



**RITOS DE INICIACIÓN MASCULINA  
EN LAS SOCIEDADES PREHISTÓRICAS DE CANARIAS:  
FUNDAMENTOS E IMBRICACIONES**

**JESÚS M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ**

## CONSIDERACIONES PREVIAS

Los intentos de las sociedades aborígenes canarias por mantener sus capacidades de sustentación dentro de unos niveles óptimos, en el marco de unos ecosistemas definidos por la insularidad y unos recursos limitados, frente a una tecnología de producción energética poco evolucionada, dio lugar al desarrollo de un conjunto de respuestas adaptativas, ora estructurales, ora coyunturales, destinadas a mantener en equilibrio el precario binomio población/medios de subsistencia. En este sentido, métodos anticonceptivos como la lactancia prolongada y la abstención de la relación heterosexual <sup>1</sup>; la práctica del infanticidio femenino en Gran Canaria y posiblemente en Lanzarote <sup>2</sup>, o de ambos sexos en la Palma, así como el verosímil *gerontocidio* recogido por las fuentes etnohistóricas en esta última isla, constituyeron algunos de los mecanismos de regulación demográfica orientados a paliar los problemas derivados de la tensión productiva y reproductiva.

La guerra, asimismo, puede considerarse también como un fenómeno cultural que implica ajustes de población y recursos. En efecto, frente al crecimiento demográfico y los constreñimientos ecológicos insulares que provocan la paulatina saturación de los recursos críticos, impulsada en algunas islas por el desarrollo de ciertas especializaciones económicas y estrategias de subsistencia, la guerra contribuye a restringir los efectivos poblacionales y a proteger los recursos contra su agotamiento a través de las muertes en combate y el estímulo del infanticidio femenino, ya que el éxito en la guerra preindustrial depende del tamaño de los grupos de combate masculinos <sup>3</sup>.

Toda presión demográfica, en una situación en la que se ha alcanzado el punto de los rendimientos decrecientes y se sobrepasan los límites de la capacidad de sustentación del territorio, comporta unos costos fisiológicos, psicológicos y conductuales que suelen traducirse en un *stress* poblacional a partir del cual muchos procesos biológicos y sociales se resienten, siendo esta la causa de la importante conflictividad y estado de guerra endógena en las comunidades aborígenes canarias, según expresan de forma reiterada las crónicas y los datos arqueológicos permiten corroborar <sup>4</sup>. Tal y como apunta M. Harris, «si un grupo está sometido a una tensión reproductora por la intensificación, la declinación de la eficacia y el aumento de abortos e infanticidios, sin duda alguna la desviación de la conducta agresiva hacia grupos o aldeas vecinas es preferible a permitir que ésta prospere en el seno de la comunidad» <sup>5</sup>.

Por otra parte, la guerra puede favorecer también la cohesión social al dinamizar las relaciones intergrupales por medio del establecimiento de nuevos vínculos entre las partes enfrentadas —alianza matrimonial entre *segmentos* palmeros tras los combates entre los jefes Tanausú y Atogmatoma <sup>6</sup>. Desde esta perspectiva, la guerra puede ser valorada como un sistema de prestaciones y contraprestaciones que permiten la comunicación y la creación de alianzas y, por ende, la contención de nuevos conflictos. En última instancia, es posible vincular la práctica bélica con el concepto del *honor* tribal, estudiado por algunos autores en comunidades bereberes del Rif oriental, al definirse éste como un sistema de valores incardinable en un entramado de intercambios y relaciones que implica la circulación de bienes y muertes <sup>7</sup>.

En aquellas sociedades donde existe una situación de intensa guerra, es de esperar que los niños tengan que someterse a entrenamientos especiales para el desarrollo de un comportamiento agresivo de cara a la defensa o apropiación de las reservas alimenticias. Los adolescentes habrán de exponerse a ordalías para poner a prueba su hombría y tomar conciencia de sus responsabilidades de adulto <sup>8</sup>. Con este fin, los jóvenes han de pasar por un período de aprendizaje que en determinados grupos se realiza a través de *iniciaciones* de carácter militar, en la que los varones son adiestrados por medio de ciertas pruebas en la ferocidad y agresividad, de modo que arriesguen sus vidas en el combate.

Es en este contexto general en el que debe situarse tanto el destacado papel concedido a la figura del guerrero en la organización socioeconómica aborigen, personajes que suelen ocupar posiciones de



privilegio y status social elevado, como el prestigio y estima pública que aspectos como el valor, la audacia o la fuerza física tienen en el seno de estas comunidades <sup>9</sup>. De esta forma, la glorificación de los valores marciales, la existencia de mitos y canciones que ensalzan el valor de los grandes héroes, y la realización de ritos iniciáticos especiales para la introducción de los hombres jóvenes en el orden de los guerreros, se revelan como elementos sustantivos, como objetos del poso cultural y de la tradición que legitima para el colectivo humano una norma de conducta. A modo ilustrativo, L. Torriani, refiriéndose a los *gomer*s, apunta que

«Entre estos isleños hubo hombres valientes y de grandísimas fuerzas, como Igalgan, Aguabanahizan, Agualeche, Hauche, Amuhaici, Aguacoromos; y, por haber fallecido en la guerra, *sus nombres quedaron entre sus descendientes, como de personas dignas de ser imitadas y celebradas*» <sup>10</sup>.

#### RITOS DE TRÁNSITO: GUERREROS E INICIACIÓN MILITAR

Así, los ‘hombres de pelea’ son exaltados por encima de la gente común, formando una clase social aparte poseedora de sus propios ritos, habilidades, fines e ideología. El estatuto de guerrero no puede alcanzarse por ningún otro procedimiento, forma de actuar o crecimiento físico que no sea la iniciación, si bien entre los *canarios*, y probablemente entre los *guanches* <sup>11</sup>, el acceso a esta categoría social tenía un carácter de restricción personal, al estar reservado a los hijos del grupo de la nobleza. No obstante, como ocurre en numerosas culturas antiguas y actuales, por más que la pertenencia a una clase social sea hereditaria, es raro que se considere al niño desde su nacimiento como un miembro propiamente dicho, «completo», de la comunidad. A una edad variable según los pueblos, le es preciso agregarse mediante ceremonias en las que el elemento político-jurídico y social reviste una gran importancia <sup>12</sup>.

