galván Tudela, 2001: 129-130.
69 Nazaret García.

y las tareas domésticas. Las personas más jóvenes podían recordar a una madre o a una abuela siempre con el mismo color, aunque los fallecimientos que habían originado esa ropa quedaran lejos de su propia experiencia.

Carmen Barrios conserva una imagen particularmente intensa de la muerte de su hermano, de veintiún años, en La Palma. En su relato, el vestido aparece unido al dolor de la madre y al ambiente familiar:

> «Ay, el luto era horrible. A mi madre le mataron a un hijo en La Palma en el cuartel de 21 años. Todo el mundo de negro... los pañuelos, los mantos…; la tristeza era tan grande. Mi madre, a raíz de ahí, no lo superó. La muerte de un hijo de 21 años, no se supera».[70]

En Barranco Hondo, Paco Pinto añade una denominación local aprendida de su abuela. Recuerda el uso de un «saco», que explica como una camisa negra de luto o un delantal. Su descripción insiste en la necesidad de llevar alguna señal negra, aunque no toda relación con el difunto exigiera la misma indumentaria:

> «Mi abuela me decía que por los tíos y tal, pues se ponían un saco. Un saco era como una camisa negra de luto o un delantal negro. Siempre algo negro para indicar el luto».[71]

El delantal hacía compatible la señal de luto con una prenda de uso cotidiano. La diferencia entre vestir completamente de negro y utilizar una pieza determi-

70 Carmen Barrios.
71 Paco Pinto.

nada permitía graduar la manifestación de la pérdida. Suárez Moreno recoge para Canarias mantos, pañoletas y sayas, así como su sustitución por vestidos negros de formas más modernas.[72]

Las señales masculinas

Los hombres también debían exteriorizar el luto, aunque las entrevistas describen con frecuencia señales más limitadas: una corbata, un botón, un crespón o una franja en alguna prenda. En Las Cuevecitas, Alipio recuerda la corbata negra cuando moría un padre o un familiar cercano. En Igueste, enumeran distintas posibilidades y explican su relación con el trabajo agrícola.

> «Para no ir con la corbata a sachar papas, pues a lo mejor llevaban un crespón en el sombrero».
>
> «Un botón, sí, me acuerdo yo de ver en los sombreros y en las camisas».[73]

La explicación no presenta el trabajo como una suspensión de la obligación. El crespón permitía mantenerla sin utilizar una corbata para una labor en la que resultaba poco adecuada. El luto se adaptaba a las condiciones de la actividad diaria mediante una señal pequeña y reconocible. Sombreros, mangas y camisas ofrecían lugares donde hacerla visible, de manera que el cumplimiento no requería siempre sustituir el conjunto de la indumentaria.

72 Suárez Moreno, 2022: 10.
73 Pablo García.

La diferencia respecto a las mujeres era importante. Mientras estas aparecen reiteradamente recordadas con ropa negra durante largos periodos, para los hombres se evocan a menudo distintivos que ocupaban una parte reducida del vestido. Esa asimetría permite apreciar una carga distinta en la presentación pública de la pérdida.

La bibliografía canaria recoge un repertorio masculino semejante, con corbatas, franjas y botones negros, además del traje completo para algunos parentescos próximos. [74] Las entrevistas de Candelaria aportan una explicación práctica que completa ese inventario: las señales se escogían también en función de las labores que debían seguir realizándose.

Los tiempos del luto

Los periodos de luto se ordenaban mediante una jerarquía de relaciones, pero las entrevistas no ofrecen un calendario único para todo el municipio. La conversación con Laurentino Rodríguez, en Barranco Hondo, recuerda seis meses por una abuela, tres por un tío y tres años por un padre. Las cifras se repiten y confirman, mostrando que los participantes las reconocen como pautas de conducta.[75]

En Igueste, la evocación de los padres oscila entre dos y tres años. Este relato recuerda que esos tiempos estaban estipulados:

74 Suárez Moreno, 2022: 10.
75 Laurentino Rodríguez.

> «Lo de los lutos sí, se cerraban de negro a lo mejor tres años o dos años, o dos años por una madre o por un padre, tres años. Ellos tenían hasta estipulado».[76]

Paco Pinto distingue en Barranco Hondo el luto por un vecino próximo, que sitúa aproximadamente en un mes. Para la muerte de un hijo insiste en una duración sin término: «Por hijos, toda la vida. De negro y ya está».[77] Esta referencia coincide con la permanencia atribuida a las madres para Igueste.

Alipio ofrece una diferencia relevante. Al recordar el uso de la corbata en Las Cuevecitas, excluye al tío del grupo de parientes por quienes se guardaba luto:

> «Sí, sí, antes, antes se usaba más luto que ahora. Se llevaba más. Se pone uno corbata negra. Si muere un padre o un familiar cerca. Bueno, si era un tío o eso, sí, pues ibas y, te dolía, pero no, no había luto. Si no algo, alguien más cercano que... Sí, un hermano, una hermana o un padre o un abuelo también, una abuela».[78]

Si antes de terminar un periodo fallecía otro familiar, la obligación podía prolongarse. En Igueste se resume esa experiencia con la expresión «empatando lutos con lutos». La sucesión de abuelos, padres, hermanos y

76 Nazaret García.
77 Paco Pinto.
78 Alipio.

otros parientes convertía plazos inicialmente delimitados en una continuidad difícil de interrumpir.[79]

En este sentido, una de las entrevistas relata el caso de una mujer nacida en 1921, que, a los quince años, por la muerte de un hermano, comenzó el luto hasta su casamiento:

> «Se murió el hermano, se lo mataron en la guerra. Empezó con quince años el luto y se quitó el luto con veintitantos años, el día que se casó».[80]

Sin embargo, el abandono del luto por el matrimonio no fue definitivo. Los informantes recuerdan un nuevo luto por otro hermano cuando la mujer ya estaba casada. La biografía alternaba, por tanto, momentos de salida y de reincorporación a la ropa negra. La reiteración de muertes podía hacer que la imagen transmitida a hijos y nietos fuera la de una mujer permanentemente enlutada, aunque detrás de ella hubiera varias obligaciones sucesivas.

Suárez Moreno señala esa acumulación entre las razones por las que algunas mujeres permanecían de negro durante toda la vida.[81] En este sentido, la observación encuentra en Igueste una explicación biográfica concreta.

El paso al medio luto ofrecía otra forma de transición. Para Igueste se recuerda que, después de años de

79 Nazaret García.
80 Conrado García.
81 Suárez Moreno, 2022: 10.

negro, se introducía una ropa distinta y se conservaba alguna pieza negra. El cambio se hacía gradualmente, manteniendo una señal de la pérdida mientras se abandonaba la indumentaria más completa.

El silencio de la casa

El luto imponía límites a actividades que no dependían del vestido. Paco Pinto recuerda que en Barranco Hondo se apagaba la radio y solo se admitía, como excepción, escuchar las noticias. El aparato podía seguir presente en la vivienda, pero su uso quedaba restringido.

En Igueste, la ausencia de música afectaba a la Navidad y a las visitas habituales de parrandas:

> «No se celebraban las navidades con música, ni con fiestas, sino con luto, con luto. Ni una parranda. Que normalmente se visita las casas. Se respetaba la casa que tenía luto. No se le tocaba ni se le acercaba la gente».[82]

La vivienda no quedaba privada de toda visita, pero sí el acompañamiento festivo y musical, distinto de la presencia de vecinos que acudían a consolar o ayudar. La casa seguía integrada en las relaciones del pueblo, pero su situación exigía modificar la forma de acercarse a ella. El conocimiento de una muerte reciente orientaba el recorrido de quienes salían a tocar o a reunir aportaciones para las fiestas: «Se respetaba el luto. Ni incluso se salía a pedir para una fiesta y si sabía que esta-

82 Nazaret García.

ba reciente el luto, ni siquiera le pedías para esa fiesta». Pasar de largo evitaba solicitar a la familia una colaboración con una celebración de la que estaba apartada. El luto establecía obligaciones para los allegados y también límites para el resto del vecindario.[83]

La renuncia a las fiestas podía alcanzar sus actos religiosos. Paco Pinto explica que algunas personas de Barranco Hondo dejaban de ir a la misa de la fiesta y a la procesión mientras duraba el luto. En Igueste, en cambio, se distingue entre acudir a misa y asistir a fiestas.

Los niños quedaban incluidos en la situación familiar, aunque no siempre vistieran enteramente de negro. Paco Pinto recuerda que debían guardar las restricciones durante el mismo tiempo que sus padres. En Igueste aparecen los lazos negros y el recuerdo de no poder bajar a la plaza con diez años. Estas referencias, que se desarrollarán en el capítulo sobre la infancia, muestran que la muerte de un familiar alteraba la participación de toda la casa.[84]

El parentesco y la cercanía de los vecinos

El parentesco era una referencia central para determinar el luto, pero no agotaba las relaciones que lo justificaban. En Barranco Hondo, Paco Pinto habla de un vecino «bueno», «próximo» o «cercano», por quien las mujeres podían ponerse un pañuelo negro y los hombres un botón. En Igueste se recuerda igualmente a un vecino

83 Nazaret García.
84 Paco Pinto.

querido, «como de la familia». La cercanía cotidiana podía incorporar a una persona ajena al parentesco a las obligaciones de la casa.[85]

La convivencia, la ayuda y el afecto daban contenido a esa proximidad. En el recuerdo de Alipio, el abuelo ocupa un lugar especialmente querido porque había participado en su crianza. La importancia de una relación no se explica únicamente por su posición en una genealogía: también dependía de lo que esa persona había hecho y representado en la vida de quien la recordaba.[86]

El testimonio de Laurentino Rodríguez introduce el caso contrario. Al evocar conflictos de herencia y disputas entre hermanos, señala que podían ser los vecinos quienes llevaran luto mientras los familiares no lo hacían. El intercambio concluye de forma breve: «Los vecinos se ponían luto y los familiares no se lo ponían». La observación revela que el cumplimiento podía expresar la calidad de una relación y hacer visibles sus rupturas.[87]

Esta dimensión impide interpretar el luto como una respuesta completamente automática al parentesco. La ropa negra podía reconocer una deuda de afecto o de ayuda; su ausencia podía ser leída a la luz de una enemistad conocida.

85 Paco Pinto.
86 Alipio.
87 Laurentino Rodríguez.

Poner luto a las abejas

En la entrevista a Nazaret García se recuerda la colocación de una cinta negra en las colmenas cuando fallecía un familiar:

> «Otra cosa, también era poner luto a las colmenas, a las abejas. Yo tenía, por ejemplo, en mi casa había colmenas. Si se moría, por ejemplo, mi abuela, mi bisabuelo, quien fuera. Entonces, le ponían una cinta negra en señal de luto, porque si no se morían».[88]

El gesto trasladaba a la colmena una señal empleada también por las personas. La cinta reconocía su pertenencia al ámbito familiar afectado por la muerte y, según la explicación ofrecida, evitaba que las abejas murieran. El relato atribuye al cumplimiento una eficacia concreta. Para el análisis etnográfico, esa atribución permite comprender por qué se consideraba necesario actuar, sin convertir la relación causal expresada por los informantes en una explicación biológica de la pérdida de una colonia.

Nazaret García desarrolla la práctica mediante una historia de su abuelo materno, Luis, su abuela María y su tía Juliana. El abuelo tenía un colmenar de más de cuarenta colmenas y había regalado una a Juliana cuando se casó. La colmena continuaba físicamente junto a las demás, pero ya se reconocía como perteneciente a la hija:

88 Nazaret García.

> «Mi abuelo, mi abuelo materno, tenía un colmenar, más de 40 colmenas. Y cuando se casó la hija, la mayor, mi tía Juliana, fue y le dio una colmena. Pero él no separó la colmena de Juliana del colmenar. La tenía junto con las de él. Pero dijo: esta es pa Juliana. Bueno. Entonces se murió un familiar de Pepe, del marido de mi tía Juliana. Se murió. Y entonces mi abuela María le dijo: Luis, vete y ponle luto a la colmena de Juliana. Y entonces mi abuelo le dice: pero, María, yo le di la colmena a Juliana, no se la di a Pepe. Dice: eso no tiene que ver, Luis, vete y ponle luto a la colmena de Juliana. Y le dijo: mi abuelo, Luis, que no, yo la colmena se la di a Juliana. A los pocos días va mi abuelo al colmenar y la única colmena que estaba muerta era la de mi tía Juliana. Las demás estaban todas vivas y fue esa precisamente la que se murió. Toda la vida yo vi eso».[89]

La historia es especialmente rica porque no se limita a afirmar la existencia de la costumbre. Expone un desacuerdo sobre a quién correspondía aplicarla. Luis diferencia a la hija, destinataria del regalo, de su marido y de los familiares de este. María entiende que el matrimonio extiende la obligación a esa otra rama familiar. La discusión sitúa el luto de la colmena dentro de las

89 Nazaret García.

relaciones de parentesco por afinidad y muestra que los límites de la práctica podían ser objeto de interpretación.

