

**CAMBIO SOCIAL Y TRANSFORMACIONES
CULTURALES EN LANZAROTE DURANTE EL
SIGLO XIX**

MANUEL HERNANDEZ GONZALEZ

1. INTRODUCCIÓN. TRANSFORMACIONES SOCIOPOLÍTICAS Y ECONÓMICAS ACAECIDAS EN LANZAROTE EN EL SIGLO XIX

La historia social comienza a ser objeto de estudio en las islas. El análisis de los cambios estructurales acaecidos en el archipiélago no debe limitarse a abordar exclusivamente las modificaciones en el terreno económico. Nuevas perspectivas comienzan a ser valoradas y tenidas en cuenta. Dentro del reducido marco de esta ponencia trataremos de bosquejar algunos aspectos de las transformaciones socioculturales acontecidas en el Lanzarote del siglo XIX. Somos conscientes de las limitaciones que encierra este trabajo, pero consideramos al mismo como un primer bosquejo de futuros estudios que irán profundizando sobre lo que ha venido en llamarse por parte de la historiografía francesa la historia de las mentalidades y que, en definitiva, trata de realizar un esfuerzo sintetizador de la realidad histórica que dé perspectivas clarificadoras a una auténtica visión globalizadora y diacrónica de la historia en la que lo económico y lo social converjan en una historia más totalizadora que tenga en cuenta lo que la historiografía marxista ha denominado «superestructura» y lo interrelacione con los aspectos económicos y sociales no como algo secundario, sino estrechamente ligado a éstos.

Tras estas pequeñas reflexiones abordaremos de forma sintética las transformaciones dentro de la estructura socioeconómica experimentadas en la isla a lo largo del siglo XIX. Junto con el desarrollo del sector vinícola, la barrilla supone para la isla por primera vez un acceso claro y rotundo al mercado exterior, suponiendo importantes beneficios tanto para la terratenencia tradicional como para la incipiente burguesía de procedencia agraria y comercial surgida al amparo del crecimiento del puerto de Arrecife¹.

1. MILLARES CANTERO, A.: *Sobre la gran propiedad en las Canarias Orientales. Para una tipificación de la terratenencia contemporánea*. «Historia General de las Islas Canarias», de Agustín Millares Torres. tomo V, p. 259. Las Palmas, 1977.

Lanzarote, que durante el Antiguo Régimen asumía el papel de una isla abastecedora de granos a Tenerife, isla permanentemente deficitaria tanto por su elevado crecimiento demográfico como por sus excesivas extensiones de tierra dedicadas al cultivo de la vid y, por tanto, plenamente inserta dentro del mercado interior, se incorpora al tráfico directo con el exterior a través de la barrilla. Arrecife pasa por ello de facto a convertirse en la capital económica de la isla, arrebatando a Tegui se paulatinamente a lo largo de la centuria la capitalidad administrativa. El desarrollo de esta localidad portuaria, unido íntimamente a la exportación de la barrilla, rompe la tradicional sujeción al mercado interno. En torno a esa localidad se consolida una burguesía comercial emergente, amparada tanto en la exportación de esta planta como en la del vino, convirtiendo a este puerto en una microciudad burguesa controlada por una minoritaria burguesía comercial, agrícola y naviera, atrayendo sobre Arrecife una ingente emigración de campesinos que procedían de las empobrecidas tierras del interior de la isla y que se transformarían en artesanos, marineros y pescadores².

Con todas sus limitaciones, el auge de la exportación de la barrilla supuso un inicial cambio cualitativo en la isla y catapultó a un dinámico sector económico, la burguesía de Arrecife, hacia la consecución de la hegemonía política en la isla. Pero con todo, la base esencial de la economía insular continuaba siendo ocupada por los cereales. De las 19.425 fanegadas de tierra cultivadas en Lanzarote a principios de la centuria, 16.856 estaban destinadas a trigo, centeno, cebada, papas y millo, mientras que 2.216 lo eran de viña y sólo 352 eran de barrilla³. Aún en 1830 el cereal seguía siendo la producción fundamental de la isla, aunque desempeñando la cebada el papel fundamental con una producción de 71.600 fanegadas, que contrastaban con las 19.000 de trigo y las 4.500 de centeno⁴. El hundimiento de la barrilla estaría en la base de ese repliegue hacia una agricultura tradicional sometida a drásticos vaivenes y profundas crisis periódicas en cuanto a los rendimientos de las cosechas. Sin embargo, un hecho importante conviene apuntar, estrechamente im-

2. *Ibidem*: Arrecife, el Puerto de la Barrilla (en torno a los orígenes y desarrollo de una ciudad burguesa canaria entre el Antiguo y el Nuevo Régimen). «Boletín Millares Carlo». Vol. III, n.º 5. Madrid, 1982.

3. ESCOLAR Y SERRANO, F.: *Estadística de las Islas Canarias, 1793-1806*. Introd. de Germán Hernández Rodríguez. Las Palmas, 1983. Tomo II, p. 92.

4. MADOZ, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico Histórico*. Edición facsímil de la parte canaria. Valladolid, 1974, p. 140. Véase también sobre este tema, MILLARES CANTERO, A., y PAZ SANCHEZ, M.: *Fuerteventura y Lanzarote: Sondeo de una crisis (1875-1884)*. I Jornadas de Historia de Fuerteventura y Lanzarote. Fuerteventura, 1987, tomo I.

bricado: por una parte, la paulatina desaparición del sector cerealístico como exportador dentro del mercado interno de las islas. En ese año prácticamente no se exporta nada, y el considerable aumento experimentado en la importación de productos extranjeros y en la agudización de la dependencia externa en cuanto a los artículos producidos en la isla.

Las crisis subsiguientes al hundimiento de la barrilla o más tarde de la cochinilla explican la profunda relación existente entre las cotizaciones internacionales de los productos isleños y la crisis que acontece cuando éstas bajan considerablemente, evidenciada tanto en las corrientes migratorias hacia Gran Canaria como hacia Uruguay, que comenzadas desde principios de siglo tendrán su continuidad a lo largo de la centuria.

Esa acentuación de la dependencia exterior y el énfasis puesto en el sector exportador como base esencial de la economía isleña condiciona el espectacular hundimiento percibido en el sector cerealístico, claramente visible desde la instauración del régimen de Puertos Francos en 1852. Las estadísticas de Olive son clarificadoras al respecto. En las estadísticas de Tabalosos de 1776, Lanzarote tenía una producción de cereales cifrada en torno a las 110.770 fanegadas, quedando reducidas en el quinquenio 1856-61 a sólo 28.050, y ello teniendo en cuenta que de esa cantidad 18.962 están dedicadas al cultivo de la cebada⁵. En este análisis son más reveladoras las cifras del comercio. En la estadística de Escolar, elaborada en pleno auge de la barrilla (1793-1806), la isla seguía exportando 9.333 fanegas de trigo y 5.145 de cebada a Tenerife. En 1830 sólo se autoabastece, y lo que es más significativo: en el quinquenio 1856-61 pasa a importar del extranjero 1.211 fanegas de trigo y 25.610 de millo⁶. Y, por otra parte, conviene tener en cuenta el espectacular aumento de la importación de productos del exterior cifrado en 12.483.107,89 pesetas, de las que significativamente 7.680.219,15 son del resto de Europa y 4.214.668,74 del reino.

La estrecha adecuación del binomio importación de productos elaborados, importación de materias primas será más agudizado y radical, influyendo de forma decisiva en factores fundamentales para la mentalidad y la vida cotidiana de los pueblos como son los de la alimentación y la indumentaria. al respecto señala clarificadoramente Verneau sobre 1876 las transformaciones experimentadas en los lanzaroteños en el vestido: «Hasta hace poco tiempo los hombres unían a su vestido las polainas

5. AFONSO, L.: *El modelo cerealista en la agricultura canaria*. Cincuenta Aniversario del Instituto de Estudios Canarios. Tenerife, 1982, tomo II, pp. 32-33.

6. OLIVE, P.: *Diccionario Estadístico-Administrativo de las Islas Canarias*. Barcelona, 1962, p. 609.

de punto de lana gruesa por medio de ligas de lana de colores diversos, y en lugar del sombrero llevaban la montera, gorro extraño de paño azul grueso, adornado con una pequeña visera elevada bordada de amarillo, verde y rojo. Un nudo de cintas rojas estaba unido al lado. Todo se fabricaba en las casas, excepto la cinta y el paño de la montera y del chaleco. Hoy día la tela de la camisa y del calzón viene de Europa (...). Algunos ancianos han conservado el vestido antiguo, que se ha vuelto tan raro que me fue imposible buscar uno completo. La gente joven se quiere vestir a la europea, como los habitantes de Arrecife»⁷.

El relato de Verneau es expresivo sobre la penetración de las costumbres y las importaciones foráneas en la vida de las islas. En centurias anteriores las modas europeas eran sólo adoptadas por las clases acomodadas, mientras que las populares seguían con los trajes tradicionales. En tiempo de Verneau ya no sólo los habitantes de las ciudades, sino también los campesinos desde su juventud ya han transformado sus vestidos y los han adaptado en función de sus posibilidades económicas a las modas y tipos europeos.

El hundimiento de la barrilla y la cochinilla hicieron que Lanzarote cifrase sus aspiraciones productivas en la búsqueda de otros cultivos que paliasen en lo posible las críticas condiciones de vida de sus habitantes. Los garbanzos y las cebollas se constituyen como alternativas sustitutorias a la cochinilla. Desde mediados de siglo los garbanzos se convirtieron en un producto esencial para la isla, y en torno a 1876 las cebollas se comienzan a cultivar con finalidad exportadora, trayendo consigo un espectacular aumento de la producción, sustituyendo superficies de cultivo destinadas a los cereales tradicionales y al millo. Sin embargo, ambas estaban estrechamente ligadas a las circunstancias exteriores, en especial las de las Antillas. La crítica situación de Cuba en el último tercio de la centuria, y más tarde la pérdida de esas colonias ultramarinas en 1898, afectó grandemente a esos cultivos. El vino aumentó progresivamente su extensión y producción y sobre él se albergaron algunas esperanzas en su posterior desarrollo y exportación; pero otro tanto ocurrió con el tabaco, que contaba con notorias dificultades tanto con la competencia exterior como los problemas derivados de la excesiva subdivisión de las propiedades, problemas que, por otra parte, influían sobre la calidad de los productos, cuestión ésta que también es visible en los garbanzos⁸.

Paralelamente a estos cambios en el terreno socioeconómico, —agudi-

7. VERNEAU, R.: *Cinco años de estancia en las Islas Canarias*. Trad. de José Antonio Delgado Luis, Madrid, 1981, p. 139.

8. «El Horizonte», n.º 8. Arrecife, 10 de junio de 1887; ídem n.º 13, 5 de julio de 1998. Mi agradecimiento a Francisco Fajardo por la consulta del periódico «El Horizonte».

zación de la dependencia externa, graves crisis periódicas y subsiguiente búsqueda de nuevos productos de exportación, con nulo control sobre los mecanismos comerciales y paulatina subvaloración del mercado interior de autoconsumo —las transformaciones sociopolíticas acaecidas en la isla a lo largo de la centuria supusieron, tal y como aconteció en todo el territorio nacional, con todas sus contradicciones, la consolidación de un régimen burgués con una profunda transformación del aparato estatal. La unificación de la justicia, la pérdida progresiva del poder judicial y socioeconómico, concentrado en manos de la Iglesia; la supresión de los conventos, las cofradías y los hospitales característicos del Antiguo Régimen; la aparición de las contribuciones estatales, la supresión del Santo Oficio, la creación del Código Penal, la consolidación del concepto moderno de la propiedad privada, libre de las trabas y las vinculaciones consustanciales al Antiguo Régimen, suprimiéndose los mayorazgos y el poder señorial. Todas estas reformas, que introducen la división de poderes y la teórica concentración de los mismos en torno a la soberanía popular de la Nación, representada por las Cortes, que asumen el poder legislativo, traen consigo la ascensión al poder en las islas sobre la base de unos ayuntamientos desprovistos de competencias y estrechamente ligados al poder estatal, de unas capas burguesas de procedencia agraria y comercial estrechamente ligadas a la antigua terratenencia, tendiendo en definitiva, a la consolidación de un aparato estatal uniformizador y centralista al servicio de los intereses de un bloque de poder oligárquico integrado tanto por los grandes propietarios tradicionales como por las burguesías comercial y agraria, beneficiados ambos por las reformas y las desamortizaciones de los bienes de la Iglesia, los municipios y la Corona.

Todas estas transformaciones, bosquejadas someramente, tenían que dejar su impacto e interrelacionarse plenamente con los cambios operados en la sociedad isleña, que en su devenir histórico decimonónico sintió sobre su territorio el impacto de la decadencia de la antigua y señorial Teguisse y el paulatino ascenso de la portuaria y burguesa Arrecife.

2. EL DESARROLLO DE LA MENTALIDAD BURGUESA

El considerable desarrollo experimentado por las capas burguesas en Arrecife dejó sentir su estigma sobre toda la isla. Un municipio eminentemente agrario atrajo sobre sí una ingente emigración de campesinos que participarían en las labores artesanales, portuarias o pesqueras desarrolladas en el puerto y de esta forma transformarían radicalmente sus condiciones de vida. En apenas veinticinco años, entre 1776 y 1802,

Arrecife pasó de poseer 318 habitantes a albergar una población de 1.393, que se convertirían en 2.352, en 1830, y 2.837, en 1834. De esta forma pasaría de poseer el 8,62 por 100 de la población mayorera, a contar con el 15,6 por 100 en esos pocos años. Mientras tanto, Tegui se perdió habitantes, pasando de 5.559 a 4.503 entre 1802 y 1830, y lo mismo acontecía con el conjunto de la isla, que pasó de 16.160 habitantes en 1802 a 14.970 en 1818, para recuperarse en 1830 y alcanzar los 15.550⁹.

Arrecife, de esta forma, se convierte en una ciudad-mercado controlada por una oligarquía formada por burgueses; una ciudad mercantil y marinera que nace y que se expande inicialmente a los impulsos del mercado exterior, una ciudad que unifica a través de su puerto toda la isla y acabó con las resistencias de Tegui, imponiéndose como capital burguesa e insertando a la isla con la hegemonía de sus comerciantes dentro de un mercado único. La burguesía de Arrecife no se limitó a desempeñar solamente el papel de agentes o titulares de las firmas exportadoras radicadas en Tenerife o Gran Canaria, sino que también se encargó de producir para abastecer esta demanda, concentrando no sólo importaciones y exportaciones, sino también adquiriendo bienes rústicos. Su fuerte mentalidad inversora y su iniciativa empresarial, orientada tanto en la agricultura como en el comercio hacia el beneficio, se dejó sentir también en la pequeña industria que podía desarrollarse en la isla, tanto en la construcción naval como en las salinas o salazones de pescado, o en las modestas destilerías o fábricas de aguardiente¹⁰.

Junto con su hegemonía política y social, la burguesía arrecifeña dejó su impronta también en la vida cotidiana de la isla, impregnando con su sello particular su concepción del mundo y de la vida a través del espacio existencial en el que se desarrolló. La aparición de sociedades recreativas como el Casino o la Democracia, el desarrollo de logias masónicas, la cada vez mayor laicización de la sociedad, la penetración y rápida adopción de costumbres foráneas, la considerable atracción que ejerció en la burguesía lo que ella consideraba racionalismo, la generalización de una mentalidad previsora y mercantil y el destierro o marginación de los hábitos considerados como supersticiosos son actitudes y actuaciones estrechamente ligadas a su visión de la sociedad que conducen a transformaciones culturales notables con respecto a épocas anteriores.

La burguesía lanzaroteña dibuja en Arrecife su espacio vital y su proyección social a través de un entorno claramente delimitado en el que desarrolla su existencia. La concentración de la propiedad urbana es algo palpable en ese puerto, siendo la segregación social notable. En las

9. MILLARES CANTERO, A.: *Arrecife...*, pp. 143-144.

10. *Ibidem. Op. cit.*, pp. 138-139.

calles Real y de la Marina, arterias comerciales, residen las principales familias burguesas. Por contra, en la Porra y la Florida viven solamente marineros, y lo mismo ocurre en otras clases de componente netamente popular¹¹.

La burguesía trata de restringir su vida social hacia sus casas y hacia las sociedades recreativas, limitando sus expansiones callejeras. En ese espacio, previamente definido por las admisiones y las cuotas y, por tanto, limitado en su participación a las clases más acomodadas, los burgueses se relacionan con sus conciudadanos de similar rango social. Planean los matrimonios de sus hijos, juegan, bailan, leen la prensa, charlan sobre temas variados y asisten a representaciones teatrales y musicales que se desarrollan en sus locales, todos con su papel social: hombres y mujeres, niños y adultos previamente, asumido conforme a los roles establecidos; crean, en definitiva, un espacio diferenciado en el que dan expansión a sus anhelos y necesidades de comunicación y a su concepción de la vida. Desde esa perspectiva tratan de modificar las pautas tradicionales de convivencia para consolidar una vida social y familiar cualitativamente diferente a la anterior. Nuevos modales, nuevos puntos de vista sobre el papel de la mujer y la educación comienzan a difundirse para desterrar lo que consideraban vicios del pasado, producto de una sociedad antagónicamente dividida entre los grandes propietarios nobiliarios y rentistas y el populacho soez.