«La manera que tenían en hacer los nobles e hidalgos era que, desde cierta edad que tenían determinada, criaban o dejaban criar el cabello largo; y, cuando tenían edad y fuerza para poder ejercitar las armas y cosas de la guerra y sufrir los trabajos de ella, íbase el faycag y decíales: —Yo soy Fulano, hijo de Fulano noble; y que él lo quería también ser. El faycag convocaba los nobles y a los demás del pueblo donde el mozo nacía y habita-

ba, y perjurarlos por Acorán, que era su dios, dijese si habían visto a Fulano entrar en corral a ordeñar cabras, o matar cabras, o guisar de comer, o lo habían visto hurtar en tiempos de paz, o ser descortés y mal hablado y mal mirado principalmente con la mujeres; porque estas cosas impedían el ser nobles. Y si decían que no, el faycag le cortaba el cabello redondo por debajo de las orejas y le daba una vara que llamaban magade, con que peleaban, que era cierta arma, y quedaba hecho noble, sentándose entre los nobles. Y si decían que sí y daban razón dónde y cuándo, trasquilábale el faycag todo el cabello, y quedaba villano y inhabilitado para ser noble, ni podía pedirlo»<sup>13</sup>.

Una lectura minuciosa del texto de A. Galindo, valorado por lo general como un *rito de paso* a la categoría de edad y status nobiliario entre los *canarios*, permite reconocer un cuadro iniciático perfectamente definido. Un primer punto de partida en esta clase de conjuntos ceremoniales, es el constituido por los denominados *ritos de separación* y *ritos de margen*, inferibles los primeros a partir de las secuencias-tipo que suelen caracterizar las prácticas de *tránsito*, así como por algunas evidencias textuales indirectas; y verificables, de forma explícita, los segundos, en los requisitos que pueden constatar en el fragmento transcrito «ut supra».

## LOS RITOS PRELIMINARES

En determinadas iniciaciones, una de las fórmulas de aprendizaje que se estipulan para los niños y adolescentes, consiste en separarlos del marco familiar y doméstico para enseñarles los conocimientos y el ritual de los antepasados, la competencia sexual o las artes militares<sup>14</sup>. A de Viana, refiriéndose a los *guanches*, brinda un testimonio de gran contundencia al respecto

«Cuando en la ya florida primavera de la edad juvenil iban entrando, les informaban con extensa cuenta la calidad, estado, valor, sangre de sus antepasados (cosa justa y para conservarse de importancia); de las armas el uso y ejercicio les enseñaban, hasta tanto que de por sí tenían su familia»<sup>15</sup>.

La iniciación, pues, comporta para el iniciando, en el caso concreto que nos ocupa para el *aspirante a noble*, un triple conocimiento. En primer lugar, el de los secretos sagrados y los mitos y tradi-





ciones de la tribu como instrumento de control ideológico y santificación de los privilegios y poderes de la élite dirigente, mecanismo propio de sociedades estratificadas:

«Tan sólo ellos —la nobleza principal *canaria*— conservan y guardan las tradiciones de las creencias religiosas, las cuales no divulgan ni dejan creer a los demás sino aquello que le place»<sup>16</sup>.

En segundo término, tal y como ocurre en grupos sometidos a una fuerte presión bélica, el adiestramiento militar representa una parte principalísima en la educación infantil de cara a producir varones agresivos y valientes, guerreros eficaces en el combate:

«Acostumbraban los naturales desta isla —La Gomera—, para hacer diestros y ligeros sus hijos, ponerse los padres a una parte, y con unas pelotas de barro les tiraban por que se guardasen; y, como iban creciendo, les tiraban piedras, y después varas botas y después con puntas; y así los hacían diestros en guardarse, hurtando el cuerpo. Y éranlo tanto, que en el aire tomaban las piedras y dardos y las flechas que les tiraban, con las manos»<sup>17</sup>.

Una información análoga es la que proporciona Fr. Alonso de Espinosa a fines del S. XVI, cuando anota que entre los *guanches*

«El ejercicio en que a sus hijos ocupaban, era saltar, correr, tirar, y en ejercitarse para la guerra, que era muy usada entre ellos»<sup>18</sup>.

Se trata de un entrenamiento sexualmente diferenciado a partir del cual los muchachos comienzan a asumir unas pautas sociales diferentes con vistas a su dominio sexista<sup>19</sup>. Allí donde el objetivo de las instituciones de educación infantil sea el de crear varones belicosos, una forma de asegurarse de que los jóvenes mostrarán agresividad en la lucha es hacer las relaciones sexuales dependientes de la ferocidad del guerrero. Así, en coyunturas marcadas por la escasez de mujeres y esposas —infanticidio femenino— y la adopción de normas matrimoniales poligínicas, es inevitable alguna forma de hostilidad y competencia sexual entre los hombres más jóvenes que carecen de mujeres, y los de más edad, que tienen varias<sup>20</sup>. El sexo representa un importante refuerzo para condicionar personalidades agresivas puesto que la continencia sexual aumenta, en lugar de disminuir, la capacidad de lucha<sup>21</sup>.



En tercer lugar, existe una cierta correspondencia entre iniciación y madurez sexual, pues en múltiples grupos a los púberes no iniciados se les cuenta entre los niños y las mujeres, considerándolos, por consiguiente, como ineptos para la concepción. A través de los distintos estadios de la iniciación se accede al estatuto de personas cabales, dispuestas plenamente a cumplir su papel social a través del matrimonio. Esta correlación queda perfectamente atestiguada, por ejemplo, entre los bantúes del Sudeste de África, cuya tercera fase en la iniciación de los jóvenes se denomina *domba* y está centrada en el papel de procreación del hombre y la mujer <sup>22</sup>. También en el caso de los elema del golfo Papú, la tercera ceremonia hace del niño un guerrero propiamente dicho, libre para casarse <sup>23</sup>.

