

# PROFETISAS Y ADIVINADORAS BEREBERES DE LA ANTIGÜEDAD Y SUS HEREDERAS CANARIAS

*Daniel Becerra Romero*

En el momento de llegar a las Islas, los primitivos pobladores trajeron consigo no sólo elementos materiales (animales, semillas...) sino también, lógicamente, una serie de costumbres y unas fuertes creencias y mitos de su lugar de origen. Muchas de estas tradiciones continuaron vigentes durante varios siglos hasta llegar a nuestros días como puede comprobarse acudiendo a las fuentes árabes, la literatura etnográfica y de viajes o los trabajos de campo realizados durante las últimas décadas del siglo XX. Por tanto sería sensato pensar que dicha continuidad hubiese tenido su reflejo en las Islas.

Con el presente trabajo hemos querido acercarnos a un aspecto muy concreto de las culturas prehispanicas canarias: el papel desempeñado por un grupo de mujeres, de las que tenemos pocos datos pero que podemos intuir, que desempeñaban una función importante como profetisas y adivinadoras. A este respecto, contamos, en primer lugar, con la reputación que las mujeres bereberes tenían en este ámbito ya desde muy antiguo, como queda reflejado en las fuentes clásicas y, sobre todo, en el marco del Mediterráneo. Tanto es así que ya Virgilio, en el siglo I a. de C., recurría a su prestigio y utilizaba esta popular imagen para señalar sus capacidades en la figura de una sacerdotisa masila, mencionada por Dido que, además, era guardiana del Jardín de las Hespérides y, curiosamente, concedora de plantas como la adormidera, de la que se extrae el opio:

Ésta con sus ensalmos asegura que puede  
librar los corazones que ella quiere, infundir en otros  
tenaces obsesiones, detener la corriente de los ríos,  
hacer retroceder a las estrellas;  
ella evoca a los Manes en la noche; sentirás mugir bajo sus pies  
la tierra y descender los fresnos de los montes.<sup>1</sup>

Según describe Silio Itálico, en el siglo I. d. de C., la anciana madre del nómada Masinisa tuvo capacidades proféticas: le auguró su alianza con los romanos, un reinado largo y fructífero y que su nombre se vincularía desde entonces al de Roma,<sup>2</sup> como así fue.

En el siglo VI, Procopio que conocía bien las costumbres norteafricanas –no en vano fue secretario del general bizantino Belisario, quien combatió y venció a los vándalos– comenta en su obra *De bello vandali* que son las mujeres bereberes quienes ejercen la capacidad de profetizar o vislumbrar el porvenir y que le estaba prohibido a los hombres. Alcanzarían este don tras recibir la “inspiración”, por lo que este autor señaló su semejanza con los antiguos oráculos del mundo antiguo, posiblemente refiriéndose al de Delfos o al del oasis de Siwa; al parecer, este último estaba aún en funcionamiento en tiempos del autor.<sup>3</sup>

Tampoco han faltado figuras históricas o emblemáticas a las que se les reconocieran estas cualidades, tal es el caso de la Kahena, la adivina o sacerdotisa (Khalidoun, 1852, pp. 214-215 y 340), también llamada Damia ben Nifak (Ximénez de Sandoval, 1881, p. 305). Combatió contra los invasores árabes en el siglo VII y consiguió que por su autoridad y prestigio se le unieran numerosas tribus bereberes. Su reputación ha llegado hasta nuestros días, a pesar de los intentos por ignorar su popularidad desde la imposición institucional de la cultura árabe (Rasmussen, 1998, p. 161). Otros personajes representativos de estas habilidades y percepciones son Tabâit (siglo X), igualmente conocida por Tanant o Taïfit, que era maga y adivina; o su sobrina Debou o Deddjou, hermana de Hamîn-Abou-Mohammed el llamado falso profeta de Ghomara, que se dedicaba también a la magia y la adivinación y que era requerida en caso de guerra o de sequía (Khalidoun, 1854, p. 144).