Nada como los bailes expresa ese sentido elitista y disgregador de las relaciones humanas. En el marco de la sociedad recreativa, bajo la estrecha mirada y el control directo de los padres, se destierran los elementos considerados como socialmente negativos a través del filtro purificador de su carácter minoritario. La fiesta para el burgués, inclusive los carnavales, pierde su sentido tradicional de expansión libre de los sentidos. Hasta en los carnavales parece desaparecer, aunque fuera por algunos días, esa trastocación del orden social que delatan. Como el resto de sus conciudadanos, los burgueses celebran el carnaval desde el mes de enero, e incluso mostrando el carácter laico de la sociedad celebran la piñata como un símbolo de la irrupción en plena Cuaresma de las fiestas invernales, pero el simbolismo propio del carnaval parece difuminarse. El espacio festivo del burgués no es abierto, la expansión de los sentidos está restringida a los moldes y etiquetas sociales. Los bailes se celebran en sitios cerrados, diseñados para ellos mismos, para convivir y relacionarse entre personas de un mismo status social, para fusionar y estrechar sus lazos y reforzar su endogamia de grupo.

11. *Ibidem. Op. cit.*, pp. 151-152.

Bajo el signo de la autocracia paterna, y con la finalidad de evitar los riesgos que podrían traer consigo las relaciones con personas de menor rango social, especialmente en las mujeres, pues los hombres tienen delimitadas sus expansiones sexuales en el marco de la prostitución, la burguesía organiza sus actos de entretenimiento y diversión en un espacio cerrado e iluminado en el que son visibles los movimientos y en el que todo se estructura y desarrolla sin excesos, conforme a unas etiquetas y unas normas sociales previamente aceptadas. De ahí su rechazo, como veremos más adelante, a las parrandas y a los actos públicos que consideran soeces y perniciosos, en especial para sus hijas.

Conforme al nuevo papel que desean dar a la mujer —incluso ésta puede organizar bailes y atraer sobre sí a los varones—, pero, eso sí, siempre dentro de un espacio prefijado y bajo la atenta mirada protectora de los padres, que observan detenidamente los pasos de sus hijas y las preservan de desagradables sorpresas que pudieran poner en peligro su honra y su reputación, la educación femenina constituye una de sus preocupaciones más demandadas, precisamente para liberarla de «las garras» tradicionales del clero. Pero no debe interpretarse esa insistencia en la educación femenina como algo genuinamente anticlerical, sino como un intento de separar a la mujer de una excesiva tutela espiritual de los sacerdotes. Así se refiere que «nuestras costumbres han hecho a la mujer un ser dedicado exclusivamente a la casa, sin tener más distracciones que las que le ofrece la casa misma y sin hacer más ejercicio que el que le ofrecen sus cotidianas ocupaciones. Las reuniones, los bailes, los paseos son accidentes tan extraordinarios de su vida que de tarde en tarde se le presentan. Sus ocupaciones metódicas o sus cuidados continuos son su casa y la iglesia en los días festivos. Pues bien, sin reprobar ni mucho menos estas prácticas consuetudinarias, comprendiendo su importancia y su imprescindible necesidad, creemos que la mujer debe también distraerse de vez en cuando de ellas, adoptando, como regla organizada de su conducta, los paseos por los alrededores de este pueblo donde el ánimo se despega a plena luz»; pero eso sí, metódicos y controlados: «No olviden nuestras damas que los paseos frecuentes son motivos de distracción honesta, de ejercicio saludable y de olvidos a veces de las penas de la vida. Tienen la iniciativa para organizarlos periódicamente y en cortos intervalos, y de seguro todo el pueblo concurrirá a ello y se desterrarán las costumbres de reserva y aislamiento»¹².

Por «la melancolía de su carácter» y lo monótono de sus ocupaciones y la extrema ignorancia a que había sido sometida en «su reserva y aisla-

12. «El Horizonte», n.º 44, 10 de diciembre de 1887.

miento», la mujer es considerada como un ser muy influenciabile por las artimañas pietistas y devocionales de los clérigos. Así, el párroco de Arrecife, Manuel Miranda, en 1887 «aconsejó a las mujeres e hijas de masones que si con ruegos no los apartaban de sus errores, deberían deshacerse de ellos; así, como suena. ¿Qué significa ese consejo tan puro? ¿A cuántas interpretaciones no se presta y qué horrible crimen podría cometer una mujer fanática siguiendo al pie de la letra el consejo?»¹³.

Mujeres devotas, maridos librepensadores, ciertamente. Pero a las capas burguesas no les preocupa esta disyuntiva, que plenamente asienten y hasta les sirve de estímulo porque no disienten de ese papel en cuanto les ayuda a que ellas acepten ese deber social de ser madres y esposas. Pero a ellos lo que les preocupa es que la mujer sea una correcta y abnegada madre, consciente de su deber y obligaciones, y para ello la educación es esencial no por ella en sí misma, sino por su influencia en los hijos y, por ende, en la sociedad: «Nadie desconoce la influencia de la mujer en las costumbres y destinos de los pueblos, influencia que es general y decisiva, marchando la moralidad y la cultura de los mismos al nivel de la educación de aquélla y de la consideración y afecto que se rodee a la esposa y a la madre.» La labor de la mujer en la sociedad es la de ser una buena madre y una obediente esposa, y para ello debe elevarse a la máxima consideración social esa función, debe enaltecerla «instruyéndola para que pueda comprender su misión y sepa desempeñarla dignamente, o más bien colocándola en condiciones de que ella por sí misma pueda comprenderla». Es precisamente por su importancia en la educación de los hijos por lo que no debe permanecer en lo que ellos denominan «perpetua infancia»: «Ella es el alma de la vida doméstica, ella es la que imprime como en blanda cera las primeras impresiones que no se borran jamás en sus pequeños hijos y siembra las primeras semillas de su educación futura; ella es la que con una dulzura que el hombre no posee, una paciencia y una constancia que el hombre no tiene y con una abnegación de que, por cierto, no es el hombre el primer modelo, con ternura y con amor se desvela y rodea a sus hijos de continuos y solícitos cuidados en el período de la infancia»¹⁴. Mas no sólo en el círculo familiar es importante su función, «sino que no es menor en la sociedad, principalmente en todo lo que se relaciona con la moralidad y la cultura». Por esa trascendental misión se considera que de su educación depende el futuro de la sociedad, y desde esa perspectiva, a diferencia de la sociedad del Antiguo Régimen, la burguesía habla con claridad e insistencia de la trascendencia social de la educación de la mujer.

13. «El Horizonte», n.º 30, 30 de septiembre de 1887.

14. *Ibidem* n.º 24, 30 de agosto de 1887.

Ahora bien, esa educación debe encaminarse no con la finalidad de ocupar papeles de relieve dentro de la sociedad antaño desempeñados por el varón, sino para cumplir lo mejor posible sus consuetudinarios deberes. Su instrucción no debe fundamentarse en «los estudios más serios y en las ciencias más abstractas», sino que «siendo tan diferentes los deberes de unos y otras (...), su instrucción debe ser dirigida de manera que se concilie con el cumplimiento de sus deberes futuros, no incurriéndose en el extremo de que se desarrollen en el sexo femenino aspiraciones peligrosas que le hagan árido y estrecho el seno del hogar», pues «la esposa y la madre deben permanecer en el hogar doméstico, siendo su salvaguarda». Aceptada la premisa de que «sus deberes son de diversa naturaleza a los del hombre», siendo además su cualidad esencial conforme a ese estereotipo la del pudor, por lo que «nunca debe hacerse descender de la altura que le coloca su recato desde donde guarda el honor de las familias y la honra de la sociedad como hijas, esposas y como madres»¹⁵ se admite que en su formación «su principal objeto ha de ser el manejo de la casa», en el que poco le sirve la aritmética, el francés o la geografía, por lo que se propugna como pilar esencial de su preparación para la vida la creación de casas de labor destinadas a la enseñanza doméstica¹⁶.

Perfecta madre y obediente esposa, consciente de su contribución esencial a lo que la burguesía llama progreso y bienestar, la mujer refuerza su papel dentro de la convivencia familiar. La burguesía no sólo no rechaza la vida familiar y la autocracia paterna, sino que la refuerza y consolida. Para el burgués la familia es la célula esencial de la sociedad, y la hegemonía del padre es el pilar esencial sobre el que se cimenta el orden social. Reforzar el control de los padres sobre los hijos, velar sobre su honra y evitar que transgredan las normas sociales debe ser la labor de los padres, cada uno en su lugar y desde su posición en la familia.

En el rígido desenvolvimiento de la vida familiar, con las distancias prefijadas entre padres e hijos, ve el burgués el fundamento esencial de su utopía, de su noción, de lo que él llama felicidad. Desde esa perspectiva la fiesta se configura como una diversión y una expansión familiar. Las fiestas invernales en Canarias se nos muestran como cauces de comunicación colectiva por medio de los que la gente sale a la calle y baila y se divierte en torno a las parrandas que deambulan por todas las localidades. Sin embargo, para el burgués presentan un sentido bien diferente. Para la mentalidad dominante en el Antiguo Régimen, la Navidad,

15. *Ibidem* n.º 24, 30 de agosto de 1887.

16. *Ibidem* n.º 40, 20 de noviembre de 1887.

como fiesta del solsticio de invierno en la que se trastocan los valores establecidos y el niño y el loco pasan a regir la sociedad, dominando la escena la noche, convirtiéndose en símbolo de expansión de los sentidos por calles y plazas, en el interior de las iglesias bailando en honor del Niño Dios o acudiendo a las misas de luz, y en las casas abiertas de par en par al contacto con los ranchos. Esa Navidad es una fiesta colectiva y callejera en las que las distancias sociales parece que se difuminan y por ello no simpatiza con ella. Para la burguesía la Navidad es «la fiesta por excelencia de la familia» en la que «la descendencia de un mismo tronco se reúne, si es posible en la casa del jefe común, para pasar, en alegre solaz y plácidos entretenimientos, los días de Pascuas, su cena en familia en Nochebuena». Sin embargo, esa concepción de la Navidad parece imperar en la Península, «donde jamás se permite a nadie que tenga familia en la población donde reside que vaya a comer a parte distinta, ni que se aleje del hogar común», y a pesar de ello en Lanzarote «no existe tal costumbre, ni nos hemos propuesto imponernos una tan dulce y santa obligación». Se insiste, por tanto, en retraerse «exclusivamente a las dulces expansiones propias de quien tiene a su alrededor los seres queridos (...), y en lugar de pasar las Pascuas en regocijos exteriores y alegrías y jaleos, fuera del santo hogar de nuestras casas pasémoslas en ellas acompañados de los seres más ligados a nosotros por los lazos de la sangre o del matrimonio, olvidados de nuestros cuidados más serios y dedicados exclusivamente a la reanudación de los vínculos que nos han unido y unen a los seres que nos rodean»¹⁷.

La mentalidad burguesa reafirma la familia y la santifica. Pero la moral burguesa no es una ética clerical, lo cual no quiere decir que sea atea, sino que es una moral puramente laica. Su código moral no es impuesto por las jerarquías eclesiásticas; su «catolicismo» parte de su propia concepción de las relaciones sociales, de su visión de lo que es la felicidad y el progreso. Y desde esa perspectiva conecta plenamente con la masonería. En Arrecife, en el último cuarto del siglo, estas sociedades alcanzan un considerable desarrollo. Amplios sectores de la burguesía arrecifeña se integran en las logias. En los distintos talleres constituidos en ese período histórico se integra un amplio elenco de comerciantes, propietarios y profesiones liberales agrupados por un sentido de clase claramente definido. Podemos decir que un amplísimo porcentaje de esas capas sociales pertenece a la masonería o está ligado de forma notoria a sus ideas. ¿Pero a qué se debe esta actitud casi generalizada en las clases acomodadas? Entendemos que la concepción librepensadora es al-

17. *Ibidem* n.º 118, 25 de diciembre de 1888.

go genuinamente característico de las ideas burguesas. La libertad religiosa, o lo que es más significativo, el libre cumplimiento de las obligaciones emanadas de las autoridades eclesiásticas, es algo demandado por el burgués que vive de sus negocios y que tiene en la heterodoxia la justificación moral de sus actos. El burgués quiere una religión esencialmente pragmática. Por ello el burgués arrecifeño es creyente, pero rechaza el ultramontanismo del clero, sus predicaciones que consideran arcaicas y supersticiosas, enemigas declaradas del progreso económico y de la razón material. De esta forma amplios sectores de las capas burguesas expresan libremente sus convicciones y desean que las prácticas religiosas sean libres y encuentran en el cauce de las logias la vía natural para mostrar su anticlericalismo, una forma de presionar socialmente para modificar la situación y conducir a la sociedad hacia el camino de la libertad de opinión o de creencia, acabando con la hegemonía ideológica del clero.

Como profundizaremos más adelante, la burguesía arrecifeña mantendría continuos pleitos durante la segunda mitad del siglo XIX con los párrocos de la localidad. Pero no debemos considerar con ello un abierto anticatolicismo radical en sus miembros. La logia da pie a sus cauces filantrópicos, característicos del paternalismo típicamente burgués, que entiende que la forma de paliar las injusticias sociales es el ejercicio de la caridad. El burgués es consciente de que la miseria azota a las clases populares de la isla, pero no ve otra alternativa para mejorar su situación que el ejercicio de la filantropía, pero siempre teniendo presente su complejo de culpabilidad. Ante las crisis de singular gravedad que sacudieron a Lanzarote durante la centuria, tales como las que acontecieron tras la crisis de la cochinilla, la logia *Atlántida*, de Arrecife, pide la solidaridad de otros talleres vecinos, solicitando dinero «para no aparecer a los ojos de nuestros conciudadanos como culpables», por lo que «no queremos, ni debemos, caer en un indiferentismo más que criminal». Por ello, el objetivo esencial no es el de «aliviar la horrible miseria de nuestros semejantes, sino el de más trascendencia y de más resultado práctico: el de demostrar al mundo profano que la masonería no es una institución inútil y egoísta, sino, por el contrario, la que en todo tiempo y en todas circunstancias está llamada, con sus principios y con sus actos, al alivio, al progreso y a la regeneración de la humanidad»¹⁸. Ese complejo de culpabilidad que se siente partícipe de los males sociales y que trata de disfrazar su culpa con el ejercicio de la filantropía nos mues-

18. PAZ SANCHEZ, M.: *Historia de la francmasonería en Canarias (1739-1936)*. Las Palmas, 1984, p. 287.

tra a las claras su paternalista y, hasta cierto punto, farisaica concepción moral.

El comerciante, en sus actividades mercantiles, y todos en sus profesiones, no deben declararse católicos a toda hora. «Esto ya es una manía, hay que dejarla». Para «ejercer honradamente una profesión no debe declararse católico». La honradez para los burgueses es sinónimo en el comerciante de quien no falsifica los géneros ni falta a sus compromisos, no es una profesión de fe; la religión no es sentida sino como algo exclusivamente interior al hombre, de carácter exclusivamente individual. «Un médico protestante, en opinión de otros, no puede ser honrado, y un comerciante igual falsifica géneros y falta a sus compromisos. Quién opina de esa forma ejerce una brutal intransigencia»¹⁹.

El burgués arrecifeño se distancia progresivamente del magisterio de la Iglesia en la medida que la intolerancia de ella se hace más palpable, disgregándose de sus mandatos y haciendo caso omiso de ellos en su vida diaria. En sus compromisos matrimoniales comienza a apreciar la necesidad de una total separación entre el matrimonio como contrato y como sacramento, y por ello propugna la efectiva implantación del matrimonio civil. Frente a ello reacciona el clérigo aconsejando a los recién casados «que no lleven al registro civil la partida de matrimonio para su transcripción, faltando con ello a una ley de la nación y envolviendo en el odio al registro el que tenía al matrimonio civil»²⁰.

Un ejemplo de los problemas que los burgueses de ideas liberales tenían ante la intolerancia eclesiástica lo encontramos en el caso de un propietario arrecifeño, Policarpo Medinilla, afiliado a la logia masónica Atlántida n.º 92, que había resuelto en 1875 contraer matrimonio, y hallándose suspendido, o poco menos, la facultad de legalizarlo civilmente, habíase visto obligado a recurrir a la Iglesia católica, no sin comprender que el exclusivismo e intolerancia de la misma había de acarrearle sendos disgustos». Para contraer matrimonio tuvo que declarar ante siete testigos que había renunciado a la masonería y «a todas las doctrinas vertidas por dicha sociedad contra la Iglesia católica». La masonería santacrucera, sin embargo, no comprendió esa lógica actitud de Medinilla, apremiado por sus circunstancias sociales, pero nos ilustra sobre los problemas morales que se les presentan a los burgueses de ideas liberales en la atmósfera ultramontana que les tocó vivir²¹.

Pero si particularmente problemática era la institución matrimonial, no lo era menos la muerte. La intolerancia eclesiástica brillaba en estos

19. «El Horizonte», n.º 29, 25 de septiembre de 1887.

20. *Ibidem* n.º 30, 30 de septiembre de 1887.

21. PAZ SANCHEZ, M.: *Op. cit.*, pp. 289-290.

sucesos en todo su apogeo. En el siglo XIX se conocieron ya los entierros civiles como el del comerciante don Rupero Vieyra y Sousa, en 1887, «acto poco frecuente en este pueblo»²². El párroco de Arrecife le negó, a su vez, la sepultura al comerciante masón don Nicolás Bonilla²³, y también lo hizo al también comerciante don Joaquín Reguera y Romero. En este último caso se entabló una dura polémica entre el periódico arrecifeño «El Horizonte» y el «Diario Católico», de Las Palmas, sobre la decisión tomada por el Alcalde de Arrecife de autorizar la sepultura de este comerciante fallecido en extrañas circunstancias, sin que se pudiera demostrar que fuera un suicidio. Esta pugna dialéctica es bastante significativa porque nos delata la nueva concepción que sobre la muerte se desarrolla en el seno de la burguesía lanzaroteña en el siglo XIX.

