

BANDUE

Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones
Journal of the Spanish Association for the Sciences of Religions
X / 2017



E D I T O R I A L

T R O T T A

CONSEJO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

DIRECTOR / EDITOR:

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO, Universidad de La Laguna - Tenerife (España/Spain)

SECRETARIA / SECRETARY:

ALMUDENA RODRÍGUEZ MOYA, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid (España/Spain)

CONSEJO DE REDACCIÓN / SPANISH EDITORIAL BOARD:

FERNANDO AMÉRIGO, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid (España/Spain)

MAR MARCOS, Universidad de Cantabria (España/Spain)

JUAN LUIS PINTOS DE CEA, Universidad de Santiago de Compostela (España/Spain)

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA, Universidad de Sevilla (España/Spain)

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona (España/Spain)

RAMÓN TEJA, Universidad de Cantabria (España/Spain)

JULIO TREBOLLE, Universidad Complutense de Madrid (España/Spain)

AMADOR VEGA, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona (España/Spain)

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

GUSTAVO BENAVIDES, Villanova University (Estados Unidos/USA)

GIOVANNI CASADIO, Università di Salerno (Italia/Italy)

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, Rijkuniversiteit Groningen (Países Bajos/The Netherlands)

CHARLES GUITTARD, Université de Paris X-Nanterre (Francia/France)

ROSALIND HACKETT, University of Tennessee (Estados Unidos/USA)

ELIO MASFERRER, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México/Mexico)

RAIMON PANIKKAR (1918-2010)

BENJAMÍN PRECIADO, Colegio de México (México/Mexico)

MICHAEL PYE, Universität Marburg (Alemania/Germany) / Otani University - Kyoto (Japón/Japan)

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES / INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

Véase al final del volumen y la página web de Bandue /
Please, refer to the end of the volume and the webpage of Bandue:
<http://www.secr.es/bandue>

Los artículos de Bandue han sido sometidos a una evaluación externa y a una revisión académica por los miembros del Consejo Editorial /
The papers of Bandue have been submitted to external blind peer review and an academic refereeing by the Editorial Board

EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN, SUSCRIPCIONES Y PUBLICIDAD:

Editorial Trotta, Ferraz, 55. 28008 Madrid — Teléfono: 91 543 03 61;
Fax: 91 543 14 88. e-mail: editorial@trotta.es. <http://www.trotta.es>

© Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y Editorial Trotta, S.A.

ISSN: 1888-346X

D.L.: M. 35-654-2007

IMPRESIÓN: GRÁFICAS DE DIEGO, S.A.

CONTENIDO

Fragilidad, mal y culpa en <i>Las dos almas</i> de Agustín de Hipona: <i>Claudio César Calabrese</i>	5
De imames y mezquitas: análisis del islam en Canarias desde la perspectiva de las mujeres y los conversos: <i>Victoria Contreras Ortega</i>	21
El litigio entre el dios Anfiarao y los publicanos (73 a.e.): poder, política y religión en la dominación romana de Grecia: <i>José A. Delgado Delgado</i>	63
El antiguo rito litúrgico hispánico y sus cantos: <i>Inmaculada Férrez del Amo</i>	93
Muerte y budismo en España: orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista: <i>Pablo Martínez de Villa de las Heras</i>	119
Carniceros, embalsamadores y mujeres: el «tabú» de la sangre derramada entre los aborígenes canarios: <i>Sergio Pou Hernández</i>	147
El misterio de Melquisedec en el cristianismo antiguo a la luz de los Rollos del Mar Muerto: <i>Adolfo D. Roitman</i>	199
La alabanza como aspecto conductual de la alegría en el cristianismo primitivo: <i>Jesús Zamora</i>	233

CONTENTS

Fragility, evil and guilt in Augustine of Hippo's <i>The two souls</i> : <i>Claudio César Calabrese</i>	5
Imams and mosques: analysis of Islam in the Canary Islands from the perspective of women and converts: <i>Victoria Contreras Ortega</i>	21
The dispute between the god Amphiaraios and the publicans (73 b. C.): Power, politics and religion in Greece under Roman rule: <i>José A. Delgado Delgado</i>	63
The ancient Hispanic liturgical rite and its chants: <i>Inmaculada Férrez del Amo</i>	93
Death and Buddhism in Spain: Origins and implementation of the Buddhist Funeral Protocol: <i>Pablo Martínez de Villa de las Heras</i>	119
Butchers, embalmers and women: the «taboo» about the spilled blood of the Canarian aborigines: <i>Sergio Pou Hernández</i>	147
The Mystery of Melchizedek in Ancient Christianity in the light of the Dead Sea Scrolls: <i>Adolfo D. Roitman</i>	199
Praise as a behavioral aspect of joy among early Christians: <i>Jesús Zamora</i>	233

CARNICEROS, EMBALSAMADORES Y MUJERES:
EL «TABÚ» DE LA SANGRE DERRAMADA
ENTRE LOS ABORÍGENES CANARIOS¹

Butchers, embalmers and women: the «taboo»
about the spilled blood of the Canarian aborigines

Sergio Pou Hernández
Universidad de La Laguna

«La muerte es la vida, perdida, mal jugada. La vida es la muerte dominada, no tanto a nivel biológico como social»
(Jaulin 1985: 64).

RESUMEN: En este trabajo se estudian tres capítulos de la cultura de los aborígenes de Canarias relacionados con la concepción de la sangre. Consisten en el especialista que trata la carne o el carnicero, los encargados de las tareas tanatoprácticas llamados por las fuentes los «embalsamadores» y algunos fenómenos periódicos en el mundo femenino como la menstruación y el parto. A ojos de los aborígenes canarios, tales actividades eran tenidas como «oficio vil» y, probablemente, tales ciclos bajo la cualidad de estar tabuados, con lo que eran objeto de procedimientos de aislamiento y ritos de limpieza. Para analizar tales cuestiones se emplean términos ampliamente discutidos como el concepto de tabú y contaminación, se profundiza en la simbología de la sangre y, finalmente tras un somero análisis de las fuentes canarias, se indican las consideraciones sobre el papel de la sangre derramada dentro de la comunidad aborigen vinculados a la concepción de impureza y a los preceptos rituales.

