DE LAS IDOLATRÍAS DE LOS ANTIGUOS GUANCHES (ARQUEOLOGÍA DEL CULTO EN LA PREHISTORIA DE TENERIFE)

POR

JESÚS M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

«Mientras más escribo en esta relación antigua, siempre hallo cosas nuevas que contar» (D. DURÁN: *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme,* I [1967], p. 135).

Debe admitirse, en rigor, que todo intento de atacar los entresijos de los sistemas religiosos aborígenes se revela de un alcance desmedido, de una endiablada dificultad. Y ello es debido no sólo al importante grado de extrañamiento que esta realidad cultural presenta a la moderna concepción del hecho religioso, racionalizadora en exceso, sino también, y fundamentalmente, debido a la propia naturaleza y limitaciones que imponen las fuentes —etnohistóricas y arqueológicas— para su conocimiento.

Son estos argumentos los que han propiciado que este campo científico sea todavía para la investigación histórico-arqueológica un ámbito de estudio difícil e impenetrable, sector acomodaticio y subjetivo donde los haya; mientras para algunos, anclados en viejos modelos de análisis normativistas

y empiricistas, la religión constituye una faceta especulativa y no científica, otros se atreven habitualmente a abordarla sin suficiente rigor y sin un mínimo de información teórica. Mucho es lo que se ha escrito pero poco lo que se sabe. No obstante, sería injusto no destacar aquí las valiosas aportaciones que en su día realizaron, desde distintas estrategias, investigadores como D. J. Wölfel, J. Álvarez Delgado y L. D. Cuscoy, o, en fechas recientes, el notable salto cualitativo que A. Tejera y otros han dado en la comprensión de los fenómenos religiosos aborígenes.

Por razones de espacio, así como por el propio enfoque de este trabajo, no creemos que merezca la pena someter a discusión aquí la importancia de las ideas culturalmente pautadas que, convencionalmente, se denominan religión, mito y magia. En este sentido, conviene señalar que partimos de la consideración del hecho religioso como una manifestación de carácter eminentemente social; en efecto, las creencias y rituales religiosos reflejan la estructura de la sociedad y simbolizan sus principales valores y relaciones. Debe advertirse, empero, que la religión no constituye un mero reflejo pasivo de las demás partes del sistema cultural. Al contrario, a menudo desempeñan un papel crucial al organizar impulsos que conducen a grandes transformaciones de la vida cotidiana (Harris, 1986: 433). No se puede abordar, pues, un examen de las religiones prehistóricas canarias sin afrontar simultáneamente un conocimiento profundo de estas sociedades. Lo primero sin lo segundo aboca necesariamente a una abstracción. Ahora bien, la religión permite establecer, en el plano ideológico, el universo imaginario de la sociedad. Enriquece, en reciprocidad, el primer nivel de información.

El trabajo que presentamos tiene dos objetivos que tratan de cubrir sendos vacíos de la investigación y que consideramos básicos para la correcta lectura histórica del mundo mágico-religioso de los guanches. El primero parte de la necesidad de profundizar en la visión e interpretación que los cronistas dieron de los elementos ideológicos indígenas preexistentes. Prisioneros de esquemas culturales de los que no podían escapar fácilmente, proyectaron su utillaje mental, des-

de puntos de referencia cristianos, sobre una realidad multiforme que les excedía en complejidad, transformándola bajo sus propias categorías familiares. De ahí la ambigüedad y la inadecuación de muchos conceptos. Es obvio que dicha deformación obedeció bien a la propia inercia cultural del escritor, bien a una distorsión intencionada tendente a justificar algo o a alguien. En cualquiera de los casos, y como ha sido perfectamente estudiado en el ámbito americano (Bernand y Gruzinski, 1992), es de especial importancia destacar cómo las fuentes etnohistóricas emplearon de manera generalizada *la idolatría* como herramienta conceptual, que pasó a representar no sólo la imagen falsificada de la «auténtica» religión, la *latría,* sino también una forma de vida radicalmente diferente de la del europeo. Se justifica así, en especial en los textos más antiguos, la necesidad de evangelización de estas poblaciones y, por ende, su esclavitud. Se tendía, en suma, un lazo vital entre idolatría, el libre arbitrio y el derecho cristiano de someter a los pueblos infieles y paganos: aversión epidérmica que se confunde con intereses políticos y económicos.

Tenemos aquí la base de la polémica jurídica e ideológica que, desarrollada durante la Edad Media, tuvo en Canarias un laboratorio perfecto, hasta el punto de que la conquista y colonización de las Islas sirvió de vínculo natural entre la Reconquista española, cuya experiencia aportaba la formulación de un elaborado código acerca de la «guerra justa» y los derechos de los vencedores sobre la población pagana vencida, incluido el derecho de esclavizarla, y la expansión americana, durante la cual se avivó la controversia doctrinal sobre la soberanía de los pueblos paganos y el derecho de los indios (siglo XVI): planteamientos indigenistas *versus* teoría aristotélica de la esclavitud natural, que fue considerada perfectamente aplicable a los indios en razón de su inferioridad (Elliot, 1986: 67-75). Por esta vía quedaba legitimado, parafraseando a A. Rumeu de Armas, el uso de la espada antes que el de la cruz.

El segundo objetivo, que se vincula directamente al anterior, trata de dar a conocer y analizar una pieza arqueológica de extraordinario interés e implicaciones culturales. Nos referimos al pequeño *ídolo* denominado *Guatimac,* objeto que aun-

que no es inédito —hay noticias de él desde finales del siglo pasado—, ha tenido una escasísima difusión y repercusión en la opinión pública, así como en los medios científicos. Conocido de forma somera y puntual sólo a través de la literatura arqueológica y, por consiguiente, de difícil verificación, su reciente exposición en el Museo Arqueológico del Puerto de la Cruz abre nuevas perspectivas en el estudio de la antropología religiosa guanche al permitir documentar *de facto* las no bien contrastadas referencias escritas y orales que aludían a la existencia de ídolos en la prehistoria de Tenerife. A este respecto, la supuesta carencia del dato arqueológico y la nula valoración de este tipo de elementos en las crónicas (véase, por ejemplo, Fr. J. de Abreu Galindo o A. de Viana) ha llevado a negar tradicionalmente, cuando menos poner en duda, la presencia de estas figuraciones como instrumentos canalizadores de la expresión religiosa. Este ídolo, como veremos, aporta nuevos elementos definitorios sobre las prácticas rituales guanches, al mismo tiempo que permite conocer y deducir aspectos hasta ahora no tenidos en cuenta de la religión aborigen insular.

1. «De la idolatría y otras costumbres gentilíceas»

Frente a la alteridad religiosa que representaban las creencias indígenas, los primeros historiadores (siglos XIV-XVII) pusieron en marcha como piedra angular de análisis un elemento esencial para la mentalidad cristiana de estos siglos: la idolatría como categoría convenida y definitoria de aquella realidad. Se trata de un razonamiento teórico importante que descubre de qué manera fueron reinterpretadas estas manifestaciones autóctonas y permite, a su vez, un mayor acercamiento a la cosmovisión aborigen que quedó difusamente reflejada en los textos, bien por la propia inercia cultural de quien escribe, bien por una distorsión intencionada tendente a maquillar o ensalzar lo que fuere. Con toda seguridad, traducir las concepciones religiosas indígenas no resultó fácil para unos hombres con unas coordenadas ideológicas tan distantes de la

cosmovisión aborigen, ebrias de prejuicios consustanciales a sus puntos de vista eurocéntricos. Obligados por la imposibilidad de aprehender los mecanismos internos de estas sociedades, se resolvieron a adecuar los hechos observados a teorías globales y lugares comunes, a adoptar, consciente o inconscientemente, una perspectiva reduccionista dictada por la fuerza de la experiencia y de la fe.