El esquema general de los *ritos de paso* suele estar definido, en una primera etapa, por la *separación* del novicio de su medio anterior y la reclusión de éste en algún lugar especial para su instrucción. Ninguna fuente etnohistórica alude de manera directa a la existencia de espacios o construcciones destinadas *ex profeso* a tal fin <sup>24</sup>, aunque una referencia literaria narrada por el piloto genovés N. da Recco, en la que se relata un reconocimiento de la isla de Gran Canaria en 1341, permite plantear la plausible presencia de este tipo de recintos:

«Entonces se decidieron a saltar a tierra, y 25 marineros desembarcaron armados, examinaron las casas, y hallaron en una de ellas cerca de treinta hombres desnudos enteramente, que se espantaron al aspecto de sus armas, huyendo enseguida. La gente del equipaje penetró entonces en el interior, y reconoció que estos edificios estaban contruidos con piedras cuadradas con mucho arte, y cubiertos de grandes y hermosas piezas de madera» <sup>25</sup>.

Ciertamente, a tenor de este testimonio, parece posible plantear la existencia de *androceos* o «casas de hombres» entre los *canarios* <sup>26</sup>. El número de varones encontrados juntos en el interior del edificio descrito y la desnudez apuntada, que podría estar aludiendo a una desnudez ritual y simbólica constatable en múltiples iniciaciones, permite hablar de una «casa comunal» en relación con el desarrollo de ciertos *ritos de paso*, quizás ritos de pubertad, cuya naturaleza específica no es desconocida, aunque su funcionalidad podría responder a distintas variantes, como «casa de jóvenes», como «casa de hombres adultos», o bien como «casa de guerreros». No debe olvidarse, sin embargo, que en muchas sociedades, al margen de la finalidad iniciática apuntada y como forma alternativa de organización doméstica, los maridos pasan bastante tiempo en estas *casas especiales de hombres*,

donde sus mujeres e hijos les llevan la comida, estándoles prohibida la entrada. Entre los fur del Sudán, por ejemplo, los maridos suelen dormir separados de sus esposas, en casas propias, y comen en un comedor exclusivo para ellos <sup>27</sup>.

## EL PERÍODO DE MARGEN: PRUEBAS Y TABÚES

Es un hecho común que durante el desarrollo de la iniciación, los novicios han de observar un comportamiento especial, afrontando cierto número de pruebas y sometiéndose a numerosos tabúes y prohibiciones de diversa índole. Retomando el texto de Fr. J. Abreu Galindo relativo al *rito de pasaje* de la nobleza *canaria*, puede verificarse como uno de los primeros requisitos de los iniciandos era el de que a cierta edad, sin que se especifique cual, los jóvenes debían dejarse el cabello largo. Es evidente que tal prescripción representa un signo de diferenciación social externa, principalmente respecto a la categoría de los 'villanos' o trasquilados, tal y como ocurre también entre los *guanches* <sup>28</sup>, pues los cabellos son por su forma, color, tamaño o modo de disponerlos, un elemento distintivo fácilmente reconocible, tanto individual como colectivo <sup>29</sup>. El tratamiento que se les dispensa (tipos de peinados, tintes, etc.) sirve en múltiples ocasiones para marcar períodos de la vida, pudiéndose considerar tales actitudes estéticas como *elementos de paso* propiamente dichos <sup>30</sup>.

Asimismo, tales posturas respecto al cabello pueden ser objeto de una valoración mucho más amplia debido a que son susceptibles de relación con otros hechos que permiten arrojar algo de luz respecto al complejo vital e ideológico de los pueblos que nos ocupan. De una parte, debe tenerse en cuenta la posibilidad de que el cabello largo fuese estimado como signo de poder y fuerza, así como un símbolo de fertilidad o vida. En este sentido, los bereberes consideraban la cabellera como el receptáculo de fuerzas sobrenaturales, concibiéndola además como esencia de su vitalidad <sup>31</sup>, probablemente debido al poder regenerador del pelo para consigo mismo.

Por otro lado, estas ideas pueden hacerse extensibles al concepto de la cabeza o el cráneo como parte definidora de la personalidad humana, como el principio vital del hombre. De este modo, el cráneo pudo ser valorado en las sociedades aborígenes insulares como portador de ciertas esencias y depositario de determinados valores vivos, incluso, tras la muerte física del resto del cuerpo, concepción que puede ser cotejada a partir de algunas referencias literarias (utiliza-





ción de la calavera en el ritual del juramento del nuevo Mencey *guanche*<sup>32</sup>, y exequias de la cabeza del guerrero Tinguaro<sup>33</sup>), así como distintos documentos arqueológicos, tales como los yacimientos funerarios de La Montaña de Mina (San Bartolomé, Lanzarote)<sup>34</sup>, «El Prix» (Tacoronte, Tenerife)<sup>35</sup>, la cueva de La Cuesta de Las Tablas (Candelaria, Tenerife) o la del Pozo de La Ballena (El Hierro)<sup>36</sup>, entre otros, en los que la disposición de los cráneos, la selección de restos óseos verificada, o su posición en el enterramiento, permiten plantear un dispositivo intencional y un sentido ritual y religioso aún por estudiar.

Entre las estrictas normas de comportamiento a las que los jóvenes *canarios* aspirantes a nobles-guerreros estaban sometidos durante este *período de margen*, Abreu Galindo, en el pasaje sobrecitado, señala las siguientes: no entrar en los corrales a ordeñar cabras, no matar ninguno de estos animales, quedaba prohibido cualquier actividad culinaria, hurtar en tiempos de paz y ser 'descortés' o mal mirado con las mujeres.

Por lo que respecta a las tres primeras, se trata de un conjunto de *tabúes de linaje* destinados a preservar a la nobleza de actividades productivas consideradas como impropias de su categoría —*tabú de la sangre*—<sup>37</sup>. En el contexto iniciático en el que se insertan, estas restricciones rituales podrían interpretarse, asimismo, como un cambio de posición en la que el iniciando ya no es un chico, y sus deberes y tareas domésticas, ligadas al mundo de las mujeres, quedan alteradas radicalmente. La observancia de estos tabúes debe ser realizada de forma rigurosa durante el período de aprendizaje, entrando en vigor de forma efectiva el día de su iniciación, para mantenerse el resto de su vida so pena de pérdida de su situación social<sup>38</sup>.

Otra de las normas que deben contemplar los novicios, hace referencia a un posible *tabú de contacto* con respecto a las mujeres —que podría vincularse con una interdicción relacionada con el catamenio femenino, planteada por F. Pérez Saavedra<sup>39</sup>—, registrado por las crónicas tanto para el mundo indígena de Gran Canaria, como hemos visto, como para el de Tenerife<sup>40</sup>.