La “inspiración” divina como forma de contacto es algo que ya señaló Ibn Khalidoun, en el siglo XIV, al hablar de las mujeres de Ghomara: “...elles ont le pouvoir, m’ont-ils dit, de s’attirer l’esprit de tel astre qu’il leur plaît, et, l’ayant dompté, elles s’incorporent avec lui; par ce moyen, elles agissent sur les êtres à leur fantaisie” (Khalidoun, 1854, p. 144). Este tipo de actuaciones las recoge también otro autor, León el Africano, en el siglo XVI, quien comenta la frecuencia con la que las mujeres de Berbería caen en estos estados de posesión, según eran considerados en la época y que él relaciona con la enfermedad de la epilepsia (El Africano, [1588] 1999, p. 42). Precisamente, en la actualidad, son los brujos y las personas que padecen fuertes ataques nerviosos quienes tienen la capacidad de ver a los espíritus, como ha señalado M. Ibn Azzuz Hakim al estudiar las tradiciones de los Ghomara (Ibn Azzuz Hakim, 1960, p. 80). Quizás podría tratarse, en algunos casos, de ataques epilépticos, explicación que se ha planteado también en el caso de muchos chamanes.<sup>4</sup>

Observamos así que la capacidad de profetizar, de algunas mujeres, es algo que siempre ha estado presente en el mundo mediterráneo y que entre los bereberes ha permanecido hasta hoy día. En su base se encuentran no sólo aspectos religiosos o espirituales (hablar con los difuntos, leer el porvenir...) sino también mundanos pues, muchas de estas mujeres, son a su vez conocedoras de remedios medicinales, efectúan diagnósticos, elaboran explicaciones “lógicas” para las enfermedades, etc.

Los trabajos de S. J. Rasmussen ponen de manifiesto que entre determinados grupos bereberes es la mujer quien domina el conocimiento y uso de las plantas, destacando que, para poder acceder a este saber, debe de estar “limpia” o ser pura, es decir, deberá estar ya libre de la menstruación. Lógicamente, la mujer mayor postmenopáusica es considerada como figura ideal para utilizar su conocimiento de las plantas medicinales, aunque no especifica qué tipo exactamente, pues muchas de ellas serían de uso cotidiano. Es muy probable que estas plantas, a cuyo control se accedería de mayor, una vez desaparecida la persona encargada de transmitir su saber –generalmente la madre– tuvieran unas características especiales y no de uso general. Lo que no se especifica serían sus cualidades, ni si algunas de ellas pudieran servir para alcanzar estados en los que se pudiera profetizar.

En el caso de las hierbas bereberes de Agadez (Niger) otro requisito indispensable es haber tenido hijos. Una mujer que no los haya tenido, nunca podrá ser una buena *medicine woman*, afirman estas mujeres (Rasmussen, 1998, p. 152). Por otro lado, sólo unas pocas pueden curar las enfermedades sin necesidad de tocar al enfermo,

simplemente hablando con los espíritus; son las llamadas *timaswaden* (*Ibid*, p. 153). Pero ¿cómo hablarían con estos espíritus? Una de las formas que apunta es a través de los sueños y la imaginación. ¿Serían “sueños” normales o sueños de trance? Esta forma de adivinación llamada *asawad* es practicada por un número muy limitado, debido a que esta capacidad es muy difícil de alcanzar y en cierta medida peligrosa, pues según S. J. Rasmussen: “...this ability often follows a serious illness and also requires a contract with spirits whose demands cause a drain on the diviner’s time and resources” (*Ibid.*, p. 153).

También en Argelia, encontramos mujeres denominadas *choufas* que literalmente quiere decir “aquellas que ven”, es decir iniciadas, que utilizan la posesión en sus rituales de consulta a los espíritus y, regularmente, practican ceremonias de posesión colectiva en sus casas. Dichos rituales, según M. Virolle-Souibes, se alimentan de un viejo fondo sagrado tradicional, aún poco estudiado, en el que se encuentran auténticas “mujeres chamanes” (Virolle-Souibes, 1986, p. 99).