Así las cosas, las distintas variantes de la idolatría, entendida de forma genérica como la religión fundada en premisas falsas, como un pecado de *superstición*, fueron aplicadas por los cronistas de un modo más o menos explícito según los casos y los intereses. Es posible observar, de esta manera, desde una concepción de la idolatría como desviación y marginalidad, deducida por lo general de su manifestación material más frecuente: el ídolo, hasta una idolatría de la que interesa destacar más los aspectos espirituales a los que remite: el diablo, la magia, el error, etc., que la cristalización material del culto. Se inspira esta última en un conocimiento global y teorizado del espíritu humano para interpretar el sentido de los gestos y objetos que se descubren. Es obvio, pues, el desajuste en la ordenación del dato indígena dentro de las categorías culturales de los cronistas. Las facilidades del lenguaje y el gusto por la analogía y por lo familiar transformaron los paralelismos en identificaciones. De ahí, la inadecuación en la aplicación literal de términos como Dios, el demonio, la inmortalidad o el infierno entre otros.

Pese a la imposibilidad de hacer aquí un inventario exhaustivo de todos los rasgos que caracterizan cada red idolátrica, conviene, sin embargo, que retengamos algunos.

En este sentido, los primeros historiadores prestaron especial atención a aquellas divinidades locales que más cercanía les sugirieron con el cristianismo (dioses *hacedores del mundo*), convirtiéndolas en sus ejes explicativos. Obsesionados por la primacía del monoteísmo original, los atributos de los diversos Seres Supremos sólo podían mostrar lo que ya se sabe de lo divino, es decir, que es oculto, severo y omnisciente, y que toda la vida depende de Él —*mitos de creación* guanches—. De este modo, la idea del Dios cristiano fue equi-

parada con la idea del Ser Superior tribal. Y ello porque los dioses tribales suelen ser también omnipresentes y universales, misteriosos, imposibles de localizar, múltiples en su expresión. Poco ligados a formas materiales específicas, los grandes espíritus resultan, en consecuencia, difíciles de definir, de concretar sus propiedades y cualidades aparte de «bueno», «omnisciente», «eterno» y otras parecidas (Sahlins, 1972: 161-62):

> «(los *canarios*) Decían que Acoran era Dios solo, eterno, omnipotente, y le adoraban en idea» (Marín de Cubas, [1993]: 204).

Los dioses son, en última instancia, una *forma* que presupone un modo de ser propio y exclusivo, es decir, irreducible a cualquier manifestación celeste o a la experiencia humana: el que lo ve y lo sabe todo *puede* y *es* todo (Eliade, 1981: 80-81). La incomprensibilidad de esta divinidad es, pues, un fenómeno común en las sociedades tribales que lo tienen:

> «El conocimiento que los naturales —guanches— tenían de Dios era tan confuso que sólo conocían haberlo» (Espinosa, [1952]: 34).

Pero, además, sobre esta noción de lo divino los cronistas proyectaron uno de los principios metafísicos más importantes del pensamiento cristiano del siglo XVI: la idea del conocimiento innato y del deseo de Dios. En efecto, para los eclesiásticos de la época es indiscutible que el hombre, por su entendimiento, tiende a buscar a Dios, concebido como entidad superior a toda la Creación, y a adorarlo. Aquél tiene así, en virtud de la *ley natural,* un conocimiento bastante confuso de Dios. Dicho conocimiento permanecerá en la vaguedad y la aproximación mientras no se apoye en la revelación y la fe, esto es, en la enseñanza de la Iglesia. De otro modo, Dios sólo se percibiría oscuramente como una causa que gobierna el mundo (Bernand y Gruzinski, 1992: 41).

Estrechamente unido a la idea del Ser supremo, la tradición literaria reinterpretará otro de los registros sobrenatura-

les esenciales en la mentalidad cristiana: el demoníaco, pues la idolatría no existiría sin la intervención del demonio, que explota y desvía la necesidad de Dios que experimenta el hombre:

> «(los *canarios*) Adoraban ídolos, cada uno al que quería, aparecíaseles mucho el diablo, padre de la idolatría» (López de Gómara en Martín de Guzmán, 1984: 157).

Debe tenerse en cuenta que en la religión católica la idea de Dios arrastra inexorablemente la del diablo —*Simia Dei*—, como imitador en todo de Aquél (Caro Baroja, 1985: 71). Los teólogos creían que el demonio intervenía en las conciencias para perturbarlas y corromperlas, simpre con acechanzas perpetuas:

> «Entiendo que el que con estos *canarios* hacía semejantes apuestas era el demonio, para hacerlos despeñar» (Abreu Galindo, [1977]: 149).

A ojos de estos hombres de fe, el conocimiento y la práctica mágica no podían ser más que el producto de una ilusión o de una intervención demoníaca. El cristianismo asimiló del mundo romano y del judaísmo la hostilidad hacia la magia. Persiguió los cultos paganos y la magia que estaba asociada a ellos, e hizo valer la opinión tomista de que no hay magia sin ayuda demoníaca. La magia fue considerada además de maléfica como cosa siempre diabólica (Fajardo, 1992: 32, 35). Así, valoraron como uno de los rasgos característicos de estas sociedades indígenas el hecho de que ciertos individuos en sus visiones y oráculos se comunicasen con el demonio. La creencia en la ubicuidad del diablo confirió a estos personajes, rodeados de un hálito sagrado, una apariencia común tanto en las crónicas referentes a las antiguas poblaciones de la América andina como en las de Canarias:

> «Había en esta isla (Fuerteventura) dos mujeres que hablaban con el demonio: la una se decía Tibiabín, y la otra Tamonante» (Abreu Galindo, [1977]: 59).

Siguiendo los principios de la cosmogonía cristiana, es lógico que el concepto del demonio, como principio teológico del mal, se personificase en distintas figuras, según cada isla, y que a partir de la perspectiva nominalista de los cronistas, que se atuvieron a hacer un uso regular de los términos vernaculares, éste fuese individualizado y vestido con distintas denominaciones (*Hirguan, Iruene, Gaviot,* etc.), en el caso de Tenerife *Guaiota* o *Guayota.* Y es que para extirpar con eficacia se requiere antes identificar al enemigo. Ahora bien, como hemos señalado de forma reiterada, es evidente que en la culminación del proceso interpretativo se produjo una pérdida sustantiva de la idea original, desconociendo si con estos nombres se aludía a un representante máximo de las fuerzas malignas en las creencias aborígenes o si, por el contrario, se trataba en realidad de una desvirtuada referencia a espíritus o seres intermediarios cuyas características específicas se ignoran. Ejemplo paradigmático de lo expuesto, podría ser el carácter demoníaco que algunas fuentes escritas, como el franciscano Abreu Galindo, atribuyeron a la divinidad que tomaba forma de cerdo en los rituales propiciatorios de la lluvia de los *bimbaches* y cuyo papel benéfico y vitalizador en dichas ceremonias parece claro (Jiménez, M. C., 1991: 161).

En cualquier caso, no debe sorprendernos esta asimilación toda vez que en las creencias cristianas al ser invocado el demonio podía aparecer, en ciertas ocasiones, en forma de animales, tales como cochinos y perros. Dicha imagen se advierte, por ejemplo, en algunas testificaciones inquisitoriales hechas en Las Palmas a principios del siglo XVI:

> «hacía venir a los diablos, y que los veía como cochinitos e que les preguntaba ello lo que quería, y que ataba a uno para que le dijese la verdad» (en Fajardo, 1992: 161-62).

En directa relación con este registro demoníaco, los cronistas ampliaron el cuadro de equivalencias al introducir dos nociones consustanciales: la idea del Infierno y la de la presencia de múltiples demonios que pululaban por la tierra. Nuevamente tenemos una transcripción al lenguaje de-

moníaco de dos realidades aborígenes de compleja definición.

A tenor de la actividad volcánica del Teide que señalan las fuentes etnohistóricas, parece lógico que esta montaña fuese asimilada de forma unánime al concepto cristiano del Infierno, entendido como morada ígnica y subterránea del diablo. Si bien es cierto que desde la perspectiva indígena, especialmente si atendemos a las valoraciones lingüísticas dadas a la toponimia vernacular con que se le designaba, el lugar parece que fue considerado como un punto donde se hallaban ubicadas las fuerzas malignas de la naturaleza —investigadores como Wölfel o Cuscoy han interpretado la figura de *Guayota* como una abstracción del fuego destructor del volcán—, no debe olvidarse, por otro lado, la verosímil función religiosa del Teide como *Axis Mundi* (Tejera, 1988: 19-22), es decir, como punto de unión de los distintos planos cósmicos, así como el contenido escatológico que las crónicas confieren a su entorno circundante, Las Cañadas del Teide (La Orotava), y que la arqueología confirma a través de los distintos yacimientos sepulcrales localizados en la zona, en los que la práctica de *momificación* fue frecuente.