La comparación histórica aporta una referencia cercana. Galván Tudela recoge para El Sauzal y Güímar la participación de las abejas en el luto cuando moría su dueño, mediante un lazo o un trozo de tela negra. Menciona también otras operaciones sobre la colmena y la creencia de que, sin ellas, morían los enjambres. El testimonio de Igueste coincide en la señal negra y en la consecuencia atribuida a su omisión, pero amplía las relaciones implicadas.[90]

Naranjeras y pájaros de la casa

La misma entrevista extiende el luto a las naranjeras. Tras mencionarlas expresamente, Nazaret García recuerda un árbol plantado por su tía Juliana:

> «¿Tú puedes creer que se murió mi tía Juliana? Y Blanca no le puso luto a la naranjera que sembró Juliana y se le secó la naranjera».[91]

La relación entre la persona y el árbol se establece mediante el acto de plantarlo. La naranjera conserva en el relato la vinculación con Juliana, y su muerte se interpreta como consecuencia de no haber reconocido esa pérdida con el luto correspondiente. El interés del episodio no reside únicamente en que un árbol recibiera una señal negra. Muestra que una acción realizada en vida

90 Galván Tudela, 2001: 126.
91 Nazaret García.

—sembrarlo— podía crear una relación que continuaba después del fallecimiento.

En los dos relatos de Nazaret García, la obligación se vincula a una pertenencia concreta: la colmena regalada a Juliana y la naranjera que ella había plantado. El luto se aplicaba sobre esa relación, de modo que la muerte de alguien requería actuar también sobre una parte del entorno que había quedado asociada a su vida. No basta, por ello, con describir los árboles y animales como simples objetos decorados de negro.

En Barranco Hondo, la conversación con Laurentino Rodríguez ofrece otro ejemplo de luto fuera de la indumentaria humana. Al hablar de las prácticas domésticas relacionadas con la muerte, se recuerda que también lo recibían los pájaros. El diálogo aclara dónde se colocaba la señal y la razón atribuida al gesto:

> «Hasta a los pájaros les ponían luto. Una cintita negra. Una cintita en la jaula».[92]

Colmenas, naranjeras y jaulas muestran distintas formas de incorporar al luto un entorno vinculado a las personas. En estos ejemplos, la obligación se explica mediante el temor a una pérdida posterior. La muerte inicial podía prolongarse, según la creencia, si no se actuaba correctamente. Poner la señal era una manera de reconocer lo sucedido y atender a quienes o a aquello que quedaba relacionado con el fallecido.

92 Laurentino Rodríguez.

Abandonar el luto

Las entrevistas no solo reconstruyen obligaciones; también expresan desacuerdo con ellas. Carmen Barrios reconoce la atracción del baile y cuestiona la duración que debía guardar:

> «Ir a un baile, con la música, eso te llamaba mucho, pero había que guardar el luto. Pero creo que era demasiado. Mucho tiempo, quizás. Porque al final uno lo lleva en la cabeza siempre y no podías olvidar. Yo estuve dos años. Dos años guardando el luto, dos años. Después fue que me casé con uno que apareció ahí y ya me quité el luto».[93]

Su valoración separa la permanencia del recuerdo de la continuidad de las prohibiciones. Para Carmen Barrios, dejar el luto no implicaba olvidar, porque la persona seguía presente en la memoria. El matrimonio aparece como un cambio biográfico que hizo posible abandonar aquella etapa. No debe deducirse de ello que casarse suprimiera siempre el luto: la bibliografía recoge también bodas en las que se mantenía la ropa correspondiente. No obstante, los testimonios muestran soluciones familiares, no una regla matrimonial uniforme.

La dificultad de volver al baile se hace visible en otro recuerdo de Igueste. Una mujer que había encadenado lutos acudió con quien iba a ser su marido a la plaza, un mes antes de casarse, y se quedó arrinconada

93 Carmen Barrios.

porque la miraban: nunca había ido a un baile. El relato no describe una sanción formal, pero sí la incomodidad de entrar en un espacio del que había estado apartada.[94]

En ese mismo testimonio se conserva una petición de la madre a su descendiente cuando sabía que iba a morir. La experiencia de haber vivido de negro se convierte en una razón para pedir otra conducta:

> «El favor que te pido, que por mí no te pongas ni el luto. Tú no te pongas el día del entierro una blusa negra, por mí no te pongas luto. Porque yo desde que abrí los ojos al mundo me vistieron de negro, de negro, hasta que me casé».[95]

El cambio aparece aquí impulsado desde dentro de la familia y por una persona que había cumplido la costumbre. No se trata solo de que las generaciones posteriores dejaran de observarla: la propia madre pidió que su muerte no reprodujera una experiencia que recordaba como prolongada y restrictiva. Su voluntad modificaba la obligación que podía esperarse de su descendiente y permitía expresar el afecto de otra manera.

La expresión «el luto va por dentro», recogida en Igueste, resume una valoración del cambio, pero no describe la desaparición de toda manifestación pública de la pérdida. Las entrevistas muestran recuerdos persistentes, visitas y cuidados junto a una menor obligación de vestir de negro o apartarse de las fiestas. El luto había or-

94 Nazaret García.
95 Nazaret García.

ganizado durante largos periodos la apariencia y la participación social de las familias, con un peso especialmente visible en la vida de las mujeres. Las cintas de colmenas, naranjeras y jaulas extendían esa pertenencia al entorno doméstico. La crítica a sus restricciones y la selección de otras maneras de recordar forman parte de la historia de estas costumbres, tanto como su cumplimiento.

EL PAPEL DE LOS NIÑOS

Los niños participaban en las costumbres relacionadas con la muerte desde posiciones diferentes. Podían ser los fallecidos a quienes se dedicaban determinadas atenciones, formar parte de una familia enlutada o intervenir en la despedida de otro menor. Las entrevistas de Candelaria conservan ejemplos de estas situaciones: mortajas confeccionadas para los pequeños, repiques que anunciaban su muerte, niños que transportaban una caja infantil o lazos negros colocados en el pelo para señalar una pérdida familiar. La infancia tenía, por tanto, un lugar propio dentro del ritual funerario y de las obligaciones que continuaban después del entierro.

Ese lugar no era idéntico al de los adultos. La consideración del niño difunto como un «angelito» justificaba un toque de campanas diferente, mientras que el luto infantil podía expresarse mediante una cinta en lugar de un vestido enteramente negro. Al mismo tiempo, la edad no impedía asumir tareas concretas ni quedar sujeto a las restricciones de la casa. El recuerdo de Carmen Barrios, que llevó junto a otras tres niñas el féretro de un sobrino de pocos meses, muestra una participación activa que va más allá de la asistencia al entierro.

Crecer en una casa en duelo

El velatorio doméstico situaba la muerte dentro del espacio en el que transcurría la vida familiar. Cuando el fallecido permanecía en la vivienda, la casa se preparaba para recibir a los acompañantes y modificaba temporalmente sus usos. Los niños que formaban parte de ella quedaban vinculados a esa situación, aunque las entrevistas no describan de forma sistemática dónde estaban durante la vela o qué se les permitía hacer.

La información disponible para Igueste sobre el luto infantil expresa esa pertenencia doméstica de manera clara. Al explicar la cinta negra en el pelo, uno de los participantes señala: «Eso es señal de que en la casa había luto». La prenda remitía a una pérdida compartida por el hogar. El niño no aparecía como alguien separado del acontecimiento, sino como un miembro de la casa cuya presentación podía hacer visible la muerte de un familiar.

La modificación de la vida doméstica incluía también sonidos, visitas y celebraciones. Los menores compartían ese entorno, además de las prohibiciones que se les dirigían expresamente. El luto se aprendía mediante decisiones adultas que alteraban lo que ocurría en la vivienda y las actividades a las que se podía acudir.

La mortaja y los cuidados

La preparación del niño difunto aparece en las entrevistas de Igueste como una tarea que podía requerir ropa confeccionada expresamente. Al hablar de la disposición de los cuerpos en las casas, la conversación distingue las mortajas infantiles y menciona el trabajo de las costureras:

> «Bueno, los niños sí le hacían... Que bueno, que mucha gente le hacían mortaja y cosas de esas. Y a los niños sí les hacían unas mortajas, que le hacían más bonitas».[96]

El cuerpo infantil debía presentarse de una manera especialmente atendida. La referencia a las costureras sitúa esa preparación dentro de los conocimientos y trabajos disponibles en el entorno. Igual que el carpintero intervenía en la caja, quienes sabían coser podían aportar una parte concreta de la despedida.

Paco Pinto ofrece otro ángulo de esa preparación. Aunque participó en entierros infantiles de Barranco Hondo, distingue su asistencia de la intervención directa en los cuidados del cuerpo:

> «No, ningún niño. Participé en entierros de niños, de niñas, allí en Barranco Hondo, pero no, no en lo que era la preparación ni nada, porque, pues al ser niños, era un poco dura,

96 Pablo García.

> sí, era un poco dura la situación, y no, no era conveniente estar presente». [97]

Su explicación conserva el peso emocional de la muerte de un menor y los límites que, en su experiencia, rodeaban ese momento. No describe una prohibición general de participar, sino su propia posición ante una situación que consideraba especialmente dura. La cercanía comunitaria a los entierros podía coexistir con una reserva en torno a determinados cuidados. El trato de angelito no anulaba la gravedad con la que se vivía la pérdida.

Niños cargando niños

El testimonio más preciso sobre la intervención de menores en un entierro infantil procede de Carmen Barrios. Después de recordar que desde Igueste se bajaba caminando a Candelaria, evoca la muerte de un sobrino de pocos meses y la tarea que desempeñó junto a otras niñas:

> «Y lo más que recuerdo, que eso no se me olvidará nunca, es un niño que se le murió a una hermana mía, la mayor, un niño chiquitito de meses. Y llevábamos la cajita cuatro niñas caminando al cementerio. Las niñas llevaban la cajita del niño. 9 o 10 años tendría. Había un carpintero aquí que las hacía».[98]

97 Paco Pinto.
98 Carmen Barrios.

El recuerdo de Carmen Barrios impide presentar a los niños como un grupo siempre apartado de las despedidas funerarias. No se deduce, sin embargo, que todos los menores asistieran a todos los entierros ni que en cualquier fallecimiento infantil la caja fuera llevada por niños. La información describe con claridad un caso y permite reconocer una forma de participación, pero no medir su frecuencia.

La comparación con la bibliografía exige atender a esa diversidad. De nuevo, Galván Tudela recoge en su apartado sobre el entierro una referencia a cortejos en los que no podían figurar niños ni niñas. El mismo texto reúne noticias de distintas procedencias y menciona características particulares de los entierros infantiles. La afirmación sobre la exclusión de menores no puede aplicarse de manera uniforme a Candelaria cuando una fuente local describe su intervención directa como portadoras.[99]

Esta diversidad permite situar la infancia dentro del trabajo colectivo del entierro sin atribuirle las mismas obligaciones que a los mayores. Los menores podían observar, acompañar o desempeñar alguna tarea, y esas posiciones no eran equivalentes. La memoria oral conserva precisamente una de ellas con especial nitidez: el traslado compartido de un niño por cuatro niñas, una de ellas su tía.

99 Galván Tudela, 2001: 128.

Los lacitos negros

Después del entierro, la pérdida seguía haciéndose visible en los menores mediante signos adaptados a su indumentaria. En la entrevista de Carmen Jiménez se recuerda el lazo negro colocado en el peinado de las niñas:

> «Antes se ponían lutos hasta los niños chiquitos. A la niña le ponían un lasito negro en el pelo. Si se moría un hermano, un padre, una madre, un lasito en una cola y un lasito negro en el pelo».[100]

No era necesario vestir a la niña completamente de negro para señalar la muerte de un padre, una madre o un hermano. El peinado ofrecía un lugar visible donde situar la pérdida familiar:

«Cuando el hermano de Cinda se murió, me acuerdo que Anita le hacía la trenza a Cinda y le ponía un lazo negro. Eso es señal de que en la casa había luto».[101]

El relato menciona también una cinta azul marino y una blusa de lunares blancos y negros. Esto amplía la imagen conservada de la niña. Ambas permiten reconocer que la indumentaria infantil podía admitir combinaciones y señales parciales. El elemento más firmemente reiterado sigue siendo el lazo negro, asociado a una trenza o una coleta.[102]

100 Carmen Jiménez.
101 Nazaret García.
102 Conrado García.

La ausencia de ropa enteramente negra no significaba que los niños quedaran fuera del luto. Paco Pinto recuerda en Barranco Hondo una obligación definida por la duración del que guardaban los mayores:

> «Y los niños también. Los padres no les ponían ropa negra, pero los obligaban a estar el mismo tiempo que sus padres guardando el luto... No iban a fiestas ni a nada».[103]

El plazo no se presenta como una decisión infantil ni como una duración independiente adaptada a su edad. Dependía de lo que la familia guardaba, de modo que las restricciones de los adultos se extendían a los hijos. El uso de un distintivo reducido, o incluso la ausencia de ropa negra, podía coexistir con una limitación prolongada de la participación festiva.