Creados desde principios del siglo XIX los cementerios públicos, las iglesias dejaron de ser el lugar de sepultura de los muertos. Los grupos acomodados compran en los cementerios sepulcros privados y los convierten en panteones que revisten el carácter de patrimonio exclusivo de sus respectivos linajes. Un hecho fundamental acontece, parejo a la exclusión de la iglesia como osario y residencia de los restos de los seres queridos, función que había cumplido hasta entonces, y que en el plano psicológico, en la valoración espiritual del recinto sagrado, es muy significativa, nos referimos a el carácter del cementerio como algo público, genuinamente civil, no patrimonial de la iglesia y bajo el control exclusivo del párroco. «Este cementerio no pertenece a corporación ninguna; su dueño, si así puede decirse, es el ayuntamiento, y por lo mismo el Alcalde es el jefe inmediato de ese lugar y el encargado de hacer cumplir las leyes»²⁴. La corporación municipal «ha vendido, y vende, fosas en este cementerio; él está obligado, y no la autoridad judicial, a respetar esta propiedad»²⁵.

El carácter civil del cementerio, frente al religioso propugnado por el clero, es una disputa de interés por el carácter sancionador de la existencia que reviste la muerte. La burguesía quiere ejercer su derecho de propiedad sobre ese patrimonio particular que es el panteón para mostrar a sus conciudadanos el carácter perenne de su proyección social. Mas su concepción abiertamente liberal no puede entender que el párroco se inmiscuya constantemente en decisiones que considera puramente individuales y potestad personal del fallecido o sus familiares: «No pue-

22. «El Horizonte», n.º 19, 5 de agosto de 1887.

23. *Ibidem* n.º 30, 30 de septiembre de 1887.

24. *Ibidem* n.º 125, 30 de enero de 1889.

25. *Ibidem* n.º 127, 10 de febrero de 1889.

den, ni deben, las autoridades temporales entregarse indefensas a sus decisiones, permaneciendo desarmadas y obligadas a presenciar impasibles los abusos que los eclesiásticos cometan», poniendo el punto sobre la llaga: «¿Y podía privar el Alcalde de este pueblo a un vecino del mismo a ser enterrado su cadáver en una fosa de su exclusiva propiedad por sólo un sumarísimo procedimiento del párroco? Nunca²⁶. Señala con ironía «El Horizonte» que «pasaron estos tiempos para no volver y actualmente las relaciones de dependencia son de igual a igual y no de superior a inferior»²⁷. La polémica sobre los cementerios de carácter neutro o no católico estaba, pues, entablada. Para los «oscurantistas» estos cementerios son «únicamente pudrideros». «Es la ciega y brutal intransigencia que divide en castas a los hombres según sus opiniones y que hace mirar como despreciable enemigo a aquel que de buena fe sustenta una creencia cualquiera, ha dejado de existir en las sociedades cultas, quedando relegada a unos cuantos seres rencorosos o logreros que no ven en quien piensa de otro modo, sino al enemigo o al esclavo»²⁸.

Para el burgués la única forma de liberarse de las trabas impuestas por un pasado oscurantista e intransigente era la esperanza redentora de la educación. Mas la misma presenta en Lanzarote un obstáculo que parece insalvable: la precisa y urgente necesidad de un colegio de segunda enseñanza. Para los grupos acomodados la misma era algo patrimonial suyo, dado que la primaria era la instrucción para la que estaba destinado el miembro de las clases menos favorecidas. Las escuelas de primeras letras no le sirven en cuanto no presentan continuidad con niveles posteriores y por ello esgrime la necesidad de un colegio único que contemple ambos niveles, «pues hay la ventaja de una dirección y un criterio en toda la enseñanza y la de una organización metódica que tiende a un objeto determinado». Sin embargo, para crearlo se tropieza con un mal grave, «un obstáculo difícil de vencer, con la indiferencia general (...). Si existen una docena de personas dispuestas a hacer un sacrificio por la educación de los hijos, la inmensa mayoría se encoge de hombros (...). Este es el grave mal del país. Hace catorce años se estableció un principio o rudimento de colegio en este pueblo (sobre 1874). Después, hace tres años (1885), se volvió a establecer otro colegio para las asignaturas de la segunda enseñanza y también lo mató la falta de discípulos. Y si mañana se establece otro (...), es muy fácil, dados los

26. *Ibidem* n.º 113, 30 de noviembre de 1889.

27. *Ibidem* n.º 123, 20 de enero de 1889.

28. *Ibidem* n.º 127, 10 de febrero de 1889.

precedentes anteriores, que quede reducido a enseñar a media docena de alumnos, número inferior al de los profesores»²⁹.

La burguesía arrecifeña a lo largo del siglo XIX había creado un espacio sociocultural para desarrollar su existencia hasta entonces desconocido, adaptado a su visión de la vida y a la penuria de sus posibilidades económicas, siempre reducidas por las crisis periódicas que afectaban a la isla a lo largo de la centuria. Pero su hegemonía sociopolítica estaba limitada por las contradicciones inherentes al propio sistema político que se fue dibujando a lo largo de este período y que tenía en la Restauración su ejemplo más logrado. Su ideología liberal y positivista se vio coartada por sus propias limitaciones sociales y económicas y por su incapacidad, como la del conjunto de la burguesía hispana, de imponer un proyecto propio. De ahí que el poder hegemónico que en el terreno socioeconómico y cultural trató de ejercer contó siempre con la oposición de una Iglesia, cada vez más conservadora a medida que avanzaba la centuria, que dejaba sentir su influencia devocional y pastoral, en especial sobre las clases populares. Pero en la misma medida que el proceso histórico, con todas sus contradicciones y su complejidad, trató de consolidar en el poder de la Nación un bloque oligárquico, transigiendo la Iglesia en su actitud pactista, tras el impacto de las desamortizaciones y la pérdida de su base económica, y la recuperación de su hegemonía educativa con el desarrollo de los colegios religiosos, este grupo social se fue integrando, aunque siempre con sus vacilaciones, en esa concepción religiosa conservadora que en cierto sentido nunca había abandonado.

3. TAL ACTITUD DE LA JERARQUÍA ECLESIASTICA Y LA EVOLUCIÓN DE LA MENTALIDAD DE LAS CLASES BAJAS A LO LARGO DE LA CENTURIA

Millares Cantero señala que la conflictividad social en el siglo XIX en Lanzarote, como en el conjunto de las Canarias orientales, es muy escasa o prácticamente nula. Para explicar ese hecho estima como causas el analfabetismo y la estructura de la propiedad de la tierra y el agua, pero alude también a otras causas como la del desarrollo del capitalismo en la agricultura, que significaría el reforzamiento de los mecanismos de dominación del sistema caciquil contemporáneo. Mas se refiere que así y todo falta algo: la sangría emigratoria americana, la continua expulsión de fuerza de trabajo. Ciertamente todos estos factores influyen de una

29. *Ibidem* n.º 78, 5 de junio de 1888.

forma decisiva para explicar la ausencia de brotes de protesta social entre el campesinado lanzaroteño. Consideramos que corre estrechamente parejo a las prácticas caciquiles la pervivencia y afianzamiento de los códigos de conducta tradicionales en la vida campesina que contribuyen a reforzar la dependencia y por ende el caciquismo³⁰.

El elevado analfabetismo de la población contribuye de una forma decisiva a afianzar tales prácticas. Según el censo de Olive, el 84,7 por 100 de los varones lanzaroteños no saben leer, analfabetismo que es todavía más acusado en las mujeres (90,6 por 100). El analfabetismo responde a las estructuras socioeconómicas y está estrechamente ligado a los modos de uso y tenencia de la tierra. De ahí que la creación de escuelas, como propugna la burguesía progresista, que cree que una enseñanza elemental puede convertir a las clases populares en individuos productivos y útiles a la sociedad, se ha demostrado inviable porque los padres no envían a sus hijos a las escuelas y la proporción de alumnos es muy reducida³¹. «La indiferencia de los padres es otro obstáculo poderoso. No siendo obligatoria la instrucción, ni habiendo nadie que estimule a un padre ignorante para que se esfuerce en dar educación a su hijo, gran parte de aquellos que incurren en el criminal abandono de no mandar a la escuela a sus hijos, dejándolos vagar mientras no pueden utilizar sus fuerzas en trabajos materiales y privándolos no sólo de la luz de la inteligencia, sino de otra cosa peor: de los principios morales desconocidos por esos progenitores ignorantes y que al niño se le inculcan y deben inculcarse en las escuelas para formar de él un ciudadano instruido y honrado»³². El niño se convierte en un elemento de trabajo esencial en la explotación campesina y como tal desde que sus fuerzas se lo posibilitan se emplea dentro de ella. «Apenas crecen y sus fuerzas pueden ser utilizadas se utilizan como pudieran utilizarse las de un animal de carga; y si la inteligencia no está cultivada, si las nociones morales que forman el carácter diferente de la raza humana no se han inculcado en sus almas, nada les importa con tal de que el brazo sea robusto. Esto es lo que piensan o practican la mayor parte de los padres con sus hijos y esto es lo que deben las autoridades quitarles de su desvaída inteligencia»³³. En definitiva, el régimen de tenencia y explotación de la tierra contribuye a reforzar el analfabetismo y los lazos de dependencia socioeconómica.

Pero la emigración fue también, indudablemente, una válvula de escape que evitó la aparición de tensiones sociales. Los campesinos pusie-

30. MILLARES CANTERO, A.: *Sobre la gran propiedad...*, p. 291.

31. OLIVE, P.: *Op. cit.*, p. 602.

32. «El Horizonte», n.º 14, 10 de julio de 1887.

33. *Ibidem* n.º 18, 30 de julio de 1887.

ron sus esperanzas de futuro en la emigración. El testimonio de Alvarez Rixo sobre los excesos cometidos por los patrocinadores de los viajes es espeluznante y nos habla de las pésimas condiciones de transporte que se veían obligados a utilizar para emigrar hacia el Uruguay, falleciendo muchos en las travesías. Tan grave fue la situación que se llevó a practicar la antropofagia³⁴. Esta emigración clandestina nos delata, de un lado, los escasos escrúpulos de una serie de comerciantes, y de otra la perentoriedad de emigrar a cualquier precio por la amenaza física del hambre y la posibilidad de aliviar su existencia en América, necesidad que se considere de tal calibre que les lleva a emprender tal travesía a pesar de los nefastos precedentes y las tragedias humanas que se repetían ininterrumpidamente desde los primeros años de la centuria. Así refiere Alvarez Rixo que, además del desorden legal, hay otro oculto, «cual es que muchos de estos alucinados pasajeros se van a embarcar por las puntas desiertas extremas de la isla donde esperan en barquitos de pescar a que pase la nave. De éstos no se sabe el número, sino por injerencia de los duelos que hacen los padres, las casadas y acreedores»³⁵.

La estabilidad del sistema social, a pesar de las crisis casi permanentes que acontecen en la isla a lo largo de la centuria, parece ser total, siendo prácticamente nulos o escasos los comportamientos que pudieran obstaculizarla. Es ciertamente significativo desde esta perspectiva el escaso número de procesos criminales. En 1843, en el juzgado de Teiguise, que por aquellas fechas tenía jurisdicción sobre las islas de Lanzarote y Fuerteventura, se abrieron 16 procesos, de los cuales resultaron 13 como delitos probados. Los robos, hurtos y estafas ocupan el principal lugar con cuatro casos, siendo el segundo el de las heridas y contusiones con tres y el tercero el de los golpes y malos tratos. Si tenemos en cuenta que la mayor parte de estos últimos acontecen por las tradicionales peleas de las fiestas, como veremos más adelante, la proporción es mínima, siendo bajísima: un delito cada 1.573,88 habitantes.

Comparando la delincuencia de Canarias con las demás regiones, sólo en Cataluña el índice es menor, siendo muy superior en las restantes, apuntándose como causas la dispersión de la población en pequeños pagos y caseríos y «la educación religiosa de los isleños y su carácter dócil y sumiso a las leyes, a la sencillez y pureza de sus costumbres»³⁶. Real-

34. ALVAREZ RIXO, J. A.: *Historia del Puerto del Arrecife*. Introd. de Enrique Rumeu Palazuelos. Tenerife, 1982, pp. 163-171.

35. *Ibidem*, *Op. cit.*, pp. 169-170. Sobre el tema véase HERNANDEZ GARCIA, J.: *La emigración de las Islas Canarias en el XIX*. Las Palmas, 1981.

36. MADDOZ, P.: *Op. cit.*, p. 136.

mente la ruralidad y el reducido contacto con el exterior supone un freno en el grado de delincuencia. En Gran Canaria, «donde es más numerosa la concurrencia de extranjeros, donde el vicio del juego y las bebidas espirituosas se ha introducido algún tanto (...), han fomentado más el lujo y, por consiguiente, las necesidades»³⁷. Y lo mismo cabe decir contrastando Arrecife con los pueblos del interior.

Los asesinatos son raros. En las peleas no se utilizan armas blancas ni de fuego, empleándose generalmente palos. Sobre estos delitos Álvarez Rixo nos dejó una anécdota de un robo y muerte alevosa, a resultas de lo que fue fusilado el soldado miliciano Bernardo Cabrera Guarte, en 1839, señalando que «34 años cabales hacía que Lanzarote no veía tal ejemplar, que había sido ejecutado en 1804 con pena de garrote vil, era un tal Piña, pero no porque dejase de haberse cometido algún asesinato, que todo se componía con pamplinas y la fuga en perjuicio de la moral pública. Extrasabemos que a presenciar la rareza del suplicio concurrieron diversas personas del Arrecife». El Juez del partido hizo una alocución al respecto arengando al vecindario sobre «cuán necesarios eran estos dolorosos castigos y que ninguna consideración, ni el espíritu de corruptela, le arredrarían contra los criminales para satisfacer a la ley y a la seguridad individual de los buenos ciudadanos». «Era muy preciso y del caso», sostiene el historiador tinerfeño³⁸, y la puntualización es expresiva porque se trata de luchar contra un rasgo muy característico de la moralidad isleña que justifica y ampara, posibilitando incluso la fuga a América o el asilo en las iglesias a aquellos que efectúan un crimen como consecuencia de una ofensa grave o la pérdida de la honra.

Sin embargo, en Canarias existe una mayor propensión «a los delitos contra las cosas que a los delitos contra las personas, resultado muy en armonía con el carácter de aquellos isleños y que prueban que si la agricultura, el comercio, las artes y la industria contasen con mejores elementos en las Canarias, o lo que es lo mismo, que si la riqueza de las islas fuera mayor, la criminalidad sería menor»³⁹. Es significativo al respecto que mientras que por cada causa sustanciada en Canarias por homicidio, se terminan en Cataluña 25.

Particular influencia, en ese sentido, dentro de la moralidad pública de los lanzaroteños es la desempeñada por los religiosos. Ya vimos cómo en la segunda mitad de la centuria se produce un manifiesto distanciamiento ideológico entre importantes sectores de las élites sociales y el clero. Pero este proceso en absoluto se puede considerar lineal, sino que

37. *Ibidem. Op. cit.*, p. 136.

38. ALVAREZ RIXO, J. A.: *Op. cit.*, p. 187.

39. MADOZ, P.: *Op. cit.*, p. 82.

está estrechamente relacionado con el proceso histórico. Como veremos pormenorizadamente a lo largo de este apartado, la postura ideológica del clero secular en el primer tercio del XIX es notoriamente diferente a la adoptada en la segunda mitad. El primer párroco de Arrecife, Francisco de Acosta Espinosa, es un heredero directo de la Ilustración, preocupado por la regeneración pedagógica de su pueblo, todavía creyente en la posibilidad de una armonización entre la razón y la fe, contrastando con Manuel Miranda, que es un decidido partidario de posturas ultramontanas. El cambio operado en el seno de la Iglesia canaria, fruto de las transformaciones sociopolíticas de la centuria, en la que la desamortización de los bienes eclesiásticos y la supresión de las órdenes religiosas, y, en definitiva, la pérdida de su poder socioeconómico, no poco tuvo que ver, condujo a una modificación paulatina de sus posiciones ideológicas que se pueden apreciar en un evento de considerable importancia para la historia religiosa de las Canarias orientales, la misión en Gran Canaria y Lanzarote de San Antonio María Claret en 1849.

En la visita efectuada por San Antonio María Claret se respira con nitidez una especie de vuelta atrás en el seno de la Iglesia tras los años de hegemonía de «los jansenistas». Era la victoria de una nueva atmósfera que proclamaba la necesidad de atraer a los feligreses con las prácticas tradicionales que los ilustrados consideraban supersticiosas. Claret contó en su misión con la abierta oposición del cabildo catedralicio canariense capitaneado por dos decididos representantes del clero liberal, Juan de Frías y Graciliano Afonso, manifiestamente enfrentados al Obispo Codina, fiel partidario de las ideas conservadoras. El antiguo Diputado liberal no quiso asistir a las conferencias que en el palacio episcopal dio a los eclesiásticos el padre Claret y le dedicó unos versos que testimonian la crítica a esa concepción de la religión que se estaba convirtiendo en mayoritaria entre el clero:

*«Pero bueno será que en lo futuro
hagan a los perales un conjuro,
y si llega por ahí el misionero,
ruégale lance al diablo peralero»*⁴⁰.