Palabras clave: Tabú, contaminación, aborígenes canarios, sangre, carniceros, embalsamadores, mujeres, menstruación, muerte.

ABSTRACT: In this paper we study three chapters in the Canarian aboriginal culture related to the conception of blood. These are about the specialist dealing with the flesh, the butcher, the people in charge of the tanatopractical tasks, also known by many sources as the embalmers, and some periodic phenomenons in the female's world as menstruation and labour. To the Canarian natives view, these activities were taken as evil ones, and the mentioned periodic phenomenons were taboo, therefore, the people related to them would be isolated or submitted to cleanliness rituals. The analysis of these questions, widely discussed concepts as

1. Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto de investigación «Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España» (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Economía y Competitividad de España, 2017-2020. Se agradece la ayuda financiera del Cabildo de Tenerife a través del Programa María Rosa Alonso de Humanidades y Ciencias Sociales.

contamination and taboo are used, the symbology of the blood is investigated in depth, and finally, after a light analysis of Canarian sources, we give opinions about the spilled blood role of the aboriginal community related to the meaning of impurity and the ritual precepts.

Keywords: taboo, contamination, Canarian aborigines, blood, butchers, embalmers, women, menstruation, death.

Introducción

Son pocos los estudios que abordan la concepción religiosa que rodea a la sangre en la cultura aborigen de Canarias, generalmente tratada de forma colateral para explicar aspectos generales del orden social, consideraciones que atañen a las virtudes y disciplina de la guerra o facetas lingüístico-culturales relacionadas con genealogías o linajes nobles, así como la transmisión textual². Esta ausencia quizá es debida tanto a que las fuentes no le prestaron atención por considerarse un asunto que no obedecía a los intereses particulares de quienes las redactaron como a que los estudios de investigación han preferido centrarse en otros trasuntos de la religión canaria aborigen no solo mejor documentados (los rituales funerarios, los ruegos para procurar la fertilidad, los nombres de los dioses, etc.) sino con un mayor encaje en las habituales teorías sobre el estudio de las religiones antiguas en general.

No obstante, antes de analizar el rol de las fuentes documentales y la verosimilitud que le podemos prestar a las afirmaciones sobre la concepción de la sangre para con la antigua comunidad aborigen canaria, es preciso entrar con algo de detalle en cuestiones generales tales como el simbolismo que rodea la sangre y los conceptos con los que, en diversas religiones y tratados de religiones, se han referido a esta como un líquido,

2. El autor más prolífico en los estudios sobre la religión de los aborígenes canarios es Antonio Tejera. Pues bien, en algunos de sus trabajos el «tabú de la sangre» es tratado para explicar las diferenciaciones sociales o las prohibiciones a las que están sujetos los guerreros canarios (1988: 78-80 y 103-105), en otras ocasiones es considerado de forma genérica como «tabúes de contaminación o de contacto» para los aborígenes de Tenerife, Gran Canaria y La Palma, con una importante relación de referencias literarias (Tejera y Montesdeoca, 2004: 192-204) y en otros trabajos se proponen, sin vincularlos a tabú alguno pero sí a purificaciones, a ciertos baños rituales que realizaban las mujeres en el mar (Tejera, Chávez y Montesdeoca, 2006: 149). J. J. Jiménez (1992: 85-93) esboza algunas ideas hacia los verdugos y las penas (entre las que se intuye alguna de orden tabuizante). El mismo autor (2013: 235), directamente habla de la menstruación y el tabú de la sangre refiriéndose a los baños purificadores de las mujeres de la sociedad aborigen de la isla de Gran Canaria, aunque se trata de una mención breve. También Jiménez (237 y 238) se refiere a verdugos y carniceros, dudando si la extracción social era la misma. J. Onrubia (2003) plantea también alguna reflexión esbozada en torno a tabúes y grupos sociales con dicha carga. Navarro (2005: 39) esboza una reflexión a propósito de los «oficios de peor consideración» en el mundo de los aborígenes, entre los que el contacto con la sangre era pernicioso, así como el papel de la mujer menstruante, a la que se aislaba y sobre la que se desarrollaban baños de purificación. Ahora bien, el que se refiere a este tema de forma profusa, aunque solo dedicado al mundo femenino, es F. Pérez Saavedra (1997) que, aunque sus trabajos están publicados a finales del siglo XX, en realidad proceden de los años sesenta y setenta del mismo. Otro estudio obligatorio es el de D. M. Méndez (2014) que trata, desde un análisis de la intertextualidad, las fuentes documentales que citan el proceso de embalsamamiento.

como mínimo, contradictorio y ambiguo, que por procurar su presencia o ausencia, resulta vital en ritos y creencias, y cuenta con una imperiosa carga relacionada con aspectos como la pureza y la contaminación, las guerras y los pactos, así como un nutrido grupo de pares en los que interviene para sancionar, dirimir, garantizar, etcétera.

Consideraciones simbólicas sobre la sangre

En general, en las religiones del planeta, las actitudes hacia la sangre han sido de lo más ambivalentes y contradictorias. Este elemento ambiguo se percibe, a un tiempo, como una sustancia atractiva y repulsiva, como un componente puro o contaminante y como un líquido sagrado o profano. Además, no solo es una sustancia que simboliza indefectiblemente a los polos de la vida o la muerte, sino que está presente en los ritos de paso como el nacimiento, el matrimonio y el óbito (Gennep ³2008; Roux 2005: 987; Labrador 2006: 17). La manipulación o el contacto con la sangre unas veces está prohibido, otras veces ha de ser obligatorio, y en casi todas las ocasiones, por lo general, es una acción peligrosa que, con determinadas precauciones rituales, puede hacer borrar su mancha o atenuar su efecto contaminante. Así, los ritos que se relacionan con la sangre demandan la intervención de especialistas específicos e individuales tales como guerreros, sacrificadores, circuncidores, cazadores, verdugos, carniceros, parturientas y embalsamadores entre otros. El campo léxico y simbólico de la sangre va más allá de la vida y la muerte o la creación y la destrucción, a menudo, gravita sobre términos como asesinato, justicia, pertenencia, herencia, familia, guerra, magia, vino, acuerdo, etc., convirtiéndolo en un metaconcepto que contiene e implica una frondosa gama de significados y matices muy difíciles de delimitar y particularizar. Como se comprobó desde la antigüedad, producto de una herida mortal, la sangre, como la vida, no solo se escapaba del cuerpo, sino que además estaba presente en el nacimiento, embadurnando al neonato, y en las pulsiones regulares de la mujer, algo que desde los fondos de la historia, se asoció a los misterios de la fecundidad (Labrador 2006: 19). Más adelante, en este artículo trataremos de detallar hasta qué punto estas particularidades son significativas o al menos están presentes en la cultura aborigen canaria.