Determinadas mujeres serían las encargadas de contactar con los espíritus o la divinidad, estableciendo relaciones directas, transmitiendo de esta forma sus secretos para ponerlos al servicio de la comunidad o actuando como representantes de su voluntad. Lógicamente, ello no quiere decir que en la actualidad tenga, exactamente, el mismo carácter o significado que en el mundo antiguo –momento en el cual tuvo lugar el poblamiento de las Islas– ya que las transformaciones acontecidas, desde entonces han relegado, o al menos lo han intentado, este tipo de actividades al ámbito marginal.

Por tanto, de todo lo anterior podemos deducir que desde la Antigüedad hasta nuestros días ha existido una continuidad de este tipo de prácticas en el mundo bereber y que resulta posible rastrearlas, incluso, tras la conquista árabe del norte de África.

En un trabajo anterior analizamos la relación existente entre determinadas manifestaciones culturales de la religiosidad isleña y su conexión con tradiciones y creencias norteafricanas –anteriores a la llegada del Islam– que en las Islas fueron cristianizadas pero cuya evolución, en el vecino continente, se puede estudiar tanto en documentos, como en el profundo arraigo que aún presenta en sus poblaciones. Con este tema creemos que sucede lo mismo.

Si examinamos las crónicas, podremos advertir que existen bastantes similitudes entre esos casos mencionados en el Norte de África y los que se describen en las Islas, especialmente en lo que se refiere a la actuación de determinadas mujeres aborígenes, que creemos que debieron desempeñar un papel parecido. Uno de los mejores y más interesantes ejemplos lo tenemos en la isla de El Hierro, concretamente en el episodio recogido en la crónica de G. Frutuoso, donde se nos describe el incidente protagonizado por Juan Machín y los soldados que le acompañaban cuando irrumpieron en “un sacrificio público” con cantos rituales e interrumpieron el estado de trance en el que se encontraba la princesa Nasci, hija del rey Ossiniso. Este hecho es de gran importancia pues representa uno de los escasos rituales vistos directamente por los conquistadores y nos aporta datos sobre cómo se realizaban. En realidad, sería el único caso del que nos ha llegado la constatación visual de una ceremonia.

El ritual incluiría una serie de cánticos que, posiblemente, irían acompañados de una serie de gestos o movimientos corporales pues, creemos que, la extrañeza de los

soldados no vendría sólo por los cánticos; a no ser que éstos se parecieran a los gritos peculiares, muy llamativos que, aún hoy en día, realizan las mujeres bereberes y que están constatados ya desde la Antigüedad:

...y después de subido aquel primer valle (...) oyó muchas voces, las cuales escucharon él y sus compañeros que serían seis o siete, pareciéndoles que oían cantos, y así era, pues entonces el rey de la isla con todos sus súbditos estaban en un sacrificio público que ofrecían al estilo gentil. (...) y poco anduvieron que no viese lo que era; entonces estuvieron quedos, por no ser sentidos, extrañados de ver la manera como hacían su sacrificio (Frutuoso, [1590] 1964, p. 132).

Sabemos además que la figura que los conquistadores identifican como el rey: "...usaba mucho de estos sacrificios para que Dios les mostrase lo que había de ser de él y de su gente" (Frutuoso, [1590] 1964, p. 132). Por tanto, debemos deducir que se trataría de un ritual para profetizar o adivinar el futuro y que los cantos servirían para favorecer el proceso de trance necesario para poder "ver". Lo que no nos aclara la crónica es la manera exacta en la que se llevaba a cabo el ceremonial, pues ya estaba comenzado cuando ellos llegaron. No se especifica tampoco si era él mismo quien contactaba con la divinidad para que ésta le expresase su voluntad. Consideramos, más bien, que el rey simplemente interpretaría lo oído por boca de otra persona, pues había profetizado ya la llegada de "gentes santas" que vendrían a sacar a todo su pueblo de las islas y llevarlos a otro lugar más agradable. Según el texto, es una mujer la que se encuentran en estado de trance y, en este caso, no una mujer cualquiera, sino la mismísima hija del rey; lo cual nos hace recordar el caso, ya mencionado, de la madre de Masinisa:

... lo cual viendo Juan Machín y los suyos dijeron: "a ellos, a ellos, cojamos algunos." Y aconteció que la hija del rey, que todavía estaba como suspensa y pasmada o transportada en el sacrificio (...) no se levantó (Frutuoso, [1590] 1964, p. 132).