Ciertamente las ideas de Graciliano Afonso eran absolutamente minoritarias y eran el testimonio de varias generaciones de clérigos ilustrados formados en el seno del seminario conciliar de Las Palmas. La misión de Claret iba por caminos antagónicos. Desaparecidas las antiguas comunidades regulares, el clero secular ocupa su lugar en los métodos

40. GUTIERREZ, F.: *San Antonio María Claret, Apóstol de Canarias*. Madrid, 1969, p. 110.

de predicación, volviendo a insistir sobre la devoción milagrera como forma de calar sobre el pueblo sencillo. Y desde luego que la estrategia de Claret es particularmente eficaz en su estancia en tierras conejeras. Una anécdota suya ilustra feacientemente la mentalidad popular ante la atracción de sus misiones: el padre Claret en Gran Canaria había ido siempre a pie recorriendo los pueblos, pero en Lanzarote, en su marcha hacia Teguise, lo efectuó en camello. «Concluida la misión, al despedirnos —puntualiza el propio Claret— me preguntó un caballero: ¿Es usted el mismo misionero que predicaba en la Gran Canaria? Le conteste que sí. Pues sepa usted —me dijo— que aquí se ha dicho que no era usted porque aquél siempre iba a pie y usted ha venido montado y por esto ha habido quien ha dicho: yo no voy a oírle porque no es el misionero de Gran Canaria»⁴¹.

Las técnicas de atracción popular utilizadas por el santo nos demuestran la fascinación que su palabra y sus gestos ejercen sobre la multitud, llevándola a un clímax colectivo de excitación pietista y devocional. En Teguise «era tanta la afluencia de personas de toda la isla a escucharle y ser purificados por el de la lepra inmundada de la culpa, que el espacioso templo de esta villa no era capaz de contener el inmenso gentío que llorando a voz en grito pedía sin cesar la remisión de sus pecados; y era tanta la fe que infundió en los moradores de este suelo que se tenían por muy venturosos con sólo alcanzar a besar el hábito de tan buen señor». En esa atmósfera las conversiones eran constantes, contándose el caso de un tal Antonio Ortiz, «quien a pesar de ser célebre en la población como amigo de juergas, aunque no de mal género, humorista, y que no sabía soltar la guitarra de las manos, durante la misión que predicó el padre Claret llamó mucho la atención y se comentó entre la gente el verle cómo durante el sermón le corrían las lágrimas»⁴².

El miedo a las desgracias como medio de captación de la voluntad fue utilizado constantemente en sus predicaciones por el padre Claret. «El confesor de Isabel II recordaba entonces a los pobladores de Tao sus obligaciones para con las partes de los frutos que debían pagar a la Iglesia, significándoles la sucesión de catástrofes acaecidas en la isla, en particular Tao-Tiagua, pueblos castigados por erupciones volcánicas no ha veinticinco años, acontecimientos que el padre Claret relacionaba con la poca atención que el pueblo prestaba a sus deberes para con la Iglesia (...). Por eso una vez evangelizado Tao no volvió jamás a sisar un solo diezmo, y de su acentrada religiosidad conserva todavía el rezo del rosario en comunidad, pasándolo un vecino desde un patio, o cualquier por-

41. *Ibidem. Op. cit.*, p. 415.

42. *Ibidem. Op. cit.*, p. 421.

tal, y a quien responden voces pías por todos los rincones. En general, forman agrupaciones en torno al que dirige el rezo, y en la paz de la tarde suena el sonsonete monótono somnoliento y sin alma alguna»⁴³.

El énfasis puesto en los diezmos no es casual teniendo en cuenta que la Revolución Liberal había abolido su pago obligatorio en fechas bien recientes. Devolver la primacía espiritual e ideológica a la Iglesia era el objetivo de esta «contrarrevolución eclesiástica». En Arrecife la conmoción fue similar. Una crónica manuscrita la recoge: «Un misionero peninsular predicó y confesó incesantemente, siendo sus oyentes tan numerosos que en la parroquia del puerto no cabían de pie. Hubo repetidos males de corazón y buen fruto, pues a consecuencia de su doctrina se restituyeron varias cantidades y robos, los cuales ni aun se sabía que habían sido cometidos, guardando el padre riguroso sigilo a los arrepenidos»⁴⁴.

La jerarquía eclesiástica intentó desarrollar en las primeras décadas de la centuria una reforma de la mentalidad religiosa, reforma que veía cifrada en el reforzamiento del papel del párroco como educador del pueblo, desplazando al clero regular del mayor arraigo que entonces éste alcanzaba. A principios de siglo existían dos comunidades religiosas en la isla, la dominica y la franciscana, instaladas ambas en la antigua capital de la isla, Teguiise. Querían limitar la influencia de estas órdenes, a las que consideraban como difusoras de actitudes supersticiosas en la práctica de la religión cristiana. La reforma de la catequesis y la insistencia en la enseñanza de la doctrina cristiana era uno de sus pilares fundamentales para conseguir una correcta evangelización del pueblo. Para ello la misa parroquial, en la que se explicaba la doctrina cristiana y se hablaba por el párroco sobre los mandamientos de la Iglesia, era uno de los puntos fundamentales ya que la gente apenas acudía a la misma. Ante tal realidad se tratan de suprimir en el día del Señor otras misas que no fueran las parroquiales. En Arrecife, como refiere Alvarez Rixo, «no ay más misas que la de alba y la mayor, y si por fortuna llega al pueblo clérigo que diga otra, no se toca para obligar al vecindario a asistir a la cantada y oír el sermón del cura, que riñe si no lo hacen»⁴⁵.

El programa doctrinal y pastoral del clero ilustrado consistía en la transformación de las prácticas religiosas por la vía de la educación y la aprehensión, desterrando las costumbres populares consideradas como supersticiosas, especialmente las festivas y devocionales, tratando de reducir los lujos y los derroches, propiciando una moral rigorista, sencilla,

43. *Ibidem. Op. cit.*, p. 420.

44. *Ibidem. Op. cit.*, p. 425.

45. ALVAREZ RIXO, J. A.: *Op. cit.*, p. 107.

recta, que armonizase la razón con la fe, una religión con postulados racionales.

La propia dinámica histórica hizo inviable y frustrado ese proyecto. La oligarquía agraria y la burguesía propiciaron la supresión de los bienes eclesiásticos y del diezmo, dejando sin base económica a la Iglesia. Los intereses y aspiraciones primaron sobre los de los proyectos del clero liberal hispano de formar una Iglesia nacional bajo la égida de los obispos y los párrocos, convirtiendo a éstos en auténticos funcionarios estatales dedicados a fortalecer el orden social nuevo. Los sectores eclesiásticos aliados al absolutismo, fundamentalmente el clero regular, como primer implicado en la desamortización, sostuvieron desde un principio la defensa a ultranza del Antiguo Régimen. La marha de los acontecimientos a lo largo de la centuria y la consolidación de la Revolución Liberal desmarcó totalmente al clero del liberalismo y le llevó a optar por una ideología reaccionaria. De esta forma las orientaciones religiosas de la Iglesia en la segunda mitad de la centuria estarían dirigidas fundamentalmente a captar al pueblo e instrumentalizar sus creencias en su provecho. Frente al destierro y prohibición sistemática de las fiestas y prácticas populares que los ilustrados consideraban como irreverentes, supersticiosas y sacrílegas, se insiste ahora sobre ellas como la vía más adecuada para recuperar unos creyentes que en cierto sentido habían sido relegados o marginados del control eclesiástico. Ya hemos hablado de las misiones del padre Claret y su magisterio, claramente opuesto al racionalismo del clero ilustrado. Se gira hacia la escolástica y se rechaza el pensamiento científico desarrollado en la centuria, que se considera impío y materialista. La certeza de que una enseñanza racionalista sólo conduciría a la incredulidad y el ateísmo entre las masas les lleva a estimular formas de expresión populares que con anterioridad sus predecesores habían tratado de prohibir, pero orientadas, eso sí, hacia una repetición mimética, desprovistas de espontaneidad y de sátira picante, sobre modelos claramente repetitivos y sobre la base de una moralidad fervientemente empecinada en desterrar todo rasgo de implicación sexual en estos eventos, implicación que era consustancial dentro de la mentalidad popular. Aunque de este tema profundizaremos en el apartado festivo, sí queremos recoger las nuevas bases morales sobre las que se traza la nueva predicación y catequética, que tienen como postulados el impulso de una moral devocional en la que predominan las expresiones de fe altisonantes y las prácticas repetitivas de oraciones en las que el rosario o el Sagrado Corazón, o los vía crucis, son ejemplos bien significativos, dándose más importancia al cumplimiento de las bulas, las indulgencias o la asistencia a misa que al comportamiento moral; la represión sistemática del contacto entre los sexos y el carácter pecaminoso de la

sexualidad, y por último un firme y fanático rechazo de todo indicio de renovación intelectual o de actitud heterodoxa o tolerante, fomentando un modelo de católico en el que es más importante ser protagonista de actos de exaltación pública de la religión que la vivencia interior de la fe, por lo que la intolerancia hacia los que piensan de otra forma o simplemente no realizan públicamente tales prácticas es su rasgo definitorio. La actitud de sacerdotes como el párroco de Arrecife, Manuel Miranda, es plenamente representativa de sus planteamientos morales y doctrinales. Refiere el periódico liberal «El Horizonte» sobre él: «Jamás se le ha oído, sino por incidente, hablar de los siete últimos mandamientos, censurar el juego, la embriaguez, la murmuración, la avaricia; jamás se le ha oído explicar el Sermón de la Montaña con sus Bienaventuranzas, ni hablar del perdón de las injurias, ni defender el pobre contra los desmanes del rico; jamás se ha ocupado de moralizar las costumbres populares cuando se extravían; para él le basta, en cuanto a la moral privada se refiere, que los vecinos compren bulas, no vayan a bailes, como si aquí fuesen un espectáculo obsceno; paguen misas y confiesen, cual si estos preceptos fuesen los de la moral cristiana»⁴⁶.

Desde esta perspectiva se insiste en una moralidad de las apariencias frente a la de las obras. Incluso en la Casa de Dios renacen las antiguas costumbres nobiliarias de poseer sillas o tarimas particulares, sólo que ahora en vez de ser amayorzadas, pagan un alquiler de un real de vellón mensual, disgustándole a la burguesía que las retire cuando no paguen o que se las niegue a varias personas que no sean de su gusto, seleccionándolas en función de sus ideas, contradicción ésta que parece presidir su actuación, pues al mismo tiempo que arremete contra los masones, sin embargo, recibe dinero de éstos para el jubileo papal «sin ver mancha en tal dinero, pues al parecer el oro o la plata no se empañan por el contacto de impíos»⁴⁷.

Ese énfasis puesto en la intolerancia, quemando libros contra la voluntad de sus dueños o predicando la lectura de libros difamatorios, como el famoso alegato de León Taxil sobre la masonería, les lleva de una forma obsesiva a calificar la masonería y el liberalismo como los máximos representantes del diablo sobre la tierra. «Hasta a las niñas de la doctrina les pregunta que quiénes son sus enemigos, para que a coro contesten: los masones y los redactores de “El Horizonte”⁴⁸. Este periódico dirá que «un cura que en las tantas veces que al púlpito ha subido jamás se ha ocupado de la moral y las virtudes que el Evangelio precon-

46. «El Horizonte», n.º 30, 30 de septiembre de 1887.

47. «El Horizonte», n.º 24, 30 de agosto de 1887.

48. *Ibidem* n.º 28, 28 de septiembre de 1887.

za y exige, sino de los masones, del liberalismo, de las bulas, de los bailes, del teatro y de todo, dejando sólo en el tintero, como decía el inmortal Jovellanos, la virtud y el vicio»⁴⁹; no tiene ninguna credibilidad, pero aunque es cierto el distanciamiento entre la burguesía y el clero, no lo son menos los intentos, acertados las más de las veces, de atraerse a los sectores más bajos de la población, provocando un cierto renacimiento de las prácticas tradicionales, eso sí, recubiertas de un barniz mucho más represivo y codificado, con mucha menor carga de espontaneidad, que hiciera frente a la pérdida de la base económica y humana que supuso para la Iglesia la extinción de los bienes de las cofradías o la desaparición prácticamente total de los órdenes regulares, amén de la subasta de sus tierras y la extinción de buena parte de sus ingresos. En los apartados posteriores profundizaremos sobre los cambios culturales del siglo XIX lanzaroteño y su relación con la actitud de los eclesiásticos.

4. LA VIDA COTIDIANA EN LAS CLASES POPULARES

Dentro de la vida de una comunidad determinadas normas de conducta, generalmente aceptadas, constituyen la base sobre la que se cimenta el orden social. Estas normas, que se inscriben como un código de conducta, no forman un todo monolítico, sino que se modifican en función de los cambios sociales, mas su evolución y asimilación en sus transformaciones es mucho más lenta. En la sociedad lanzaroteña del Antiguo Régimen, eminentemente campesina y volcada básicamente hacia el cultivo cerealístico, a lo largo de los años, y de forma consuetudinaria, transmitida de padres a hijos, se conforman unos valores morales y unas formas de actuación y de relación social cuya transgresión conduce al rechazo o desprestigio de los infractores dentro de la comunidad. La irrupción del régimen liberal y los cambios experimentados en la estructura socioeconómica de la isla con la desaparición de antiguas instituciones y la creación de otras nuevas, y el auge de unos pueblos sobre otros y, en definitiva, la penetración, hasta entonces más reducida, de hábitos y costumbres foráneas, bien por la vía de la importación o por la de la emigración, suponen cambios lo suficientemente importantes y complejos para conducir a transformaciones culturales de cierta importancia que conducen a la decadencia de antiguos valores sociales o simplemente a su transformación o extinción, sin contar los factores de resistencia o de readaptación que se aprecian en el comportamiento de las gentes. Ya

49. *Ibidem* n.º 24, 30 de agosto de 1887.

hemos visto el desarrollo de la mentalidad burguesa en el seno de la élite lanzaroteña y sus intenciones claramente evidenciadas de disgregación social y cultural frente a los sectores populares; en este apartado trataremos de estudiar algunos cambios o readaptaciones que reviste el proceso sociocultural en el seno de las clases menos acomodadas.

En las actitudes relacionadas con el nacimiento la continuidad con las pautas de la sociedad del Antiguo Régimen sigue siendo la nota característica, aunque las transformaciones en algunos aspectos son notables. Ciertamente se puede apreciar, a medida que avanza la centuria, una paulatina decadencia de las actitudes tradicionales ante el nacimiento. Se podría hablar de un mayor adoctrinamiento de la población o de una actitud represiva más firme; sin embargo, en la modificación de la mentalidad irrumpen factores complejos y no podemos referirnos a una causa unívoca. Desde esta perspectiva la penetración de ideas foráneas o la influencia de médicos o sacerdotes puede contribuir a modificar en alguna medida ciertas prácticas, en la misma medida que influyen poderosamente las transformaciones socioeconómicas. No es por ello casual que el desarraigo de las costumbres tradicionales sea mayor en Arrecife que en las poblaciones del interior de la isla. Del zorrocloco parece claro que su hipotética existencia se ha desvirtuado y queda como un reflejo de la posición masculina ante el parto, perdiendo buena parte de su sentido simbólico: «Antes, hasta hace poco, hacían el zorrocloco (hoy sólo los hombres, si no se acuestan, se aprovechan de las comidas extraordinarias)»⁵⁰.

La ingente preocupación de los padres por garantizar la salvación física y espiritual de sus hijos se mantiene fuertemente arraigada; sin embargo, ha desaparecido la costumbre de dar un baile en la casa el día que moría un niño o se iba un ángel al cielo. «Parientes, amigos y acompañantes habían de tomar parte en un festín de funerales.» Como señala el anónimo cronista de las costumbres lanzaroteñas, «apenas se conserva en la memoria de algunas viejas campesinas»⁵¹.

Los rituales de solidaridad colectiva en torno a los recién nacidos para unificar a la colectividad en la tarea de la salvación del infante permanece con fuerza dentro de las familias de las clases populares. Ligados estrechamente a la altísima mortalidad infantil y a la extrema pobreza e inexistencia de una mínima infraestructura sanitaria, las comunidades, esencialmente las rurales efectúan una serie de prácticas colectivas encaminadas a ayudarse mutuamente para paliar en lo posible todos

50. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Introd. de Manuel Fariña González. Tenerife, 1985, p. 131.

51. «El Horizonte», n.º 60, 5 de marzo de 1888.

los traumas y cargas que conlleva la traída de un niño al mundo en una sociedad en la que en los matrimonios no existe ninguna forma de control de la natalidad. El mismo parto es un ejercicio de auxilio mutuo entre las mujeres. El ser comadrona es algo mal visto socialmente y por ello nadie se titula como tal ni adquiere el título legalmente necesario para su práctica. «No existen comadronas y cualquier mujer se cree apta para el caso, cometiéndose infinidad de barbaridades»⁵².

Las llamadas «velas de paridas», tan reprimidas y prohibidas en la época de la Ilustración, continúan presentes en el Lanzarote del siglo XIX, demostrando la pervivencia de los cauces de solidaridad colectiva, estrechamente relacionados con los ritos de tránsito. Estos velorios se llevan a cabo «en las clases poco acomodadas» y «consisten en reunirse varias familias en la misma habitación donde está la parida, si la casa no tiene más huecos, y se canta y se baila al son de la guitarra y la bandurria los bailes propios del país o sea folías y seguidillas durante las nueve noches siguientes al parto; durante cada reunión que empieza, por lo regular, a las 9 o las 10 de la noche, hasta las 12 o la 1 de la mañana»⁵³. La finalidad de estas reuniones es la de garantizar la ascensión al cielo de la criatura, pues se creía que el niño bautizado por tal hecho se consideraba, si fallecía antes de alcanzar el uso de razón, un angelito, y por tanto en los días inmediatos al bautismo, que eran con un hondo simbolismo una repetición de los nueve meses de embarazo, personificando un ritual de paso de la vida material a la espiritual, debía preservarse al infante de los numerosos peligros que le acechaban; y como éstos se suponía que acontecían con mayor vigor en el reino de las tinieblas, en el que la oscuridad nocturna gobernaba, en esos momentos debían estar, en consecuencia, permanentemente asistidos y protegidos. Por tal motivo «llámense velorios a estas fiestas porque mientras los niños permanecen moros no puede apagarse la luz de la casa. La vela o lámpara ha de estar encendida siempre para que estos seres invisibles como brujas, vampiros y almas en pena no cieguen al infante»⁵⁴. Este ejercicio de solidaridad entre los vivos y los muertos, que se presenta a través del baile que sirve de protección al niño, que se considera pagano o moro por no haber recibido el bautismo, conecta dos ideas sobre las que se sobreponen las normas sociales: la ayuda colectiva al angelito tiende lazos de unión en la comunidad, auxiliándose y comunicándose las familias atormentadas por las angustias que traen consigo las altas cifras de mortalidad infantil y las cargas que conllevan los infantes

52. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 63.