Todo ello permite considerar este área como un *lugar de culto,* un territorio sagrado convertido en una traducción espacial de la noción de *centro* en su dimensión física y simbólica. Aquí está el eje de unión del cielo y de la tierra. Probablemente sea éste el punto de interferencia y de comunicación entre el mundo de los dioses, el de los vivos y el de los muertos; el lugar del impacto de lo *invisible* sobre la tierra, donde se realizan los intercambios entre los hombres y la deidad, y donde los antepasados son más fácilmente evocados o los sacrificios son más eficaces. En este contexto, algunos de los denominados *escondrijos* de Las Cañadas podrían reinterpretarse como depósitos rituales (*ibíd.,* 43-46): como ofrendas a los genios o espíritus protectores de los límites que se franquea en petición de hospitalidad, fecundidad, protección o como muestra de gratitud.

Dentro del discurso recurrente de los textos antiguos, los cronistas aludirán también a la existencia de otros demonios

que habitan en el interior de la tierra donde sufren enormes penalidades:

> «(...), conocían hauer demonios que hauitaban en la profundidad de la tierra i salían por las vocas de los volcanes y que allí padecían crueles tormentos» (Sedeño en Morales Padrón, 1978: 379).

Convergen en esta cita y otras similares, dos creencias cristianas de los siglos XVI y XVII que se aplican invariablemente a la cosmogonía indígena: por un lado, la idea de la existencia de un sinfín de demonios secundarios que pueden regresar del infierno y habitan en todas partes, personajes de la vida cotidiana que aparecen en mil modos diferentes y a cuál más sorprendente,

> «(el demonio) ... se les aparecía muchas veces de noche y de día, como grandes perros lanudos, y en otras figuras, a las cuales llamaban tibizenas» (Abreu Galindo, [1977]: 149).

Y por otro, las inevitables penas sensoriales del infierno que según prescriben los libros piadosos de estos siglos consisten en fuego, azufre, así como sufrimientos carnales y espirituales de todas clases (Caro Baroja, 1985: 70 y ss.).

> «Conocen haber demonio y llaman guayote, y que él sólo tiene la pena en la tierra, y en los sitios donde hay volcanes, fuego y azufre, ...» (Marín de Cubas, [1993]: 220).

Es muy posible que los demonios de las crónicas puedan equipararse a una serie de genios autóctonos funcionalmente similares a los documentados en el mundo beréber (Tejera, 1988: 43), los conocidos *yenun,* cohorte de seres sobrenaturales mal definidos, concebidos de diversas maneras (antromorfas, animales, fantásticas, o, como en algunas regiones de la Kabilia argelina, en forma de fuegos fatuos), y que no representan otra cosa que los espíritus de los muertos (Servier, 1985). Como se estudiará ulteriormente, estamos ante culturas en las que la asociación de los antepasados a los ritmos

de la vida terrestre y a la sociedad posee una singular importancia. Retengamos de forma provisional esta conclusión.

Llegamos en este punto frente a otra de las cifras culturales que atrajo especialmente la atención de los cronistas: la concepción indígena de la inmortalidad, probablemente por la imposibilidad para el pensamiento occidental *moderno* de entender al ser humano fuera de la dicotomía alma-cuerpo. Para un cristiano de este período, la inmortalidad del alma no significaba simplemente que ésta sobreviviese a la muerte, implicaba también una moral, la certeza de una recompensa o de un castigo según las acciones realizadas en la Tierra, la separación neta entre el bien y el mal, e incluso, la idea de Dios (Bernand y Gruzinski, 1992: 30-31). Con tales parámetros puede entenderse la inadecuación de esta idea en las estructuras ideológicas aborígenes y, en consecuencia, el hecho de que en algunos textos se negase su creencia, si bien escritores como el caballero inglés Edmond Scory (siglo XVI) declaran que

> «tenían algún conocimiento de la inmortalidad de las almas y del castigo de los malos» (en Bonnet, 1936: 54).

Debe anotarse que la suerte de los muertos probablemente no llegó a ser tenida por los guanches, ni en las Islas en general, como una noción dogmática y sistemáticamente pensada. Ahora bien, no cabe duda que durante los años posteriores a la conquista sus descendientes eludirían contar, con toda seguridad, cosas que pudieran haberles comprometido, ya sea para escapar mejor del control de las autoridades religiosas, aunque no parece que el Santo Oficio mostrase demasiado interés por el mundo espiritual indígena (Lobo, 1983), ya sea para no revelar aspectos íntimos de su herencia cultural. Olvido fingido o impuesto, debido también a las transformaciones derivadas del contacto intercultural: a la *colonización del imaginario* indígena, y a la desvirtuación de la tradición oral:

> «Parece que los Maxoreros i Canarios creían, admitían la inmortalidad de el alma, que no sabían luego explicar» (Escudero en Morales Padrón, 1978: 439).

Es éste, de forma sintética, el armazón ideológico con el que los primeros historiadores se decidieron a afrontar el análisis de los fenómenos religiosos autóctonos. Aunque no lograron comprender las creencias locales ni traducirlas exactamente, harán del hecho religioso en ocasiones un punto vital, un objeto de constante reflexión. La idolatría se convierte así en la pieza principal del discurso. Sin embargo, y pese a que el análisis reposaba globalmente en una división *latría*/idolatría como esferas irreconciliables, es necesario establecer una jerarquización cronológica y conceptual de ésta dentro de la pluralidad de enfoques de las crónicas.

En primer lugar, interesa insistir en que es el contexto de la expansión atlántica europea y el conflicto jurídico-político entre Portugal y Castilla por la conquista de las Islas (siglos XIV-XV), etapa de tensión evangelizadora y depredadora, el que brinda el marco explicativo de las primeras referencias literarias relativas a Canarias. En efecto, los planteamientos de cruzada, las donaciones pontificias y las empresas misioneras que registra la documentación contemporánea, requerían de un cuadro insular idolátrico que brindase un pretexto político-militar para legitimar la conquista y colonización. Ello puede constatarse en las distintas bulas papales de mediados del siglo XIV que recalcan el carácter idólatra de los habitantes de las Islas, como adoradores de astros, y la necesidad de su conversión a la fe católica. En esta línea se insertarán también algunas peticiones de donación pontificia, en las que se ofrece un panorama de los indígenas como paganos y salvajes peligrosos a fin de emprender una cruzada bélica de conquista bendecida por la Santa Sede. La interpretación de lo observado se realiza así en términos de incompatibilidad entre sociedades distintas.

Lo exótico se transcribe rápidamente al lenguaje de los recién llegados, y en las primeras relaciones, que representan recuentos e impresiones debidas a una *cultura de la mirada* y a una estrategia de evangelización, se enfatiza en la descripción de los ídolos aborígenes: el piloto genovés Nicoloso da Recco relata de una expedición portuguesa a Gran Canaria en el año 1341, entre otras cosas, el hallazgo de una estatua de

piedra que recreaba un hombre desnudo portando una bola en la mano. La pieza fue sustraída y llevada a Lisboa. Dos siglos más tarde, cronistas de la Conquista como A. Bernáldez, quien describe una 'casa de oración' *canaria* y la imagen en madera de un apareamiento caprino y de una mujer desnuda que contenía, llegando a afirmar que «eran idólatras sin ley en la Gran Canaria» (en Morales Padrón, 1978: 510); o López de Gómara, quien establece que en esta misma isla «adoraban ídolos, cada uno al que quería», insisten en ofrecer idéntica visión: se glosa a través del móvil religioso el beneficio de la conquista y de la presencia castellana.