3. En *Los ritos de paso*, obra que aunque antigua no pierde vigencia, se menciona la sangre como un elemento protagonista en los cambios de estado de la niñez a la adultez como es el caso de rociar de sangre los umbrales por donde se pasa para ritualmente ejemplificar el trance (2008: 37), los intercambios de sangre entre los recién adultos (Id.: 51-55), la primera sangre o menarquía de las mujeres cuando pasan a la pubertad (Id.: 100-101) y el acto de mostrar la herida sangrienta como prueba o garantía de que el adolescente ha pasado a ser adulto tras regresar de su iniciática actividad cinagética o marcial (Id.: 109). La lista de ejemplos es muy amplia. A. van Gennep es quien logra elaborar un sistema para el análisis de los tabúes o vetos que, frente a los peligros simbólicos y sociales, acompañan a las diversas etapas vitales del individuo desde que nace hasta que muere (García Martínez 2005: 145).

Son muchas las sociedades no industriales y antiguas que identifican la sangre con el alma de los seres vivos. Por ejemplo, los romanos la consideraban la *sedes anima*, es decir, el asiento o la sede de la vida; para los hebreos «la vida de la carne está en la sangre» o, más claramente, «pues la sangre es el alma» (Levítico 17,4 y 12,20); y las sociedades árabes preislámicas entendían la sangre como un ente vegetativo, o sea, como el alma líquida que permanecía en el cuerpo después de la muerte, nutriéndose de libaciones. No nos olvidemos del hecho de que en la honda tradición asirio-babilónica y semítica, en los textos relativos a la antropogénesis, el hombre se forma desde la mezcla de la arcilla o barro mundano, el aliento y la sangre (a veces una excluyendo a la otra) de un dios (Roux 1990: 42).

Con frecuencia, el derramamiento de sangre está prohibido. Pero esta prescripción cuenta con categorías según se trate de animales o seres humanos, de nobles o plebeyos, de reyes o súbditos, de enemigos o propios... Evitando entrar en demasiados pormenores, las actitudes hacia la sangre se pueden dividir en dos condiciones generales: la sangre de los extranjeros (o enemigos) y la sangre de los miembros de la propia comunidad. Por lo general, la sangre de los enemigos, no está protegida por ningún tabú. De hecho, son varias las fuentes que sugieren que una justificación para la guerra es la necesidad de derramar sangre con el fin de regar la tierra, con figuras recurrentes como la «tierra sedienta» o la «tierra que clama sangre» (nuevamente la Biblia es prolija en ejemplos, Isaías 16,21 y Job 16,18). También ocurre que en numerosas sociedades antiguas y no industriales, el asesinato del enemigo era obligatorio para cumplir con el rito de paso, de modo que el adolescente pasaba a adulto. Raramente, la sangre del enemigo es peligrosa. Portarla y exhibirla prestigia.

Sin embargo, dentro de la comunidad, el comportamiento hacia la sangre y la muerte son bien diferentes. Los miembros de la comunidad están conectados por consanguinidad y comparten la responsabilidad colectiva de unos con otros: la sangre individual, la sangre de cada uno de ellos, es la sangre de todos, la sangre de la comunidad. Un extraño puede entrar en el grupo a través del matrimonio o la «hermandad de sangre», costumbre practicada entre los *fon* de África occidental y otros pueblos, o también a la «hermandad de leche», en algunas comunidades amazighes norteafricanas dos niños no emparentados que eran amamantados por la misma mujer quedaban convertidos en hermanos y no se podían casar entre ellos (Becker 2006: 4), considerándoseles paradójicamente «de la misma sangre». Por regla general, el asesinato en la comunidad está prohibido. Matar a un miembro de la comunidad es atentar contra esta y equivale al derramamiento de la propia (y colectiva) sangre. Cuando Caín mató a Abel, la «sangre [de Abel] clamaba por venganza» y los descendientes de Caín quedaron marcados desde el crimen. En ocasiones, la sangre derramada en el seno de la comunidad, sea por el asesinato o por otras vías (actividades como la carnicería y el tratamiento de los muertos, fenómenos como la menstruación y el parto), desordena simbólicamente y socialmente, transgrede la cotidianidad, agravia a dioses y ancestros. M. Douglas expo-

ne esta idea apoyándose en la polaridad: «la reflexión sobre la suciedad [o la contaminación] implica la reflexión sobre la relación entre el orden y el desorden, el ser y el no ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte» (2007: 24). Necesariamente hay determinados tabúes que se desarrollan para prevenir estas afrentas al cosmos y reordenar el universo social y simbólico, así como rituales de limpieza y purificación que reconducen a la comunidad al estado del orden.