53. *Ibidem. Op. cit.*, p. 139.

54. «El Horizonte», n.º 60, 5 de marzo de 1888.

para con los padres, de un lado, y de otro la conversión del niño asistido si alcanza el bautismo en un angelito que protege a aquellos que le han ayudado y les auxilia en el purgatorio para que con sus plegarias ascienda rápidamente al cielo.

La necesidad de intercesión y auxilio mutuo es una idea firmemente arraigada en una sociedad rural. Sin embargo, en Lanzarote, y suponemos que más acusadamente en Arrecife, estas costumbres acortan su difusión social. El anónimo cronista de las costumbres lanzaroteñas señala que la gente «ha de ir a la casa del recién nacido todas las noches hasta que sea bautizado, que generalmente lo es a los tres o cuatro días de nacido»⁵⁵, lo cual nos habla de que en no pocos casos ha disminuido el tiempo de este velorio.

Esta solidaridad no es sólo de acompañamiento colectivo, sino también se traduce en un auxilio de los gastos que trae consigo un nacimiento: «Hay una costumbre en Lanzarote de que cuando una mujer da a luz, los parientes le mandan chocolate, bizcochos y otras cosas»⁵⁶. Pero el bautismo, como en toda sociedad cristiana, sigue siendo el momento culminante como rito de paso esencial que da pie a entrar al recién nacido a la vida espiritual, tratando de garantizar los restantes rituales la consecución de ese fin: «La última noche, o sea la del día del bautismo, el baile y gritos y algazara duran hasta el amanecer, dejando casi loca a la pobre mujer y poco menos al marido, obligado a guardar el orden y a ponerlo en cabezas que no siempre resisten los efectos del aguardiente o la mistela»⁵⁷.

Dentro del bautismo una institución adquiere un protagonismo esencial que se sale del marco estrictamente sacramental y que reviste una trascendental importancia en la vida comunitaria. No referimos al padrinzago. Este se constituye cuando los padres designan a los de carácter espiritual para el recién nacido. Desde ese momento los padrinos se yuxtaponen a la paternidad natural, reforzando el cariz diferenciador del sacramento del bautismo como ceremonia de expulsión del pecado original, sancionando la supremacía del vínculo espiritual, y al consolidar esa superioridad se está activando los mecanismos de prepotencia social desempeñados por el padrino. El compadrazgo está firmemente arraigado en Lanzarote. A través de él las relaciones sociales de dependencia se estrechan. El padrino, que es normalmente de mayor relieve económico, adquiere de esta forma una primacía, garantizando la estrecha ligazón del ahijado y del compadre. Por tanto, para el control generalizado del

55. *Ibidem* n.º 60, 5 de marzo de 1888.

56. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 137.

57. «El Horizonte», n.º 60, 5 de marzo de 1888.

poder local, tanto de índole política como económica, el compadrazgo se articula como un eficaz vínculo de hegemonía social. «Tanta fuerza tiene este parentesco espiritual para los padres que se antepone al de la naturaleza. Hermanos conocemos que antes se tuteaban y se trataban como tales. Uno de ellos —el menor muchas veces— saca de la pila al hijo de su hermana. Adiós sentimientos fraternales, tuteo, franqueza íntima de quienes han jugado, sufrido y alegrándose juntos. El hermano desaparece ante el compadre, el tú ante el usted, y la franqueza y cariñoso trato ante el circunspecto respeto mutuo y las deferencias cumplimenteras de quienes han contraído vínculos más serios». Quienes no cumplen este distanciamiento son recriminados socialmente: «Míranse con extrañeza entre los campesinos a los hermanos compadres que continúan tratándose como antes y les parece que la santidad del sacramento desmerece con la falta de respeto entre ambos, aunque continúe el mismo cariño»⁵⁸.

El bautismo, como rito de paso esencial, se convierte en un codificador de las relaciones sociales, contribuyendo a reforzar la dependencia en el seno de la comunidad tanto de carácter socioeconómico como familiar. El padrino debe sufragar todos los gastos del bautismo, repartiendo entre los chicos asistentes dinero como manifestación de su papel preeminente en la colectividad. Como deferencia «es regalado por la partida antes de salir a bautizar al niño con unas tortas de huevo o torrijas»⁵⁹.

Fiel reflejo de las contradicciones que suponen para amplias capas de la población la creación de nuevas instituciones que difieren o se apartan de los usos tradicionales, nos lo muestra la problemática acarreada por la constitución del registro civil, que merma en parte todo el poder social que legitimaba el bautismo, lo cual no es comprensible para aquellos que estaban habituados a la prevalencia del sacramento del bautismo. Numerosos padres no inscriben a sus hijos en el registro y «no saben a cuántas incomodidades y desgracias imponen a sus hijos con faltar a un precepto legal tan poco costoso. El estado civil del hombre, su carácter como miembro de una familia sólo se acredita fácilmente con la inscripción en el registro civil, pues los demás medios supletorios, además de ser expuestos, son costosos. La partida de bautismo, respecto a los nacidos desde 1871 en adelante, sólo tiene valor para acreditar la religión a que se pertenece, no para justificar el estado civil, o sea el carácter de hijo legítimo o natural, o lo que sea el individuo respecto a sus padres. Por lo mismo, ya que los padres se descuidan, los mismos jueces deben

58. *Ibidem* n.º 60, 5 de marzo de 1888.

59. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, pp. 136-137.

vigilar por el cumplimiento de la ley y que la inscripción es forzosa y no es justo que se olvide»⁶⁰. La legislación liberal, que propugna una sociedad laica y un Estado uniformizador y centralista, supone transformaciones culturales y sociales de un calibre tal que no son asimiladas con facilidad por la población, que se resiste a modificar las costumbres, a pesar de las prohibiciones y demás actitudes represivas.

Esas contradicciones entre los dictados oficiales efectuados por unas instancias de poder que se consideran a sí mismas como racionales y científicas, frente a la multitud ignorante y las gentes sencillas que siguen ejecutando un conjunto de prácticas que ellas consideran supersticiosas, pero que prevalecen dentro de la cultura popular lanzaroteña, está plenamente latente en la sociedad. La protección del infante, dada su supuesta debilidad, se convierte en uno de los temas fundamentales sobre los que se sustenta esa dialéctica. Un médico de Tegui se insiste en que deben combatirse las creencias firmemente arraigadas en el pueblo, expresando que, entre ellas, «vengo desterrando que la leche era perjudicial en este estado, así como en el período menstrual»⁶¹.

Para la mayoría de los lanzaroteños de esta centuria se sigue dando una estrecha unión entre la defensa espiritual y la material del niño. El infante es una criatura que por su naturaleza delicada está sometida a muchos peligros provocados por los agentes del mal, y por ello hay que defenderla con el uso de protectores positivos que le ayuden y se enfrenten a la acción de brujas y demonios. Sin embargo, sobre todo en el seno de las clases acomodadas, se está desarrollando una fuerte crítica a esa concepción. Pero la inexistencia de una mínima infraestructura sanitaria, sin apenas médicos o de posibilidades económicas para sufragar sus servicios, hace que las clases populares recurran a estos procedimientos como única vía y único baluarte para hacer frente a una situación que ven siempre crítica para garantizar la supervivencia física, o tan siquiera espiritual, del recién nacido, máxime teniendo en cuenta los elevados índices de mortalidad infantil, que prácticamente no disminuyen a lo largo de la centuria.

En la inclusa de Tegui, a principios del XIX, como dato indicativo del lamentable estado de la asistencia sanitaria el índice de mortalidad de los «expósitos» era de un 96,5 por 100. Era tan trágico que en un año entraban 89 y morían 86⁶². Pero ese estado continuaba existiendo igual a finales de la centuria. Las partidas presupuestarias destinadas a este fin, cuando existen, no se abonan y «la negativa de muchas mujeres

60. «El Horizonte», n.º 53, 30 de enero de 1888.

61. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 108.

62. ESCOLAR, F.: *Op. cit.*, tomo II, p. 43.

pobres a servir de amas de cría de los niños por no sufragárseles los gastos que con ellos hacen» explica el que esta desatención generalizada sea la causa de que «la mortalidad de los niños “expósitos” haya sido casi tan grande como el número de éstos. Causa horror decirlo, pero es la verdad: niño que va a la inclusa es niño muerto»⁶³.

Desde esta perspectiva la mortalidad tanto de las mujeres como de los recién nacidos es muy elevada, por lo que se buscan numerosos remedios o rituales profilácticos para paliarla. «Para facilitar un parto difícil le dan sahumero de incienso y alhucema.» La obsesión por la continuidad de la lactancia materna está siempre presente en un típico caso de magia contaminante: «Cuando una mujer quita a otra que cría la leche por comer o beber alguna cosa que le sobró, si la primera quiere y se presta a devolverla hace lo siguiente: pone en la cama, con la espalda desnuda, a la mujer a quien quitó la leche y le dice: Mujer parida, toma tu leche y dame la mía. Esto lo dice tres veces, haciéndole cada vez una cruz en la espalda con un chorrillo de leche ordeñándose. Basta hacerlo una vez»⁶⁴.

La defensa frente al mal se realiza a través de una serie de rituales cuyo objetivo es preservar a la persona de la acción de sus enemigos demoníacos. Sin embargo, en una sociedad en transformación lenta, pero contradictoria, como es la lanzaroteña del siglo XIX, se aprecia vivamente la aparente dicotomía entre el progreso enarbolado por la ciencia a la que se atribuye la virtud redentora de todos los males físicos en su continua experimentación, de cuya ideología bebe la burguesía y la pervivencia firmemente arraigada en la comunidad, especialmente en las poblaciones campesinas, de concepciones espiritualizadas y simbólicas de la enfermedad. Frente a la actitud racionalista, que se considera propia de seres cultos, «las personas poco ilustradas tienen la satisfacción de explicarse los acontecimientos por causas sobrenaturales. Antes de confesar la ignorancia y trabajar para vencerla con el estudio serio y constante se prefiere dar explicaciones groseras a los hechos cuyas causas se desconocen y envolver en esas explicaciones a Dios, al Diablo, a los ángeles, a los genios, a las brujas y, en general, a cuantos seres sobrenaturales ha forjado la fantasía del hombre. Y es tal el apego que se tiene a estas explicaciones y tanto se encariña el pueblo que es difícilísimo arrancarlas de cuajo, aunque se puede demostrar con hechos evidentes su inexactitud»⁶⁵.

63. «El Horizonte», n.º 43, 5 de diciembre de 1887.

64. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 108.

65. «El Horizonte», n.º 67, 10 de abril de 1888.

A pesar de ello, las transformaciones socioculturales acaecidas en la isla van modificando paulatinamente las creencias y se puede encontrar una cierta decadencia en las ideas acerca de las brujas y las ánimas errantes. Estas últimas, de gran arraigo en siglos anteriores, ligadas estrechamente al culto a las ánimas tridentino en un proceso que parece ser simultáneo al de otras islas, como es el caso de Tenerife, parece que entran en un proceso de desarraigo que es paralelo al que se asiste en los ranchos de ánimas. «Aún existen las brujas en la obtusa inteligencia de más de cuatro de nuestras mujeres del pueblo (...); pero no son las creencias en brujas las más generales de esta tierra; muchas personas dudan ya de su existencia y es un gran paso para su desaparición. Lo mismo pasa con las almas errantes relegadas casi, aunque encubriéndose con la aparatosa capa del espiritismo a las sesiones de esta clase que se entretienen en conversar con muertos muy seriamente como si no hubiera bastante en la conversación con los vivos»⁶⁶. Es esta última referencia clarificadora, pues nos ilustra sobre la penetración de estas ideas de ultratumba que están más en consonancia con una cultura urbana, pues el espiritismo comienza su desarrollo en las islas en el siglo XIX, llegando a contar incluso con publicaciones periódicas. No obstante lo dicho, aunque la decadencia es indudable, la creencia en las ánimas arrimadas permaneció viva dentro del campesinado, como atestiguan los testimonios recogidos por los informadores de Bethencourt Alfonso a fines de siglo XIX; sin embargo, no aparece en ellas la figura del animero, sino que a los que «se le arriman» para pedirle perdón por haber hecho algo malo en la tierra «se les descargaba con misas»⁶⁷.

Hablar de generalizaciones sobre las mentalidades colectivas es siempre algo bastante complejo, pero todo apunta a que en la sociedad lanzaroteña perviven, por un lado, las creencias en la intervención constante de agentes intercededores o negativos sobre la vida de las personas, y por otro, la penetración cada vez más palpable de visiones críticas respecto a esas concepciones, siendo en los campos donde perviven con más fuerza las concepciones tradicionales. Así, de una parte, mientras que se cree que «los duendes» son niños que mueren sin bautizar y los entierran fuera de sagrado. Dicen que cantan como un perenquen. Y dicen que cuando le dicen: «Vete pa la puta de tu madre», desaparecen (...) y se trasladan de un punto a otro para dar guerra, si conocen que le tienen miedo»⁶⁸; otros, sin embargo, dudan: «En Tegui se me decía uno que las brujas que se chupaban y mataban a los niños antes de bautizarse era el

66. «El Horizonte», n.º 67, 10 de abril de 1888.

67. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 283.

68. *Ibidem. Op. cit.*, p. 303.

aguardiente que daban a las paridas que se emborrachaban y mataban a los chicos porque se les echaban encima»⁶⁹.

Es significativo al respecto el impacto que tuvo para la mentalidad popular la abolición del Santo Oficio, el cual pervivía en la mente de las gentes a finales de la centuria con el nombre de la Vara Negra: «Dicen que en la Vegueta en Tinajo estaba la vara negra en una casa particular que fue del clérigo Cabrera (de la Inquisición) que servía para hacer venir a las brujas donde quiera que estuvieran gritando: allá voy»⁷⁰. La asociación entre las brujas y el Santo Oficio es, pues, notoria, como la creencia en las reuniones de brujas: «En el terreno de las brujas en Tegui se reunían a bailar»; era la zona conocida como el bailadero de las brujas, en el llano de Sóo»⁷¹. Y es que el reino de las brujas sigue estando asociado a la noche. Para el isleño la oscuridad sin la llama de la luz es el reino de las tinieblas. La descripción de Verneau sobre su guía es bastante expresiva: «La noche nos sorprendió a unos 6 kilómetros de Arrecife. Miedoso como todos los canarios, mi camellero se puso a cantar desde que vio desaparecer el sol. Es un signo que nunca engaña. Cada vez que un habitante de las islas canta por la noche en voz alta se puede estar seguro de que le tiemblan todos sus miembros. Con escasas excepciones, los canarios creen en los brujos, en las apariciones y en las hadas»⁷².

Profundo arraigo tienen, como reconoce el anónimo cronista de las costumbres lanzaroteñas, las «creencias supersticiosas» sobre las enfermedades. El mal de ojo es, sin duda, la más común, y la menos puesta en duda, hasta tal punto que el citado autor refiere: «Váyase a convencer a un ignorante de lo falso de su creencia; primero negaría una verdad matemática que el mal citado, y si se le pusiera al más fanático creyente en la alternativa de elegir entre sus creencias religiosas y su superstición, dejaba a un lado las palabras para quedarse con esta última (...). Unas cuantas palabras quitan la enfermedad y unos tragos de aguardiente bebidos por el santiguador en sus exorcismos tienen más virtud que los más enérgicos remedios de la medicina moderna»⁷³.

El prestigio social del santiguador es tan elevado que el anónimo cronista señala que muchos enfermos en vez de llamar a un médico para sus dolencias, «se dejan morir en manos de groseros santiguadores en la convicción firmísima de que éstos pueden más que un médico verdade-

69. *Ibidem. Op. cit.*, p. 108.

70. *Ibidem. Op. cit.*, p. 96.

71. *Ibidem. Op. cit.*, p. 98.

72. VERNAU, R.: *Op. cit.*, p. 129.

73. «El Horizonte», n.º 67, 14 de abril de 1888.

ro. Muchas veces suele decirse que el médico mató a un enfermero (...). Pero jamás se ha dicho por los que llaman a un santiguador o a un curandero de exorcismos que éste haya sido culpable de la muerte del enfermo»⁷⁴.