Este proceso de diferenciación de capacidades podría situarnos en una separación de actividades por sexos donde sería la mujer quién poseyera la capacidad de poder contactar con la divinidad en primera instancia y un hombre quién interpretaría, para el grupo, la voluntad de los espíritus o quien presidiría el ritual. En principio, la forma en la que esta "princesa" alcanzaba el trance parece ser que era a través de la danza y de la música, pues no disponemos de datos para afirmar que pudiera haber tomado algún tipo de planta, brebaje o substancia, pero es bastante probable que hubiera sido así, pues que parece que se encontraba en algún tipo de ceremonia especial y era la única persona que se hallaba en dicho estado, según nos relata el cronista. Como ha destacado M. Virolle-Souibes, para el caso argelino, el trance: "... est le moyen privilégié d'établir le contact avec ces esprits: aucune séance de soins, de divination, de dialogue avec les morts ne saurait se dérouler sans un transe préalable, —aussi courte et discrète soit-elle—, qu'elle soit spontanée ou induite par le parfum (bu o inhalé), le tabac, l'encens; aucun don de voyance ou guérison ne saurait être entretenu sans zyara "pèlerinage" et transe collective au cours des hadrat dans les sanctuaries." (Virolle-Souibes, 1986, p. 100). Es muy posible que el método empleado en el caso herreño pudiese ser parecido. Si fuera solamente por la música, sería lógico que hubiera afectado al resto de los asistentes y que éstos se encontrasen también en trance, pero no parece que fuese así.

La importancia de este texto radica en que es el único que recoge este tipo de información en todo el archipiélago. El resto de la información suele tener su origen en la transmisión oral de aborígenes o descendientes de éstos, con lo cual muchos datos pueden haberse perdido o tergiversado<sup>5</sup>. En estos últimos casos, normalmente cuentan que existían unas ceremonias, que describían de forma genérica, pero no cómo se llevaban a cabo, cómo se preparaban o qué pasos seguía el ritual. De padres a hijos pudo haberse transmitido la existencia de estas ceremonias, pero no todo su desarrollo. No debemos olvidar que, dentro del campo de las ideas y los rituales, nos encontramos también con los grabados rupestres, de los que los cronistas no dejaron información alguna, pero que existen y su gran número está sobradamente documentado.

En Fuerteventura destacaron las conocidas Tibiabín y Tamonante, cuya importancia dentro de la sociedad isleña ha sido puesta de manifiesto por numerosos investigadores ya desde la época de R. Verneau. Este caso es bastante significativo pues los cronistas dejaron muy clara la referencia a que, o bien ambas mujeres o bien una de ellas –Tibiabín– eran personas que entraban en contacto con otra realidad, es decir, el mundo de los espíritus, poniendo a disposición del grupo soluciones a los problemas de convivencia. Por ejemplo, como recoge J. Abreu Galindo:

... hablaban con el demonio; la una se decía Tibiabín y la otra Tamonante. Y quiere decir eran madre e hija, y la una servía de apaciguar las disensiones y cuestiones que sucedían entre los reyes y capitanes, a la cual tenían mucho respeto, y la otra era por quien se regían en sus ceremonias. Éstas les decían muchas cosas que les sucedían (Abreu Galindo, [1602] 1977, pp. 59-60).

Aunque el autor del citado comentario, como tampoco lo harían L. Torriani (Torriani, [1592] 1978, p. 75) ni T. Marín de Cubas (Marín De Cubas, [1694] 1986, p. 105), en ningún momento nos indique la forma de proceder mediante la cual estas mujeres “hablaban con el demonio”, este episodio recuerda mucho los estados de trance de las mujeres bereberes norteafricanas, anteriormente comentados. Para la mentalidad de la época debían de ser actos reprobables y de ahí posiblemente el empleo de ese tipo de términos. Por otro lado, nos vuelve a resultar muy interesante la filiación madre-hija señalada en las crónicas pues, para algunos grupos bereberes tuareg, la posesión por los espíritus se trata de una herencia matrilineal, es decir, que pasa de madre a hija por medio de la leche materna (Rasmussen, 1998, p. 160). Volvemos a encontrarnos con una relación filial