El recuerdo de Igueste sitúa esa obligación en una experiencia de diez años. En la entrevista de Carmen Jiménez se evoca que no se permitía bajar a la plaza por la muerte de una tía, esposa de un tío:

> «Por el luto no me dejaban bajar a la plaza con diez años. Con diez años me pusieron un luto porque se murió una tía. Una tía que era la mujer de un tío».[104]

La prohibición afectaba a una niña, aunque el parentesco con la fallecida fuera por matrimonio. El episodio muestra que las obligaciones podían alcanzar relaciones más amplias que las de padres y hermanos.

103 Paco Pinto.
104 Carmen Jiménez.

Las diferencias entre testimonios tienen aquí un sentido preciso. En Igueste se conserva la imagen de los lazos y, en Barranco Hondo, Paco Pinto insiste en que los niños no llevaban ropa negra. Las referencias pueden describir aspectos compatibles. Lo común es la inclusión de los menores en la situación familiar; la forma visible y la intensidad de las restricciones podían variar.[105]

Las escenas recordadas permiten distinguir entre participar en una práctica y decidir su continuidad. En los casos mencionados, la infancia aparece, como en lógico, dentro de una organización familiar y vecinal definida por los mayores. Años después, quienes cuentan lo sucedido pueden valorarlo, compararlo con otras formas de vida y seleccionar qué desean transmitir.

Esa transmisión no se limita a reproducir prohibiciones. En la conversación de Igueste sobre las luces por los difuntos, una participante recuerda cómo se persignaba su madre al encenderlas y añade que ha comenzado a hacerlo con su hija. El diálogo explica la voluntad de que aprenda esa práctica junto a otras celebraciones:

> «Mira que eso me gusta, que este año empecé a hacerlo con la niña. Entonces le digo para que se tenga que aprender a hacer las dos cosas».[106]

El lugar de los niños en estas costumbres fue, por tanto, más variado que una simple oposición entre presencia y ausencia. Podían recibir una despedida dife-

105 Carmen Jiménez.
106 Nazaret García.

renciada como angelitos, aportar sus manos al traslado de otro niño o llevar en el pelo la señal de una muerte familiar. También podían quedar apartados de una fiesta y aprender, dentro de la casa, a recordar a quienes habían fallecido. Las voces de Carmen, Paco o Nazaret permiten reconocer esas posiciones sin atribuir a toda la infancia una misma experiencia. Lo que las une es la participación de los menores en unas relaciones familiares que la muerte modificaba y que los adultos procuraban expresar, ordenar y transmitir.

EL DÍA DE DIFUNTOS

El Día de Difuntos ocupaba un lugar destacado entre las costumbres relacionadas con la muerte en Candelaria. La conmemoración de noviembre volvía a convocarlos alrededor de quienes habían muerto en distintos momentos. Limpiar una sepultura, llevar flores o acudir a una misa eran formas de mantener una relación que continuaba después del entierro. La obligación de atender a los muertos adquiría entonces una expresión compartida, visible en los caminos, en las casas y en los cementerios.

Las entrevistas permiten reconstruir esa conmemoración a partir de recorridos concretos. En Igueste de Candelaria se sembraban ramilletes y se hacían coronas con sarmientos de parra. Desde allí se bajaba caminando a Candelaria con las flores. En Las Cuevecitas, Alipio recuerda el enrame, la misa y los candelabros que se llevaban al cementerio y se recogían al día siguiente. En Barranco Hondo, Paco Pinto explica la preferencia por el primero de noviembre y el cambio de fecha de la misa. Cada relato ilumina una parte de la celebración, sin que todos describan exactamente la misma experiencia.

Su estudio exige atender tanto a las coincidencias como a esas diferencias. La conmemoración tenía un marco religioso común, pero se realizaba de acuerdo con

las posibilidades de cada familia, la localización de sus muertos y las costumbres de cada núcleo. En esa combinación de calendario, parentesco y trabajo reside buena parte de su interés etnográfico.

El primero y el dos de noviembre

Una primera cuestión es la fecha. El Día de Difuntos puede designar el conjunto de prácticas de comienzos de noviembre, aunque se distinga entre Todos los Santos y la conmemoración de los fallecidos. La diferencia aparece expresamente en el recuerdo de Carmen Jiménez, cuando reproduce lo que decía su abuela:

> «Decía mi abuela que el día de los difuntos es el día 2 de noviembre, y el día primero es un día de fiesta normal y corriente».[107]

Su observación permite reconocer dos maneras de ordenar la fecha: la que atribuía a cada jornada un significado propio y la que concentraba las visitas en el día disponible para acudir al cementerio. No se trataba necesariamente de desconocer cuándo correspondía la conmemoración. Podía conocerse la diferencia y realizar el enrame en otra jornada.

Paco Pinto, para el caso de Barranco Hondo, vincula de manera directa esa elección con el descanso laboral. Su explicación incluye tanto el cementerio del núcleo como los desplazamientos anteriores a Candelaria:

107 Carmen Jiménez.

> «En Barranco Hondo, el Día de Difuntos, pues la gente solía ir el día uno por la tarde, al ser festivo, al cementerio, que data de 1946. Y en años anteriores a la construcción del cementerio, pues venían al cementerio de Candelaria el día primero, que era festivo, y aprovechaban, pues la festividad del día para tener libre y poder acercarse hasta el cementerio, limpiar las tumbas, porque eran tumbas en la tierra y las limpiaban, las adecentaban, le ponían flores sobre la tierra, tapando o dándole la forma de lo que es un ataúd».[108]

La condición festiva del primero hacía posible reunir esas tareas y facilitar la presencia de la familia. El testimonio relaciona así una práctica religiosa con la organización social del tiempo.

Alipio ofrece un recuerdo igualmente claro para Las Cuevecitas: «Se celebraba el día uno. Siempre, siempre se iba a enramar. Se iba a enramar aquí abajo. A Candelaria». En su relato, celebrar ese día era, ante todo, ir a atender las sepulturas.[109]

La bibliografía también presenta juntas ambas jornadas. Monzón Gil explica la conmemoración del 2 de noviembre en relación con Todos los Santos y describe las visitas al cementerio el día primero.[110]

108 Paco Pinto.
109 Alipio.
110 Monzón Gil, 2022: 17-19.

La Noche de Ánimas

La distinción de fechas alcanzaba también a la noche. Carmen Jiménez enlaza las palabras de su abuela con la noche del primero de noviembre y con una restricción de la actividad pesquera: «esa noche no salían los pescadores». La entrevistada lo relaciona con la noche de ánimas, dentro de un recuerdo transmitido por su abuela.[111]

El interés de la noticia reside en que sitúa la conmemoración fuera del cementerio y de la casa. La noche dedicada a las ánimas podía, en la memoria familiar, interrumpir una actividad productiva. El respeto se expresaría entonces mediante la abstención de salir a faenar. No conocemos por este testimonio su extensión entre los pescadores ni el periodo preciso durante el que se habría observado. Tampoco se describe una consecuencia concreta para quien incumpliera la costumbre.

Conviene distinguirla de la Noche de Ánimas de Barranco Hondo. Paco Pinto sitúa esta última en el sábado siguiente al primero de noviembre, entre los días dos y ocho, y menciona el encendido de luces tanto en las jornadas iniciales del mes como en esa celebración. La coincidencia del nombre no convierte ambas referencias en una única fecha. La entrevista conserva un calendario propio para Barranco Hondo, cuya organización y vínculo con la devoción a las ánimas se desarrollarán en el capítulo dedicado al Rancho.[112]

111 Carmen Jiménez.
112 Paco Pinto.

El comienzo de noviembre reunía, por tanto, distintas ocasiones de atención a los muertos. La visita, la misa, las luces domésticas y las celebraciones de ánimas podían coincidir parcialmente o sucederse. Esta amplitud temporal ayuda a entender por qué las entrevistas pasan de un día a otro sin separar siempre cada práctica.

Ramilletes y coronas

El enrame comenzaba antes de llegar al cementerio. Parte de sus materiales procedía de las huertas y de los espacios cultivados junto a las casas. La preparación dependía de un conocimiento de las plantas y de su floración, además de las posibilidades de conseguir flores fuera del hogar. Carmen Barrios resume con especial claridad la relación entre cultivo y conmemoración:

> «Se cogían los rabilletes que se sembraban en Igueste, en las huertas, las flores no se compraban. El ramillete es la flor de ese día».
>
> «Había gente que llevaba coronas, y los ramos de ramilletes, que es la flor de ese día. La flor de los ramilletes se abría y florecía por el día de Finados».[113]

El ramillete servía para identificar la fecha y la atención debida a los difuntos. La coincidencia entre floración y celebración permitía integrar esa obligación en el ciclo de las huertas. El cuidado de los muertos quedaba relacionado con plantas que se cultivaban en los

113 Carmen Barrios.

espacios de la vida cotidiana y se reservaban o aprovechaban para una ocasión reconocible.

La conversación de Nazaret García amplía la información e introduce otra posibilidad de abastecimiento:

> «La gente normalmente sembraba ramilletes. Y si no los iban a comprar a Arafo. En mi casa siempre hubo ramilletes, siempre. Sí, siempre lo sembraba. Siempre. La flor del muerto es el ramillete. Ahora hay de todo, rosas, lirios, y de todo».[114]

Los dos relatos se complementan, aunque no coincidan en términos absolutos. Carmen Barrios destaca el cultivo propio y afirma que las flores no se compraban. En la otra entrevista se recuerda la compra en Arafo cuando era necesario. No hay razón para eliminar una de las versiones. Describen alternativas de acceso que podían variar entre casas y ocasiones. La producción doméstica tenía un lugar importante, pero no agotaba todas las formas de obtener las flores.

En cuanto a las coronas, su elaboración constituye uno de los testimonios más detallados de este capítulo.

«Haciendo coronas en las casas. Normalmente no eran nichos como ahora, que eran sepulcros. Y *a lo mejor, pues cada sepulcro llevaba dos canastras de flores de ramilletes, que se sembraban los ramilletes incluso en las casas, en las huertas. El que tenía la huerta lo sembraba.* Y *ya para el año que viene, como florecen*

114 Nazaret García.

en esa época, los tenía, y si no, los buscaban o los compraban por ahí».[115]

La referencia a dos canastras demuestra la escala del trabajo. Cubrir la superficie de una sepultura requería reunir más flores que colocar un pequeño ramo. La forma del enterramiento condicionaba la preparación.

El relato continúa con un recuerdo infantil y con la descripción del armazón de la corona:

> «Yo me acuerdo ir con mi abuela chiquito hasta Arafo a buscar las flores para su hijo, que se desriscó. Después hacíamos las coronas en mi casa. La corona, para darle la forma, una vara de parra, un sarmiento de una parra. Me acuerdo ir a buscar ahí enfrente, que tenía muchas parras. Me daba unas varitas buenas. Se hacía el ruedo para hacer coronas, se llamaban coronas. Eso después iban ensartando las flores y amarrándola alrededor. No era como ahora que van espichadas porque no había estos materiales. Se hacía con una vara de parra».[116]

La descripción permite seguir una secuencia material: conseguir una vara adecuada, formar el ruedo y sujetar las flores alrededor. El sarmiento aportaba la estructura circular; las flores y sus ataduras completaban la corona. La memoria del lugar donde se pedían las varas demuestra que el trabajo se apoyaba en recursos cerca-

115 Pablo García.
116 Pablo García.

nos y en relaciones concretas. La corona no llegaba necesariamente como un producto terminado: adquiría su forma mediante conocimientos y materiales disponibles en el vecindario.

La vara de parra tiene en el relato una función constructiva expresamente señalada: dar forma y sostener. La importancia de la corona reside también en el tiempo dedicado a hacerla y en las personas que intervenían en su preparación.

Bajar a Candelaria

Las familias que tenían sus muertos en Candelaria debían desplazarse desde otros núcleos para enramar. Nazaret Gracía conserva una descripción especialmente concreta de ese recorrido desde Igueste:

> «En Igueste no había cementerio, íbamos caminando a Candelaria. Llevábamos las coronas en la cabeza con una tabla y la corona encima. También llevábamos una cestita de cuatro azas con las flores que se ponían en el suelo, sobre la tumba, y las coronas arriba. Caminando, yo me acuerdo de ir con mi madre caminando al cementerio de Candelaria».[117]

El trayecto requería transportar flores y coronas de una manera que permitiera llevarlas hasta el lugar de uso. La tabla sobre la cabeza y la cesta formaban

117 Nazaret García.

parte de esa organización práctica. El enrame incluía, por tanto, un esfuerzo anterior a la limpieza y al adorno de la tumba.