De esta forma podemos apreciar la vigorosidad de las creencias en la acción terapéutica de los santiguadores; y ello a pesar de que Lanzarote era una isla relativamente asistida por médicos, si se tiene en cuenta que contaba con dos, mientras que Fuerteventura por esas mismas fechas (último tercio del XIX) no poseía ninguno. Pero para el común de las gentes, además de por motivaciones económicas, la aceptación de la medicina moderna era escasa. Creían más en la efectividad de la acción profiláctica de los santiguadores. Pero esta acción no es exclusivamente material, sino profundamente simbólica mediante un ritual, pues la enfermedad es en sí misma un mal que conviene ser combatido por las armas del bien, única forma posible de desterrar la acción de los elementos negativos. En una sociedad agraria donde la vida es muy dura y se está en estrecha dependencia de las lluvias y de las cosechas para garantizar la supervivencia, y en la que las sequías y las plagas eran enemigos constantes, el hombre necesita de la intervención continua de mediadores para remediar o paliar el mal que persistentemente le atena. El campesino tiene una concepción sacralizadora de la enfermedad, como refiere el citado autor con hondo escepticismo racionalista: «Para combatir el sosaño, o sea, la inflamación de las heridas o granos, se cortan yerbas, ruda casi siempre, sobre la parte u órgano inflamado y se elimina radicalmente el mal, pero sin el rezo del santiguador, de mal casculladas palabras que no entiende, y bostezando continuamente para aminorar la fuerza del mal. Cuanto más disparatadas y menos comprensibles sean las palabras que el santiguador pronuncia, más efectos causan, porque el quid estriba en fingir misterios y hacer más intrincado el sentido de las frases». Igualmente especifica que «al solarium nigrum», que «aquí se llama moralillo o yerba mora, se le atribuyen virtudes milagrosas en la curación de las escrófulas». La hierba posee por sí misma virtudes naturales y proporciona buenos efectos, pero no tiene ninguna efectividad si no se hace en «luna nueva, siguiendo el paciente un régimen de dieta rigurosa, y lo mismo (esto es lo más extraño y esencial) el que lo cura, pues si éste quebranta la dieta se perdieron los efectos de la curación y cuantos trabajos se habían hecho»⁷⁵.

La pugna entre la medicina científica, propugnada por la burguesía progresista y las prácticas consideradas como supersticiosas y no asimila-

74. *Ibidem* n.º 67, 14 de abril de 1888.

75. *Ibidem* n.º 67, 14 de abril de 1888.

bles por aquélla, convive dentro de la mentalidad lanzaroteña del siglo XIX. Esas «malas costumbres» que deben ser desterradas, en opinión de los grupos sociales dominantes, en cuanto el progreso socioeconómico llegue a la isla, por ser consustanciales a un pasado oscuro y atrasado, sin embargo continúan firmemente arraigadas en una isla sin una mínima infraestructura sanitaria y en la que el analfabetismo impera en amplios sectores de la población. Para la burguesía progresista se eliminan, «con lo que se matan las larvas que se crían en tierra pantanosa. Cultivo, labores y luz. La instrucción general ahuyenta estos escarabajos de la inteligencia; y a medida que se aumente y generalice quedará de nuestras costumbres lo bueno y aceptable»⁷⁶.

La realidad socioeconómica en todo caso hará inviable tales proyectos. Pero ahora nos detendremos en las costumbres relacionadas con un rito de tránsito esencial: el noviazgo y el matrimonio. De ellas sólo apuntar algunos aspectos significativos. La comunicación entre los jóvenes debe efectuarse de acuerdo con unas normas consuetudinarias cuyo traspaso colocaría a la mujer en una posición pública poco deseable, suponiendo la pérdida de su honra y su reputación social. Por ello las normas al respecto están fuertemente delimitadas y prejuzgan una fuerte represión del contacto entre los sexos. Salvo en los bailes, de los que hablaremos en el apartado posterior, las formas de acercamiento entre hombres y mujeres son muy escasas. Pero también es agobiante la necesidad de la mujer de alcanzar un matrimonio digno y en consonancia con su posición social, pues para la fémina de las clases populares el casamiento se convierte en casi la única vía honorable de supervivencia, pues sus oportunidades de sobrevivir de otra forma son muy escasas. De ahí que recurra a todo tipo de artes y artimañas para alcanzar el fin deseado. Sólo señalaré al respecto dos costumbres extendidas en el pueblo de San Bartolomé: «Si una mujer pone un pedazo de pan bajo el sobaco y lo suda, si se lo come un hombre pierde el libre albedrío y vive sometido a la voluntad de la mujer. Es tradición que el hombre que al pasar por los jardincillos que cultivaban las muchachas de Furguineos (hoy oculto por el jable entre Teguisse y Tiagua), si cogía una flor quedaba maleficiado y no podía sustraerse de la voluntad de dichas muchachas, ni separarse de la casa»⁷⁷.

Para declararse los varones, junto con el empleo de cartas existía otro método que, sin embargo, al parecer, había entrado en decadencia en la isla: «Antes; y aún hoy algunos, el mozo que quería aclarar su amor a una muchacha se hacía el encontradizo en la calle o camino y le

76. *Ibidem* n.º 60, 5 de marzo de 1888.

77. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 170.

cerraba el paso con el garrote. Si la muchacha lo aceptaba, se apoyaba un poco en el palo y le preguntaba: «¿Tú sos firme? Sí, contestaba el galán. “Pues yo también”, e ipsofacto quedaban novios. Si la muchacha rechazaba al enamorado, retrocedía un poco sin decir palabra»⁷⁸.

Los buenos días o las buenas noches son también indicativas. «Si ella no acepta su galanteo, se retira hacia atrás y le contesta: “Ya están dadas”». E igual acontece si dos muchachas caminan juntas y un mozo «les va a los alcances con objeto de hablar con alguna de ellas; al llegar, para saber si se lo permiten coloca el palo entre las dos mujeres, sin cursar ni una palabra. Si las muchachas continúan caminando unidas, es señal de negativa, pero si se separan y le hacen lugar, avanza el mozo para hablar con la pretendiente»⁷⁹.

Una vez novios, las prohibiciones siguen siendo severas: «No se permite nunca la entrada del novio en la casa. Pueden verse y hallarse sentada ella en la ventana y el novio en la calle. Las ventanas escogidas son las del piso de plan terrero de modo que estén separadas por el tabique que forma como un antepecho de balcón no saliente.» Se llegan a hablar incluso hasta por el ojo de la llave y hasta hace poco (fines del siglo XIX) en Teguiise, y aún en esas fechas en San Bartolomé, ponían por fuera de la puerta de la calle una tabla tendida verticalmente a la puerta y la novia se ponía por dentro y por una gaterita se hablaban»⁸⁰.

Garantizar la honra, regular las relaciones familiares y los intercambios matrimoniales, la sociedad lanzaroteña parecía firmemente articulada en torno a esas severas normas de conducta que condicionan los contactos entre los sexos y el propio noviazgo. No contamos con estudios sobre la centuria anterior, pero es tan sólo una intuición; estimamos que esas normas de conducta que niegan la entrada de los novios en los hogares de las mozas se han reforzado a lo largo del siglo XIX, desarrollando el sentido de familia bajo la égida de la autocracia paterna, proceso que sí he analizado para Tenerife y que es similar. Desde luego, la ideología burguesa tiende a consolidar el modelo familiar autocrático y toda la normativa legal al respecto, con las restricciones severas a los tribunales eclesiásticos y la generalización de los esponsales frente a las consuetudinarias palabras de casamiento, tiende a reglamentar y dirigir los noviazgos y los matrimonios de los hijos: Mas ello se sale del marco de esta ponencia y otros trabajos podrán ir profundizando sobre ello.

Sobre la encerrada los testimonios apuntan a que sí existen, pero

78. *Ibidem. Op. cit.*, p. 181.

79. *Ibidem. Op. cit.*, p. 182.

80. *Ibidem. Op. cit.*, p. 186.

parece que son muy raras, pues «en Lanzarote es una rareza que se casen las viudas»⁸¹.

En una sociedad como la lanzaroteña del siglo XIX, caracterizada por altos índices de mortalidad, la muerte como rito de tránsito ocupa un papel trascendental dentro de la vida cotidiana de las personas, marcándola muy estrechamente en sus normas de conducta consuetudinarias y en su comportamiento social. La aparición del cementerio supuso por primera vez en las islas una drástica separación entre el mundo de los muertos, la morada física de los familiares queridos y la casa de Dios, unidad espiritual que era consustancial a la sociedad del Antiguo Régimen, en la que formaban un todo común. Los cementerios en las islas despertaron numerosas inquietudes entre las gentes, que se resistían a depositar los restos de sus parientes en ellos a pesar de los riesgos higiénicos y sanitarios que podrían representar la permanencia de los mismos en los templos. Modificar de golpe las mentalidades es tarea difícil y por ello se explica el que los mismos se creen de forma bastante tardía, incluso en la tercera década del siglo en localidades importantes. Sin embargo, en Arrecife se construyó en fecha más temprana, en los primeros años de la centuria. El párroco de esa localidad, que, como hemos referido, era un fiel partidario de las ideas ilustradas, «logró construir un cementerio desde el año de 1800 a 1807, despreocupando al vulgo que lo estaba tanto, que el diputado Josef Linares al morir dispuso llevasen su cadáver a la Villa, en preferencia a Sepultarle en el cementerio, y se le hizo el gusto enterrándolo en el convento de San Francisco de dicha villa»⁸².

Obvias motivaciones de índole higiénico-sanitaria aconsejaban la creación de estos cementerios en lugares alejados de los recintos urbanos. Sin embargo, el pueblo entendía que los restos de sus familiares deberían estar en la Casa de Dios, como si se tratara de garantizar su comunión con él y su rápida ascensión al cielo. Así, en Tinajo, pese a todas las prohibiciones legales al respecto, este recinto se situó junto a la iglesia, y en pleno centro del pueblo, por lo que «en algunas funciones de iglesia, cuando concurren a ella numerosas personas y está cerrada, apenas puede resistirse el olor que se desprende a través de los poros de la pared colindante con el cementerio. Ni esto es higiénico ni está permitido por la ley»⁸³.

Si el cementerio supone una disgregación de las funciones antes integradas dentro del templo, con lo que supone como cambio trascendental

81. *Ibidem. Op. cit.*, p. 203.

82. ALVAREZ RIXO, J. A.: *Op. cit.*, p. 63.

83. «El Horizonte», n.º 17, 25 de julio de 1887.

en las mentalidades, en los entierros aparecen transformaciones sustanciales, y no sólo referidas a las sepulturas y los osarios. La extinción de las cofradías, que entran en lenta agonía para luego desaparecer, tras la desamortización de sus bienes, en especial las destinadas a los muertos, como es el caso de la de Animas, de gran raigambre en esta isla, o la supresión de los conventos, supone la decadencia paulatina y total desaparición de los llamados paños de muertos y las mortajas, especialmente la franciscana, tradicionalmente usada para vestir al fallecido en su camino hacia la última morada, expuesto públicamente. En Tegui se al cadáver amortajado «se colocan las mejores ropas negras, no hay mortaja especial. Es colocado sobre una mesa cubierto con paño negro, con los pies hacia la puerta, poniendo ordinariamente la mesa en el centro de la habitación»⁸⁴.

El ataúd, tradicionalmente era una caja alquilada por las cofradías, y sin tapa, pues los cadáveres en su traslado y exposición funeraria no se tapaban; sin embargo, ya aparece cerrado y de propiedad particular, hecho este último que antes era sólo patrimonio de la antigua élite agraria, que enterraba a sus muertos en sus capillas nobiliarias. Los fallecidos van «en caja tapada. Únicamente van destapados y adornados con flores los niños»⁸⁵. En Arrecife a los pobres, hasta 1887, se les negaba por el párroco la posibilidad de usar un ataúd propio si no pagaban el entierro, por lo que utilizaban la caja de la parroquia. Por eso hasta que el alcalde de esa localidad, don Manuel María Coll, lo prohibió, «los cadáveres de los pobres iban en abierto ataúd a la plaza de la iglesia para recibir las preces que a toda prisa les dirigía». El párroco, ante tales circunstancias, «prohibió y tiene prohibido en absoluto que se entierre en ataúd propio el que no pueda pagar los gastos de funeral; y ejemplo de esto fue el cadáver de un niño, cuyo padrino, pobre carpintero, quiso hacerle una caja mortuoria con sus manos y no lo consintió el cura sino le pagaba el entierro, pues decía, y tenía razón, que primero es el alma que los cuidados del cuerpo. Malos intencionados atribuyeron esa decisión a la avidez»⁸⁶. Ciertamente en el Lanzarote del siglo XIX el ataúd cerrado mostraba la opulencia y el prestigio social, en abierta oposición a la exhibición del muerto con los aditivos de su grandeza y linaje que caracterizaba a los siglos precedentes, pero, en definitiva, es un rasgo típicamente burgués el ocultamiento físico de la muerte.

La antigua costumbre de conducir los cadáveres atravesados en un camello que en el siglo anterior se realizaba entre Haría, San Bartolo-

84. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 259.

85. *Ibidem. Op. cit.*, p. 264.

86. «El Horizonte», n.º 24, 30 de agosto de 1887.

mé, Papagayo y otros lugares, «hoy sólo lo conducen de este modo cuando un individuo muere fuera de su jurisdicción y quiere ser enterrado en su pueblo»⁸⁷.

Sin embargo, a pesar de lo que suponen estas modificaciones, con la paulatina desaparición de las cofradías, que eran las encargadas de proporcionar entierro y sepultura a las personas poco acomodadas, inclusive a los pobres, empleando las cajas propias que ellas poseían, y la creación de los cementerios, las normas sociales que regulan el ritual de la muerte siguen firmemente arraigadas en la sociedad lanzaroteña. El referido autor de las costumbres señala al respecto, con razón, que «nuestros campesinos de Lanzarote tienen costumbres características especiales, cuya infracción no se autoriza sin escándalo y a cuya etiqueta han todos de sujetarse si no quieren sentar plaza de extravagantes»; y entre aquéllas «la que más imperiosas condiciones impone, que son a manera de leyes preceptivas, es la más triste de los duelos o llantos fúnebres». En ella los sentimientos deben anularse «para sujetarse a su tiranía», aunque la muerte del pariente a lo mejor no fuese precisamente sentida. «Los adornos y los cuadros de las habitaciones desaparecen en señal de que la casa debe llorar también a su manera la muerte de un morador. Las mujeres de la familia no pueden sentarse en sillas ni bancos durante los nueve días de luto riguroso; tendida en una estera en un cuarto de la casa, por lo general la alcoba, siéntanse las doloridas, cubiertas la cara y cabeza con negro, sobre todo en un rincón o en una cama, y en el suelo también, y formando como se sientan las visitas»⁸⁸.

Los hombres «cuando han de sujetarse más estrechamente a las prácticas establecidas es el día del entierro. Terminada la fúnebre ceremonia, los amigos y acompañantes van a la casa dolorida, donde ya encuentran sentados en sus sillas, y en un extremo de la sala, a los doloridos, que no concurren al entierro. Allí deben estar con la cabeza cubierta, serios, graves, sin demostrar alegría ni dolor, recibiendo las visitas de todos sin hablar y sin que nadie hable. Cuando un visitante se retira, saluda en general a los del duelo, sin hablar palabra y tan grave como entró, sin ser permutadas expresiones de consuelo ni otras conversaciones que distraigan la atención del hecho que recuerda la triste ceremonia». «Durante el primero o los primeros días hay necesidad de sujetarse a las costumbres de enmascararse para recibir la visita de los amigos y conocidos.» La mujer, por su parte, en el período de luto, que suele durar uno o dos años, «no debe salir, ni pasearse, ni asomarse a las ventanas, ni hacer visitas. La iglesia y su casa. Toda distracción está

87. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 264.

88. «El Horizonte», n.º 59, 1 de marzo de 1888.

prohibida y sería un crimen imperdonable demostrar otros sentimientos que el recuerdo y sentimiento del ser que falta»⁸⁹.

La descripción es interesantísima y nos demuestra con claridad los roles asignados dentro de la sociedad a los hombres y a las mujeres. Las segundas deben estar sentadas en la estera o en el suelo, costumbre que algunos se preguntan «si procede de los moros»⁹⁰, mientras que los primeros deben mostrarse inexpresivos, sin mostrar la más ligera señal de dolor. Esa insistencia en el ocultamiento del sufrimiento de la muerte, expresiva más palpablemente en el enmascaramiento forma parte de un ritual en el que se debe contener la persona, tanto los doloridos como los visitantes durante el duelo, como si se considerase que la aceptación exacta y rigurosa de estas normas fuera la prueba evidente, aceptada socialmente, de que la familia se ha atenido a los cánones establecidos que marcan y delimitan este rito de paso. En ese sentido la función social de la mujer aparece clara y severamente delimitada como veladora de la honra y de la reputación legitimadora del parentesco, eternizando en su actitud cotidiana de destierro a la casa y la iglesia, exteriorizando su tragedia y reprimiendo sus deseos placenteros durante el período del luto, mientras que los hombres sólo deben enmascararse y mostrarse graves los días de las visitas, como corresponde a su posición de poder dentro de la vida familiar, ya que la mujer es la que debe expresar el sentimiento.

En los padres, sin embargo, con respecto a sus hijos prontamente fallecidos, estas costumbres se trastocan y deben llorar para mostrar su dolor, mas esta tradición está en decadencia: «Hasta hace pocos años los padres acompañaban a sus hijos muertos hasta el cementerio, y viceversa. Lloraban las virtudes del muerto. Antes pagaban para llorar: «Llórámelo bien llorado, que yo te lo daré colmado (decían aquí)»⁹¹.

Todo aquel que incumpliese este severo código de conducta se ve rechazado y despreciado por la comunidad: «Desgraciado aquel que lo intente; demuestra con esto que nada sintió la muerte del pariente próximo y que no tiene corazón ni buenos sentimientos. Si así se cumple al pie de la letra, así la muerte le haya servido de regocijo, ha cumplido como bueno, pero si, por desgracia, la familia se olvida de descolgar los cuadros de las paredes, por ejemplo, demuestra que poco le ha importado el suceso porque la casa no llora»⁹². La aceptación consuetudinaria de tales normas de conducta tiende, pues, a regular la vida comunitaria,

89. «El Horizonte», n.º 59, 1 de marzo de 1888.

90. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 260.

91. *Ibidem. Op. cit.*, pp. 266-267.