En Gran Canaria, únicamente contamos con una referencia a estas posibles actuaciones en el episodio acaecido con la madre de las harimaguadas, quien evita la muerte de un grupo de cristianos capturados que iban a ser quemados por los problemas que acarreaban (vigilancia, comida...). Este dato refleja al menos dos aspectos claros: por un lado, un gran poder de persuasión y, por otro, que su opinión debió de ejercer mucha influencia ya que, cuando estaba preparada la hoguera para eliminarlos:

... salió a toda priesa, dando voces, una canaria religiosa, tenida entre todos los canarios en gran reputación y veneración de santidad, la cual era como madre de las maguadas; y esta era madre de un hidalgo gayre, que tenía allí un cristiano para quemarlo. Dijo a su hijo que en ninguna manera hiciese daño en los cristianos, que les vendría mucho mal por ello; que así lo avisaba de parte de Acoran (que era Dios). Los canarios eran muy amigos y recatados de

guardar la religión y obedecer a los ministros de ella; y así, oída la religiosa, su hijo desató su cautivo. Los demás, visto lo que había hecho el gayre, también desataron los demás que estaban atados y les dieron libertad que se fuesen, diciéndoles que mirasen lo que con ellos habían hecho. (Abreu Galindo, [1602] 1977, pp. 204-205).<sup>6</sup>

Esta mujer anuncia que les vendrían numerosos males si mataban a los prisioneros, manifestando que así se lo había hecho saber Acorán, de forma que los canarios que: “... eran muy amigos y recatados de guardar la religion y obedecer a los ministros de ella” (Abreu Galindo, [1602] 1977, pp. 204-205) acaban por dejar libres a los soldados. Podemos deducir de este hecho la importancia que esta mujer debía de tener dentro del conjunto social como representante o intermediaria de la divinidad. Pero ¿cómo habría obtenido ella esa información?; ¿de qué manera se habría puesto en contacto con el dios?; y lo que es más ¿por qué todos acatan temerosos y sin rechistar sus palabras y no las cuestionan? Como en los casos ya citados, puede que los métodos empleados fueran los mismos. Además, sería lógico pensar que esta mujer es, en ese momento concreto, la persona que todos reconocen con autoridad para transmitir la voluntad del dios. Este hecho nos indicaría que también aquí pudieran ser las mujeres quienes actuaran como enlaces con la divinidad. No es lógico creer que la intervención espontánea y repentina de una mujer cualquiera pudiera tener un efecto inmediato y contundente en un tema de gran importancia, dado que afecta a la supervivencia del grupo. Al contrario, lo que nos indica es que esta persona tiene una autoridad que, rápidamente, es reconocida y acatada.

En la isla de La Gomera, esta relación puede apuntarse en el personaje de Aremoga, posteriormente conocida como Ana Sánchez, cuando anuncia a su padre el fin de su reino (Frutuoso, [1590] 1964, p. 140). Para A. Tejera Gaspar esta mujer vendría a ser la equivalente en La Gomera de la hija del rey Ossiniso del Hierro, representando las mismas funciones de mediadora con la divinidad (Tejera Gaspar, 1996, p. 47). Algunos autores cuestionan la información de este cronista, pero lo que sí parece cierto es que su papel y lo que podríamos entender como su profecía, es muy semejante al de las otras mujeres ya mencionadas y la situarían dentro del grupo con capacidades visionarias y, probablemente, dentro de las funciones ceremoniales. Lo que no deja lugar a dudas es la influencia que parece ejercer su voz al “aconsejar” a su padre la rendición de la isla y el hecho de que éste le haga caso, un posible indicador del reconocimiento de la veracidad de sus predicciones. No deja de resultarnos sugerente la constante vinculación materno-filial o paterno-filial que se deduce de las Crónicas. Asimismo la relación entre el poder político y el poder profético queda tan evidenciada que nos parece difícil no tenerla en cuenta; muchas decisiones políticas quedarían así justificadas por la voluntad de los dioses o de los espíritus.