El recuerdo enlaza el camino de las visitas con el de los entierros, pero se trata de momentos distintos. En el traslado funerario se llevaba el cuerpo al cementerio; en noviembre se regresaba a su lugar de sepultura. La repetición del recorrido mantenía una relación entre el núcleo de residencia y el espacio donde permanecían los familiares. Esa geografía ayuda a explicar que el cementerio de Candelaria aparezca en recuerdos procedentes de varias localidades del municipio.

Alipio lo expresa desde Las Cuevecitas mediante una referencia compartida al destino: «Los de aquí vamos todos para abajo. Para abajo, para Candelaria. Para aquel que está por encima de Candelaria. Por el que está en la subidita».[118]

La creación de cementerios en otros núcleos modificó esa relación, aunque no trasladara automáticamente a todos los difuntos.

La visita reunía esas tareas y convertía la sepultura en un lugar atendido. El cuidado no se limitaba a depositar una ofrenda y marcharse. Incluía intervenir sobre el espacio que señalaba la presencia del familiar.

La descripción de Paco Pinto permite reconocer una forma concreta de adorno de las tumbas en tierra. Las flores se colocaban sobre su superficie, cubriéndola

118 Alipio.

o dándole la forma de un ataúd. En Igueste se recuerda una disposición semejante, con una diferencia entre la corona y las flores extendidas:

> «Antes no había como ahora nichos ni lápidas. La gente se enterraba en la tierra y se le ponía una cruz y ya está. Y luego se ponía una corona en la cruz y sobre el sepulcro, a lo largo que cogía la persona, se llenaba de flores».[119]

La cruz y la superficie de tierra ofrecían dos lugares de colocación. La corona se situaba en la señal vertical, mientras que las flores ocupaban la extensión del sepulcro. El recuerdo precisa esa longitud mediante el cuerpo de la persona enterrada. La disposición floral hacía visible el espacio de la inhumación y permitía reconocerlo como una unidad cuidada. Esta organización material explica por qué las canastras de flores y las coronas aparecen como elementos complementarios.

Pablo García menciona también una tumba rodeada por un pequeño enrejado. Al recordar el enrame, afirma que las flores y coronas se colocaban «alrededor del enrejadito aquel». El cierre delimitaba el espacio que la familia atendía y ofrecía otro soporte para distribuir los adornos. El detalle amplía la imagen de las sepulturas: no todas se reducían a una superficie de tierra y una cruz aislada.[120]

119 Conrado García.
120 Pablo García.

Monzón Gil describe, para el contexto canario, la limpieza y ornamentación de tumbas y nichos mediante ramos, coronas, flores sobre la superficie y luces. Esa descripción ofrece una correspondencia útil con las entrevistas.[121]

La extensión posterior de los nichos modificaba las superficies disponibles y las tareas que podían realizarse en ellas. El cambio de soporte es relevante para estudiar la transformación del enrame: no desaparece necesariamente la atención, pero adopta una disposición diferente. La continuidad se encuentra en el trabajo de arreglar el lugar del muerto, aunque los materiales y la arquitectura de la sepultura cambien.

Sin embargo, las flores no eran el único elemento colocado en el cementerio. Alipio recuerda objetos que se llevaban para adornar y que podían retirarse después:

> «Sí, llevaban dos, dos, dos de esos bonitos. Dos candelabros. Para poner las velas y luego al día siguiente tempranito lo recogían».[122]

La noticia aporta tres datos: la presencia de candelabros y su función como soporte para las velas. No se trataba únicamente de sostener una luz; el objeto formaba parte de la presentación cuidada de la sepultura.

La recogida es tan significativa como la colocación. Muestra que una parte del ornamento era temporal y podía volver a utilizarse. La preparación del Día de Difuntos tenía una continuación al día siguiente, cuando

121 Monzón Gil, 2022: 17.
122 Alipio.

alguien debía regresar para retirar lo llevado. El trabajo conmemorativo no terminaba necesariamente con la misa o la visita principal. Incluía también la gestión de unos objetos que no quedaban de manera permanente en la tumba.

El aspecto del cementerio durante la conmemoración resultaba de la combinación de esos elementos, con duraciones distintas. No hace falta imaginar una decoración uniforme para reconocer que el día señalado introducía cambios visibles y labores extraordinarias de cuidado.

Las luces encendidas en las viviendas pertenecían a otro ámbito de la misma atención a los muertos. Paco Pinto sitúa las lamparitas domésticas entre la tarde o noche del primero y el día dos. Su preparación y las interpretaciones que las acompañaban requieren el desarrollo específico del capítulo siguiente. Aquí importa señalar que el cementerio y la casa podían participar de una misma conmemoración mediante objetos y acciones diferentes.[123]

La misa y la reunión en el cementerio

El enrame se articulaba con la celebración religiosa. Alipio recuerda la misa cerca del mediodía, aunque matiza que el horario dependía del sacerdote. En una intervención la sitúa antes de enramar y en otra después; lo constante es la asociación de ambas actividades:

123 Paco Pinto.

> «Iba todo el mundo a enramar y después se quedaban en la misa. Y, y así era la vida. Y sigue siendo así. La hora la ponen ellos. Pero es a mediodía, cerca de mediodía, a las once, a las doce. Yo este año no fui, fui por la tarde a ver mi gente».[124]

Paco Pinto aporta una transformación fechada de manera aproximada en Barranco Hondo. Según su recuerdo, durante los años ochenta la misa pasó del día dos al primero porque la asistencia a la primera fecha era escasa. La modificación acercaba la ceremonia al momento en que más personas podían acudir:

> «El día 2 era la misa en los cementerios y la gente iba y acompañaba allí ese día, que es el Día de los Difuntos. Y de hecho, pues, en los años ochenta, en Barranco Hondo se cambió la misa del día dos, donde iba poquísima gente, hasta el día uno, que es cuando puede ir más gente».[125]

La práctica de acudir el día festivo no quedaba necesariamente fuera de la organización religiosa: podía influir en ella. La continuidad de la ceremonia se buscaba mediante un ajuste que facilitara reunir a la comunidad. Este ejemplo resulta especialmente significativo porque ofrece una explicación local del cambio, vinculada a la presencia efectiva de los vecinos.

124 Alipio.
125 Paco Pinto.

Castañas, vino y encuentros familiares

La visita al cementerio podía tener una continuación en las casas. Carmen Barrios recuerda el consumo de castañas y vino y se detiene en precisar qué clase de reunión era:

> «Ese día también se tostaban castaña y nos echábamos unos vinitos. No era una fiesta como tal, pero sí se hacía. Sí, se celebrada de cierta forma. Sí, la gente se reunía».[126]

La presencia de comida y bebida no convertía necesariamente la jornada en una fiesta comparable a otras del calendario. La entrevistada reconoce una forma de sociabilidad y, a la vez, delimita su carácter. Para describirla conviene mantener esa distinción: había encuentro y consumo compartido, pero la propia informante evita definirlo sin matices como una fiesta.

Nazaret García ofrece un recuerdo próximo. Después de hablar del enrame en Candelaria, añade:

> «Era el tiempo de las castañas. Siempre se usaba asar alguna castañita o algo después en las casas».[127]

La referencia a la temporada relaciona de nuevo la conmemoración con los productos disponibles. Del mismo modo que los ramilletes florecían por Finados, las castañas formaban parte de lo que podía prepararse entonces.

126 Carmen Barrios.
127 Nazaret García.

Monzón Gil sitúa las reuniones familiares con frutos de temporada y bebidas dentro de las costumbres canarias de Finados. También describe recuerdos de los fallecidos transmitidos entre generaciones y una transformación posterior hacia actos públicos.[128]

La importancia de noviembre no significa que todas las sepulturas quedaran sin atención en los demás meses. Carmen Barrios lo expresa de manera directa para fechas más cercanas en el tiempo:

> «No solo se enramaba ese día, el día de los difuntos, la gente iba todas las semanas ponían flores, limpiaban el nicho y la arreglaban».[129]

Por su parte, Paco Pinto ofrece una visión más amplia y también más antigua. Al hablar de visitas especiales, menciona el Día de los Padres, el Día de las Madres, Reyes y el aniversario del fallecimiento, además de la costumbre de llevar flores semanalmente:

> «No, antes era una vez al año, el Día de Todos los Santos, el Día de los Difuntos».
>
> «Hoy sí, claro, porque hoy hay dinero. Antes no había dinero, no había floristerías. Tenías las flores que tenías en tu jardín. Y sí, ahí había un momento a lo mejor en que tenías unas rosas o algo y las llevabas, pero nada más. Entonces hoy sí».[130]

128 Monzón Gil, 2022: 18-19.
129 Carmen Barrios.
130 Paco Pinto.

Galván Tudela recuerda, en su análisis de Tejina, visitas con flores durante las fiestas de los Corazones, además del día anual dedicado a los difuntos. El ejemplo resulta útil para advertir que el calendario de atención a los muertos podía relacionarse con otras celebraciones de la comunidad.[131]

Aprender a cuidar y mantener el recuerdo

La transmisión de estas costumbres aparece con especial claridad en las escenas de acompañamiento. Ir con la madre al cementerio o con la abuela a buscar flores permitía aprender los modos tradicionales. El conocimiento no se limitaba a una explicación verbal sobre el deber de recordar. Se adquiría al caminar, recoger materiales, hacer una corona y observar dónde debía colocarse.

Galván Tudela interpreta las visitas y el adorno de las tumbas por madres e hijas como una forma de socialización, relacionando el cuidado del espacio funerario con el doméstico. Las entrevistas de Igueste permiten reconocer ese aprendizaje entre generaciones. Lo que las escenas documentan es la intervención de personas adultas que incorporaban a los menores a acciones concretas de memoria familiar.[132]

Muchas familias coincidían en el cementerio, pero cada una atendía sus sepulturas y llevaba consigo una historia distinta. La conmemoración reunía esas memorias sin convertirlas en una sola. La expresión de Alipio,

131 Galván Tudela, 2001: 133.
132 Galván Tudela, 2001: 133.

«a ver mi gente», condensa esa relación: el lugar público de enterramiento se recorría a partir de vínculos familiares propios.

Permanencias y transformaciones

Las entrevistas muestran cambios en los recorridos, los materiales y la organización. La disponibilidad de cementerios más próximos modificó algunos desplazamientos; las tumbas en tierra y los nichos ofrecieron superficies distintas para el enrame; las flores cultivadas convivieron con las compradas; las coronas domésticas se comparan con arreglos hechos mediante otros soportes. En Barranco Hondo, el cambio de la misa al día primero y la incorporación de megafonía y sillas responden a condiciones concretas de asistencia.

No todos esos cambios avanzaron al mismo tiempo ni tuvieron el mismo significado. La sustitución de un material podía conservar la función del objeto. La modificación de una fecha podía facilitar la presencia en la ceremonia. La compra de flores podía ampliar la frecuencia de las visitas. Para valorar la transformación es necesario observar qué se hacía, quién podía hacerlo y qué importancia le atribuían los participantes, sin deducir la desaparición del vínculo a partir de una única diferencia formal.

El Día de Difuntos permite comprender, además, que el cuidado de los muertos dependía de numerosos trabajos poco visibles cuando solo se contempla el resultado final. Antes del cementerio estaban la huerta, la

búsqueda de flores, la preparación del ruedo de la corona y el transporte. Durante la visita se limpiaba y se distribuían los adornos. Después podían recogerse los candelabros o reunirse las personas de la casa. La conmemoración se construía mediante esa sucesión de acciones y no únicamente en el momento de la misa.

LAS LUCES POR LOS DIFUNTOS

Encender una luz por los muertos era una de las formas de atenderlos después del fallecimiento. En Candelaria, las entrevistas sitúan las velas junto al cuerpo durante el velatorio, en las sepulturas y en las viviendas durante la conmemoración de Difuntos. También recuerdan luces dedicadas a las almas del purgatorio y encendidos que se repetían los viernes. Estos usos compartían un gesto, pero respondían a ocasiones y destinatarios diferentes. Las personas entrevistadas explican para quién preparaban cada luz, de quién habían aprendido la costumbre y qué significado atribuían a su manera de arder.