A tenor de estos textos, la idolatría se deduce de su forma más espectacular, el ídolo, en la medida que reifica lo más pernicioso y escandaloso que el error humano puede tener: la cristalización material de un culto en perjuicio de lo espiritual. Si por una transferencia debida a la ignorancia y a la corrupción de la naturaleza la razón se dirige a otros objetos, a una falsa trascendencia, el hombre cae entonces en el error y lo inauténtico. Se abandona así a la veneración de criaturas que no la merecen, es decir, los ídolos, y se rebaja a rendir culto a los seres representados por éstos (Bernand y Gruzinski, 1912: 42).

Pero la idea del ídolo no es esencial en la categoría de idolatría, incluso puede ser accesoria. Se sabe que puede, además, haber idolatrías sin ídolos, ya que en éstos no se agota aquélla. Ahora bien, también hay ídolos no antropomorfos —pues el concepto de ídolo es más amplio—, tales como el Sol, la Luna, etc., y el acto de adorarlos es consecuentemente idolátrico. El viajero veneciano Alvise Cadamosto (1445) ilustra este aserto cuando en una de las primeras referencias documentadas acerca de los guanches apunta que

> «Son idólatras y adoran el sol, la luna, las estrellas *y varios y diferentes objetos*» (en Millares Torres, [1977]: 112).

En términos similares se expresa el«Roteiro» o «Liuro de Rotear» contenido en el Manuscrito de Valentim Fernandes

(1505), en el que incluso se cuantifica el número de idolatrías —nueve— que practican los indígenas canarios.

2. La evolución de la idolatría

El tiempo transcurre y los intereses y los planteamientos se modifican. El acercamiento a la realidad aborigen ha sido en buena lógica mucho mayor. En las crónicas de los siglos XVI y XVII ya no interesa tanto destacar el contenido de la idolatría como marginalidad y desviación radical. Interesa también mucho menos la materialidad del ídolo que aquello a lo que remite: la superstición como pecado contra la religión. La idolatría entra de lleno en los pecados por exceso, y dentro de la categoría idolátrica se incluirá el culto al demonio y todas las prácticas mágicas, entre ellas la adivinación. De forma genérica, lo que constituirá la esencia de la idolatría será la creencia indígena en la veracidad de los oráculos y agüeros, la negación de las causas naturales, la pretensión de influir sobre el movimiento de los astros y la regularidad de las estaciones, ideas todas ellas encerradas para el pensamiento cristiano en la sabiduría de Dios.

Aún así, ciertos historiadores siguen presentando todavía a los aborígenes como adoradores de ídolos. En este aspecto, Leonardo Torriani ([1978]: 41) indica que los nativos de Lanzarote y de Fuerteventura veneraban en sus santuarios o *efequenes* a un ídolo en forma humana. Por su parte, Fr. Juan de Abreu Galindo ([1977]: 90), refiriéndose a los *bimbaches*, señala cómo rendían culto a sus dioses en dos peñascos, los ídolos, situados en el término de Bentayca. Parte, con toda probabilidad, de la consideración de que si el hombre cae en la idolatría es porque encuentra en la creación vestigios de la majestad divina. Confunde así la huella, la semejanza, con lo divino en sí y se atasca en lo erróneo de la creencia que constituye la idolatría.

Una correcta lectura de los testimonios literarios de este momento exige tener presente el marco cronológico tardío en el que surgen, lo que condiciona su propia expresión, afecta-

da en gran medida por las influencias evangelizadoras. Ciertamente, el intercambio continuo de elementos culturales en todos los órdenes desde al menos el siglo XIV, provocó la desaparición a medio y largo plazo de algunos aspectos religiosos seculares o el eclipse camuflado de otros. La cristianización de las poblaciones indígenas se asemejó a un proceso de dominación fundado en la destrucción de las imágenes del *Otro,* sus ídolos, y la imposición de un orden visual y conceptual nuevo. Ésta será la estrategia seguida por las acciones misioneras desarrolladas en las islas.

En cuanto a Tenerife, la penetración religiosa europea fue realizada a partir de la presencia de la imagen gótica de la «Virgen de Candelaria» en la cueva del *Mencey* de Güímar, en una fecha no bien precisada, aunque anterior a la conquista de la isla, así como por la temprana labor de monjes minoritas franciscanos. Lo que aquí se producirá en un primer momento es un proceso de asimilación formal al contacto con los esquemas cristianos, en el que la imagen de la Virgen no es sino una antropomorfización de uno de los *Principios Fundamentales* guanches, verosímilmente el Sol (Tejera, 1988: 14-18). En este punto, el aspecto realmente importante sería reconocer qué dinámica interna permite integrar un elemento extraño en el sistema propio; y, a su vez, de qué modo la nueva inclusión, al ser aceptada, transforma todo el sistema y cómo reacciona éste ofreciendo al resto de imágenes y conceptos una nueva posibilidad de significados. En todo caso, no existirá una muerte súbita de las creencias locales, sino una paulatina transformación.

A partir de este hecho destacado se hace evidente que la valoración del carácter idolátrico de la sociedad insular, en su fase epigonal, va a estar condicionada por tal fenómeno de sincretismo, hasta el punto de que se ofrecerá una versión edulcorada de la cosmogonía autóctona. Cronistas como los religiosos Alonso de Espinosa (1594) y Abreu Galindo (1602) nos brindan así una visión paracristiana que lava la idolatría:

> «... fueron gentiles incontaminados, sin ritos, ceremonias, sacrificios ni adoración de dioses ficticios, ni trato ni

> conversación con demonios, como otras naciones» (Espinosa, [1952]: 52).
>
> «Y no adoraban ídolos, ni tenían otra cosa a quién adorar, sino a Dios y a su madre, aunque no tenían otra inteligencia de las cosas de Dios» (Abreu Galindo, [1977]: 301).

A esta idolatría ideal y monoteísta, de evidente corte cristiano, se adhiere, también en el siglo XVII, la versión de Antonio de Viana ([1991]: 80, 83), quien eleva la religión guanche al rango de gentilidad decente e incluso prestigiosa:

> «Ídolos no creyeron, ni adoraron
> ni respectaron a los falsos dioses
> con ritos y viciosas ceremonias (...).
> Tierra fértil limpia de abrojos, vicios y de
> espinas, de falsa idolatría o cerimonias».

En cualquier caso, la alusión expresa a la ausencia de ídolos que se apunta en las fuentes de este momento se adecua bien al aniconismo que parece definir la religiosidad del mundo guanche, según se desprende de los datos arqueológicos; salvo que interpretemos como representaciones de la divinidad, o de ciertos aspectos de ella, las decoraciones astrales registradas en el interior de algunos vasos cerámicos y en estaciones de grabados rupestres (Roque de la Abejera, Roque de Tarucho, Degollada de Yeje, Los Baldíos y «La Pedrera»), así como los motivos podomorfos documentados también en este tipo de yacimientos (el Roquito y el Roque de Bento).

El porqué de este limitado universo figurativo ha de buscarse en la tendencia *universalista* de la religión guanche: la ubicuidad de los dioses supremos en las sociedades tribales hace que estos seres por lo general sean imposibles de localizar, difíciles de describir y, por consiguiente, estén poco ligados a formas materiales concretas. La divinidad invisible toma una morada, o se da a conocer a través de signos como los fenómenos atmosféricos, las fuentes, las montañas o los árboles; todos ellos no son sino lugares de actuación de lo divino, una esfera de manifestación y nunca un ente definitorio. Ello

plantea de inmediato la dificultad que entraña toda valoración de figuraciones como las anteriormente indicadas, pues podemos estar ante símbolos que representan a la divinidad pero que no la limitan a ellos mismos. La interpretación de lo infinito por lo finito puede desnaturalizar el sentido profundo de la religiosidad. El símbolo, además, manifiesta como referente clave de lo sagrado una fluidez, indeterminación y complejidad que obstaculizan la comprensión del hecho religioso, aunque es inevitable contar con él en todo intento de valorar las claves de religiosidad de una formación social que se nos muestra en pleno proceso de mutación.