En cuanto a Lanzarote la información que poseemos es menor, sólo tenemos el dato de la anciana que se acerca a la princesa Ico (de la que se dudaba que fuera hija legítima del rey y que iba a ser sometida a la prueba del humo para demostrarlo) para indicarle cómo podía sobrevivir. Le aconseja utilizar una esponja humedecida, salvándole así la vida; quizás esta mujer pudiera haber jugado un papel de similares características a los de las otras islas (Abreu Galindo, [1602] 1977, pp. 61-62). Evidentemente, no debió de tratarse de una mujer cualquiera, pues tiene facilidad para acercarse a la princesa en esas circunstancias, ofreciéndole un sencillo truco que nos lleva a preguntarnos ¿cómo es posible que no fuese conocido por el resto de la población?; si en verdad, como planteó

J. Álvarez Delgado, era un método empleado para coger pardelas por los cazadores (Álvarez Delgado, 1957, p. 33). Además, la alusión a su ancianidad –requisito que ya vimos en el mundo bereber africano–; su actuación al margen de la ley y su voluntad manifiesta de que la princesa se salve parecen evidenciar, cuanto menos, un personaje peculiar que decide intervenir en una delicada situación política.

Para La Palma también escasean los datos. Destaca, como ya señalara F. Pérez Saavedra, la actuación de Francisca Gazmira o Palmesa que capturada y cristianizada, conseguirá que cinco caudillos auaritas acepten convertirse al catolicismo (Pérez Saavedra, 1989, pp. 146-147). Pocos más sabemos sobre ella, aunque dado que en esta isla la mujer tenía un protagonismo mayor, resulta evidente que debió tener una gran influencia o un gran poder de persuasión para lograr convencerlos; en todo caso su actuación intermediaria y pacificadora nos recuerda la llevada a cabo por otras mujeres como pueden ser Tibiabín, en Fuerteventura, o la princesa Aremoga, en La Gomera, y es por ello que, quizás, esta mujer pudo haber tenido, al menos, un papel o un prestigio similar en La Palma.

En Tenerife queremos señalar una leyenda recogida por C. de Arribas y Sánchez a fines del siglo XIX que puede recoger una tradición de época aborígen. Cuenta el origen del pueblo de Vilaflor y pone de manifiesto el papel destacado que la mujer pudo haber ejercido dentro de la sociedad guanche. Según la tradición, un antiguo noble que había perdido todas sus posesiones fue a parar a las cumbres de Vilaflor donde, invocando a Guayota (el demonio), se le aparece un fantasma que le indica siga su marcha. El isleño sigue su camino cuando le sale al paso “una anciana” que le indica el lugar por donde debe ir para encontrarse con la residencia de Guayota. Poco rato después se encuentra con tres bellas mujeres, que en realidad son las hijas de Guayota. Vilaflor, una de las hijas, le promete casarse con él, al tiempo que le advierte cómo salir airoso de los ardidés en que su padre tratará de envolverlo. Al salir victorioso del trance, Guayota intentará matar a la pareja, pero ésta logrará engañarlo, primero transformándose Vilaflor en un árbol y, después, en agua, mientras que su esposo lo hace en un risco. Por último, ambos se transforman en gigantescos pinos, los conocidos hoy día como “Pino Gordo” y “Madre del Agua”, y en ese momento al no hallarlos, será “la madre de Vilaflor” quien “lanzaré una maldición” por la que ambos jóvenes se habrían de olvidar el uno del otro.<sup>7</sup> Así, una vez vuelven a su forma humana ambos jóvenes no son capaces de reconocerse marchando Vilaflor hacia Adeje y quedándose el muchacho en Chasna. Sin embargo, al cabo de un año al intentar casarse con una bella muchacha:

... entra dentro de la cueva donde estaban reunidos una esbelta joven, se pone en medio de todos cantando, silvando y de pronto se arrodilla y mira al techo de la gruta invocando o rezos o exorcismos que no comprenden, la miran creyéndola loca: debajo de su largo tamarco de pieles (especie de capa) traía un envoltorio de pedazos de lanudos de cuero de cabra en forma de una persona y fijando su vista en el novio que iba a casarse y golpeándole con el citado envoltorio en forma de muñeco le dice: ¿te acuerdas del gánigo (jarro) de agua que mi padre te ordenó sacar de la vasija grande –a lo que él respondió– ¡No! A cuya respuesta la joven menudeaba de lo lindo los golpes con el muñeco (De Arribas y Sánchez, 1993, p. 136).