La expresión «encender una luz» permite reunir objetos distintos sin confundirlos. Había velas largas colocadas en candelabros y lamparitas alimentadas con aceite; cuando faltaban estas últimas, se recurría a soluciones vaseras como el algodón. Los nombres empleados en Igueste —«maripositas», «lamparitas» y «luces de aceite»— conservan ese conocimiento material. Preparar el recipiente y encender la mecha formaba parte del acto de recuerdo, junto a la oración y a la pronunciación del nombre del fallecido.

La bibliografía canaria ayuda a contextualizar estas prácticas. Para el caso isleño se documentan tanto los cirios del velatorio como las luces domésticas destinadas

a personas fallecidas, y recogen interpretaciones sobre el estado de las almas a partir del comportamiento de las llamas. Las entrevistas de Candelaria, por su parte, permiten precisar ese marco desde experiencias locales, con diferencias entre pueblos y familias que conviene mantener.

Durante el velatorio doméstico, las luces contribuían a preparar la habitación donde permanecía el cadáver. Como se ha visto en el capítulo dedicado al duelo, las mesas, las telas y el crucifijo transformaban temporalmente una estancia de la vivienda. Los candelabros completaban esa disposición. En la conversación Nazaret García, en Igueste, se recuerda que podían conseguirse en otras casas cuando la familia no disponía de todos los objetos necesarios.

El préstamo incorporaba los enseres de los vecinos a la despedida. La familia preparaba el espacio con recursos propios y con los que podía reunir mediante sus relaciones de proximidad. Los mismos candelabros que se conservaban en una vivienda podían pasar al velatorio de otra.

La conversación menciona dos luces en la parte de la cabeza y otras junto a los pies, aunque admite que podían ponerse más. En Barranco Hondo, Laurentino Rodríguez recuerda el traslado de una alfombra, cuatro candelabros con velas y una cruz. Se aclara que los objetos estaban en la iglesia y se llevaban a la casa donde se había colocado al difunto sobre una mesa:

Lamparitas y luces de aceite

La luz doméstica dedicada a los muertos podía prepararse con materiales diferentes de las velas del velatorio. En Igueste, al hablar de las costumbres de Difuntos, los participantes alternan las palabras «velas», «maripositas» y «luces».

En la conversación se describe una preparación doméstica que suplía la falta de lamparillas:

> «Cuando no había lamparitas, mi abuela cogía un trocito de algodón, le hacía un moñito y lo ponía dentro de una palangana, una bañadera o una palanganita de esas amplias con el agua y el aceite encima, y a encender».[133]

La palangana permitía reunir varias luces en un mismo recipiente. Más adelante se evocan dos bañaderas o palanganas con lucecitas, relacionadas con los nombres que la abuela iba pronunciando. La preparación podía adaptarse al número de muertos recordados y a los utensilios disponibles en la vivienda.

En la entrevista de Carmen Jiménez aparece una solución semejante, con un plato en lugar de una palangana. Se recuerda el agua, el aceite y una mecha hecha con un trapito o un algodón. La luz se apagaba al consumirse el aceite.

Suárez Moreno describe lamparitas que se colocaban en vasos con aceite y se adquirían en las tiendas,

133 Nazaret García.

además de su uso en la oración familiar por los fallecidos.[134] La comparación muestra la convivencia entre objetos comprados y soluciones preparadas en casa. En las entrevistas, la falta de una lamparita no impedía el encendido: se buscaba una alternativa con los materiales al alcance.

Las luces tenían destinatarios. Para Igueste se explica que se encendían por cada difunto de la familia y por otras personas de las que se conservaba memoria. La abuela nombraba al padre, a la abuela y a las tías. La enumeración hacía presentes relaciones familiares concretas y daba a cada llama un sentido dentro del conjunto.

Ese vínculo podía mantenerse, aunque cambiara el número de velas. En la entrevista de Nazaret García se explica una adaptación que permite recordar a una familia extensa:

> «Yo le enciendo a mi madre, a mi padre, a mi hermano, a mi cuñada, a mi tía Antonia, a mi abuelo, a mi abuela. Sí, señor. Lo que no pongo una para cada uno, porque tengo más de veinte. Yo en una vela grande pongo la familia de mi padre y en una vela la de mi madre».[135]

La dedicación combina, por tanto, luces individuales y luces que reúnen a varios familiares. El recuerdo no queda reducido a una correspondencia obligatoria entre

134 Suárez Moreno, 2022: 13.
135 Nazaret García.

una vela y una persona. Una misma luz puede representar a la rama paterna o materna, mientras algunos allegados mantienen una dedicación particular.

En este sentido, Galván Tudela recoge la costumbre de preparar tantas luces como personas queridas fallecidas, colocando mariposas o mechas en una bandeja con aceite.[136] Los testimonios locales concretan esa práctica y sus adaptaciones. La repetición de los nombres permite entender que las luces se organizaban a partir de una historia familiar y de relaciones personales, además de una devoción compartida.

Antes de comenzar la enumeración familiar, algunas personas dedicaban la primera luz a las almas del purgatorio. La prioridad aparece referenciada para Igueste. En la entrevista de Nazaret García recuerda el orden seguido por la madre:

> «Mi madre, la primera que encendía era por las almas del purgatorio. Después de esa. Por los que no tienen quién se la encienda. Y después ya empezaba con la familia. Pero la primera siempre era para las almas del purgatorio».[137]

El purgatorio proporcionaba un marco religioso para esa atención. En Canarias, las oraciones y los sufragios se relacionan con la preocupación por las almas de los fallecidos; las lamparillas aparecen dentro de esa

136 Galván Tudela, 2001: 133.
137 Nzaret García.

devoción doméstica.[138] Las palabras recogidas en Igueste expresan esa preocupación mediante una petición de luz y una secuencia concreta: comenzar por las ánimas y continuar después con los propios muertos.

El comienzo de noviembre era una ocasión principal para preparar las luces. Paco Pinto sitúa el encendido doméstico en el paso del día primero al dos y lo distingue de la Noche de Ánimas de Barranco Hondo. Cuando se le pregunta por los viernes de noviembre, responde:

> «Se enciende el día uno pal día dos y después la noche de ánimas en Barranco Hondo. Se enciende dos veces en noviembre y se mantiene encendida en la iglesia mientras dure el aceite».[139]

La respuesta conserva dos ocasiones y diferencia la duración de las luces del templo. El encendido del primero al dos se relaciona con Difuntos; la Noche de Ánimas tiene su propia celebración. La permanencia de las lamparitas de la iglesia depende, además, del aceite disponible y puede prolongarse después del acto.

En Igueste se recuerdan otras periodicidades. Nazaret García menciona los viernes de noviembre. La entrevista de Carmen Jiménez recoge una costumbre más extensa, repetida durante todos los viernes del año:

138 Suárez Moreno, 2022: 13.
139 Paco Pinto.

> «Mi madre encendía la luz todos los viernes. Todos los viernes del año, todos los viernes encendían mi madre por la mañana. Mi madre se levantaba, se lavaba la cara, y prendía una velita, se persignaba y decía: señor, dale luz al más que la necesita».

Quien recuerda esa secuencia afirma haber adoptado también la costumbre y reconoce que desconoce el motivo de elegir el viernes. La memoria transmite el día, la hora aproximada y las acciones de la madre. El encendido estaba incorporado a la rutina de la mañana.

Estos relatos muestran calendarios familiares diferentes. La práctica podía concentrarse en Difuntos, repetirse en noviembre o mantenerse semanalmente durante el año. Conservar las diferencias permite comprender la intensidad que adquiría en cada hogar, sin atribuir a todo el municipio una periodicidad que las entrevistas no comparten.

El encendido podía ir acompañado de la señal de la cruz. En Igueste se recuerda que la abuela se persignaba antes de preparar las luces y pronunciaba la fórmula «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén». La evocación enlaza enseguida con una práctica actual: una participante explica que ha comenzado a hacerlo con su hija.

La petición «Señor, dale luz al más que la necesita», recogida en Igueste, ayuda a comprender el sentido del gesto. La luz se ofrece a un destinatario que puede necesitarla, aunque quien reza no sepa identificarlo. La

atención a las ánimas encuentra así una expresión breve que puede repetirse dentro de la vida cotidiana.

Nombrar al difunto, persignarse y encender no aparecen siempre descritos en el mismo orden ni con idénticas palabras. Las entrevistas conservan escenas familiares, no un formulario único. Lo que comparten es la asociación entre una acción material y una intención religiosa. Preparar una llama permitía expresar el recuerdo y formular una petición por los muertos.

Una vez encendidas, las luces podían observarse como señales relacionadas con la persona a la que se habían dedicado. Para Igueste se menciona como se interpretaba el parpadeo de una llama:

> «Luego se ponían a veces alguna luz a parpadear y mi abuela se ponía: "Este no quiere luces"».[140]

Otra intervención recuerda una luz que se apagaba después de volver a encenderla. La experiencia se interpreta en términos semejantes y una niña participa en la explicación: «Mami, a lo mejor no quiere». El relato muestra cómo una interpretación aprendida de los mayores podía emplearse ante un episodio nuevo y ser recogida por la siguiente generación.

También se comparaba el tiempo que tardaban en consumirse luces encendidas a la vez. Cuando una se gastaba antes, se entendía que el difunto necesitaba más

140 Nazaret García.

luz. Sobre la que resistía hasta el final, la conversación ofrece esta explicación:

> «Esa, esa está más en la luz, esa no, no necesita tanta luz».[141]

El significado dependía de la relación establecida entre la llama y su destinatario. La duración, el parpadeo o la extinción se leían dentro de esa relación. Se trata de creencias expresadas por los participantes, que permiten conocer cómo interpretaban la práctica y qué preguntas les suscitaba.

Galván Tudela documenta un conjunto comparable: luces apagadas que se asociaban con almas en la gloria, llamas tristes con el purgatorio y llamas muy encendidas con la necesidad de oraciones.[142] Los significados de Igueste no reproducen exactamente ese esquema. Allí la extinción puede explicarse como falta de deseo de recibir luces, mientras que el consumo rápido se relaciona con una mayor necesidad. La comparación revela formas semejantes de observar la llama y respuestas locales diferentes.

El encendido exigía también atención a su duración y al lugar donde se colocaban las llamas. Alipio recuerda para Las Cuevecitas que en su casa se preparaba una bañadera con agua y se situaban las velitas en el centro. Atribuye esa disposición a una precaución de los mayores:

141 Nazaret García.
142 Galván Tudela, 2001: 133.

> «Porque estaba toda la noche por si acaso se hiciera fuego, para que la casa no se hiciera fuego».[143]

También se recoge la mención a un encendido asociado a una promesa de agradecimiento por la recuperación de una enferma. Recuerda una mesa con velas largas clavadas sobre un soporte, que calcula en ochenta o cien, y una reunión de vecinos y allegados con comida, vino y parranda. La celebración se prolongaba hasta que las velas se consumían. A ese acto se le llamaba también «velorio», aunque la persona por la que se celebraba estaba viva. El relato permite distinguir ese uso de la palabra del velatorio funerario y observar la presencia de las velas en otras prácticas religiosas.

La disponibilidad de combustible condicionaba asimismo la duración de las luces del templo. Paco Pinto explica que en Barranco Hondo se compraba una garrafa de cinco litros de aceite y se mantenían encendidas mientras duraba. Recuerda el uso de aceite de semillas, su sustitución durante un tiempo por aceite de oliva y el regreso al primero por el precio. La continuidad de la devoción se sostenía mediante compras y decisiones prácticas sobre el gasto.

En la iglesia de Barranco Hondo, Paco Pinto recuerda un túmulo montado con mesas de distintas alturas y un cajoncito, todo cubierto con terciopelo negro. Sobre esa estructura se colocaban lamparitas y velas para la Noche de Ánimas. Describe también la coloca-

143 Alipio.

ción posterior del cuadro de ánimas sobre el paño negro y su presencia durante noviembre.

La provisión de aceite y cera tenía una dimensión colectiva. Paco Pinto explica que el mayordomo recogía productos entregados por los vecinos, como trigo o higos pasados, que después se vendían. En la entrevista de Laurentino Rodríguez aparece igualmente el recuerdo de vender los higos para obtener dinero destinado al aceite y a la cera. La luz encendida en el templo dependía de esas aportaciones y del trabajo de reunirlas.

Laurentino Rodríguez recuerda además una diferencia entre los objetos que llevaban los miembros de la hermandad: los hombres portaban faroles y las mujeres velas. Estas últimas utilizaban un pañito para protegerse de la cera que caía.

Estos aspectos pertenecen a la organización de la devoción a las ánimas, cuyo desarrollo merece un tratamiento propio. En relación con las luces, permiten observar la diferencia entre el encendido doméstico dedicado a los muertos de una familia y el sostenido por una comunidad en la iglesia.

Por otra parte, destaca como los recuerdos de madres y abuelas ocupan un lugar central en las entrevistas de Igueste de Candelaria. Se aprende qué recipiente utilizar, a quién dedicar la primera luz, qué nombres pronunciar y cómo persignarse y orar.