3. Los ídolos de los guanches: «De las cosas nuevas y jamás vistas»

El silencio de las fuentes etnohistóricas y el desconocimiento de documentos arqueológicos probatorios ha convertido la aparente ausencia de ídolos en la Prehistoria de Tenerife en uno de sus rasgos culturales más significativos, así como una de las ideas apriorísticas comúnmente más aceptada por la investigación. En especial, frente al importante registro de estas manifestaciones en las Islas orientales, y de modo particular en Gran Canaria, donde se ha podido compulsar una destacable cantidad de tales ítem. De las restantes tan sólo contamos de forma excepcional con alguna pieza aislada —en La Palma (Del Arco y Navarro, 1987: 69) y La Gomera (Tejera, 1996) [1]—, y, sobre todo, con referencias escritas y orales que no han podido ser hasta el momento bien contrastadas —El Hierro (Bethencourt, [1991]: 294)—.

Por lo que respecta a Tenerife, la información disponible procede igualmente, en su mayor parte, de una serie de puntuales referencias literarias que se inician en la pasada centuria. La primera de estas noticias nos la ofrece el doctor

[1] Agradecemos al profesor A. Tejera Gaspar la consulta del manuscrito original *La religión de los gomeros (Ritos, mitos y leyendas)*, Ed. A. Tejera Gaspar, Santa Cruz de Tenerife, 1996.

Gregorio Chil y Naranjo en el año 1880, quien apunta de forma imprecisa lo siguiente:

> «Otro punto muy dudoso es si los habitantes de Tenerife tenían ó no ídolos que adorar. En este particular confieso mi ignorancia completa, pues sólo en la Exposición universal de París (1878), y en los salones del *Arte retrospectivo*, pude ver, entre varios objetos llevados de las islas por mi digno compañero el Dr. Verneau, una figura que representaba un ídolo y que decía haber sido encontrado en Tenerife. A la verdad no me fué posible examinarlo con detención por hallarse en un lugar elevado; mas siempre me ha quedado la duda de si verdaderamente era un ídolo ó un símbolo» (p. 33).

Hay que remontarse al año 1945 de la mano del erudito Juan Álvarez Delgado para encontrar una información más explícita sobre la existencia de ídolos en las manifestaciones prehistóricas insulares. El investigador, empero, cuestiona la autenticidad de la pieza que analiza, perteneciente a una colección particular conocida como el «Museo Gómez» del Puerto de la Cruz, tanto por su descontextualizada procedencia como por la «rareza» de sus rasgos iconográficos:

> «(...), es ejemplar único y de estructura y aspecto extraños, dentro de lo conocido arqueológicamente en Tenerife y en toda Canarias; y no constan tan poco su valor religioso, ni siquiera como amuleto; por lo que de ser auténtico pudiera tener un simple valor de representación humana» (p. 25).

Sin embargo, el mayor y más importante volumen de datos es el aportado por la reciente edición (1991) de la obra de J. Bethencourt Alfonso, *Historia del pueblo guanche* (vol. I), quien a partir de sus trabajos de campo, desarrollados durante la segunda mitad del siglo XIX, pudo recoger noticias orales de una serie de ídolos y sus lugares de emplazamiento. Asimismo, tiene la oportunidad de estudiar alguno y conocer las circunstancias de su hallazgo, como es el caso del denominado *Guatimac*, perteneciente a la sobrecitada colección del farmacéutico don Ramón Gómez del Puerto de la Cruz, y que en

buena lógica hay que relacionar con la pieza que Álvarez Delgado examinó años más tarde.

El que fuese creador del Gabinete Científico de Santa Cruz de Tenerife y su Museo Municipal avala sus informes argumentando que,

> «Sólo mencionamos aquellos idolillos o *santitos de los guanches* como los denomina el vulgo, de cuyos nombres y pasada existencia no hay derecho a dudar, *no ya por algún ejemplar que ha escapado al espíritu iconoclasta de nuestros paisanos,* como el que posee D. Ramón Gómez del Puerto de la Cruz, sino por ser nuestras noticias el resultado de una información amplia y detenida, entre personas de distintos pueblos, que los han encontrado o tenido en sus manos» (p. 292).

El autor cita nombres de ídolos tales como *Chayuga,* hecho de barro y emplazado en el *oratorio* de Chinguaro (Güímar); *Sagate,* ídolo de barro también, al que ubica en Arafo; y *Saguañic,* realizado en piedra, que tendría como localización la cueva del Pajonal, en el barranco de Chajarte (Candelaria) (pp. 235-36). Pero, sin duda, su principal aportación en la materia que nos ocupa es la descripción detallada del ídolo denominado *Guatimac* o el *muñeco,* del que suministra además una ilustración (fig. 1). Su importancia reside en la contextualización y la patente de validez que proporciona a la única pieza hasta el momento recuperada: el mismo *Guatimac,* en la actualidad expuesto en una de las salas del Museo Arqueológico del Puerto de la Cruz.

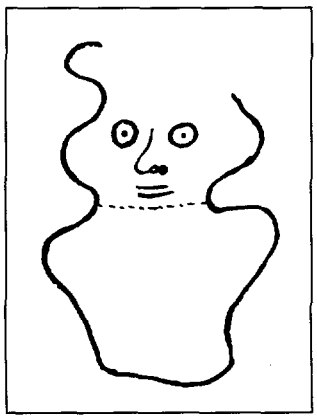

FIG. 1

Huelga decir que el ídolo, como primer dato conocido [2],

[2] Bethencourt Alfonso apunta que el *Guatimac* era igual a otra figura descubierta en el Roque de Ygara (Arona) por don Agustín Trujillo en el año 1896 (p. 292). En la actualidad tenemos noticias orales que refieren la existencia de otras piezas en propiedad de particulares, aspecto que no hemos podido verificar por el momento.

posee un indudable valor histórico-arqueológico. En primer lugar, porque permite refutar en el plano empírico la idea y los postulados tradicionales que abogan por la inexistencia de tales ítem en los repertorios materiales prehistóricos de la Isla. Y en segundo, por las propias connotaciones que este artefacto tiene en el marco de la antropología religiosa guanche, apenas hoy valoradas en el ámbito arqueológico canario. Como veremos, por medio del ídolo se instrumentan conceptos ideológicos al tiempo que se exteriorizan. Éste será el objetivo fundamental del siguiente apartado.

Una lectura iconográfica de la pieza permite observar una figura antropomorfa, de trazos esquemáticos y rasgos fantásticos en la concepción de la cabeza, de la que se resaltan sus facciones: los ojos, la nariz y la boca. Según el relato de Behencourt,

> «es de barro cocido —aunque la torrefacción resultó desigual— (...). La figurilla está incompleta por haberse roto un pequeño trozo de lo que pudiera llamarse bóveda craneana, o mejor capacete, como lo indica la interrupción del perfil, y *la línea de puntos señala el sitio, hacia el cuello, donde le atraviesa un agujero para pasar la correa a fin de llevarla colgada.* La figurilla es de tamaño natural, aplastada de delante a atrás y de un grueso en dicho sentido de 6 a 7 milímetros, menos en la base que tiene un centímetro» (p. 293).

Hay que anotar que la descripción aportada por el investigador tinerfeño se ajusta muy bien a la actual factura y estado de conservación del ídolo. Se trata, en efecto, de una figura hecha en cerámica de pequeño tamaño, de poco más de cinco centímetros de altura, con una fractura en la parte superior de la cabeza que cercenó el apéndice central que poseía la pieza, como hemos podido verificar en alguna fotografía antigua (fig. 2).