La principal ambivalencia de la sangre estriba en que, por un lado, era considerada como una sustancia impura, ofendía o indisponía frente a la divinidad, volvía yerma la tierra, aniquilaba cosechas, mellaba armas y transformaba en estériles a los hombres, pero, por otro lado, a su vez, se trata de un elemento propio de los dioses, ya que de ellos procede, a ellos pertenece (García, Lozano y Pereira 2015). Derramar la sangre sin seguir las pautas y los cauces del ritual constituía una peligrosísima falta contra la comunidad y contra los dioses. Con sorprendente frecuencia guerreros, sacerdotes y jefes, se lavaban una y otra vez, preventivamente o tras los actos y faltas consumadas. La preocupación sobre la «mácula» y la impureza era una constante en la antigüedad⁴. Solo con determinados sacrificios y conductas se restablecía el orden y se erradicaba la mancha. Igualmente, ciertas actitudes y rituales preventivos ayudaban a mantener la pureza y a velar por la higiene simbólica de la comunidad: prohibiciones sobre el vertido de sangre fuera de determinados contextos y momentos, la abstinencia sexual en las vísperas de determinado acontecimiento, etc. Sin embargo, la ambigüedad de la sangre, en ocasiones, volvía a evidenciarse. Determinados rituales de purificación pasaban por hacer intervenir, necesariamente, a la sangre, de modo que se entraba en la paradoja de que «la sangre se limpia con la sangre» (Labrador 2006: 28), donde la de la falta se limpia con la del ritual.

Desde un punto de vista lingüístico, desde el trasfondo sumerio hasta las bases amazighes norteafricanas, el término «sangre» cuenta con interesantes revelaciones y consideraciones que, en gran medida, refuerza las afirmaciones de los párrafos anteriores y serán útiles para nuestro análisis en la cultura aborígen canaria. En el antiguo horizonte sumerio, por ejemplo, son muchas las voces y giros que se aplican para designar «sangre». Sin embargo, se detectan especialmente dos grupos de palabras usados indistintamente: uno contiene cierta concepción negativa, *úš* y sus variantes, casi siempre es un sinónimo de «muerto», el otro, *mud*, posee, en clave positiva, vinculación con la vida. Por ejemplo, uno de los epítetos más característicos del dios sumerio Enki, es *^dun-dím-mud*, «el que crea la sangre», en el sentido de «creador de vida» (Bottéro 1981: 102-111).

4. En el momento en que Eneas abandona Troya, antes de marchar, confía sus objetos sagrados a su padre, ya que él no podía tocarlos si antes no se purificaba con agua las manchas de sangre obtenidas en la batalla (Virgilio, *Aen.* 2, 717-718). Ulises mancha el *paladio*, la imagen de la diosa Atenea, con sus manos sucias de sangre cuando roba la estatua para hacer sucumbir a Troya (Virgilio, *Aen.* 2, 165).

En el diverso mundo semita encontramos numerosos términos para designar a la sangre. Por ejemplo, entre los acadios, quizá *dāmu* es el más empleado, con el sentido de «esparcimiento de sangre» o «asesinato» con lo que entra en el campo léxico de un acto reprobable. Así ocurre con *bēl dāmi*, «asesino», si bien literalmente es «señor de la sangre». Pero también se le encuentra refiriéndose a familia o linaje, donde *dāmu* es consanguinidad, caso de la reiterada frase, *anāku axuka širka y dāmuka*, es decir, «yo soy tu hermano, tu [misma] carne, tu [misma] sangre» (Gagni 1981: 56). Incluso *dāmu* llega a significar vino, resina de cedro o segregaciones similares de otras plantas.

En cuanto analizamos la teonimia acadia, nos encontramos con la divinidad *Dāmu*, que aunque traducido como «dios de la sangre», debiera hacerse como «el que posee mi sangre», ya que se relaciona con la diosa Nininsina, quien recibe el epíteto de «la madre». *Damu* es una divinidad médica y, en este sentido, no hay que desdeñar el uso de la sangre con finalidad mágico-curativa. También *Dāmu* es considerado el «gran exorcista», y es que esta consideración está muy vinculada al hecho de que en el mundo semita la enfermedad está relacionada a la posesión demoníaca (Labrador 2006: 41).

Mención aparte merece la Biblia donde la voz acadia *dāmu* tiene su homólogo en el hebreo *dām*, «sangre», así como en fenicio-púnico, arameo, etíope, ugarítico, mandeo, árabe y amazighe (Vattioni 1981). Pero uno de los puntos más sugerentes es la relación etimológica entre esta y el Adán del *Génesis*. El *‘ādām* hebreo, puesto que contiene la palabra *dām*, «sangre», y que cuenta con un relato de antropogénesis que explica su origen, dado que la sangre es vida, como hemos explicado con anterioridad para tales contextos, podría traducirse como el «viviente». Como ocurría en Mesopotamia, aquí también *dām* pasó a designar determinados «jugos» o «esencias» que por su color rojizo o por su cualidad interior a ciertos objetos o plantas, se relacionaban con el vino (Dahood 1981). Esta relación, sangre-vino, huelga decir, ha de verse más allá del mero recurso poético o metafórico, de lo contrario no se entendería el valor simbólico que adquiere el vino en estos contextos cronológicos (Viejo Testamento) y en posteriores (Nuevo Testamento).

No obstante, no debemos ignorar que el uso del *dām* bíblico tiende a la multiplicidad de significados y, a veces, a la confusión, ya que se diluye en el extenso campo semántico del espíritu, la vida y la esencia, lo cual, cuanto menos, nos apercibe del hondo caudal del término sangre, sin olvidar que estos fueron transmitidos, a distintos ritmos e intensidades, a otras lenguas semíticas y norteafricanas.

Las lenguas habladas en el norte de África, también en Canarias, en la antigüedad y antes de la irrupción musulmana, se conocen comúnmente como bereberes o amazighes, siendo más adecuado este último término. Aunque, mucho más preciso es hablar de un conjunto de lenguas o familia, que en algún momento, pudieron haber tenido la misma raíz y esta se emparentaba con las semíticas. De entre las familias amazighes norteafr-

canas, el término «sangre», aunque cuenta con variaciones, casi siempre tiene forma de *idim*, *idam*, *eddem*, y desde estas podría reconstruirse la configuración antigua, que no incluía las vocales, de D·M. Entre los amazighes supervivientes que cuentan con la palabra «sangre» se encuentran el cabilio o *tazwawit*, los varios dialectos del rifeño (Rif, Marruecos), el susí (Sus, Alto Atlas y Anti-Atlas de Marruecos), el habla de Wargla o *teggargrent* (Argelia), el mozabita o *tumzabt* (región argelina de Mzab), el zenaga o *taznagit* (sur mauritano) y el amazighe del oasis de Siwa (Egipto), entre otras. Se constatan dos campos semánticos: de un lado, el de connotaciones negativas (enfermedad, asesinato, ofensa, etc.) para referirse con *idim* o *idam* a «crimen», «sangría», «menstruo» o «menstruación», habitualmente en forma plural (*idammen*, *idamen*, *idammen*), de otro lado, el que se vincula a acepciones positivas (familia, sustancia vital, pacto, etc.) para, con el mismo significante, referirse a «lazo parental», «alianza (por sangre)», «savia», «tez», «raza», «parentesco», etc. (Reyes 2009: 2279 y 2284-2286).