Una participante explica que ha comenzado a encender con su hija, aunque a la niña le guste más *Halloween*. Su intención se expresa en la conversación me-

diante una frase sencilla: «Para que se tenga que aprender a hacer las dos cosas». La práctica familiar puede compartirse con los menores y convivir con otras celebraciones foráneas.

En la entrevista con Nazaret García aparece una preocupación distinta:

> «Pero yo me muero y no creo que me enciendan una luz. Mis sobrinos no se van a acordar de eso».[144]

La frase desplaza la mirada hacia la propia muerte. Quien ha dedicado luces a numerosos familiares duda de que otras personas hagan después lo mismo por ella. La continuidad depende de que alguien conserve la costumbre y recuerde al destinatario. Esa incertidumbre explica también el sentido de encender por quienes no tienen quién lo haga.

Los testimonios reúnen, por tanto, experiencias de transmisión y dudas sobre su futuro. La sustitución de una palangana con mechas por una vela grande puede mantener la dedicación familiar; la participación de una hija puede dar continuidad a gestos aprendidos de la abuela. En Candelaria, atender a los muertos mediante una luz aparece unido a esas decisiones domésticas: recordar un nombre, preparar el encendido y dedicarle tiempo. Las personas entrevistadas conservan tanto las maneras de hacerlo como las palabras con las que daban sentido a ese cuidado.

144 Nazaret García.

COFRADÍA DE ÁNIMAS DE BARRANCO HONDO

La atención a los muertos en Barranco Hondo tenía una organización que reunía devoción, dedicación vecinal y música. La Hermandad del Santísimo Cristo de la Buena Muerte nombraba al mayordomo encargado de pedir para las ánimas; las familias aportaban productos del campo o dinero; y el antiguo rancho acompañaba la recogida con cantos e instrumentos.

Las entrevistas de Paco Pinto y Laurentino Rodríguez conservan partes diferentes de esa historia. Sus relatos permiten distinguir la agrupación de tocadores y cantadores, la organización que sostenía la devoción y la Noche de Ánimas. La desaparición del recorrido musical no supuso el abandono simultáneo de todas esas prácticas. Continuaron la petición de limosnas, los actos por los difuntos y las formas de pertenencia que se transmitían dentro de las familias.

Como veremos, la bibliografía disponible sitúa Barranco Hondo entre los lugares de Tenerife donde se documentaron estas agrupaciones, que han sobrevivido en las islas orientales. Bethencourt Alfonso sobre los cantadores que reunían recursos para la novena de ánimas. Suárez Ojeda estudia la relación del reperto-

rio local con «Lo Divino».[145] Suárez Moreno ofrece un marco de comparación desde los ranchos de Gran Canaria. Estas aportaciones ayudan a comprender el caso de Candelaria sin atribuirle todas las características de otros contextos.

La devoción a las ánimas se relacionaba con la creencia católica en el purgatorio y con la posibilidad de ayudar a los fallecidos mediante oraciones y sufragios. Los vivos reunían recursos para sostener esa atención religiosa. La cofradía proporcionaba una forma de organizarla, distribuir responsabilidades y mantenerla después de la muerte de quienes habían participado en ella.

Suárez Moreno sitúa el desarrollo del culto a las ánimas en Canarias dentro de la religiosidad de los siglos XVI y XVII y explica la vinculación de las cofradías con los grupos que recaudaban fondos cantando.[146] Esta contextualización permite reconocer un marco histórico más amplio. La trayectoria particular de Barranco Hondo se conoce, sin embargo, mediante las noticias locales y las referencias documentales que los entrevistados aportan.

En el relato de Paco Pinto, la petición dependía de la Hermandad del Cristo de la Buena Muerte. Cada año se nombraba al mayordomo de las ánimas para recorrer el pueblo. El cargo vinculaba una responsabilidad personal con una tarea colectiva: recibir lo que entregaban las familias y convertirlo en recursos para la celebración.

145 Suárez Ojeda, 2017. Fariña González, 1984.
146 Suárez Moreno, 2008: 7-9.

La continuidad no dependía únicamente de la voluntad de un vecino, sino de una organización que renovaba el encargo.

Paco Pinto describe el nombramiento y la forma de realizar la petición:

> «Cada año se nombra el mayordomo de las ánimas para que salga a pedir por el pueblo para la noche de ánimas. Iba con unas alforjas metidas por la cabeza y iba recogiendo lo que le daba la gente».[147]

Los nombres empleados requieren atender al contexto. Rancho designa, sobre todo, al conjunto que tocaba y cantaba; cofradía de ánimas identifica la organización devocional o la actividad dedicada a los difuntos; y hermandad remite al colectivo del Cristo de la Buena Muerte. Los usos podían aproximarse en el habla y en la bibliografía, pero no deben hacer perder de vista las funciones que cada relato describe.

Paco Pinto propone una datación para delimitar los orígenes del rancho entre 1870 y 1897 a partir de noticias que atribuye a los inventarios de la iglesia. Su explicación comienza con una precisión sobre el conocimiento disponible:

> «No tenemos la fecha de fundación, pero sí sabemos que en el inventario de 1870 de la iglesia no había faroles para los hermanos y en 1897 ya se habla de un hachero o una

147 Paco Pinto.

> mesa para poner las hachas, los faroles de los hermanos del Cristo».[148]

La mesa o hachero destinado a los faroles proporciona un indicio material de su actividad. La ausencia de esos objetos en un inventario anterior no equivale, por sí sola, a un acta de fundación posterior, pero proporciona una horquilla temporal para determinar el momento aproximado de su nacimiento.

Asimismo, el inventario de 1870 recoge la existencia de un cuadro de ánimas recién pintado. Este dato tiene una gran importancia porque apunta a la presencia de la devoción y de su imagen antes de la fecha final propuesta para la hermandad.

El estudio de Fariña González constituye una referencia específica para la cofradía de Barranco Hondo.[149] Los pasajes reproducidos permiten conocer la memoria del recorrido musical y su desaparición, pero no sustituyen la consulta de un documento fundacional. Por ahora, la historia conserva varios indicios que conviene mantener separados: la existencia del cuadro, los enseres de los hermanos y las noticias del rancho.

Por su parte, Laurentino Rodríguez sitúa su incorporación a la hermandad hacia 1952 o 1953. La conversación recuerda a mujeres que habían pertenecido al colectivo en distintos momentos y trata de precisar quién entró antes o después. Aparecen nombres como Adoración, Fefa, Inés, Ofelia o Candita.

148 Paco Pinto.
149 Fariña González, 1984.

Las mujeres formaban parte de la hermandad recordada por Laurentino Rodríguez y de la celebración de ánimas descrita por Paco Pinto. Este último menciona expresamente a «los hermanos y las hermanas» entre quienes salían a rezar el rosario.

La pertenencia tenía también objetos que la hacían visible y podían transmitirse. Laurentino Rodríguez recuerda la procedencia de su medalla:

> «La medalla que yo tengo fue de mi abuelo, que yo no lo conocí, pero después mi padre, que era yerno, la tuvo».

El objeto enlaza tres generaciones, aunque el nieto no hubiera conocido al abuelo. La transmisión al yerno muestra además que la continuidad familiar no se reducía a una sucesión directa entre padre e hijo. El vínculo se mantenía mediante relaciones de parentesco.

La memoria de la hermandad comprende, por tanto, personas, cargos y bienes. La medalla permite recordar a un antepasado; los nombres sitúan a los cofrades dentro del pueblo; y las tareas realizadas con el padre incorporan esa pertenencia a la experiencia propia. La continuidad se aprendía participando en actuaciones que los mayores ya conocían.

El mayordomo recorría las viviendas para reunir lo que los vecinos quisieran entregar. Paco Pinto describe unas alforjas que se metían por la cabeza y servían para transportar las aportaciones. Cuando el peso aumentaba, se regresaba a descargar y después se continuaba el recorrido.

Pedir requería conocer el pueblo y dedicar tiempo a visitar las casas. La recogida hacía posible que participaran familias con recursos diferentes: unas podían entregar dinero y otros productos de su actividad agrícola. Paco Pinto menciona higos pasados, trigo y vino, reunidos para venderlos posteriormente:

«La gente le solía dar higos pasados, trigo, vino y con eso iba reuniendo, se iba guardando en una casa, sería en su casa, iba recogiendo y cuando ya llevaba peso, pues volvía a su casa y lo descargaba. […] Y con ese dinero compraban la cera y el aceite para las ánimas».[150]

Laurentino Rodríguez recuerda el reparto del recorrido con su padre cuando el pueblo había crecido. En la conversación se resume mediante una distribución sencilla:

> «Sí, pero ya cuando yo tenía ya los veinticinco años, ya los sesenta y tantos, ya mi padre como yo trabajaba en eso. Si yo pido para arriba-». «Y tú pides para abajo».[151]

La división facilitaba cubrir un núcleo más extenso y repartía el esfuerzo de caminar. El recuerdo sitúa esa colaboración cuando Laurentino Rodríguez ya trabajaba y tenía unos veinticinco años. No aporta un año exacto para cada cambio, pero describe una adaptación de la petición al crecimiento del pueblo y a la disponibilidad familiar.

150 Paco Pinto.
151 Laurentino Rodríguez.

El testimonio de Laurentino Rodríguez permite seguir el recorrido de los higos después de recibirlos. Recuerda que se separaban y se guardaban en sacos blancos de los que habían contenido azúcar. La reutilización de esos envases formaba parte del trabajo doméstico necesario para manejar la recogida. Lo entregado por los vecinos debía prepararse antes de venderlo.

En esa tarea intervenía su madre. La conversación recuerda que los higos no estaban todavía bien pasados o azucarados y describe la incorporación de harina y gofio. Laurentino Rodríguez conserva la imagen de ella preparándolos y extendiéndolos sobre papel.

La descripción conserva el recuerdo del trabajo de su madre y el estado en que llegaban los higos:

> «Bien pasados, bien azucarados ni nada. Cogía mi madre y le ponía harina y gofio».[152]

La escena amplía lo que se entiende por colaboración. No bastaba con salir a pedir: había que recibir, separar, conservar y preparar. La atención a las ánimas dependía también de labores realizadas dentro de una vivienda, que resultan menos visibles que el recorrido del mayordomo. Los recursos para la iglesia se obtenían mediante esa sucesión de actuaciones.

Laurentino Rodríguez recuerda que su padre conocía establecimientos de La Laguna donde podía vender los higos. El recorrido pasaba por El Rosario, por el camino viejo. La entrevista sitúa las relaciones co-

152 Laurentino Rodríguez.

merciales de Barranco Hondo hacia La Laguna y Santa Cruz, con orientaciones distintas de las que se atribuyen a Igueste hacia Güímar.

Laurentino Rodríguez enlaza la preparación doméstica con las relaciones de su padre en La Laguna:

> «Pasaba los higos, pero los que nosotros recogíamos. Y ella los preparaba. Y mi padre conocía unos guachinches que había en La Laguna y ya después era venta. En ese tiempo no era guachinche, era venta. Eran ventas».[153]

Paco Pinto menciona también la venta en La Laguna y en la zona de Valle de Guerra. La coincidencia entre ambos relatos ayuda a reconocer la circulación de los productos fuera del pueblo. No todos los destinos tienen que corresponder al mismo viaje o a una ruta invariable. Lo que comparten es la transformación de las ofrendas agrícolas en dinero para comprar aceite y cera.

La precisión sobre el destino de los higos aparece en la conversación de Laurentino Rodríguez cuando se plantea si se entregaban como ofrenda: «No, los higos después se vendían pa sacar dinero pa el aceite y la cera».

Su valor para la celebración procedía de la venta, que permitía adquirir materiales concretos. El campo, la vivienda, las ventas y la iglesia quedaban relacionados mediante un trabajo que convertía las aportaciones familiares en luces para las ánimas.

153 Laurentino Rodríguez.

El rancho de tocadores y cantadores

El antiguo rancho añadía música a la petición. Paco Pinto lo recuerda como un grupo que acompañaba al mayordomo de casa en casa y cantaba coplas solicitadas por los vecinos. La dedicación podía responder a una intención religiosa y, al mismo tiempo, a relaciones personales dentro de la reunión. El canto hacía partícipes de la recogida a quienes recibían a los músicos.