Existen, no obstante, ciertas prohibiciones rituales que en numerosos grupos impiden a los púberes durante su iniciación *mantener* cualquier tipo de relación con el sexo contrario. Así, por ejemplo, en algunas comunidades australianas a los iniciandos no se les permite entrar en contacto con las mujeres, ni siquiera mirarlas<sup>41</sup>. Entre ciertos pueblos nilotas del Este de África, los muchachos circuncidados son recluidos en cabañas especiales en las que no podrán recibir las





visitas de las chicas <sup>42</sup>. En situaciones bélicas, igualmente, son múltiples las sociedades que prohíben a sus guerreros cualquier tipo de contacto, físico o a través de objetos o alimentos, con las mujeres <sup>43</sup>.

En cuanto al veto específico por robar en tiempos de paz, debe entenderse dentro del ordenamiento jurídico que la sociedad *canaria* poseía para la regulación de sus relaciones internas y la prevención de conflictos y venganzas de sangre <sup>44</sup>. Sin embargo, se disponen de algunas referencias etnohistóricas y datos lingüísticos que permiten argumentar, como hipótesis de trabajo, la existencia de correrías en busca de ganado, legitimadas socialmente, como plausibles actividades de carácter iniciático.

En todas las culturas pastoriles, como es obvio, el ganado desempeña un papel de primer orden en la medida en que constituye la base de la producción energética y de materias primas, así como el fundamento que sustenta las relaciones sociales y de intercambio (precio de la novia, indemnizaciones por homicidios, transacciones comerciales, etc.), el sistema político, la estructuración del territorio, así como la ideología y la religión.

«Tenían los de esta isla —Tenerife— que Dios (...) había creado tantos hombres como mujeres, y les había dado ganado y todo lo que habían menester, y que, después de criados, les pareció que eran pocos, y que crió más hombres y mujeres, y que no les quiso dar ganado; y que pidiéndoselo, respondió que sirviesen a esotros, y que ellos les darán de comer; y de allí dicen que descienden los villanos, que llaman *Achicaxna*, que son los que sirven» <sup>45</sup>.

En estas sociedades, como puede corroborarse en la mayor parte de las culturas aborígenes canarias a través de las fuentes escritas, la fision política está íntimamente ligada a la posesión del ganado y a la distribución de los recursos esenciales: el agua y los pastos. De este modo, entre los *guanches*

«Todas sus guerras y peleas eran por hurtarse los ganados (que otras haciendas no los poseían) y por entrarse en los términos» <sup>46</sup>.

La hostilidad intertribal, pues, tiene como una de sus causas principales la adquisición de riqueza (ganado) a través de razzias, especialmente en épocas de crisis. Todo ello ha forjado una economía y una estructura política, además de un complejo de rasgos entre los que



el *honor*, la destreza y el valor en el combate son considerados como las virtudes más excelsas. En el plano social, participar en estas incursiones es fuente de prestigio para el guerrero, pues un hombre gana respeto realizando hazañas durante las mismas:

«No tenía esta gente de La Palma ni vivía con justicia, porque tenían por gentileza y valentía el hurtarse los ganados; y a ése tenían por más valiente, que más hurtaba. Y no tenían por delito hurtar, pues le dejaban sin castigo; antes le era permitido, como a los lacedemonios por las leyes de Licurgo»<sup>47</sup>.

La comparación del cronista entre el reconocimiento social de la actividad depredadora indígena y la célebre disciplina espartana de Licurgo se revela, a nuestro juicio, como un elemento clarificador, pues tal código, de evidente esquema iniciático y verificable en muchas culturas antiguas<sup>48</sup>, contemplaba el endurecimiento de los adolescentes en el dolor y la *crypteia* a través de su reclusión en las montañas y la obligación de vivir allí todo un año de sus rapiñas, cuidando de no ser visto por nadie. No debemos olvidar, por otro lado, que son muchos los grupos antiguos y recientes que contemplan en sus ritos de iniciación masculinos la realización de partidas para la obtención de ganado, constituyendo un complemento económico de primer orden<sup>49</sup>.

Abundando aún más en estos argumentos, y desde un ángulo de lectura complementario del hasta conferido, ¿podría interpretarse el mito sociogónico *guanche* antes apuntado como una sanción sagrada a las correrías en busca de ganado y la lucha intertribal?

Atendiendo al fraccionamiento político de Tenerife en nueve menceyatos, al menos en una fase sincrónica a la conquista, al probable conocimiento del mito, como patrimonio cultural común, en las diferentes demarcaciones territoriales, así como a las motivaciones, ya indicadas, que sustentan sus litigios internos, ¿es posible plantear que en cada grupo la nobleza guerrera pudiera apoyarse en este mito para asumir el derecho a realizar, en determinados momentos, correrías entre las manadas de las restantes áreas tribales?

A este respecto, son varias las referencias escritas que relacionan el robo de ganado con esta categoría social, entre las que pueden señalarse las de A. Viana y Viera sobre el 'hidalgo' *guanche* Zebenzuí, a quien muestran como un gran «robador de ganado ajeno»; o las de Fr. J. de Abreu Galindo respecto a nobles *canarios* como Adargoma y Gariragua, quienes «Habían, con sus valentías y reputación, acrecentado muchos ganados»<sup>50</sup>.



Asimismo, la existencia de antropónimos entre los *canarios* como 'Arabisenen', traducido por «el salvaje», y su variante 'Atabicen (en)', que J. Alvarez Delgado relaciona con la voz 'tibicena': «perro lanudo» o aparición del demonio en forma de perro <sup>51</sup>; o 'Garchagua', entre los *auaritas*, cuyo significado es el de «ruin como perro», podría ponernos en conexión con prácticas rituales consistentes en el revestimiento de pieles de animales, en este caso de perros, con objeto de apoderarse de la fuerza, ferocidad e invulnerabilidad de estas bestias de cara a la rapiña de ganados.