A la vista de esta figura parece evidente que el artesano no buscaba efectos estéticos, sino que estaba produciendo, en expresión de M. Gimbutas, una «taquigrafía» escultórica, un arte conceptual simbólico, una representación símbolo de lo sobrenatural. Se tiende así a fijar la idea, el concepto, la sus-

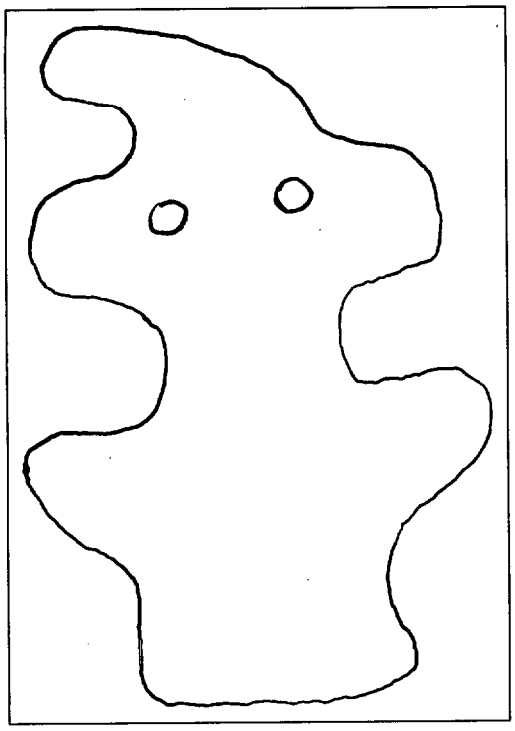

FIG. 2

tancia de las cosas, es decir, a crear símbolos en vez de imágenes. Esta complejidad simbólica puede observarse en la cultura guanche, por ejemplo, en la aparición de miniaturas (microcerámica y molinos de mano) en los llamados «escondrijos», pues la miniaturización es un fenómeno que sólo se manifiesta en el seno de aquellas sociedades que han podido desarrollar significados simbólicos como expresión de su ideología. Desde esta perspectiva podemos suponer con buen fundamento que en ciertas prácticas religiosas aborígenes (depósitos rituales, enterramientos, etc.) se permitía sustituir el objeto real por su símbolo representado en una miniatura, en la materia prima o en una parte del mismo.

Tales parámetros inducen a pensar que el esquematismo del ídolo no sería un producto de la impericia técnica del escultor, sino el resultado de requerimientos dictados por conceptos y creencias religiosas arraigadas, ya que se necesita una prefiguración del elemento simbólico de la imagen representada.

Como complemento final, la información sobre esta singular pieza se completa con la escueta referencia que J. Bethencourt ofrece sobre las circunstancias de su hallazgo: el ídolo fue encontrado en el año 1885 en la grieta de una cueva del barranco de Herques (Fasnia), envuelto cuidadosamente en un trozo de piel (pp. 292-293).

Es de notar aquí la importancia del emplazamiento en el que aparece. Ciertamente el barranco de Herques constituye un lugar de extraordinario interés arqueológico. En él se han documentado cuevas de habitación y, especialmente, de carácter sepulcral, hacia la cota de los 500 metros, a la altura de Chasogo. El yacimiento, además, se asocia a una senda de ganado que corre paralela, cruza las tierras medias y, por el Lomo de las Ánimas, penetra en las cumbres para perderse en las llanadas de los volcanes de Fasnia (Cuscoy, 1968: 80, 163). Desde el siglo XVIII se conoce el lugar y su valor arqueológico, pues J. de Vera y Clavijo ([1982]: 172-176) nos informa en esta época del descubrimiento en el barranco de una cueva con numerosos enterramientos y el expolio de algunas de las momias allí encontradas, que fueron llavadas a la Real Biblioteca de Madrid y a algunos Gabinetes europeos del Norte.

4. Preguntas sin respuestas

Con estos datos surgen de inmediato los interrogantes ¿qué simboliza el ídolo?, ¿cuál es su función?, ¿cómo trascender el análisis empírico, y medible, del documento para descubrir, detrás de él, los mecanismos internos de la cultura que nos ocupa? Debe apuntarse que si desde el punto de vista estético se puede objetivar una imagen, lo que no está exento de riesgos, desde el punto de vista religioso la cosa se vuelve mucho más difícil.

En nuestro caso el problema se acentúa por dos razones fundamentales. La primera, por el carácter único, excepcional, del artefacto que analizamos. Sólo la contrastación de este tipo de datos aislados dentro de series o secuencias más amplias, obtenidas con una cierta sistematización, permitiría acercarnos con mayores garantías de éxito a su significado, reforzando la verosimilitud de las hipótesis que se formulen. Si no tenemos referentes es difícil articular y organizar los datos en un sistema interpretativo mínimamente estructurado. El recurso fácil sería acudir aquí a la comparación, pero este procedimiento implica limitaciones muy graves. La principal es el

peligro del reduccionismo cultural. Por ello nuestra indagación no deberá limitarse al mero descubrimiento del nexo formal, de la apariencia lógica del ídolo, sino que debe intentar formular su significación más profunda dentro del propio paradigma guanche.

La segunda de las razones aludidas es la carencia del contexto arqueológico preciso de la pieza, esto es, la situación única e irrepetible del documento en el espacio concreto y en el tiempo. No se nos informa, en este sentido, si la figurilla apareció en un lugar de habitación, una cueva de enterramiento o una simple oquedad natural; tampoco se nos dice cuál era su ubicación exacta dentro de la cueva en la que fue hallada, las características de ésta, su ubicación en el entorno, etc., perdiendo de esta manera toda la riqueza de significaciones contextuales del objeto.

Obvio es, pues, que el problema de fondo es la cantidad y cualidad del registro, lo que condiciona necesariamente el método de análisis a aplicar. La fundamentación de nuestras opiniones quedará así articulada en una doble vía: por un lado, en la integración de este elemento en la propia cosmovisión insular; y por otro, en la relación del ídolo con fenómenos culturales e ideológicos semejantes atestiguados en ámbitos próximos a la naturaleza interna de la sociedad guanche, las restantes etnias insulares y su ambiente cultural de origen: el mundo protoberéber, pues en Historia resulta siempre esclarecedor y fecundo considerar un problema cultural en su perspectiva cronológica y espacial más amplia. No obstante, metodológicamente, la apelación comparativa, realizada siempre con rigor y, sobre todo, con prudencia, debe quedar subordinada a una lectura interna cuyos presupuestos seguidamente expondremos.

4.1. *Idolatría versus ancestralidad*

Mientras el culto y la invocación de los Seres Supremos en las sociedades tribales se hace efectiva principalmente en casos de crisis o ceremonias colectivas, son las necesidades co-

tidianas las que absorben la religiosidad del hombre, volviéndose sus prácticas hacias las fuerzas que controlan esas necesidades. Así, en una organización social segmentaria como la que tratamos, la atención se dirige preferentemente hacia diferentes categorías de espíritus de amplio impacto social y condición segmentaria distinta. Hay argumentos suficientes para pensar en este punto que el culto a los antepasados debió constituir la principal forma religiosa en las culturas aborígenes canarias, como expresión ideológica apropiada al sistema de linajes que las define (Sahlins, 1972: 166-67).

A juzgar por las fuentes etnohistóricas, la presencia de los ancestros, míticos o reales, y la comunicación con ellos, se realiza en la sociedad guanche a través de ciertas ceremonias de singular trascendencia comunitaria, así como en los mitos, donde son evocados como sujetos de la tradición que legitima para el colectivo humano su cohesión social y las normas de conducta (Tejera, 1988). Es posible destacar aquí algunas semejanzas culturales de origen, pues en el Norte de África la importancia de los muertos prestigiosos y su solidaridad con el clan de los vivos, lo mismo que su papel protector, son resaltados por autores antiguos como San Cipriano o Tertuliano, quien refiere que los Mauros honraban a sus reyes muertos como los romanos a los dioses protectores de las ciudades:

> «Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est ... ut Mauritaniae reguli sui» (*Apologeticus*, c. 24).

Hecho análogo al que se contempla en la cultura guanche a través del ritual de entronización del *Mencey* entrante.

Sin embargo, no todos los espíritus ancestrales poseen igual rango y funciones, teniendo consecuentemente distintos niveles de proximidad a los vivos (personal, familiar o colectiva). Pues el poder del muerto depende del rol social que haya tenido en vida y de las circunstancias en que se produjo la muerte.