Así lo explica Paco Pinto al hablar del antiguo grupo musical:

> «El rancho de ánimas acompañaba al mayordomo de las ánimas de casa en casa y después iban cantando coplas que le pedía la gente».[154]

Bethencourt Alfonso describe a los cantadores y tocadores presididos por el mayordomo nombrado por la Hermandad del Santísimo Cristo. Se recorrían las casas para reunir recursos para la novena. El repertorio se dedicaba al Señor, a la Virgen, a los santos y a las ánimas, pero también a familias con parientes en América y a muchachas y mozos por encargo de otras personas. La descripción distingue la copla llevada por una voz y la corrida cantada a coro.[155]

Esa alternancia permite entender una participación musical que iba más allá de ejecutar una pieza fija. La dedicatoria respondía a las personas presentes y a lo

154 Paco Pinto.
155 Galván Tudela, 2001: 131.

que solicitaban. La cortesía podía hacer que una cantiga recibida se devolviera mediante otra. Entre las viviendas se continuaba tocando y cantando, y la acogida incluía vino. El relato etnográfico sitúa así la petición dentro de una reunión animada, compatible con su finalidad religiosa.

La descripción de Bethencourt enumera guitarras, bandiolas, panderetas, castañuelas, sonajillas y triángulos. Este inventario procede de la fuente escrita; las entrevistas actuales no ofrecen una relación completa de los instrumentos del grupo. Sí conservan un recuerdo familiar preciso de uno de ellos. Paco Pinto explica que su bisabuelo formaba parte del rancho y tocaba el triángulo:

> «Mi bisabuelo tocaba el triángulo, que mi abuela me dijo: "No, ahí estuvo unos años el changano", decía ella».[156]

Paco Pinto señala que su bisabuelo falleció en 1913 y propone que el rancho desapareció en torno a 1920. La formulación conserva el grado de certeza con que lo expresa: «Y creemos que en torno a 1920 ya desapareció el rancho de ánimas».[157]

La fecha orienta la reconstrucción, pero no identifica una última actuación documentada. La noticia de un integrante fallecido en 1913 y el recuerdo de su participación permiten situar una etapa anterior; la desaparición hacia 1920 sigue siendo una estimación. Suárez

156 Paco Pinto.
157 Paco Pinto.

Ojeda habla también de la pérdida del rancho a principios del siglo XX.[158]

Las fuentes utilizadas no permiten establecer una causa única de la desaparición local. Algunos autores analizan para otras zonas de Canarias cambios en la devoción, en las relaciones con la iglesia y en la continuidad de los grupos. Esos procesos proporcionan preguntas para el estudio de Barranco Hondo, pero no demuestran que aquí el rancho terminara por una prohibición determinada o por un solo acontecimiento.

La Noche de Ánimas

La celebración local de ánimas tenía un calendario que debe distinguirse de la visita al cementerio y del encendido doméstico de comienzos de noviembre. Como hemos visto, Paco Pinto sitúa la Noche de Ánimas en el sábado siguiente al primero de noviembre, entre los días dos y ocho. En su recuerdo, los actos se distribuían antiguamente entre el sábado por la noche y el domingo por la mañana.

El sábado se pronunciaba un sermón y después se salía rezando el rosario alrededor de la plaza de la iglesia. Participaban los hermanos y las hermanas junto con otras personas que acudían a rezar por las ánimas. La reunión no quedaba limitada a los miembros del colectivo: la celebración convocaba también al vecindario.

158 Suárez Ojeda, 2017: 4.

El relato de Paco Pinto distingue la participación en el rosario y la misa del día siguiente:

> «Salían los hermanos y las hermanas y toda la gente que iba a rezar por las ánimas, y después salían rezando el rosario y terminaba la celebración ahí. Al día siguiente, domingo, a primera hora de la mañana, sobre las nueve tenía lugar la misa».[159]

La misa se celebraba el domingo, sobre las nueve de la mañana. Paco Pinto relaciona esa distribución con el horario de las misas en la etapa anterior que recuerda. Su explicación se refiere a la organización local de los actos y no fija aquí la cronología general de las normas litúrgicas. El resultado práctico era la necesidad de acudir en dos jornadas para participar en toda la celebración.

El informante sitúa una recuperación de la Noche de Ánimas a comienzos de los años setenta. Desde esa etapa, según su relato, la misa y la procesión se reúnen en la tarde o noche del sábado:

> «Se celebra la misa a las siete de la tarde y después la procesión alrededor de la plaza. El día domingo ya no hay nada, porque ya se han unificado las dos cosas».[160]

La preparación del templo daba una forma visible a la atención colectiva a los muertos. Paco Pinto recuerda un altar de ánimas situado a la derecha de la entrada, en el lugar que identifica después con una ventana. Ex-

159 Paco Pinto.
160 Paco Pinto.

plica que los retablos antiguos se retiraron durante una reforma porque la madera estaba apolillada. El cuadro, sin embargo, se conservó y continuó utilizándose en la celebración:

> «Pero existía un altar de ánimas a la derecha entrando, donde hoy hay una ventana, estaba el altar de ánimas con el cuadro de ánimas».[161]

La referencia al inventario de 1870 permite distinguir la permanencia de la imagen de los cambios en su soporte.

En el centro de la preparación figuraba el llamado «tumbo de ánimas». Paco Pinto describe una mesa larga, otra más corta y un cajoncito colocado encima. Los diferentes niveles se cubrían con paños de terciopelo negro y sobre ellos se disponían lamparitas y velas:

«Recuerdo una caja de sidra sarracina que se forraba con terciopelo negro, con unos paños de terciopelo negro, y allí se ponía las, eh, lamparillas y las velas para la noche de ánimas».[162]

Los materiales procedían de recursos disponibles, pero su colocación formaba un conjunto reconocible dentro de la iglesia. La tela negra reunía visualmente las mesas y las cajas; las luces se destinaban a la conmemoración de los difuntos. Como se ha explicado anteriormente, la compra de aceite y cera hacía posible mantener ese alumbrado.

161 Paco Pinto.
162 Paco Pinto.

Según Paco Pinto, el cuadro de ánimas se colocaba delante de la imagen nueva del Cristo de la Buena Muerte, sobre el paño negro. Su presencia durante noviembre señalaba el mes dedicado a los difuntos. Las lamparitas permanecían encendidas mientras duraba el aceite. La preparación del templo prolongaba así el acto de la Noche de Ánimas mediante una imagen y unas luces que podían seguir presentes después de la ceremonia.

La relación con Lo Divino

La pérdida del recorrido del rancho no dejó sin memoria todo su repertorio. Fariña González afirma que las cantigas de ánimas se parecían a las cantadas en Pascua y Nochebuena y que el canto de «Lo Divino» continuaba cuando ya no se pedía musicalmente por las casas.[163]

Suárez Ojeda compara una grabación de la Agrupación Folclórica Chajoigo de Barranco Hondo, facilitada por Paco Pinto, con la versión de Fermín Cedrés y con las de varios ranchos de Pascua. Su análisis identifica parecidos musicales y diferencias en la estructura y en la medida de los versos. La comparación proporciona una base específica para estudiar relaciones entre repertorios, sin exigir que las versiones sean idénticas.[164]

En la entrevista, Paco Pinto propone que una parte de «Lo Divino» de Barranco Hondo procede del antiguo

163 Fariña González, 1984.
164 Suárez Ojeda, 2017.

rancho. Se fija en un texto que invita a contemplar las heridas del Cristo y lo recita como parte del canto local:

«Abre bien los ojos, mira pal Señor derramando sangre por el pecador. Abre bien los ojos, mira la cabeza, que tiene una corona de espinas tan gruesa. Abre bien los ojos, mírale a las manos, como tienen cada una un clavo. Abre bien los ojos, mira pal costado, traspasado por nuestros pecados. Abre bien los ojos, mira las, las rodillas, todas llagadas de las recaídas. Abre bien los ojos, mira pa los pies, uno sobre de otro, tú bien que los ves».[165]

Suárez Ojeda plantea además una posible atribución de la letra local a Cho Morrocoyo, identificado como el poeta popular Antonio Víctor Alberto Alonso. El autor la formula como probable. Conviene mantener esa condición y diferenciar la autoría de una letra, la circulación de una melodía y la permanencia de un grupo. Son cuestiones relacionadas que requieren pruebas propias.

La relación entre ánimas y Navidad resulta, por tanto, relevante para la historia de Barranco Hondo. Permite observar cómo una práctica musical puede continuar en otra ocasión festiva cuando desaparece una parte de su función anterior. Los testimonios y el estudio musical ofrecen indicios concretos de esa relación.

Por otra parte, Paco Pinto menciona a un hombre que había vivido en Barranco Hondo y del que una noticia sobre su fallecimiento decía que era natural de Teror, por lo que se plantea si existe una influencia directa del

165 Paco Pinto.

Rancho de Arvejales en Gran Canaria. La semejanza de ciertas letras y la posible procedencia de una persona abren una pregunta, pero no prueban una transmisión desde ese rancho hasta Candelaria:

> «Aunque buscamos, vivía en Barranco Hondo, buscamos la partida de nacimiento y en Teror no está. Y no encontramos la partida en ningún sitio».[166]

La historia del rancho y de la cofradía permite reconocer una parte de la organización comunitaria de la muerte en Candelaria. La memoria del grupo musical se conserva de manera fragmentaria, mientras que otras tareas cuentan con recuerdos de participación directa.

Paco Pinto resume el papel de la hermandad en esa continuidad con una valoración nacida de su propia experiencia:

> «Bueno, ahí tenemos, yo creo que el tener la hermandad, pues nos ha servido para mantener alguna tradición».[167]

166 Paco Pinto.
167 Paco Pinto.

CONCLUSIONES

Las prácticas funerarias identificadas en Candelaria permiten caracterizar la cultura de la ausencia como un conjunto de actuaciones, normas, objetos y creencias mediante los cuales se organizaba la respuesta al fallecimiento y se mantenía la relación con las personas muertas. Este conjunto comprendía la comunicación de la defunción, la preparación del cuerpo, el acompañamiento a la familia, el traslado al cementerio, el luto y las atenciones posteriores. Su funcionamiento dependía de las relaciones de parentesco y vecindad, de los recursos disponibles y de la organización religiosa de cada núcleo. La ausencia del fallecido producía cambios concretos en la conducta de los familiares, en los usos de la vivienda y en determinadas actividades comunitarias.

La comunicación de la muerte constituía la primera actuación necesaria para organizar la despedida. Los dobles de campana diferenciaban el fallecimiento de hombres y mujeres, mientras que el repique infantil expresaba la consideración religiosa del niño como angelito. La interpretación de estas señales requería un conocimiento compartido de sus códigos, cuyos detalles podían variar entre núcleos. El aviso oral completaba la información sonora, identificaba al fallecido y permitía coordinar las tareas del velatorio y del entierro. Los

mensajes transmitidos a voces entre puntos del territorio respondían también a necesidades prácticas, como anticipar la preparación de la sepultura antes de la llegada del cortejo. La comunicación funeraria combinaba, por tanto, reconocimiento público y coordinación del trabajo.

El acompañamiento constituía una obligación social vinculada a la proximidad. Podía comenzar durante la fase final de la enfermedad y continuar después de la defunción. La presencia de los vecinos evitaba que la familia afrontara sola la agonía y facilitaba la atención de las necesidades inmediatas. La duración de la asistencia se graduaba según el parentesco, la relación personal y las posibilidades de cada acompañante. Permanecer durante la noche, acudir unas horas o colaborar en una tarea eran formas distintas de participación. El duelo implicaba así una distribución del tiempo y del esfuerzo entre personas que mantenían relaciones habituales antes del fallecimiento.

El velatorio doméstico convertía temporalmente la vivienda en un espacio de exposición del cuerpo, recepción de visitas y práctica religiosa. La preparación de una habitación, la disposición de mesas y telas, la colocación del crucifijo y el encendido de velas modificaban sus usos ordinarios. Los objetos podían proceder de la propia casa, de otras viviendas o de la iglesia. Esta circulación de enseres muestra que la preparación funeraria se apoyaba en recursos compartidos. La colaboración incluía también la elaboración de alimentos y la atención

a quienes acudían a acompañar. La organización del velatorio comprendía cuidados corporales, adecuación del espacio y hospitalidad hacia familiares y vecinos.

Las actuaciones sobre el cadáver reunían procedimientos prácticos y convenciones de presentación. Vestir al fallecido, cerrar sus ojos, sujetar la mandíbula y disponer el cuerpo permitía preparar su exposición y traslado. La orientación de los pies hacia la puerta y la cobertura de los espejos incorporaban pautas que diferenciaban la estancia mortuoria de la habitación habitual. Algunas de estas convenciones influían después en la organización doméstica, como sucedía con la prevención de colocar las camas en una posición semejante a la del difunto. Las costumbres funerarias podían, de este modo, establecer referencias aplicadas fuera del momento del fallecimiento.