Tabú: intersección entre lo sagrado y lo prohibido

El término tabú, una palabra de origen polinésico, tan popularizado y reducido al significado de «veto» o «prohibición»⁵, en realidad necesita, al menos en este trabajo, un apartado aclaratorio, máxime si durante mucho tiempo formó parte central de estudios de religión y antropología, hasta el punto de considerarlo un concepto crucial y adecuado para tratarlo de forma universal en algunas particularidades «irracionales» de las religiones del mundo. Hoy en día esta afirmación y su valor totalizador se matizan, a la par que se denuncian estudios sistemáticos y análisis de su transformación, al menos para comprender el funcionamiento del tabú en las sociedades antiguas y ágrafas, en las tradicionales y rurales y en las occidentales e industrializadas (García Martínez 2005: 143-146), así habría que preguntarse por qué unos tabúes desaparecen, otros perviven y hasta cómo unos terceros parecen surgir, sin que tengan que necesariamente circunscribirse a las sociedades antiguas y no industriales, aunque aparentemente en nuestra actualidad existen menos tabúes.

Tabú, en inglés *taboo*, en realidad se halla en el término tongano *tabu*, el hawaiano *kapu* o el más genérico polinesio *tapu*. Llegó a Occidente a través del relato de James Cook sobre su tercer viaje. Introdujo el término *tapu* o *tabu* proveniente de las islas tonganas de la Amistad, considerando que la palabra tenía un significado amplio, pero por lo general, se aplicaba a «algo prohibido» (Webster 1942: 5). El *tapu* relaciona las acciones cósmicas con las humanas, y el reino del *tapu* equivale a un sistema

5. En palabras de un estudioso del término polinésico de *tabú*, como fue H. Webster, podemos afirmar como él que «a medida que los conocimientos se perfeccionan y la vida se vuelve más refinada (los tabúes, se entiende) se transformarán en prohibiciones provistas de una sanción puramente social» (1952: 345).

integral de mandato religioso que controla la vida individual y social. En general, podemos considerar que se trata de aquella noción que pretende explicar lo sagrado en relación con lo prohibido (Labrador 2006: 21). En el mundo polinesio, el *tapu* tiene la función de segregar personas, actividades y objetos que son divinas o sagradas, o que están corruptas y contaminadas, del reino común y cotidiano. De esta forma, los dirigentes, las personas de alto rango y sus linajes estaban rodeados de *tapu*; las cabezas de todas los individuos, especialmente de las autoridades, eran *tapu*; las vestimentas y los lugares de dormir de las mujeres en sus periodos menstruales o catameniales eran peligrosos para los hombres, eran *tapu* en relación con ellos; habían *tapu* alimenticios, de forma que las personas de estatus desigual comían por separado, comían distintos alimentos o se preparaban las comidas con diferentes utensilios; ciertas circunstancias de culto y situaciones que atañían a templos y lugares sagrados contenían un *tapu* que podía ser temporal, a determinadas personas o para determinadas actividades y objetos; los trances vitales o excepcionales como el nacimiento, la enfermedad, el matrimonio, la guerra o la muerte implicaban *tapu* en vestimenta, alimento, ciertos espacios, determinadas acciones, actos sexuales y hacer fuego o ruido; por último, un jefe, podía convertir en *tapu* determinado acto, instrumento, tierra, persona o árbol, si acababa muriendo con o cerca de alguno de estos elementos. *Tapu*, como un estado de interdicción o prohibición sagrada, está en contraste con el estado neutral, o común, *noa* (lo que está libre de restricción *tapu*). Aquel que violase el *tapu* y que, por tanto, se contaminase por su falta, podía valerle de determinadas prescripciones rituales que bien podían ser mediante baños con agua o ahumados con fuego. Algunas comunidades, por ejemplo, mantuvieron un «agua sagrada» o fuente específica para la eliminación de la «mancha» que ocasionaba la violación del *tapu*. También *tapu* se puede definir mediante otro concepto que es el *mana*. El principio cósmico o la fuerza detrás de las restricciones y prohibiciones de *tapu* es el *mana*, concepción polinésica general (Webster 1942). El *mana* es invisible y abstracto, solo se conoce por su eficacia y por su manifestación en las cosas, pero es universal. Al igual que el *baraka* árabe⁶, el *mana* combina lo sagrado con un sentido de «suerte» o «poder» en sus términos más abarcales. Los jefes, principalmente las personas y sus posesiones y actos, y los ritos que involucran a los dioses son *tapu* porque están manchados de *mana* (de sacralidad, de poder o de fuerza). Las personas comunes, por el contrario, corren el riesgo de ser golpeadas o superadas por un *mana* mayor que el suyo. *Tapu* puede ser visto como el «aislante» entre grados desiguales de *mana*.

Sin embargo, aunque existan notorias discrepancias entre los autores que estudian el tabú la convergencia fundamental en todos ellos con-

6. *Baraka* que se traduce como «bendición divina» o «suerte», en realidad es una especie de energía envolvente y mística que, con distintas intensidades y ritmos, afecta a las cosas, espacios, personas y tiempos del mundo (Becker 2006: 58-59 y 163-165).

siste en que los tabúes, vetos o prohibiciones culturales vigentes en una comunidad gravitan sobre objetos, personas y acciones que son especialmente significativos para el *establishment*, es decir tanto para la normalidad social como para el mantenimiento del control social (García Martínez 2005: 145).