En este sentido, la mención generalizada en las crónicas de la existencia de genios malignos en forma de perros u *hombres muy peludos*, constatable arqueológicamente en Gran Canaria y Fuerteventura a través de un conjunto de ídolos zoomorfos y figuras mitad humanas, mitad animales, con un predominio en estas últimas de cabezas con morfología canina, ha sido relacionada por J. F. Navarro Mederos, en la isla de La Gomera, con la posible existencia de un supuesto animal intermediario entre los hombres y las fuerzas sobrenaturales, en cuyo caso los oficiantes o participantes en determinados ritos puede que se revestiesen con los atributos propios del animal (la piel). El autor, no obstante, sugiere la asociación de este animal con el carnero, a tenor de ciertas prácticas ceremoniales documentadas entre grupos bereberes marroquíes <sup>52</sup>.

Con la misma cautela con la que deben tomarse los planteamientos desarrollados «ut supra», cabe considerar la existencia de operaciones de circuncisión entre las poblaciones aborígenes canarias, ordalía que suele constituir en numerosas comunidades el acto central en la transición de la infancia a la madurez, así como el punto álgido que marca el proceso de transformación del joven en guerrero.

Si bien una noticia de N. da Recco, refiriéndose a cuatro *canarios* retenidos por la expedición portuguesa realizada en 1341, afirma tajantemente que estos nativos no se hallaban circuncidados <sup>53</sup>, contamos con algún testimonio indirecto que permite inferir, por contra, la posibilidad de que se llevaran a cabo este tipo de prácticas. Así, la descripción que hacen las fuentes etnohistóricas sobre la indumentaria con que los *gomereros*, los *guanches* y los *canarios* acudían al combate,

«(los guanches) Cuando iban a pelear, siempre iban desnudos, salvo las partes deshonestas, (...)» <sup>54</sup>

«(los gomereros) (...) desnudos, cubiertas sus partes con guapiletes de cuero pintados a la cintura; por frente ponen vendas de junco majados y teñidos de azul y colorado» <sup>55</sup>

«(los canarios) (...) su traje es desnudo, menos la cintura y verijas, estas siempre que pelean»<sup>56</sup>

posibilita establecer comparaciones con las poblaciones libias que, según queda plasmado en distintos documentos iconográficos, cuando iban a la lucha sólo llevaban como elementos distintivos el cinturón y la «funda fálica», prueba evidente de que estaban circuncidados<sup>57</sup>. En esta línea interpretativa, en la cara Este del Macizo de Balos (Aguimes, Gran Canaria) fue documentado un grabado rupestre que reproducía una figura masculina con el sexo muy marcado, siendo valorado por A. Beltrán como la representación de un hombre con estuche fálico. Su posible factura reciente, según el propio A. Beltrán<sup>58</sup> y otros investigadores, como M. Hernández Pérez<sup>59</sup>, podría desecharse, sin embargo, esta prueba material como argumento de refuerzo de nuestra tesis.

Por último, debe destacarse el verosímil empleo de *bramaderas* —discos planos que provocan un ruido zumbador cuando se les hace dar vueltas en el extremo de una cuerda— en algunas de estas ceremonias iniciáticas, a partir del hallazgo en algunos yacimientos de Tenerife y La Palma de objetos de hueso y madera cuya tipología L. Siemens identifica como análoga a la de las zumbaderas descritas<sup>60</sup>, opinión ésta rebatida por L. Diego Cuscoy, quien les asigna la función de espátulas-alisadores<sup>61</sup>.

## LOS RITOS DE AGREGACIÓN

Retomando como hilo conductor el texto de Fr. J. de Abreu Galindo relativo al *rito de paso* a la categoría de noble-guerrero entre los *canarios*, una vez completada por parte de los iniciandos la observancia de los tabúes sociales prescritos durante un *período de margen* de difícil determinación<sup>62</sup>, y demostrada su condición de osadía y destreza en el manejo de las armas, bien en las pruebas iniciáticas antes referidas, bien a través de distintos actos competitivos o de índole marcial, los candidatos, a una cierta edad que no podemos precisar<sup>63</sup>, indicio de una organización por *clases de edad*, eran convocados por el Fayâk para su tránsito efectivo a la categoría nobiliaria.

Se trata de una ceremonia colectiva, que C. Martín de Guzmán relaciona con el ciclo pastoril del trasquilado del ganado, enmarcándola dentro de las grandes conmemoraciones anuales habida cuenta del prestigio y reconocimiento comunitario que estas demandaban<sup>64</sup>, en





las que el Fayâk y la opinión pública otorgan una sanción social y sagrada, a través del juramento testimonial ante la divinidad, a todo el complejo de relaciones nuevas que el acceso a la condición de hombre y guerrero de los jóvenes nobles implicaba.

A través de la iniciación, que como rito de paso acompaña a cambios en la posición estructural o status que son de interés público general, se aseguraba, además, la continuidad de la familia y del linaje, razón por la cual el acto era contemplado igualmente en términos de vida colectiva.

Los ritos de agregación que verificaban el cambio de posición social eran el corte de cabello y la entrega de la lanza de guerra o *magado*, pudiendo haber estado acompañados de otros, tales como baños purificatorios o la recepción de un nombre nuevo, de los que las fuentes etnohistóricas no han dejado constancia alguna.

El rito de cortar el pelo o una parte de la cabellera (tonsura), puede ser considerado aquí como un rito de separación del mundo anterior, pues el iniciado deja de pertenecer al mundo infantil y femenino, tratándose de un procedimiento iniciático de notables concomitancias con ciertos ritos de paso de clases de edad antiguos<sup>65</sup>.

Por lo que respecta al don ritual del *magado*, este tendría por objeto el reconocimiento de los nuevos estatutos del muchacho. En este sentido, la relación de la lanza con diversas prácticas socioeconómicas (guerra, incursiones, danza, ganado, etc.), la conforman como un índice de personalidad social. No se trata simplemente de un arma, pues se revela como un objeto que representa un conjunto de relaciones sociales: es un atributo distintivo y una prerrogativa de la condición de noble y guerrero. La lanza, aparte de constituir un arma esencial entre los grupos de guerreros indígenas (banot, Mocas, tezezes, etc.), fue considerada, con toda probabilidad, como un preeminente signo de virilidad y pertenencia al linaje (marcas y pintura).