Es en el ámbito familiar, empero, donde los problemas diarios hacen más necesaria y continua la atención ritual hacia los espíritus. Los antepasados se convierten así en una fuerza

tutelar, garantes del orden social, especialmente el doméstico, protectores y consejeros de los vivos y vínculos de las potencias sobrenaturales, hasta el punto de que en ocasiones son los encargados de conservar o restablecer el curso normal de las cosas, como la lluvia o el buen tiempo (Cazenueve, 1971). Por ello en los ritos de fecundidad y propiciación de la lluvia de los *bimbaches* y *canarios* se intenta conectar con los antepasados para que intercedan y favorezcan el beneficio solicitado (Tejera y Jiménez, 1988); o entre los indígenas de Lanzarote y Fuerteventura se les identifica con las preciadas nubes portadoras del líquido vital, como se recoge en una referencia del cronista P. Gómez Escudero (en Morales Padrón, 1978: 439).

De menor volumen social, en las sociedades tribales estos «genios» domésticos están más ligados a formas materiales que las grandes divinidades. Si el ancestro es la representación de una relación mítica de filiación, la fórmula plástica idónea para reflejar el carácter sintético de dicha relación es una imagen híbrida en la que se concilie lo humano (rasgos antropomorfos) con lo extrahumano (atributos fantásticos y zoomorfos). Una imagen, en suma, en la que se recoja la naturaleza dual del ser sagrado. Su carácter mixto les convierte además en seres ambiguos y contradictorios que, simultáneamente, pertenecen y no pertenecen a ninguno de los dos mundos en concreto, el de la vida y el del allende. El espacio incierto del tránsito a la muerte parece ser por tanto su ámbito más adecuado: pueden circular de un mundo a otro como démones intermediarios. Por su función mediadora serán necesarios tanto en la vida como en la muerte.

Con estas características morfológicas es posible certificar en algunas Islas, especialmente en Gran Canaria, una serie de figurillas de rasgos no bien definidos, semibestiales: mitad humanos-mitad animal, y de evidentes connotaciones zoomorfas (perros, cerdos, aves, etc.), que tradicionalmente han sido asociadas con las apariciones demoníacas que refieren las crónicas. No obstante, un análisis más cuidadoso de estas aparentes manifestaciones malignas permite señalar dos aspectos poco valorados en la literatura arqueológica. En

primer lugar, es posible reconocer en este tipo de fenómenos una creencia ampliamente atestiguada en un gran número de sociedades, antiguas y vivas, relativa a las apariciones de los muertos, ordinariamente invisibles, en formas de animales, hecho bien contrastado además en el mundo beréber (Servier, 1985).

En segundo término, resulta necesario matizar la consideración negativa que habitualmente se atribuye a estas apariciones cotidianas para los vivos, denominadas *Tibicenas* en la documentación escrita. Probablemente se trata de muertos que no se han beneficiado de un deceso natural, de fallecidos recientemente o de espíritus de personas que han tenido un comportamiento negativo en la sociedad:

> «i en otro lugar que llaman campos o vosques de deleite están los encantados llamados Maxios i que allí están viuos; algunos están arrepentidos de lo mal que lo hicieron contra sus próximos i otros desuaríos» (Escudero en Morales Padrón, 1978: 439).

Aunque su presencia es terrorífica y peligrosa, pues por su condición y errancia *post mortem* son causantes de males, también pueden intervenir en la vida de los hombres para su provecho. De este modo los muertos actúan al nivel personal de la religión como causa y remedio de la tragedia personal. Estamos ante la ambivalencia de lo sagrado: lo que produce la enfermedad o la muerte es capaz de sanar, el que tiene el poder de aterrorizar es al tiempo capaz de proteger. Se encarna en un ser único el dualismo de oposiciones o fuerzas confrontadas de la naturaleza. Lo dicho podría concretarse, por ejemplo, en el papel que el perro desempeñó en la cosmovisión de una sociedad de economía ganadera como la guanche.

Con todo, debe advertirse que la identificación de las *Tibicenas* con los espíritus de los muertos debe ser tomada con precaución, ya que el mundo de los espíritus no está limitado de ninguna manera al mundo de los muertos, a pesar de que muchas figuras demoníacas tienen su origen en dichas creencias. Las fuerzas fatídicas representan a secas lo terrible y

negativo de la naturaleza, concepción que también suele proyectarse sobre imágenes ambiguas e indeterminadas.

Retomando el hilo conductor de nuestro discurso, se desconoce por lo general el contexto arqueológico de los idolillos antes señalados, aunque algunos han aparecido en Gran Canaria vinculados a lugares de habitación, lo que ha llevado a relacionarlos con espíritus tutelares familiares. Asimismo, contamos con valoraciones que asocian las representaciones humanas descritas en los primeros textos de viajeros europeos con el culto a los antepasados directos de un linaje (González y Tejera, 1990: 169). Tenemos aquí, en síntesis, la traducción del lenguaje idolátrico de las fuentes etnohistóricas.

Es un hecho común que el muerto que se ha vuelto sagrado quede asociado a la vida familiar, aspecto que explica la presencia de la sepultura doméstica. Superada la cualificación impura del muerto, según se deduce del tabú de contacto de los *mirladores* guanches que relata Espinosa ([1952]: 45), el elemento de repulsión suele dar paso a una confianza respetuosa en la influencia benéfica que emana del cadáver. A partir de esta consideración positiva hay un cierto esfuerzo por parte de los vivos en permanecer en contacto físico con los muertos, representación que se proyecta, por un lado, en la convivencia con éstos, documentada en Tenerife en lugares de habitación como los del Barranco Cabrera (La Matanza), el Barranco de La Arena (La Orotava) o en Icod de los Vinos; y, por otro, en la veneración de sus reliquias, o al menos de ciertas partes del esqueleto, ya que los huesos de los muertos pasan a estar investidos de un carácter sagrado y mágicamente eficaz.

Esta última consideración puede ser cotejada a partir de algunas referencias literarias (utilización de huesos en la ceremonia de entronización del nuevo *Mencey*), así como a través de la selección y ausencia de determinados restos óseos verificada en depósitos funerarios tales como «El Prix» (Tacoronte) o la cueva de La Cuesta de Las Tablas (Candelaria), entre otros, cuyas implicaciones en el lenguaje ritual de enterramiento aborigen están aún por estudiar.

El contacto con los muertos puede ser a veces incluso más

íntimo. Los huesos son tenidos como el soporte material del «alma» y para asegurarse su protección y sus virtudes mágicas los vivos los llevan consigo a modo de colgantes, en collares o se distribuyen por la casa, como sucede entre los beréberes marroquíes, para quienes son objetos portadores de felicidad y por doquiera se les puede ver (Koller, 1952: 165). La suma de datos positivos en el ámbito guanche a este respecto es baja pero no nula. Así, en cuevas funerarias como la de El Andén (Icod de los Vinos) y la de los Guanches (La Laguna), fueron registrados varios esternones perforados, fenómeno similar al constatado en diversos yacimientos de la isla de El Hierro (Del Arco, 1976: 39 y ss.). En todo caso, habría que cuestionarse si estamos ante orificios artificiales o si se trata de erosiones óseas producidas por alguna patología, problema que por ahora no estamos en condiciones de resolver.

A pesar de que no poseemos pruebas contrastables directas, el largo excurso desarrollado puede servirnos como argumento para nuestra propuesta de lectura del «ídolo» que nos ocupa, el denominado *Guatimac,* proposición que debe entenderse en el terreno de la hipótesis de trabajo. Partiendo, en suma, de la propia cosmogonía aborigen, así como de la interpretación iconográfica de esta figurilla de rasgos híbridos, creemos plausible considerarla, en un sentido amplio, como una representación ancestral. Conviene llamar la atención, además, sobre dos aspectos acerca de su hallazgo que permiten reforzar nuestra tesis. El primero alude a la alta estima que, problamente, pudo tener la pieza, como se deduce del hecho de que fuese encontrada envuelta de forma cuidadosa en un trozo de piel, lo que recuerda el tratamiento particular que recibían los huesos de los antiguos *Menceyes* del linaje empleados en los rituales de elección del nuevo jefe, tal y como recogen las evidencias literarias.