Además, podríamos considerar que hay toda una categorización de los tabúes, entre los que destacan los alimenticios, los sexuales, los relacionados con la muerte y los vinculados a la sangre. No obstante, esta separación de vetos sagrados hace que no dimensionemos al completo toda la sociedad que los promueve, por lo que se podría incurrir en interpretaciones parciales. Lo ideal es estudiar la relación entre los distintos tabúes en la misma sociedad, puesto que forman parte del *continuum* vida-muerte o están presentes, caso de la sangre, en comidas y cadáveres, yuxtaponiéndose en algunos casos estos dos términos. En definitiva, realmente son un solo tabú con varias facetas.

Los tabúes sobre tipos específicos, clases o estilos de alimentos y sobre la preparación de alimentos son quizás los más comúnmente encontrados de todas las prohibiciones humanas. Muchas personas que no tienen un término general que signifique «tabú» pero sí que tienen una palabra para «tabú alimenticio». Las restricciones alimentarias, probablemente universales en las culturas humanas, a menudo ocultan (o inician) las preferencias o están disfrazadas como precauciones de salud. Ejemplos bien conocidos incluyen la prohibición hebraica de usar los mismos utensilios para preparar carne y productos lácteos, las restricciones hebraicas e islámicas contra el consumo de la carne de animales mal sacrificados y contra la carne de cerdo. En otras ocasiones suelen enmascarar distinciones étnicas o sociales. Teniendo en cuenta la presencia de tabúes alimenticios, es sumamente interesante destacar que sobre los cocineros y carniceros, en especial aquellos que manipulaban la sangre, recaía cierta presión simbólica y social, de modo que, o bien necesitaban de lavados ritualizados que borrarán la «mancha» de la sangre o de la carne, por ser un elemento impuro, o eran tenidos, en sí mismos, como personas impuras y un oficio sucio. Nuevamente la Biblia nos trae ejemplos muy ilustrativos: «Guárdate solamente de comer sangre, porque la sangre es el alma y tú no debes comer el alma con la carne, sino que la verterás como agua sobre la tierra, para que te vaya bien a ti y a tus hijos después de ti, con hacer lo que es grato a los ojos del Señor» (Deuteronomio 12,23-25).

Las restricciones de luto suelen adoptar la forma de tabúes, que van desde la prohibición de hablar o el uso de los nombres de los fallecidos, a severos mandatos de reclusión para los dolientes más allegados o específicamente para las viudas o viudos. Pero aquí también es necesario atender al contacto con el muerto, como un elemento contaminante, y sobre el que colocar prohibiciones, tanto de los dolientes como de los técnicos que preparan el cadáver para los rituales funerarios. Nuevamente unos y otros se ven señalados por la comunidad, para que se purifiquen y recuperen la normalidad, o, en el peor de los casos, queden marginados a acti-

vidades malditas y grupo apartado del resto del colectivo (es el caso de enterradores, verdugos, embalsamadores, etc.). Cabría decir más, aparentemente la contaminación en este caso es doble, por un lado, por el contacto con la sangre, por el otro, por el contacto con la muerte o el cadáver, pero en realidad es el mismo: el riesgo de «despertar» el apetito devastador del desorden.

No parece muy conveniente universalizar el término de tabú (*taboo* o *tapu*) ya que, en determinadas culturas, existen ya palabras que tienen un mejor encaje con respecto a aspectos, facetas, actividades, objetos o personas sobre las que hay una carga de sacralidad, divinidad o contaminación sobre las que cultural y simbólicamente se han colocado preceptos que conducen a su prohibición⁷. Es más, hay un grupo de investigadoras (Delaney, Lupton y Toth 1988) que sostienen que el origen de la voz *tapu* se encuentra en la también polinésica palabra *tupua* que significa «sangrado» y «mágico», es más, muy frecuentemente se aplicaba a la menstruación. Esto sugiere, de hecho, que el ciclo catamenial podría ser considerado como el primer tabú y, desde este, se originaron los demás tabúes.

Las fuentes sobre los aborígenes canarios

El conocimiento que se tiene de las sociedades aborígenes canarias es muy limitado. Existe una documentación heterogénea, escasa y fragmentaria que se elaboró por parte de navegantes, frailes y cronistas que lamentablemente solo se refieren a los últimos siglos (XIV, XV y XVI) de esta cultura insular, a su «etapa epigonal» (Navarro 2005: 19) y, además, en un momento en que estaba muy transformada dados los contactos y los avances de los europeos en el Atlántico, iniciados con timidez a finales del siglo XIII y con contundencia desde el XV. Una gran mayoría de las fuentes hablan de los aborígenes pasada ya la Conquista y cuando estos están ya muy castellanizados y cristianizados. En palabras de fray Martín Ignacio, en 1580, «todas estas siete islas están pobladas de españoles, que viven regladamente, entre los cuales hay el día de hoy algunos naturales que están muy españolados» (1944: III, I, 303). Además, los relatos de estos escritores están elaborados desde la cosmovisión que está a caballo entre la etapa bajomedieval y moderna de Europa occidental, de manera que, con mucha frecuencia, presenta determinados sesgos, se refiere a asuntos mal comprendidos, hay intencionalidades y tergiversaciones. Es muy raro que en estas fuentes sus autores desarrollaran esfuerzos objetivos

7. Por ejemplo, es posible que el término romano *sacer*, del que procede nuestro español «sagrado» y «sacerdote», y que originalmente significaba «apartar», encierre ese significado de sagrado en relación a lo intocable o prohibido, a lo que está apartado del mundo cotidiano y pertenece a la esfera divina o sobrenatural, para lo cual, necesariamente, cuando se entra en ese espacio *sacer* o se contacta con esa cualidad *sacer* es preciso contar con determinados especialistas en lo sagrado y desarrollar determinados ritos de lustración. Un juego conceptual similar se puede mantener con la palabra latina *religio*, pues en determinadas épocas y acepciones puede relacionarse con «sagrado», «prohibido» e «intocable» (Burriss 1929).

para describir a los aborígenes, con lo que la percepción del «otro», extraño y ajeno, suele estar supeditada a los prejuicios y filtros ideológicos del observador (hecho ampliamente estudiado en Baucells 2004 y para nuestro trabajo también advertido por Pérez Saavedra 1997: 41-42). En tales documentos es frecuente tropezarse con incongruencias, información parcial o dificultades interpretativas, ya que, por ejemplo, describir la religión aborígena estaba sujeta a una tácita responsabilidad de justificar la evangelización, la conquista y la esclavitud. Además, dado el marco de las mentalidades y la presión ideológica que llevaban o sobrellevaban tales autores, era muy difícil desmarcarse de aquellas categorías que tildaban a los aborígenes de bárbaros, adoradores de astros, paganos, ingenuos e idólatras.