El joven acabará por recobrar la memoria y recordar todos los acontecimientos, regresando junto su amada.

La descripción de los poderes de Vilaflor y de su madre, así como su capacidad para ejercer actividades como la expulsión de los malos espíritus o el claro exorcismo que refleja el texto, recuerda mucho a las capacidades que en el mundo bereber poseen las mujeres, pues, por lo general, como ya hemos señalado, este tipo de actividades cae dentro de sus dominios. Ello nos lleva a pensar que, aunque se trate de una leyenda recogida en el siglo XIX, parte de los elementos que narra bien podrían pertenecer al ámbito aborigen; incluido el personaje de la anciana que sabe y le indica, al noble, dónde podía encontrar al demonio –Guayota– lo que evidencia que era ella la que sabía cómo llegar hasta él. Si ello fuera así, el papel religioso de la mujer dentro de la sociedad aborigen de Tenerife podría haber sido mucho más importante y activo de lo que las crónicas nos han legado.

A modo de conclusión, podemos decir que la popularidad de las mujeres bereberes como profetisas, adivinas o hechiceras es muy antigua y debió de ser bastante conocida, ejerciendo una notable influencia y autoridad, como se aprecia en las fuentes clásicas. En cierta medida, esta influencia ha continuado vigente incluso a través de la islamización, aunque en la actualidad se encuentre más vinculada a los núcleos rurales.

En Canarias estas funciones parecen haberse mantenido hasta la llegada de los conquistadores, aunque existieron también algunos personajes masculinos con habilidades proféticas; con lo que la prohibición –de la que hablaba Procopio– no se mantendría en las Islas. Por los datos analizados, mayoritariamente fueron mujeres; por lo que, quizás, algunos de estos adivinos podrían haber formado parte de una familia de mujeres con tradición profética y, en un momento dado, ellos tuvieran que asumir estas funciones. A lo mejor este hecho pueda estar relacionado con la limitación física del territorio; de su demografía o de sus casi dos mil años de aislamiento.