El segundo hace referencia a su ubicación en el interior de la grieta de una cueva, circunstancia que permite relacionar dicha disposición con la cita de A. Sedeño, ya expuesta, relativa a la creencia guanche en una serie de «demonios» que habitan en la profundidad de la tierra y que se comunican con el exterior a través de la boca de los volcanes. Espíritus que

el profesor A. Tejera (1988: 43) ha puesto en relación con ciertos «genios» malignos del ámbito beréber, ubicados igualmente en el interior de la tierra y que se manifiestan al exterior a través de zonas huecas que simulan comunicar el mundo inferior con el mundo de los hombres. Como ya dijimos, son las entidades conocidas con el nombre de *yenun* o *djenun* —de ciertas similitudes estéticas con el *Guatimac*, tal y como puede verificarse en algunas de las estaciones rupestres saharianas estudiadas por H. Lhote (1975) (fig. 3)—, y que como ha observado J. Servier (1985) en el área berberófona argelina, simbolizan los espíritus de los muertos procedentes del mundo subterráneo, aunque se presenten a los vivos en mil modos y lugares distintos.

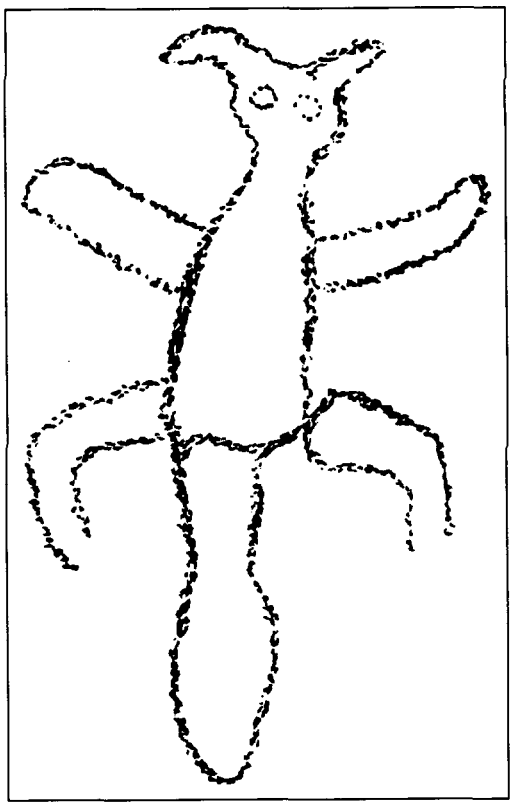

FIG. 3

De ahí que las cuevas, las grietas del terreno o las fuentes, al igual que el propio enterramiento, puedan considerarse como puertas abiertas al mundo de los muertos, el emplazamiento idóneo para entrar en contacto con ellos (petición de fecundidad, curación de enfermedades, necromancia, etc.). En este sentido, Marín de Cubas introduce un dato sugerente en las prácticas religiosas guanches cuanto apunta que

> «otros ponían el cuerpo tendido boca abajo hablando algunas palabras dentro de un hoyo, y así llamaban al au-

sente aunque fuese de muy larga distancia» (Marín de Cubas, [1993]: 221).

Es muy probable que el «ídolo» objeto de análisis, como verosímil representación de un antepasado sagrado, fuese utilizado a modo de símbolo externo, cumpliendo así una importante función ideológica en el plano religioso y político, como instrumento de sanción del orden social imperante. En este punto no resultaría descabellado aceptar la apreciación de J. Bethencourt ([1991]: 294) acerca de que este tipo de figurillas pudieron haberlas llevado colgadas al pecho los *Guañamenes,* personajes investidos de especiales poderes de magia o de adivinación, así como de una particular veneración social, cuyo estatus parece posible vincular al linaje principal (Tejera, 1988: 35-36). En cualquier caso, podemos concluir diciendo que la imagen antropomórfica del antepasado constituye un símbolo externo de una comunidad preocupada por los problemas de la Vida y de la Muerte.

BIBLIOGRAFÍA

ABREU GALINDO, Fr. J. [1977]: *Historia de la conquista de las siete islas de Canaria,* Goya Ed., Santa Cruz de Tenerife.

ÁLVAREZ DELGADO, J., 1945: *Teide. Ensayo de Filología tinerfeña,* CSIC, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna.

BERNAND, C.; GRUZINSKI, S., 1992: *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas,* Fondo de Cultura Económica, México.

BETHENCOURT ALFONSO, J., [1992]: *Historia del pueblo guanche,* t. I, ed. anotada por M. A. Fariña González; Francisco Lemus, ed., La Laguna.

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

CARO BAROJA, J., 1985: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII),* Ed. Sarpe, Madrid.

CAZENUEVE, J., 1971: *Sociología del rito,* Amorrortu editores, Buenos Aires.

CUSCOY, L. D., 1968: *Los guanches. Vida y cultura del primitivo habitante de Tenerife,* Publicaciones del Museo Arqueológico de Santa Cruz de Tenerife, núm. 7.

CHIL Y NARANJO, G., 1880: *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias,* t. II, Las Palmas de Gran Canaria.

DEL ARCO AGUILAR, M. C., 1976: «El enterramiento canario prehispánico», *AEA,* núm. 22, Madrid-Las Palmas de Gran Canaria.

DEL ARCO AGUILAR, M. C.; NAVARRO MEDEROS, J. F., 1987: *Los aborígenes,* CCPC, Santa Cruz de Tenerife.

ELIADE, M., 1981: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado,* Ed. Cristiandad, Madrid.

ELLIOT, J. H., 1986: *La España imperial. 1469-1716,* Ed. Vicens-Vives, Barcelona.

ESPINOSA, A., [1952]: *Historia de Nuestra Señora de Cadelaria,* Goya Ed., Santa Cruz de Tenerife.

FAJARDO SPÍNOLA, F., 1992: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna,* Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria.

GONZÁLEZ ANTÓN, R.; TEJERA GASPAR, A., 1990: *Los aborígenes canarios. Gran Canaria y Tenerife,* Ed. Istmo, Madrid.

HARRIS, M., 1986: *Introducción a la antropología general,* Alianza Universidad Textos, Madrid.

JIMÉNEZ GÓMEZ, M. C., 1991: «Magia y ritual en la Prehistoria de El Hierro», *Tabona VII,* Universidad de La Laguna.

KOLLER, A., 1952: *Los beréberes marroquíes (estudio etnográfico),* Editora Marroquí, Tetuán.

LHOTE, H., 1975: *Les gravures rupestres de L'Oued Djerat (Tassili-n-Ajjer),* Mémoires du Centre de Recherches Anthropologiques Préhistoriques et Etnographiques, XXV, t. I, Argelia.

LOBO CABRERA, M., 1983: «Los indígenas canarios y la Inquisición», *AEA,* núm. 29, Madrid- Las Palmas de Gran Canaria.

MARÍN DE CUBAS, T., [1993]: *Historia de las Siete Islas de Canaria,* Ed. Canarias Clásica, Santa Cruz de Tenerife.

MARTÍN DE GUZMÁN, C., 1984: *Las culturas prehistóricas de Gran Canaria,* Ed. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria.

MILLARES TORRES, A., [1974]: *Historia General de las Islas Canarias,* t. I., Edirca, Las Palmas de Gran Canaria.

MORALES PADRÓN, F., 1978: *Canarias: crónicas de su conquista,* Excmo. Ayuntamiento de Las Palmas/El Museo Canario.

SAHLINS, M. D., 1972: *Las sociedades tribales,* Nueva Col. Labor, Barcelona.

SERVIER, J., 1985: *Tradition et Civilisation Berbères. Les portes de l'année.* Ed. du Rocher.

TEJERA GASPAR, A., 1988: *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas,* Caja General de Ahorros de Canarias, Santa Cruz de Tenerife.

TEJERA GASPAR, A.; JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J., 1988: «Ritos de fecundidad en la Prehistoria de Gran Canaria», *Aguayro,* núm. 176, marzo-abril.

TORRIANI, L., [1978]: *Descripción e Historia del reino de las Islas Canarias antes afortunadas con el parecer de sus fortificaciones,* Goya Ed., Santa Cruz de Tenerife.

VIANA, A. DE, [1991]: *Antigüedades de las Islas Afortunadas,* I, Bib. Básica Canaria, Gobierno de Canarias.

VIERA Y CLAVIJO, J., [1982]: *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias,* Goya Ed., Santa Cruz de Tenerife.