## CONSIDERACIONES FINALES

La transformación efectuada por medio del drama iniciatorio, cambia por completo la vida del individuo. El varón está ahora cualificado para el combate y preparado para asumir las responsabilidades de un hombre adulto. Como guerrero intentará ganar prestigio en los desaffos, las incursiones de rapiña, en la lucha, situaciones donde aspectos legitimados socialmente como el valor, la fuerza o la osadía pueden adquirir su más alta significación. Sólo a través del cumpli-

miento de ciertas normas sociales y éticas, entendidas éstas de un modo *agonístico*, y que nos remiten en última instancia al concepto del honor, el luchador que cae en el combate merecerá por su acción la permanencia en la memoria comunitaria como sujeto del material educativo de los suyos, haciéndose acreedor también de un destino postmortem sublimado

«las almas de sus predecesores (...) que han sido hombres de bien y valientes, van a un valle graciosísimo en el cual está hoy fundada la ciudad de La Laguna»<sup>66</sup>.

Tales mecanismos ideológicos permiten que el valor de los guerreros jamás merme y que se desprecie a la muerte, sabedores de que una nueva vida mejorada entre sus antepasados y héroes míticos les esperaba.





#### NOTAS

1. F. López de Ulloa refiriéndose a los *canarios* apunta que «Heran hombres pocos sensuales, quen esto tenían su castigo quando cometían este delicto, y de 50 años hauía en todo lo más del común que no conocía muger» (MORALES PADRÓN, F., 1993: *Canarias. Crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. 2.ª edición, Cabildo Insular de Gran Canaria, p. 316). J. J. Jiménez, sin embargo, explica la continencia sexual obligada para algunos individuos como el resultado, *a posteriori*, al igual que la norma matrimonial poliandrica, de los métodos infanticidas femeninos y el consecuente descenso del número de mujeres casaderas (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1990: *Los canarios. Etnohistoria y Arqueología*. Act/Museo Arqueológico. Cabildo de Tenerife, p. 88).

2. Vid. CABRERA PÉREZ, J. C., 1989: *Los majos. Población prehistórica de Lanzarote*. Col. Rubicón, Ed. Excmo. Cabildo Insular de Lanzarote, pp. 43-47.

El mismo autor sugiere esta práctica cultural entre los *majoreros* (1993: *Fuerteventura y los majoreros*. Col. *La Prehistoria de Canarias*, Centro de la Cultura Popular Canaria, pp. 30-32).

3. HARRIS, M., 1986: *Introducción a la antropología general*. Alianza Universidad Textos, Madrid, pp. 215-235.

4. Véase la existencia de aldeas y poblaciones fortificadas, como el caso de Tufia (Telde, Gran Canaria), o las fortalezas naturales de montaña como Bentayga, Ajodar o Ansite en Gran Canaria, y Mña. Cardones, La Atalaya o Castillo de Lara (Fuerteventura), entre otros lugares.

Otra manifestación de esta importante actividad bélica la constituyen los traumatismos craneales documentados, siendo atribuidos un alto porcentaje de éstos, especialmente en la isla de Tenerife, al desarrollo de prácticas guerreras. Vid. BOSCH MILLARES, J., 1944: «Las armas y fracturas de cráneo de los Guanches». *El Museo Canario*, núm. 9, Año V, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 6-29; PÉREZ, P. J., 1981: *Enfermedades y accidentes de la población aborígen*. Col. «Guagua», núm. 35, Las Palmas de Gran Canaria.

Para las armas, es recomendable la lectura de DIEGO CUSCOY, L., 1962: «Armas de madera y vestido aborígen de las Islas Canarias». *Actes du IV Congrès Panafricain de Préhistoire et de l'étude du Quaternaire*. Section III. Pre- et Protohistoire, Bélgi-



ca, p. 487 y ss.; DIEGO CUSCOY, L., 1986: «El 'banot' como arma de guerra entre los aborígenes canarios. (Un estudio anatómico)». *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 32, Madrid-Las Palmas.

5. HARRIS, M., 1983: *Canibales y Reyes. Los orígenes de las Culturas*. Ed. Argos Vergara, Barcelona, pp. 53-54.

Este argumento, por ejemplo, permitiría entender la actitud agresiva de los *benhoaritas* respecto a todo extranjero que llegase a sus costas en época de crisis, frente a la consideración de hombres poco valerosos y pusilánimes atribuida en algunos textos etnohistóricos (Abreu Galindo, Libro III, cap. 5.º). Se trata de una respuesta que puede enmarcarse dentro de una estrategia de supervivencia fundamentada en la incapacidad indígena de sobreponerse a las tensiones ocasionadas en su medio circundante y a la mejor dotación del ejército de Lugo (JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1991: «La conquista realenga». *Historia de Canarias*, Vol. I, Cap. 10, Ed. Prensa Ibérica, pp. 174-176).

6. MARTÍN RODRÍGUEZ, E., 1993: *La Palma y los auaritas*. Col. *La Prehistoria de Canarias*, Centro de la Cultura Popular Canaria, S/C. de Tenerife, p. 22.

7. JAMOUS, R., 1981: *Honneur & Baraka. Les structures traditionnelles dans Le Rif*. Atelier D'Anthropologie Sociale. Cambridge University Press. Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, París, p. 4.

8. HARRIS, M., 1986: *op. cit.*, p. 514.

9. Entre los aborígenes lanzaroteños, por ejemplo, el título de jefe corresponde al cabeza de linaje, que debía reunir una serie de cualidades personales íntimamente ligadas a su cargo: fuerza, valor, habilidad personal, capacidad oratoria y generosidad —función redistributiva— (CABRERA PÉREZ, J. C., 1989: *op. cit.*, p. 103). Asimismo, los *altahay* ('valientes') majoreros eran los encargados, probablemente, de conducir las luchas por los pastos y el ganado, así como dirigir la defensa del territorio. Revalidaban de esta manera y de forma permanente, *en función de la importancia de la guerra*, su superioridad social (CABRERA PÉREZ, J. C., 1993: *op. cit.*, p. 86).

El valor y la capacidad militar como elementos de movilidad y ascendencia social entre los *canarios*, puede seguirse a través del caso del guerrero «villano» Doramas. Según el cronista A. Sedeño, «El esforzado Doramas siendo hombre ordinario o villano por su mucha dextreça y valentía hauía ganado fama mui grande» (cita contenida en JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1990: *op. cit.*, p. 208).