Es indudable que la facultad de prever el futuro otorga un papel preeminente en la sociedad a aquella persona que lo posea. Cuanto mayor sea esta capacidad y, especialmente, su número de aciertos, mayor será la influencia que ejerza ese personaje entre su pueblo, así como más duradera será la permanencia de su recuerdo en la memoria colectiva. Los cronistas, como se ha dicho, pudieron haber manipulado para su conveniencia estas profecías, encontrando en ellas una justificación de la Conquista, pero no parece, en absoluto, que se hayan inventado la existencia de estos personajes que aquí hemos analizado, los acontecimientos que protagonizaron o los actos que realizaron; más aún cuando tuvieron y siguen teniendo un paralelismo claro en el mundo bereber norteafricano.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ DELGADO, J. *Episodio de Avendaño*. Discurso inaugural del año académico 1957-1958. La Laguna, 1957.
- BECERRA ROMERO, D. “Chamanismo, estados alterados de consciencia y mujeres. El caso canario.” *IV Seminario de la Mujer “La Mujer y el Saber”*, Las Palmas de Gran Canaria, 1999. (en prensa)
- “Cultos religiosos canarios: tradiciones de la Antigüedad.” *XIV Coloquios de Historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria, 2000. (en prensa)
- CABRERA PÉREZ, J.C. *La Prehistoria de Fuerteventura: un modelo insular de adaptación*. Exmo. Cabildo Insular de Fuerteventura, 1996.
- CAMPS, G. *Les berbères. Mémoire et identité*. París, 1995.
- DE ARRIBAS Y SÁNCHEZ, C. *A través de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife, 1993.
- EL AFRICANO, L. *Descripción de África y de las cosas notables que en ella se encuentran*. Madrid, 1999.
- FRUTUOSO, G. *Las Islas Canarias (de saudades da Terra)*. La Laguna, 1964.
- HARRIS, M. *Introducción a la antropología general*. Madrid, 1998.
- IBN AZZUZ HAKIM, M. “Leyendas y tradiciones de los Gumara.” *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, vol. XIV, nº 53, pp. 41-84, 1960.
- KHALDOUN, I. *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Alger, 1852, 1854 y 1856.
- PÉREZ SAAVEDRA, F. *La mujer en la sociedad indígena de Canarias*. La Laguna, 3ª edición corregida y ampliada, 1989.
- “La aventura de Avendaño y la leyenda de Ico.” *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 41, pp. 207-226, 1995.
- PROCOPIO. *History of the wars*. Traducción de H. B. Dewing. Loeb Classical Library, Londres, 1979.
- RASMUSSEN, S. J. “Only women knows trees: medicine women and the role of herbal healing in tuareg culture.” *Journal of Anthropological Research*, vol. 54, nº 2, pp. 147-171, 1998.
- SERVIER, J. *Tradition et civilisation Berbères*. Mónaco, 1985.
- SILIO ITÁLICO. *Punica*. Traducción de J. D. Duff. Loeb Classical Library, Londres, 1983.
- TALBI, M. *Études d’Histoire Ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*. Túnez, 1982.
- TEJERA GASPAS, A. *La religión de los gomeros. Ritos, mitos y leyendas*. Exmo. Cabildo Insular de la Gomera, 1996.
- TEJERA GASPAS, A. Y GONZÁLEZ ANTÓN, R. *Las culturas aborígenes canarias*. Santa Cruz de Tenerife, 1987.
- VERNEAU, R. *Cinco años de estancia en las Islas Canarias*. La Orotava Tenerife. 1987.
- VIRGILIO. *Eneida*. Traducción de J. de Echave Susaeta. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

VIROLLE-SOUIBES, M. "Femmes, possession et chamanisme: exemples algériens." *Actes des deuxièmes Rencontres Internationales sur la Fête et la Communication, 1985*, pp. 99-107, Niza, 1986.

XIMENEZ DE SANDOVAL, C. *Las guerras de África en la Antigüedad*. Madrid, 1881.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Verg., *Aen.*, IV, pp. 486-491. (Traducción de J. de Echave Susaeta, Madrid, 1982).
- <sup>2</sup> Sil. Ital., XVI, pp. 124-131.
- <sup>3</sup> Procop., *Vand.* IV, pp. 8, 13.
- <sup>4</sup> A pesar de relacionarse con esta enfermedad, no debemos olvidar que este tipo de manifestaciones tiene vital importancia en numerosas poblaciones de corte animista, por ser un medio por el cual los espíritus o los dioses se comunican con la humanidad. En muchos casos se le otorga a la persona que sufre sus consecuencias un rango privilegiado e incluso, en algunas sociedades, es una evidencia indiscutible para detectar un futuro chamán.
- <sup>5</sup> En este sentido merece la pena señalar un pasaje de P. Gómez Escudero en el que destaca la poca fiabilidad con la que –a su entender– los españoles recogían los vocablos aborígenes “... siempre controvertieron el nombre a las cosas i despreciaron sus vocablos, i quando se reparó para rastrearles sus costumbres por más extenso no hubo quien diera rasón de ello” (GÓMEZ ESCUDERO, P. en MORALES PADRÓN, 1993, p. 435).
- <sup>6</sup> También T. A. Marín de Cubas comenta el hecho (MARÍN DE CUBAS, [1694] 1993, p. 133).
- <sup>7</sup> Sobre la relación entre el culto a la piedra, los árboles y las fuentes en el pasado prehispánico de las Islas v. BECERRA ROMERO, D. “Cultos religiosos canarios: tradiciones de la Antigüedad.” *XIV Coloquios de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, 2000 (en prensa).