Los aborígenes canarios no generaron textos propios que hablaran de sí mismos. Cuando para paliar esta ausencia se recurre a la arqueología, en general, para todas las sociedades, especialmente las ágrafas, dada la materialidad inherente que de por sí encierra a los restos arqueológicos, sirve para reconocer su tecnología, el sistema económico y, como mucho, inferir algunas cuestiones sociales, pero en cuanto a religión y mentalidad, es muy difícil dar con algunos parámetros definidos, salvo algunos hechos muy puntuales. Aún así, cuando la arqueología detecta algún yacimiento o lugar cultural, existe un importante riesgo de transformar las interpretaciones en especulaciones.

Por último, las siete islas canarias, todas habitadas con población aborígena, cuentan con una desigual información, ya que las fuentes son muchísimo más caudalosas respecto a las islas centrales (Tenerife y Gran Canaria) que a las periféricas, donde la información es todavía más fragmentaria y escasa. Añádase también el hecho de que las sociedades que se desarrollaron en cada isla se transformaron independientemente, siendo pocos los casos de intercambios o contactos entre islas. Así se asevera en el documento de G. Boccacio, sobre la expedición de Nicoloso da Recco y Angelino Corbizi sobre Canarias a mediados del siglo XIV: «sus lenguas son tan diferentes que los habitantes de una isla no se entienden con los de otra» (1998 [1341]: 36). Siguiendo este planteamiento, dos siglos después, el comerciante inglés T. Nichols, también se refería a esta circunstancia desde Tenerife: «hablaban otro idioma, muy diferente del de los canarios (Gran Canaria), y de igual modo cada isla hablaba un idioma a parte» (1963 [1560]: 116). Esto es un problema que, cuando menos, es necesario señalar, ya que todos aquellos estudios, como el presente, que se dediquen a los aborígenes canarios, aunque procuren extender sus conclusiones a todo el archipiélago, en realidad, a ciencia cierta, solo suelen abarcar algunas islas y, como solución, acostumbran considerar que tales comunidades insulares, aunque separadas y aisladas, compartían las mismas raíces culturales y lingüísticas.

Con todo, lo que sabemos de los aborígenes canarios es que contaban con un sólido encuadre genético, cultural y lingüístico relacionado estrechamente con las antiguas sociedades norteafricanas, es decir, con los

berberes o amazighes (para un panorama general véase Camps 1998; para aspectos específicos Tejera 1992; Wölfel 1996; Reyes 2000; Flores *et al.* 2001 y Maca-Meyer *et al.* 2004). Unos siglos antes de nuestra era, poblaron el archipiélago canario y se desarrollaron en todas las islas hasta la llegada de los europeos a finales del siglo XIII y la conquista castellana, finalizada al término del siglo XV, que acabó por absorberlos y reintegrarlos al nuevo orden socioeconómico impuesto por los europeos. Su economía se cimentaba en el conocimiento de algunos cereales pero especialmente en el pastoreo de ganados de cabras y ovejas.

La sangre no es un elemento en el que los narradores de las fuentes de los aborígenes canarios dedicaran atención y, si en algún momento lo hacían era de forma puntual e indirecta. Unas veces era para argumentar aspectos relativos a la administración de justicia. Torriani, por ejemplo, habla eufemísticamente de que la «deuda de sangre» no era saldada por el propio asesino, sino por los familiares más directos, alguno de sus hijos o su propio padre (1978 [1590]: 102). Otros autores mencionan la sangre pero relacionada con métodos de curación aborígenes (Espinosa 1980 [1594]: 38-39). También la sangre aparece, usada de forma poética o metafórica, para referirse a la raza y a la estirpe de los antiguos canarios, cuando Viana expresa «por la sangre de Tinerfe» (1986 [1604]: III, v. I, 290) para enarbolar el carácter guerrero de los aborígenes, a veces con un aire panegírico para gloria de los conquistadores que se enfrentaron y vencieron a esta «raza tan aguerrida». Luego existen otro conjunto de fuentes que sin mencionar al líquido vital, sobreentendida y necesariamente implica su efusión: caso del infanticidio (Abreu Galindo 1977 [1602]: III, II, 96), determinadas formas de ajusticiamiento (Núñez de la Peña 2006 [1666-1676]: I, III, 28), hasta en cierto punto pagando la sangre con sangre⁸, a ritos cruentos donde se sacrificaban animales (para el roque de Idefe en La Palma, Abreu Galindo 1977 [1602]: III, IV, 268-270), la costumbre de pinturas corporales y escarificaciones (Marín de Cubas 1993 [1694]: 74), la savia o «sangre» de determinados árboles como el drago (Espinosa 1980 [1594]: 29), etc. En todas ellas no hay, directamente, alusión a prohibiciones o «tabúes»; ahora bien, en muchas de ellas, debido a que parece estar sujeta a estructuras regladas y ritos, su emanación parece conducirse ortoprácticamente de modo que no implique peligro, impureza y desorden.