92. «El Horizonte», n.º 59, 1 de marzo de 1888.

evitando las tensiones y consolidando el orden social, por lo que las costumbres establecidas en torno a los ritos de tránsito esenciales de la vida humana cumplen la misión de articular la vida social en torno a la asunción de un código de conducta que evoluciona y se adapta conforme las pautas de la sociedad y sus transformaciones lo requiera.

5. EL PAPEL DE LAS FIESTAS Y DIVERSIONES PÚBLICAS

La fiesta está plenamente integrada dentro de la vida cotidiana de los lanzaroteños del siglo XIX. Dentro de ellas los bailes representan una de las pocas oportunidades de comunicación entre los jóvenes de distinto sexo. El anónimo autor de las costumbres lanzaroteñas señala que en los bailes llamados de candil, «a los que tan aficionados son nuestros campesinos», son donde se ven mejor las costumbres del pueblo. Y en efecto, estos bailes, que no son ya a fines de siglo rigurosamente exactos en su denominación «por haberse sustituido con velas los candiles», quedando vigente su nombre «como recuerdo del antiguo alumbrado», son un testimonio clarividente de la organización y las normas de conducta moral por las que se rigen las clases populares lanzaroteñas⁹³.

Estos bailes se celebraban habitualmente los sábados, o noches del día de una festividad solemne. Tienen una gran acogida popular y son eminentemente abiertos, sin prejuicios sociales, pues «para asistir a ellos no son necesarias papeletas de invitación ni convites orales; basta saber que tío Martín da un baile para que a él concurren las conocidas y cuantos hombres quieran»⁹⁴, contrastando con los creados por los grupos sociales acomodados, en los que su carácter cerrado es su rasgo más característico, ajustándose, por lo general, en sus formas y danzas a las reglas comunes en Europa. De esa forma en las casas particulares, «con arreglo a las clases sociales que concurren, pues hasta en los más democráticos pueblos hay clases» o «el baile de sociedad, el de confianza, el de máscara, las reuniones de familia y otros muchos conocidos con nombres diferentes (...) que con ligerísimas variantes son iguales a las de todas partes, el baile tiene unas normas de entrada y de etiqueta que tratan de impulsar una endogamia de clase en las relaciones sociales.

Alvarez Rixo nos dejó un excelente testimonio de cómo en el Puerto del Arrecife, a principios del siglo XIX, fueron penetrando las costumbres foráneas y los prejuicios sociales en manifiesta oposición a «la idiosincrasia aldeana»: «Los bailes que en este pueblo naciente hacían bulla

93. «El Horizonte», n.º 63, 20 de marzo de 1888.

94. *Ibidem* n.º 63, 20 de marzo de 1888.

hasta ahora siete u ocho años eran en casa de nuestro alcalde de mar o en la de Blas de Noria, carpintero, ambos naturales de Tenerife. Si en alguna otra casa de más haberes se bailaba una contradanza era entre sujetos que bajaban de la Villa y otros lugares, cuya música, consistente en algún violín o guitarra, también habían de traerla ellos. Los hombres y las mujeres entraban de rondón a estos saraos sin convite como en las aldeas. Cuando estaban llenas las sillas se sentaban promiscuamente en el suelo, permaneciendo con sus mantillas, gorras y sombreros. El ponche del refresco lo servía una mujer, trayendo dos o tres vasos a la vez; el uso de los azafates empezó aquí el año de 1803 por el proveedor de nuestra fiesta, quien dio baile al estilo de Tenerife, siéndole preciso poner una guardia armada a fin de que no subiese sino la gente de mayor decencia, y desde entonces fue cesando el tosco uso de la tierra. También se oyó el primer Forte-pía en este puerto, siendo uno de los tres o cuatro que apenas había en la isla. Y desde aquella fecha estos naturales, que son discretos, conocieron el derecho que cada cual tiene de gobernar su casa y de admitir o no en ella. Digno de observar es que así como los hombres de esta isla de Tenerife deben parte de sus maneras y civilización al trato frecuente que desde muy antiguo han tenido con extranjeros, la de Lanzarote debe mucha parte de la suya a los hijos de aquélla que se fueron domiciliando en ésta».

Los bailes de candil tenían lugar «en una pequeña habitación alumbrada por una o dos velas (...); se sientan todas las jóvenes que caben, dejando siempre un rinconcito para las viejas, y si acaso concurren más de las que la habitación puede contener, las últimas o rezagadas se retiran y en paz», y acuden a otro baile, si en ese pueblo hubiera más de uno, cosa bastante común. En el baile se trata de garantizar el cumplimiento de las rígidas normas morales que tienen como objetivo la estricta separación de sexos: «No se permite permanecer a hombre ninguno, excepto a los músicos o tocadores a quienes se les concede un banco cerca de la puerta para sentarse, y alguna vez si concurre al baile una persona digna de respeto y consideración se le permite estar dentro como especial favor, excepción que contradice el principio democrático de la igualdad.» Los tocadores son, pues, unos privilegiados: «El que tiene la buena suerte de tocar medianamente una guitarra o un tiple, tiene también dos privilegios: el de estar siempre dentro de la sala y próximo al bello sexo, a cuyas muestras más cercanas puede dirigir la palabra, y el de tomar alguna copa de aguardiente que para los tocadores tiene reservada el amo de la casa»⁹⁵.

95. *Ibidem* n.º 63, 20 de marzo de 1888.

Sin embargo, los restantes hombres se colocan fuera de la puerta y en sus inmediaciones, bien en alas o formando apretado grupo, lo que es más frecuente. «Cuando el grupo de la puerta es muy compacto basta pronunciar la sacramental palabra de “puerta para mujeres” para que los hombres se abran en fila y dejan libre el paso.» Todo aquel que viole esta norma es gravemente sancionado: «Algunos chuscos colocados en último extremo suelen pronunciar esta frase para que le den paso libre hacia dentro, pero esto suele traer malas consecuencias.» «El dueño de la casa tiene la obligación de velar por el recto cumplimiento de las reglas morales y vigila haciendo sus honores en la puerta «con la chaqueta tendida sobre la espalda y hombros y atada por sus mangas al cuello y con una regular estaca en las manos, símbolo de suprema autoridad y amenaza constante contra quien se atreva a alzar el gallo»⁹⁶.

La estricta reglamentación del baile trata de velar por la honra de las mujeres y estimular los noviazgos siempre dentro de los estrechos márgenes por los que la mujer puede salvaguardar su honra: «Comienza el baile y los dos hombres más próximos a la puerta sacan a bailar a las mujeres que gustan, que como obligación social deben ser sus hermanas, mujeres o más allegadas parientas. A la mitad de la tocata hay una pausa en la que los hombres se relevan por otros dos que ya de cuclillas están en el dintel esperando su vez, y éstos continúan bailando con las mismas damas hasta terminar la música, y cuando vuelve a empezar convidan los mismos a otras mujeres. No se permiten conversaciones, ni se cruzan palabras entre personas de ambos sexos; después, cuando el baile termina, se hablan los novios o se contraen nuevas relaciones amorosas, acompañando el hombre al objeto de sus amores hasta la casa»⁹⁷. Para controlar las tensiones inherentes a las pugnas por los noviazgos y los deslices, y las escenas que suelen acompañarles, se trata de determinar con exactitud los roles establecidos y los papeles asignados a cada cual, correspondiéndole el protagonismo de la elección al varón y el de la aceptación a la mujer. Una vez aceptada, «la mujer sólo baila con el hombre que la saca hasta que es sentada por él, no siendo ninguno relevado»⁹⁸.

La declaración en el baile incluso está específicamente delimitada. Debe ser la de «tomar un paso más vivo y al pasar por donde está la muchacha le dice: “Buenas noches, Fulana”, siguiendo sin detenerse. Si es correspondido, abandona en el acto a sus parientes o amigas y se adelanta a los demás, tomando el mismo paso vivo que lleva el galán.

96. *Ibidem* n.º 63, 20 de marzo de 1888.

97. *Ibidem* n.º 63, 20 de marzo de 1888.

98. BETHENCOURT ALFONSO, J.: *Op. cit.*, p. 178.

Esto lo hace la muchacha por más que a sus padres no les guste el mozo, quienes tampoco la reprenden, ni le dicen nada aquella noche»⁹⁹. Pero a pesar de esta estricta delimitación de los contactos entre los sexos y las relaciones de noviazgo, surgen contradicciones, pleitos y reyertas que deben ser eliminadas con medidas represivas más expeditas. Una de las desarrolladas en esta centuria es la de la mayor iluminación del local que evite posibles lances escabrosos: «A principios del venturoso siglo del vapor y del buen tono, y cuando la sencillez de las costumbres era tan patriarcal que ciertas gentes nos la quieren poner como modelo, sea por la economía, sea por otra causa, una sola luz de aceite alumbraba la habitación del baile.» Un joven trató de besar a su novia, y «guiado por su funesta tentación, y sin temor al escándalo, se escurrió como mejor pudo adentro de la sala, y llegando al sitio donde estaba la luz la apagó (...). Hubo la sorpresa consiguiente y entre las varias exclamaciones sonó un beso que el venturoso loco creyó haber dado a su novia. Pero cuál no sería su desengaño y asco cuando se oyó exclamar a una vieja cercana: “San Bartolomé bendito, ¿quién me besó?”. La noticia del hecho y del chasco corrió por la isla y dio lugar a sabrosos comentarios; pero más precavidos entonces los dueños de las casas, comenzaron a poner dos luces en los bailes por temor a otro acontecimiento igual en sus principios y de peores resultados posteriores»¹⁰⁰.

La violación de las normas trae consigo la reyerta. «Si alguno quita a otro su turno para bailar, si forma juicios sobre su voz o estilo de canto, o si por convidar a su novia o pretendida vienen los traidores celos a jugar importante papel en la contienda, comienzan las palabras fuertes en las afueras de la puerta, siguen los empujones y queda encendida la duda, como llaman aquí a las reyertas, que cuando la avalancha crece, y no hay autoridad moral que la detenga, se entra hasta en la habitación, dejándola convertida en campo de Agramante»¹⁰¹.

Junto con los bailes, el otro vehículo de diversión lo representa las parrandas, mas éstas, a diferencia de aquéllos, son eminentemente masculinas. «En todos los pueblos canarios, los sábados, la gente joven se arma con guitarras en las que rascan un aire que es siempre el mismo. Así se recorren las calles parando delante de la casa de la chica que cortejan y dándole una serenata en la que le describen con acompañamiento de música sus amores con versos calurosos»¹⁰². Así describía Verneau las parrandas, hablando sobre el acontecer de una de ellas en la

99. *Ibidem. Op. cit.*, p. 183.

100. «El Horizonte», n.º 64, 25 de mayo de 1888.

101. *Ibidem* n.º 63, 20 de marzo de 1888.

102. VERNAU, R.: *Op. cit.*, p. 120.

localidad de Haría. La parranda era una institución propia de las clases populares que tiene una proyección eminentemente callejera y no restringida a un espacio delimitado, a través de la cual el varón da rienda suelta a aficiones consideradas desde el prisma social dominante como moralmente reprobables. Para la burguesía, sobre la que reside el patrimonio del buen pensar y el depósito de la moralidad pública, los que se dedican a estos esperpentos son personas que abominando «de las distracciones que son propias del hogar doméstico, buscan en sitios peligrosos otras que, propiamente hablando, ofenden la moral, degradan al hombre y, por consiguiente, escandalizan a todos aquellos que procuran vivir con el decoro y la tranquilidad que son de apetecer». La moralidad burguesa repudia la forma de comportarse de estos hombres que prescinden en su opinión de toda norma de conducta y para los que no hay mejor distracción que «lo que llaman vulgarmente salir de parranda, con abandono muchas veces de su familia y de sus intereses tan sagrados (...). Todo esto acontece casi diariamente en nuestra pobre sociedad. Hay hombres que procuran vivir un carnaval continuo»¹⁰³.

Moralmente repudiada la exhibición pública callejera, refugiado al marco restrictivo de sus hogares, o sus sociedades recreativas, para la burguesía la calle es el refugio de la inmoralidad y de los vicios más vergonzosos: el juego y la embriaguez. Para el buen burgués este último vicio no debe ser público. Como reflejaría Glas un siglo antes, las personas de reputación se emborrachan en la casa. Con su postura farisaica tratan de esconder, no hacer visibles sus inclinaciones, cuidar las apariencias debe ser su forma de conducta. Verneau en su retrato del carnaval arrecifeño recogería que «desde que llega la noche una parte de la aristocracia de Arrecife se pone a beber y a ir de casa en casa. Salí un momento a tomar el fresco y vi a personajes titubeantes en la calle. Habían tenido el pudor de no mostrarse así en pleno día»¹⁰⁴.

Los miembros de las parrandas, sin embargo, pertenecían a las clases populares y, por tanto, estaban sujetos a los vicios que la burguesía consideraba producto de la ignorancia consustancial a su procedencia social. Contra ellos debía actuarse bien por la vía de la represión o por la de la educación: «Apartaos de la crápula, renunciad a las parrandas, dedicaos al exacto cumplimiento de vuestras obligaciones y mereceréis el nombre de hombres virtuosos. A la autoridad local corresponde desplegar todo su celo a fin de hacer desaparecer las reuniones escandalosas y los perniciosos garitos»¹⁰⁵.

103. «El Horizonte», n.º 115, 10 de diciembre de 1888.

104. VERNAU, R.: *Op. cit.*, p. 124.

105. «El Horizonte», n.º 115, 10 de diciembre de 1888.

La embriaguez pública preocupa sobremanera, pues «alcanza este feo vicio proporciones alarmantes (...). Es la absoluta carencia de cultura la que los entrega en brazos de tan torpísimos placeres. Es el atraso intelectual en que se halla la clase proletaria en nuestro pueblo. Si las 4/5 partes no saben leer ni escribir, ¿en qué ocuparían los ratos de ocio que los días festivos y las paradas del trabajo les proporcionan?». La moralidad pública de esta forma queda en desprestigio y ello trae consecuencias peligrosas no sólo por los daños materiales que acarrea, sino también por los morales, «con sus obscenas y poquísimas cultas frases»¹⁰⁶.

En las clases populares la división de papeles establecida coloca a la mujer sujeta a las labores de la casa y al cuidado de sus hijos, mientras que el varón trata de evadirse de sus frustraciones con el desarrollo de esos vicios que el puritanismo moral de la burguesía pone en entredicho o trata de ocultar. Desde esa perspectiva preocupa el auge alcanzado por el juego, que se extiende como una mancha de aceite por todas las clases de la sociedad. «Aquí tenemos jugadores de oficio que todos conocemos y cuyo contacto mancha; aquí vemos a cada paso el tiempo del perdido ser, soez y miserable, dedicado a pasar la noche en vela despojando a los incautos, que se dejan engañar por los falaces atractivos del juego, y vergüenza nos da decirlo. Aquí, a espaldas de las autoridades, y burlando su vigilancia, tenemos casas dedicadas expresamente al juego bajo apariencia de fondas o tabernas, según su categoría, y en las cuales pasan las noches en claro muchas personas de todas las edades y condiciones: desde el setentón al joven imberbe; desde el que se viste con decencia hasta el más derrapado y sucio; desde el gazmoño e hipócrita beato hasta el más indiferente o desvergonzado»¹⁰⁷.

La presión de la moral burguesa había desterrado de los casinos este tipo de juegos para postergarlos a las catacumbas de lo clandestino. «Hasta hace pocos años (1887) en los sitios donde más se albergaban los jugadores y en que tenía el juego su más arraigado asiento era en los casinos o sociedades de recreo, en un cuarto escondido y mal alumbrado (...). Felizmente, para cuantos frecuentan en la actualidad las sociedades de recreo de esta población ya no se permiten en ellas más juegos que los de puro entretenimiento, sin que las cantidades que se atraviesan en las jugadas arruinen a nadie ni hagan perder el sueño a los perdidosos. Al entrar hoy en una sociedad o casino de Arrecife se ve a los socios que no están dedicados a la conversación o a la lectura, entretenidos en juegos de billar o en juegos lícitos de baraja que, como el tresillo u otros por el estilo, más bien son motivo de esparcimiento y olvido de las fati-

106. «El Horizonte», n.º 115, 10 de diciembre de 1888.

107. *Ibidem* n.º 75, 20 de mayo de 1888.

gas del trabajo diario que ocupación viciosa o riesgo de las fortunas»¹⁰⁸.

Esa vorágine que todo lo aniquila arrebató el fruto de tantos desvelos y las honradas ganancias del trabajo. «Desde la casa que muestra visos de decencia hasta el más inmundo tugurio; desde el lugar a donde concurren personas bien vestidas hasta la taberna más abyecta, cuyos parroquianos son las más soeces y menos educadas personas, en varias partes se rinde el culto al vicio del juego», por lo que «es incalculable el bien que se haría al país si se corrigiera con mano fuerte el juego»¹⁰⁹.

Hemos visto las transformaciones sociales experimentadas en la centuria y algunos de sus efectos. Pero todos ellos no se cifran solamente en la hegemonía ideológica de la burguesía; también se dejan sentir en las influencias de ésta sobre las diversiones y las fiestas. El mayor énfasis en las reformas educativas y en la represión de las expresiones populares se deja sentir también en la evolución de los eventos festivos lanzaroteños en el siglo XIX, énfases en el que coinciden tanto el clero ilustrado de la primera mitad del siglo y la burguesía progresista como el clero ultraconservador que dominaba la escena religiosa en la segunda mitad de la centuria. Reglamentar, prohibir, restringir la espontaneidad y moralizar la fiesta parece ser la consigna. Nada ilustra más al respecto de esa labor que las fiestas navideñas. En Lanzarote, como en el resto de las Canarias, la dicotomía Navidad-carnaval no existía. El carnaval tenía su comienzo desde el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, y marchaba paralelo e imbricado con la Navidad. No en vano eran ambas fiestas de invierno y respondían a una trastocación del orden establecido y de los valores comúnmente aceptados. La transición del año viejo al nuevo, entendido éste como una perpetua renovación y eterno retorno al caos primordial se realizaba plenamente en la mentalidad isleña. Los ranchos de ánimas desde el día de Santa Lucía se convertían en ranchos de Pascua y al sonar de los cánticos de las misas de luz bullían las máscaras, y la sátira y el esperpento tenían su apogeo en la trama muchas veces ingenua, pero siempre mordaz y licenciosa de los versos y las composiciones teatrales populares.