10. TORRIANI, L., [1978]: *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*. Traducción del italiano, con Introducción y Notas por A. Cioranescu, Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, p. 204.

11. TEJERA GASPAS, A., 1988: *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas*. Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Canarias, núm. 129, Santa Cruz de Tenerife, pp. 102-104.

12. VAN GENNEP, A., 1986: *Los ritos de paso*. Taurus Ediciones, Madrid, p. 114.

13. ABREU GALINDO, Fr. J. de, [1977]: *Historia de la Conquista de las siete islas de Canaria*. L. II, Cap. 2; Goya Ed., S/C de Tenerife, p. 150.

14. HARRIS, M., 1986: *op. cit.*, p. 263.

15. A. de Viana en CIORANESCU, A. (Ed.), 1986: *La conquista de Tenerife (Antonio de Viana)*. Ed. Interinsular, 2 tomos, p. 55.

16. G. E. Zurara en JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1990: *op. cit.*, p. 176.

17. ABREU GALINDO, Fr. J. de, [1977]: *op. cit.*, L. I, cap. XV, p. 74.



18. ESPINOSA, Fr. Alonso de, [1952]: *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Cap. V, pp. 35-36; Goya Ed., Santa Cruz de Tenerife.
19. JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1990: *op. cit.*, p. 207.
20. HARRIS, M., 1986: *op. cit.*, pp. 511-512.
21. M. Harris en JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1990: *op. cit.*, p. 88. Una relación de grupos sometidos a tabúes de continencia sexual en períodos de guerra en FRAZER, J. G. [1986]: *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica, 11.ª ed., pp. 252-253; o CAZENEUVE, J., 1971: *Sociología del rito*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 94.
22. ZAHAN, D., 1982: «La religión del Africa negra». En *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Historia de las religiones, Ed. Siglo XXI, Madrid, pp. 73 y 118-119.
23. VAN GENNEP, A. [1986]: *op. cit.*, pp. 82-83.
24. Según A. Millares Torres, entre los canarios eran los *almogarenes* los lugares sagrados que servían de 'asilo' a los jóvenes que deseaban adquirir conocimientos en la administración y gobierno, o en los ejercicios corporales propios para la guerra (*Historia General de las Islas Canarias*. T. I, Edirca, Las Palmas de Gran Canaria, 1977, p. 221). En este sentido, E. Martín Rodríguez (1992: *op. cit.*, pp. 86-88) relaciona la presencia de estaciones de grabados rupestres y construcciones culturales de piedra en el Roque de Los Muchachos (La Palma) con una de las leyendas que tratan de explicar el nombre de esta montaña, hecho que podría indicar la celebración de determinados ritos iniciáticos de pubertad.  
En el caso de las *harimaguadas canarias*, las fuentes etnohistóricas (A. Sedeño) sí refieren la existencia de una casa muy grande y pintada que servía de seminario de instrucción y recogimiento de estas mujeres.
25. Referencia de la relación (S. XIV), *De Canaria et insulis, reliquis ultrá Hispaniam in Oceano noviter repertis*, contenida en BERTHELOT, S., [1978]: *Etnografía y Anales de la conquista de las Islas Canarias*. Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, p. 24.
26. MARTÍN DE GUZMÁN, C., 1986: «La arqueología canaria: una propuesta metodológica». *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 32, Madrid-Las Palmas, p. 642.
27. HARRIS, M., 1986: *op. cit.*, pp. 263-264.
28. El término *Achicaxna* con el que se designa a los «villanos» en Tenerife puede ser descompuesto en *Achi-cáxana*, significando «gente de trasquilados. Asimismo, es posible establecer una relación entre esta denominación y el topónimo aborígen de la Cueva de San Blas, *Achbinico* (Achben-ico), «el lugar del esquilo o trasquilo» (NAVARRO ARTILES, F., 1981: *Teberite. Diccionario de la lengua aborígen canaria*. Ed. Edirca, Las Palmas de Gran Canaria, p. 54). Este hecho permite plantear la verosímil existencia de ritos de paso propios de esta categoría social, ejecutados probablemente en emplazamientos reputados para tal fin.
29. VAN GENNEP, A. [1986]: *op. cit.*, p. 179.
30. *Ibidem*, p. 180
31. DESANGES, J., 1982: «Los Protobereberes». *Historia General de Africa II*. Cap. 17, Ed. Tecnos/Unesco, p. 446.
32. Véanse las versiones de A. Sedeño (en MORALES PADRÓN, F., 1993: *Canarias. Crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. 2.ª edición, Ed. Cabildo Insular de Gran Canaria, pp. 379-380), y A. Viana (en CIORANESCU, A., 1986: *op. cit.*, pp. 59-60).
33. G. Escudero en MORALES PADRÓN, F., 1993: *op. cit.*, p. 454.