El entierro exigía una colaboración condicionada por la distancia, los caminos y la disponibilidad de medios de transporte. Antes de contar con cementerios próximos, el desplazamiento hasta Candelaria requería cargar el cuerpo, organizar relevos y dedicar una parte considerable de la jornada al recorrido y al regreso. La caja común y la fabricación artesanal de féretros expresaban soluciones materiales adaptadas a los recursos existentes. El préstamo, la reutilización y el aprovechamiento de madera doméstica formaban parte de esa organización. Los gestos realizados ante el paso del cortejo —ponerse de pie, descubrirse la cabeza o interrumpir la actividad— extendían el reconocimiento del fallecimien-

to a personas que no participaban directamente en el traslado.

El luto establecía una regulación temporal de la conducta y una forma pública de identificar a quienes habían sufrido una pérdida. La indumentaria negra y los distintivos colocados en prendas, sombreros o cabellos permitían reconocer esa situación. La restricción de música, bailes y fiestas afectaba tanto al espacio doméstico como a la participación social. Sus plazos dependían del parentesco, de las costumbres familiares y de las prácticas de cada núcleo. La sucesión de fallecimientos podía prolongar considerablemente su duración. Por ello, el luto debe entenderse como una norma social cuya aplicación no coincidía necesariamente con el tiempo del sufrimiento individual.

La distribución de esas obligaciones presentaba diferencias de género y edad. Las mujeres asumían con frecuencia periodos prolongados de indumentaria negra, mientras que los hombres podían expresar el luto mediante señales parciales compatibles con el trabajo. Los menores participaban en las restricciones familiares y podían llevar lazos negros sin vestir completamente de luto. Su posición en el ritual comprendía también la participación en entierros y el aprendizaje de las atenciones dedicadas a los muertos. La consideración del niño fallecido como angelito introducía, además, una diferenciación religiosa y ceremonial respecto a la muerte adulta. La infancia estaba integrada en la organización

funeraria, aunque con funciones y obligaciones específicas.

Las señales de luto colocadas en colmenas, naranjeras y jaulas de pájaros ampliaban el ámbito de la pérdida a seres vinculados con la casa y sus miembros. Estas prácticas respondían a la creencia de que debía comunicarse o hacerse visible el fallecimiento para evitar consecuencias sobre animales y árboles. Su aplicación relacionaba parentesco, propiedad y pertenencia doméstica. La cultura de la ausencia comprendía así concepciones sobre las relaciones entre las personas y su entorno, expresadas mediante actuaciones concretas sobre elementos que habían formado parte de la vida del fallecido.

La atención posterior al entierro se organizaba alrededor de la sepultura y del calendario conmemorativo. Limpiar, adecentar y enramar eran trabajos mediante los cuales se mantenía el lugar de enterramiento. El cultivo de ramilletes, la elaboración doméstica de coronas y el transporte de flores conectaban los espacios agrícolas y familiares con el cementerio. La conmemoración de comienzos de noviembre concentraba visitas y actos religiosos, aunque la frecuencia del cuidado podía extenderse a otras fechas. Las reuniones con castañas y vino, presentes en algunas casas, incorporaban también una dimensión familiar a la jornada. La participación de los menores en estas tareas favorecía el aprendizaje de nombres, relaciones de parentesco y obligaciones de cuidado.

El encendido de velas y lamparitas constituía una práctica de dedicación religiosa y recuerdo individualizado. Cada luz podía asociarse a una persona, a varios familiares o a las ánimas que carecían de quien atendiera su memoria. La preparación de recipientes con agua y aceite, el uso de mechas de algodón y la adquisición de velas muestran distintas soluciones materiales para realizar el encendido. La oración y la pronunciación de los nombres definían sus destinatarios. Las interpretaciones del parpadeo, la extinción o la duración de las llamas relacionaban el comportamiento de la luz con el estado o las necesidades atribuidas al alma. Estas creencias formaban parte del significado doméstico del ritual y podían transmitirse junto con sus procedimientos.

En Barranco Hondo, la devoción a las ánimas adquirió una organización colectiva vinculada a la Hermandad del Cristo de la Buena Muerte. La designación de responsables, la petición de aportaciones y la venta de productos permitían financiar la celebración y adquirir aceite y cera. El antiguo rancho de tocadores y cantadores incorporaba la música a esa recaudación. El cuadro de ánimas y las luces ordenaban la preparación del templo, mientras que la Noche de Ánimas reunía al colectivo religioso y al vecindario. La intervención de los hermanos en la despedida de sus miembros y el toque específico de la campana del Calvario expresaban obligaciones asociadas a la pertenencia. La continuidad de algunas de estas actuaciones después de desaparecer el recorrido musical muestra que sus componentes podían mantenerse o transformarse de manera independiente.

Las costumbres identificadas no constituyeron un sistema uniforme para todo el municipio. Las diferencias entre Igueste, Barranco Hondo y Las Cuevecitas afectaban a los códigos de aviso, los periodos de luto, los recorridos funerarios y la frecuencia de las atenciones. Dentro de cada núcleo existían también variaciones familiares y generacionales. Esta diversidad formaba parte de la organización cultural de la muerte y debe conservarse al definir sus características locales.

La apertura de cementerios próximos, el transporte motorizado y la intervención de servicios funerarios redistribuyeron tareas anteriormente asumidas por familiares y vecinos. La reducción del luto y los cambios en las ofrendas modificaron otras formas de expresar la pérdida. Sin embargo, acompañar a los allegados, visitar las sepulturas, llevar flores, encender luces y transmitir recuerdos han permitido mantener determinadas obligaciones de atención. La cultura de la ausencia en Candelaria se caracteriza por esa relación entre prácticas materiales, normas sociales, creencias religiosas y memoria familiar. Su continuidad depende de las acciones mediante las cuales las personas incorporan a los fallecidos a sus relaciones, sus espacios y su calendario.

BIBLIOGRAFÍA

Alberto-Barroso, Verónica; Velasco-Vázquez, Javier; Delgado-Darias, Teresa, y Moreno-Benítez, Marco A. (2020). «Los antiguos canarios ante la muerte. Tradición vs. ruptura», en Afonso-Carrillo, Juan (ed.), *Gran Canaria: las huellas del tiempo. Actas* X*V Semana Científica Telesforo Bravo*. Puerto de la Cruz: Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias, pp. 13–40.

Bello Hernández, Irene (2023). «La expresión de condolencias en cartas canarias del siglo XVIII». *Boletín de Filología*, LVIII, n.º 2, pp. 269–287.

Benito Mateo, Carmen (2020). *Viaje a la eternidad. Muerte y ritual a través de los tiempos*. Organismo Autónomo de Museos y Centros, Cabildo de Tenerife.

Bethencourt Alfonso, Juan (1985). *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Introducción, notas e ilustraciones de Manuel A. Fariña González. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura de Tenerife, Museo Etnográfico, Cabildo Insular de Tenerife.

Concepción Pérez, Julio, y Sanz Mayol, Daniel (2025). *Mariposas de finados. Las luces de los muertos en la tradición canaria*. LeCanarien ediciones.

Engelke, Matthew (2019). «The Anthropology of Death Revisited». *Annual Review of Anthropology*, 48, pp. 29–

44. DOI: https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011420.

Fariña González, Manuel Adolfo (1984). «La cofradía de las Ánimas en Barranco Hondo Isla de Tenerife». *Revista Internacional de Sociología*, n.º 51, pp. 595–605.

Febles Hernández, Teyda (2015). *Actitudes ante la muerte en Canarias: un estudio historiográfico*. Trabajo de fin de grado en Historia. Universidad de La Laguna, curso 2014–2015.

Galván Tudela, José Alberto (2001). «Etnografía de la muerte en Canarias a principios del siglo XX». *Revista de Historia Canaria*, 183, abril, pp. 119–137.

García Hernández, Alfonso Miguel (2000). «Aproximación a la muerte en Canarias a principios del siglo XX». *Tán@to's. Revista de la Sociedad Española e Internacional de Tanatología*, n.º 0.

Hernández González, Manuel (1990). *La muerte en Canarias en el siglo* X*VIII (un estudio de historia de las mentalidades)*. Ayuntamiento de La Laguna y Centro de la Cultura Popular Canaria.

Hernández González, Manuel (2004). *Enfermedad y muerte en Canarias en el siglo* X*VIII*. Tomos I y II. Ediciones Idea.

Hernández González, Manuel (2007). *Fiestas y creencias en Canarias en la Edad Moderna*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Hernández González, Manuel (2009). «Nacimiento y muerte en Canarias en la Edad Moderna», en Suá-

rez Grimón, Vicente J.; Trujillo Yánez, Gustavo A., y Domínguez Talavera, Obdulia (coords.), *Nacimiento, matrimonio y muerte en Canarias*. Anroart Ediciones, pp. 281–336.

Hernández Hernández, Isaura (2020). *La mcdonalización de la muerte. Un análisis etnográfico del espacio social del velatorio en La Orotava (Tenerife)*. Trabajo de fin de grado en Antropología Social y Cultural. Universidad de La Laguna, Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación, curso 2019–2020.

Hewson, Helen; Galbraith, Niall; Jones, Claire, y Heath, Gemma (2024). «The impact of continuing bonds following bereavement: A systematic review». *Death Studies*, 48, n.º 10, pp. 1001–1014. DOI: https://doi.org/10.1080/07481187.2023.2223593.

Luper, Steven (s. f.). «Death». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: https://plato.stanford.edu/entries/death/. Consulta: 12 de octubre de 2026.

Pérez Barrios, Carmen Rosa (2025). *Arquitectura de la muerte. De Chasna a Arona. Ritos, prácticas y creencias*. LeCanarien ediciones.

Ronquillo Rubio, Manuela, y Viña Brito, Ana del Carmen (2000). «Actitud ante la muerte a través de los testamentos canarios del primer cuarto del siglo XVI», en X*III Coloquio de Historia Canario-Americana; VIII Congreso Internacional de Historia de América (1998)*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, pp. 2309–2334.

Stroebe, Margaret, y Schut, Henk (1999). «The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description». *Death Studies*, 23, n.º 3, pp. 197–224. DOI: https://doi.org/10.1080/074811899201046.

Stroebe, Margaret; Schut, Henk, y Boerner, Kathrin (2017). «Cautioning Health-Care Professionals: Bereaved Persons Are Misguided Through the Stages of Grief». *OMEGA—Journal of Death and Dying*, 74, n.º 4, pp. 455–473. DOI: https://doi.org/10.1177/0030222817691870.

Suárez Barrera, Marilyn (2021). *El ritual funerario en Canarias en el siglo* X*VIII*. Trabajo de fin de grado en Historia. Universidad de La Laguna, Facultad de Geografía e Historia, curso 2020–2021.

Suárez Moreno, Francisco (2008). *Los Ranchos de Ánimas en Canarias. Aspectos históricos en la cumbre y suroeste de Gran Canaria*. Edición digital difundida por BienMeSabe.org.

Suárez Moreno, Francisco (2018). *La muerte en la sociedad tradicional. Espacios, halos, costumbres y miedos en el Suroeste de Gran Canaria*. Madrid: Mercurio.

Suárez Moreno, Francisco (2022). Capítulos 1–4 de *Los Finados y el culto a la muerte*. Proyecto educativo El Ciclo del Año en Canarias. Gobierno de Canarias, Consejería de Educación, Universidades, Cultura y Deportes, Dirección General de Ordenación, Innovación y Calidad.

Suárez Moreno, Francisco, y Monzón Gil, Juan José (2022). «En el Día de los Finados», en *Los Finados y el culto a la muerte*. Proyecto educativo El Ciclo del Año en Canarias. Gobierno de Canarias, Consejería de Educación, Universidades, Cultura y Deportes, Dirección General de Ordenación, Innovación y Calidad, pp. 17–19.

Suárez Ojeda, Roberto (2017). «Los Ranchos de Ánimas y Pascua y su relación con el cancionero popular de Canarias. Lo Divino». *BienMeSabe.org*, n.º 711, 29 de diciembre.

Walter, Tony (1996). «A new model of grief: Bereavement and biography». *Mortality*, 1, n.º 1, pp. 7–25.

ENTREVISTAS

Alipio
Carmen Barrios
Carmen Jiménez
Conrado García
Nazaret García
Paco Pinto
Laurentino Rodríguez
Pablo García

FINADOS. La cultura de la ausencia en Candelaria recupera las costumbres funerarias del municipio a través de testimonios orales y fuentes bibliográficas. El libro recorre la enfermedad, los velatorios domésticos, los entierros y el luto, mostrando cómo familiares y vecinos compartían los cuidados y la despedida. Las flores, las visitas al cementerio, las lamparillas y las celebraciones de Difuntos revelan la continuidad del recuerdo. La Cofradía de Ánimas de Barranco Hondo completa este recorrido por prácticas que enlazan creencias y afectos. Una investigación que permite comprender las transformaciones del patrimonio funerario y su importancia en la vida cotidiana de Candelaria.

Ayuntamiento de
Candelaria