El clero ilustrado, como en todo el archipiélago, trató de reprimir y suprimir estas expresiones y actos conforme a su visión solemne y hierática del culto divino y la fiesta. La descripción de Alvarez Rixo al respecto es interesante: «En los pueblos de la isla de Lanzarote, lo mismo que en todos los demás de las Canarias, era uso inmemorial los ranchos de gente común que por Pascuas y Año Nuevo iban de casa en casa tañendo panderos y asadores, cantando coplas en elogio de cuanto les parecía.

108. *Ibidem* n.º 75, 20 de mayo de 1888.

109. *Ibidem* n.º 75, 20 de mayo de 1888.

Estos mismos u otros, quienes se titulaban por el momento pastores, podrán entrar de rondón en la iglesia con sus sombreros y monteras caladas y danzaban delante de la procesión del Niño Dios la Nochebuena, con lo cual y los pitos que los niños tañían no era mala la zambra y desorden que se armaban. A medida que la gente se fue civilizando iban desapareciendo y en el año de 1814 fue el último espectáculo de esta clase visto en el Puerto del Arrecife: un solo aldeano conservó bastante entusiasmo para efectuarlo en la iglesia brincando al son de sus castañuelas delante de la procesión»¹¹⁰.

El citado historiador tinerfeño nos dejó algunos ejemplos de «la sencillez y rusticidad de costumbres del Puerto el Arrecife y, si se quiere, en toda la isla de Lanzarote los últimos años del siglo XVIII y cinco o seis del corriente XIX». Los ranchos de cantadores daban rienda suelta a su imaginación, sin detenerse en ningún estereotipo prefijado ni tema específico, pero, eso sí, predominando la sátira y la burla procaz, tributando cantos de todo tipo, religiosos o profanos, como el de esta copla:

«Levanta, don Juan Travieso;
levántate, hijo de puta,
mira que te viene a ver
gente de buena conducta.»

O esta otra dedicada al Comisario de la Inquisición de Teguiise, don José Feo, que tenía dos hermanas ancianas:

«Señor Comisario, vamos a Belén,
y las carcamalas que vayan también»¹¹¹.

La política adoptada por el clero en la segunda mitad de la centuria varió. Ya no se limita a la prohibición severa de los ranchos y demás expresiones musicales y teatrales, sino que propugnó su adaptación y asimilación. Producto notorio de ello es el rancho navideño de Teguiise. Como en las restantes representaciones de las Canarias orientales, tiene como denominador una pieza navideña, «La infancia de Jesucristo», obra del malagueño Gaspar Fernández y Avila. La Iglesia se dio cuenta del enorme atractivo popular que representaban los ranchos de Pascua que con su canto lánguido y monótono, prolongado y elogioso, rebosante de ingenuidad, motivan la devoción y afianzan y estimulan las creencias religiosas de los isleños, pero también es consciente de la procacidad y la libidinosidad de los cantos populares, tendentes siempre a la diver-

110. ALVAREZ RIXO, J. A.: *Op. cit.*, p. 210.

111. *Ibidem. Op. cit.*, p. 225.

sión y la burla «poco edificantes». Por tales motivos opta por rescatar los ranchos, pero estrangulando su espontaneidad, uniformizándose en un texto único, rígido en su exposición y argumento y conforme a los postulados doctrinales en el que desaparezca todo rasgo de originalidad y especialmente de perversa inmoralidad. No es casual dentro de esa estrategia que coincidan en las fechas todas las representaciones teatrales navideñas que Navarro Artilles estudió en su trabajo sobre el Teatro Navideño Canario, que son un claro exponente del espíritu religioso de la Iglesia. isleña de aquellos años en su intento de captar y atraer al pueblo a través de sus tradiciones, uniformizándolas sobre un modelo preestablecido¹¹²; esa misma orientación estimuladora y represiva a la vez que relató Isaac Viera en sus costumbres canarias al narrar la prohibición de la antiquísima costumbre de silbar en el templo de Fêmes durante el acto recordatorio del nacimiento de Jesús¹¹³.

Las dos fiestas insulares por excelencia son las de San Marcial y la de la Virgen de Dolores. La primera resume sobre sí misma los cambios operados en las fiestas insulares en el transcurso de la centuria. Para el isleño del Antiguo Régimen la fiesta es una eclosión fundamentalmente de carácter nocturno en la que la noche de la víspera siempre antecede en importancia al día del santo. Y en esa exaltación de lo nocturno tenían especial significación las Noches de San Marcial en la localidad de Fêmes. A principios del XIX se celebraba la fiesta del Patrón de la isla «desde la noche anterior, concurriendo personas de toda la isla a la lucha y el jaleo fomentado por los sendos tragos que en los ventorrillos se bebían. Mas —siempre sin excepción ninguna— concluía la diversión en paliza descomunal, yendo muchos a la fiesta para sólo ella y pegar palos a más y mejor a los primeros que se ponían delante (...). Y las Noches de San Marcial tomaron una fama tal entre estos isleños que se miraban como sinónimos de cabezas y miembros rotos. Añádase a esto que la justicia era impotente para corregir desmanes, que los paniaguados del Gobernador, o especie de señor feudal de la isla, quedaban siempre impunes y que ningún escribano se molestaba en teñir papel con tinta por brazo más o menos si de tales molestias no veía el producto en sendos pesos o tostones. Por lo mismo las personas más medrosas fueron dejando de concurrir a estas noches tan borrascosas y dejaron la peregrinación para el día siguiente, y esta costumbre generalizada después es la que resta del antiguo esplendor de nuestros tiempos pasados»¹¹⁴.

112. NAVARRO ARTILES, F.: *El Teatro Navideño en Canarias*. Tenerife, 1966.

113. VIERA, I.: *Costumbres canarias*. Tenerife, 1916, pp. 84-85.

114. «El Horizonte», n.º 64, 25 de marzo de 1888.

La romería diurna comienza a reemplazar y a sustituir en prevalencia a la peregrinación y la fiesta nocturna. Y es que el afán represivo de una sociedad burguesa que participa de la exhibición y el espectáculo como rasgos característicos de su concepto de la fiesta pública, trata de arrinconar las antiguas tradiciones festivas nocturnas sustituyéndolas por las diurnas mucho más controlables y amoldables en las que las diferencias sociales se estigmatizan en los vestidos diferentes y en los vehículos de transporte utilizados por unos y otros en la romería. De la oscuridad que todo parece diluir se pasa a la eclosión de luz que todo lo proclama y delata. La romería de San Marcial decimonónica consistía en una peregrinación el 7 de julio, día del Santo, por la mañana, a caballo o en burro los hombres, y a camello las mujeres, montadas en pareja sobre la silla de los brazos que se coloca a lomos del animal. «Llegan al pequeño pueblo los peregrinos venidos de todos los demás de la isla, hasta la inmediata de Fuerteventura, y apenas se arreglan un poco y comen de lo que han llevado, o pueden conseguir, entran en la iglesia, esperando a que comience la función», no siendo el templo suficiente para tanta concurrencia¹¹⁵. Terminada la ceremonia, a eso de las dos se dispone para el retorno. La devoción a San Marcial era muy grande tanto en Lanzarote como en Fuerteventura, y como señala Isaac Viera, «le cuelgan muchos y estupendos milagros»¹¹⁶.

Otra romería de estas características es la de Nuestra Señora de los Dolores en Mancha Blanca (Tinajo), Patrona de la isla, a la que acudían una multitud de romeros que se marchaban desde la hora en punto en que finalizaba la función.

Pese al carácter represivo y diurno de la fiesta, en el templo se conceden licencias a los jóvenes, que se aprovechan de la apiñada muchedumbre que se forma para, «sin miramiento a la santidad del lugar, darles pellizcos y estrujones a las muchachas, las que aguantan en silencio el sofocón por creer que pecan mortalmente si protestan dentro de la iglesia contra aquellos descaros y atrevimientos»¹¹⁷.

En la romería las diferencias sociales se traslucen con claridad y hasta se ensalzan, incluso en el caso de las oportunidades de contacto entre los jóvenes. «Las familias acomodadas viajan en silla, la que, por ser de fabricación británica, se llama en el país inglesa y la cual es de madera generalmente pintada de verde, con baranda semicircular (...). Otras familias viajan en silla de carga que se adornan con lujosas colchas de

115. *Ibidem* n.º 64, 25 de marzo de 1888.

116. VIERA, I.: *Op. cit.*, p. 203.

117. *Ibidem*. *Op. cit.*, p. 201.

grandes flecos y de dibujos primorosos tejidas en la isla (...). Los novios y pretendientes caballeros, en burro, y otros en rocín, van hablando con las señoritas, las que desde las barandas de aquellos movibles balcones con sus mecimientos pueden muy bien, cautelosamente, prodigar las mieles a los amantes que viajan a caballo, favores que no están al alcance de los que montan en el paciente asno»¹¹⁸.

Pero mientras que la moral burguesa quiere imponer el sello de su visión de la fiesta con su sesgada concepción de los modales y las buenas costumbres, aún así la fiesta nocturna sigue ocupando un papel prevalente en las festividades isleñas. En el mismo Fêmes, en la fiesta de San Marcial, «algunos rezagados suelen quedarse en el pueblo para pasar la noche en bailes. Son los menos porque el pueblo es muy pequeño, la gente que va mucha y no hay habitaciones donde alojarla»¹¹⁹.

Cualquier altar a algún santo sigue siendo un buen pretexto para celebrar estos festejos, que, como diría Alvarez Rixo, quedan rematados «con sendas palizas y heridos de gravedad»¹²⁰. Pero como quiera que escasean las ramas y las flores para su adecuación, «emplean cortinas, cintas y profusión de prendas»¹²¹. Por ello, pese a esa distinción radical que comienza a establecerse entre la romería diurna y la celebración nocturna, los campesinos en las fiestas de sus pueblos siguen optando por estas últimas, en las que son frecuentes las peleas y los lances lógicos de esos días, «hijos naturales del vino y demás bebidas análogas que en abundancia se consumen para celebrar con más expansión los días de los santos». Para controlarlas, la burguesía propone medidas represivas como las que reclama sobre fiestas como la de la Magdalena, en Tías, o San Pedro, en Macher: «Es preciso, para evitar semejantes escándalos, tomar medidas serias, y ninguna lo sería tanto como llevar a todas estas fiestas una pareja de guardias provinciales que sin contemplación detuvieran a los cuatro revoltosos que con sus actos y obscenas palabras aguan la alegría de las demás personas, todo esto sin perjuicio de la medida preventiva de la instrucción, que es la principal, aunque de más lentos efectos»¹²².

Salvo la Magdalena, celebrada el 22 de julio «en un caserío casi desierto y cubierto de viñedos, cuando las uvas tempranas comienzan a madurar, que se reduce la fiesta a correr a caballo por caminos cuyo piso lo forman las negras arenas y a la vista de muchas mujeres y hombres a

118. *Ibidem. Op. cit.*, pp. 198-200.

119. «El Horizonte», n.º 119, 25 de marzo de 1888.

120. ALVAREZ RIXO, J. A.: *Op. cit.*, p. 110.

121. *Ibidem. Op. cit.*, p. 226.

122. «El Horizonte», n.º 17, 25 de julio de 1887.

pie que se reúnen para ver a los jinetes y a bailar al aire libre sobre el duro pavimento de las lavas volcánicas, sin perjuicio de que algunos más egoístas o golosos vayan con el objeto de comer los primeros racimos de uvas, en las demás fiestas comienza la diversión desde el anochecer del día anterior». «A la víspera llegan las parrandas y es en ese momento cuando tiene lugar, tras la salida de la iglesia, la luchada, cuyo alumbrado está alimentado por unas gavillas de aliagas o aulagas (...) y que en este país, falto de bosques y de arbolado, es la única leña que se consigue, en la que empiezan a luchar los chicos del pueblo con los de otros comarcas, siguen luego poco a poco los de más fuerza y terminan luchando los hombres completamente desarrollados, y al efecto se han formado dos partidos cuyos atletas son hombres de pueblos determinados contra otros», siendo apoyados cada uno por sus respectivos bandos. Es en medio del humo denso de las aulagas, que asfixia a los espectadores, y de la oscilante luz con sus vacilaciones e intermitencias, el momento culminante de la fiesta, después del que «la mayor parte de los hombres se vuelven a sus pueblos no sin tener que sentir algunos la desaparición de los estribos, cinchas u otros arreos de sus bestias que con la oscuridad de la noche le son quitados a mansalva»¹²³.

Sin embargo, al día siguiente, «día de la fiesta verdadera, la concurrencia es menor, pero más escogida, a lo menos en apariencia, porque se sustituyen las ropas ordinarias con las mejores, y la cara y manos empolvadas y sucias con caras y manos limpias», al menos desde el punto de vista moralizador del anónimo cronista de las costumbres lanzaroteñas. Y a la noche «los bailes recompensan con sus tranquilos placeres los más agotados y apasionados de la noche anterior», en los que, «a pesar de las borracheras y de la pasión de la lucha, son rarísimas las lesiones, y más raros aún los delitos graves. Cualquiera puede pasearse impunemente por las calles y caminos»¹²⁴.

Junto con la ardiente afición por la lucha canaria, el otro gran espectáculo público son las peleas de gallos, que comienzan todos los años a partir de los carnavales y en las que compiten los distintos partidos de los pueblos.

Pero el siglo XIX es el siglo del desarrollo del puerto de Arrecife, y el impacto de su crecimiento, como en todos los terrenos, se dejó sentir en el apartado festivo. El puerto del Arrecife, poblado en su mayoría por pescadores y marineros, transformado en parroquia desde 1798, celebró con mayor ahínco las fiestas de su Santo Patrón, San Ginés, el 25 de

123. *Ibidem* n.º 66, 5 de abril de 1888.

124. *Ibidem* n.º 66, 5 de abril de 1888.

agosto, en que se embanderaba la plaza y atronaban los fuegos artificiales. «Entre las piedras del fuego venían algunas designadas para rodarlas desde el puente sobre aquel triángulo mar» en el que es característico el bullir de las embarcaciones desde la una de la tarde a las cuatro, a las que acuden «infinidad de camponeses que tras bailar se retiran a sus lugares montados en camellos»¹²⁵. Y junto con San Ginés, otra devoción eminentemente marinera, la de la Virgen del Rosario, a la que en 1814 se le tributaron fiestas «con loas, carros y barcos tirados sobre ruedas por las calles», dando pie a la celebración conmemorativa de la batalla de Lepanto»¹²⁶.

Pueblo de marineros y pescadores, en sus fiestas se expresa el sello de la mar. Hasta en la octava del Corpus se traen ramas desde lejos y se hacen varios altares donde descansa la Majestad Sacramentada, pero lo más sorprendente es que en el que está debajo del coro parroquial «se suspende un tambor de juncos o nasa de pescar cubierto con damasco, colchas de zaraza o lo que se encuentra, y por la puerta inferior atan una paloma blanca con un lazo encarnado, a la cual llaman el Espíritu Santo, y al tambor la nube. Cuando la Majestad para en aquel lugar, dejan ir cayendo encima dicho armatoste, cántase el himno, se vuelve a suspender y marcha entonces la procesión»¹²⁷.

Pero es también en el Carnaval donde la huella marinera y pescadora de Arrecife se deja sentir con mayor viveza, presentando su rasgo diferenciado más característico. En esta fiesta, vivida con intensidad, en la que circulan por las calles hombres y mujeres disfrazados, «el vestuario que se usa en estas mascaradas —como relata Vernau— es el de los campesinos, que ya solamente llevan unos pocos viejos. Una careta de cartón completa el atavío. Los que no pueden permitirse el lujo de este disfraz se limitan a ponerse un pañuelo sobre el hombro o llevar el cinturón en el pecho». La licencia es grande, como corresponde al evento, y jóvenes de ambos sexos tocan las guitarras y cantan. «El resto les acompaña también cantando y provistos de unas vejigas de pescado enormes con las que golpean a todos aquellos que encuentran. A cada momento entran en las casas y se ponen a bailar hasta que se les haya servido un vaso de vino o de aguardiente. Desgraciado aquel que rehúse aceptar esta costumbre. En seguida asaltarían la casa.» La sustitución, consustancial a un pueblo pescador, es reveladora. En otras localidades en lugar de vejigas de pescado «se empleaban como armas diversos proyec-

125. ALVAREZ RIXO, J. A.: *Op. cit.*, p. 111.

126. *Ibidem. Op. cit.*, pp. 60-61.

127. *Ibidem. Op. cit.*, p. 110.

tiles, principalmente cáscaras de huevo llenas de ceniza o de harina»¹²⁸. Esas parrandas que enarbolan los buches de tripas de pescado secas e infladas como globos, que pausadamente danzan al son de canciones marineras y golpeándose con ellos en la cabeza y los hombros, resume el espíritu de los nuevos tiempos y la dinámica de la fiesta que como hija de la época y la sociedad en que se desenvuelve, simbolizan los cambios y transformaciones que en ella acontecen.

128. VERNAU, R.: *Op. cit.*, p. 123.