34. MARTÍN SOCAS, D., et alii, 1982: «La cueva funeraria de la montaña de Mina (S. Bartolomé, Lanzarote) y su entorno». *Instituto de Estudios Canarios. 50 Aniversario 1932-1982. T.II*, Cabildo de Tenerife/I. E. C., pp. 275-301.
35. TEJERA GASPAS, A., 1993: «Restos arqueológicos de las Cuevas de "Las Goteras" (Bajamar) y "El Prix" (Tacoronte) en la isla de Tenerife». *Anuario del Instituto de Estudios Canarios XXXVI-XXXVII [1990-1992]*, pp. 203-210.
36. ÁLVAREZ DELGADO, J., 1947: *Excavaciones arqueológicas en Tenerife (Canarias). Plan nacional 1944-45*. Informes y Memorias núm. 14, Madrid, pp. 136-139 y 168.
37. Según A. Tejera Gaspar, es posible plantear la existencia de tabúes similares en la sociedad guanche (*La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas*. Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Canarias núm. 129, Santa Cruz de Tenerife, 1988, pp. 79-80).
38. Tabúes análogos pueden verse en pueblos pastores africanos (tribus nilóticas de los nuer y los masai): EVANS-PRITCHARD, E. E., 1977: *Los nuer*. Ed. Anagrama, Barcelona, p. 272; LINCOLN, B., 1991: *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*. Ed. Akal S.A., Madrid, pp. 37-41.
39. Véase PÉREZ SAAVEDRA, F., 1989: *La mujer en la sociedad indígena de Canarias*. 3.ª edición, Santa Cruz de Tenerife, pp. 117-119.
40. Vid. ALONSO DE ESPINOSA, Fr. [1952]: *op. cit.*, Cap. V, p. 36.
41. ELIADE, M., 1975: *Iniciaciones místicas*. Taurus Ed. S.A., Madrid, pp. 35, 38 y 64. Pueden verse distintos ejemplos etnográficos de la separación de sexos en circunstancias especiales de la vida social en CAZENEUVE, J., 1971: *op. cit.*, pp. 90-92.
42. LINCOLN, B., 1991: *op. cit.*, p. 39.
43. FRAZER, J. G. [1986]: *op. cit.*, pp. 252-254. Véase *supra* la relación entre continencia sexual y guerra.
44. Véase JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1990: *op. cit.*, pp. 221-231.
45. ABREU GALINDO, Fr. J. de [1977]: *op. cit.*, p. 297.
46. ESPINOSA, Fr. Alonso de [1952]: *op. cit.*, Cap. VIII, p. 42.
47. ABREU GALINDO, Fr. J. de [1977]: *op. cit.*, L.III, cap. III, p. 270.
48. Vid. BRIQUEL, D., 1992: «Les légendes de fondation latines et l'initiation». *En L'initiation. Les rites d'adolescence et les Mystères. T. I. Actes du Colloque International de Montpellier*. Publications de la Recherche Université Paul Valéry, Montpellier III.
49. Para las bases que sustentan el derecho a la rapiña en los ritos de iniciación, vid. VAN GENNEP, A. [1986]: *op. cit.*, pp. 126-127.
50. ABREU GALINDO, Fr. J. de [1977]: *op. cit.*, L.II, cap. VII, p. 173.
51. ÁLVAREZ Delgado, J., 1947: «Tamarán. Lingüística canaria». *El Museo Canario*, núm. 21-22, Año VII, Las Palmas de Gran Canaria, p. 35.
52. NAVARRO MEDEROS, J. F., 1992: *Los gomeros. Una prehistoria insular*. Estudios prehistóricos 1. Dirección General de Patrimonio Histórico, Gobierno de Canarias, pp. 140-141.
53. Referencia contenida en BERTHELOT, S. [1978]: *op. cit.*, p. 26.
54. ESPINOSA, Fr. Alonso de [1952]: *op. cit.*, Cap. VIII, p. 42.
55. Referencia contenida en TEJERA GASPAS, A; GONZÁLEZ ANTÓN, R., 1987: *Las culturas aborígenes canarias*. Interinsular/Ediciones Canarias, Santa Cruz de Tenerife, p. 60.
56. ESCUDERO, P. G. [1936]: *Historia de la Conquista de la Gran Canaria*. Tipografía «El Norte», Gáldar, Cap.II, p. 8.



57. Idea extraída de TEJERA GASPAR, A., 1992: *Tenerife y los guanches*. Colección *La Prehistoria de Canarias*. Centro de la Cultura Popular Canaria, Santa Cruz de Tenerife, p. 30.

Para una descripción de estas poblaciones libias véase, DESANGES, J., 1982: *op. cit.*, 436-437.

58. BELTRÁN MARTÍNEZ, A., 1971: *Los grabados del Barranco de Balos (Gran Canaria)*. *El Museo Canario - Patronato J. M. Quadrado del C.S.I.C.* Las Palmas de Gran Canaria, pp. 57 y 152.

59. HERNÁNDEZ PÉREZ, M. S., 198 : «Las representaciones antropomorfas en los grabados rupestres del Archipiélago Canario». *Tabona*, núm. 3, La Laguna, p. 160.

60. SIEMENS HERNÁNDEZ, L., 1975: «La música aborígen». En *Historia General de las Islas Canarias*. T. I, Edirca, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 349-350.

Un instrumento óseo de morfología similar puede verificarse en la cueva funeraria de La Ladera del Chabaso (Iguete de Candelaria, Tenerife). Presenta un orificio en la parte central del extremo superior para poder ser colgado. Es significativo el hecho de que este objeto, que sus excavadores definen como alisador, apareciera asociado a los restos óseos de un individuo infantil de corta edad (6-7 años). Vid. LORENZO PERERA, M. J., NAVARRO MEDEROS, J. F., GUIMERA RAVINA, A., 1976: «Una cueva sepulcral en La Ladera de Chabaso (Iguete de Candelaria, Isla de Tenerife)». *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 22, Madrid-Las Palmas, pp. 196 y ss. De las 6 piezas registradas en Tenerife, tres aparecieron asociadas a lugares de enterramiento (Risco de Chfñaco, Cueva del Horno y Ladera de Chabaso) y una a un emplazamiento ceremonial (Guargacho).

61. DIEGO CUSCOY, L., 1983: «¿Espátulas/alisadores o bramaderas?». *Homenaje al Profesor M. Almagro Basch*, vol. IV, Ministerio de Cultura, Madrid, pp. 263-270.

62. En el texto se pueden distinguir, al menos, dos estadios o etapas. En el primero y a cierta edad, debían dejarse crecer el cabello. En el segundo, en un momento y edad diferente, debían mostrar su fuerza y capacidad para la lucha.

63. Un indicador aproximado de esta edad la poseemos en una cita de *Le Canarien*, en donde refiriendo las guerras internas que los *mahoreros* sostenían, se señala como en una ocasión reunieron a los hombres de más de dieciocho años. Es posible, tal y como argumentan A. Tejera y R. González, que esta fuera la edad para pertenecer a la categoría de los guerreros (1987: *op. cit.*, p. 150). Asimismo, tras la revuelta de los *gomereros* contra Hernán Peraza, Pedro de Vera condenó muerte a todos los hombres de más de quince años de los bandos de Orone y Agana, edad a la que, probablemente, ya estaban capacitados y facultados para el manejo de las armas.

64. MARTÍN DE GUZMÁN, C., 1986: *op. cit.*, p. 641-643.

65. Véase, por ejemplo, la *depositio barbae* del mundo romano o el *koureion* o corte del cabello en la iniciación griega.

66. BONNET, B., 1936: «Observaciones del caballero inglés Sir Edmond Scory acerca de la isla de Tenerife y del Pico Teide». *El Museo Canario*, núm. 8, p. 51.