Carnicero: el «oficio vil», entre extranjeros e innobles

Entre los aborígenes canarios son varias las referencias literarias al peyorativo rol que tiene el carnicero dentro de su comunidad. El primer texto

8. «El Rey [...] mandaba dar tantos palos ala homicida ó matador conforme mereciese el delito, y por lo que se acordase en el Cabildo; después de los palos le sajaban las asentaderas y pantorrillas de buena manera con rajás de pedernal, y si tenía ganados se los quitaban y daban á la mujer del muerto, y él después guardábase no le cogiesen los parientes, aunque fuese desterrado a otro término» (Marín de Cubas 1993 [1694]: II, 19, 221).

que se refiere a esta circunstancia es el cronista áulico, de la corte portuguesa, Gomes Eanes de Zurara, quien a mediados del siglo xv, elaboró el siguiente argumento:

Los de la isla [Gran Canaria] tienen por muy deshonoroso matar animales o desollarlos, y cuando pueden conseguir algún cristiano de fuera se alegran mucho de que sea su carnicero; cuando no pueden conseguir los suficientes que se dediquen a este oficio, buscan entre los peores que hayan en la isla para que cumpla esta tarea. Ninguna mujer se ocupa de ellos, y los hombres no comen a su lado, pues lo consideran peores de lo que nosotros consideramos a los leprosos (2012 [1453]: LXXIV, 265).

El pasaje nos muestra varias claves relevantes. En primer lugar, destaca el hecho de la necesidad, por parte de los aborígenes, de servirse de prisioneros «de fuera» (externos a la comunidad) para que hagan las tareas propias de los matarifes. En este caso cristianos europeos, extranjeros o enemigos. En segundo lugar, cuando no se tiene más remedio por ausencia de reos, habría que escoger de entre los «peores» de la comunidad, es decir los réprobos o indignos, aquellos que para el colectivo, por sus faltas o actitud, se han ganado la desaprobación, hasta el punto de considerarlos, con probabilidad excluidos del grupo aborígen. En tercer lugar, hay que hacer mención a la relación que la comunidad mantiene con los carniceros, ya que en el texto se pone de manifiesto que no los atienden, no participan de las comidas ni reuniones grupales, incluso, son apestados como si se trataran de «leprosos». Además de Zurara, que inaugura una línea portuguesa que luego es repetida por otros autores, está Alvise da Ca' de Mosto, por poco coetáneo al cronista anterior, con la siguiente referencia:

Los habitantes de las cuatro islas cristianas [las primeras en conquistarse, Lanzarote, Fuerteventura, La Gomera y El Hierro] tienen la costumbre de ir de noche a estas islas [las todavía no conquistadas, Tenerife, Gran Canaria y La Palma], con algunas de sus fustas, para asaltar a estos canarios idólatras; y con mucha frecuencia raptan hombres y mujeres, que luego mandan a España para venderlos como esclavos; y a veces también ocurre que algunos de los que van en estas fustas quedan allí prisioneros; y dichos canarios no los matan sino que les dan el oficio de sacrificar sus cabras, despellejarlas y descuartizarlas; y es que consideran el oficio del carnicero como muy vil y despreciable; y se lo obligan a hacer hasta que logran escapar (Ca' de Mosto, 1988 [1455-1457]: 26).

Al relato anterior se sumarán autores portugueses como V. Fernandes y J. de Barros, que escriben a inicios y mediados del siglo xiv, respectivamente. Analizando los textos, el primero continúa la línea de Zurara: cuando refiriéndose a los aborígenes afirma que capturaban a «algún cristiano y le daban el oficio de matar cabras y cortar las carnes, lo que consideraban un oficio vil» (Fernandes 1988 [1507]: III, 98). Mientras que el segundo se asemeja mucho más a Ca' de Mosto: «tenían los canarios como cosa muy vil

desollar los animales; y sin embargo obligaban a los prisioneros y esclavos a matarlos y desollarlos; y cuando estos faltaban buscaban a los hombres más bajos y viles para hacer este oficio, los cuales vivían separados del resto de la gente y no tenían tratos con ellos» (citado en Baucells 2004: 77).

Realmente, no se trata de copias literales, ya que, aunque siguen de cerca los textos inaugurales de este asunto, hay añadidos en estos documentos del siglo XVI que son relativamente destacables. De un lado, está la identificación de las «cabras» como el animal principal del que el carnicero extrae la carne, no siendo este un asunto baladí, pues la afinidad que los aborígenes tienen hacia el ganado caprino es muy importante tanto en el orden material como inmaterial⁹. Por otro lado, hay consideraciones de tipo social, ya que además de ser un oficio, desde la mentalidad aborígena, digno de prisioneros (o de hombres de baja moralidad) también es de los esclavos. Ahora bien, entramos en el problema de determinar y delimitar qué entendía J. de Barros por «esclavitud» en el término social de la palabra. Podemos aventurarnos a indicar que se trata no tanto del esclavo en el amplio sentido del término, sino, desde el punto de vista cultural desde el que escribe el portugués, del estamento social más bajo, o, al menos, del grupo social aborígena que no es aristocrático o noble. Dicho de otro modo, las taras propias de la carnicería son «innobles», y aquí la acepción es doble, es un oficio despreciable y es un trabajo propio de la plebe o «villanos». Sobre este asunto de índole sociológica volveremos más adelante, antes continuaremos con otras referencias posteriores.

La consideración aborígena sobre las labores del carnicero o matarife continúan desde finales del siglo XIV con autores y textos como Espinosa (1980 [1594]: III, V, 99-100), Abreu Galindo (1977 [1602]: II, IV, 90), Ovetense (2008 [ca. 1620]: 122) y Gómez Escudero (2008 [ca. 1682]: XIX, 434), existiendo el riesgo de que a medida que nos alejamos de los primeros cronistas el nivel de libre interpretación y el riesgo de añadidos en las fuentes aumenten y, con ello, la tergiversación de lo que podría haber sido el comportamiento original de los aborígenes.

Por resultar sustancialmente distinto en la estructura y el contenido, destaca de los anteriores el texto de J. de Abreu Galindo referido a los carniceros:

El oficio de carnicero tenían por vil y soez y siempre lo usaba el hombre más bajo que se hallaba, y era tan asqueroso que no permitían tocarse á cosa, y traía una vara en la mano, con que señalaba lo que quería. No le era lícito entrar en las casas, ni acompañarse sino con otros de su oficio, y en recompensa de esta sugestión le daba lo que había menester, y nadie podía matar res sino en el lugar diputado por el carnicero, y en estas casas no era lícito entrar los mozos, ni mugeres, ni niños (1977 [1602]: II, IV, 90).

9. Hablamos de connotaciones económicas, pues como es sabido el ganado es tanto la riqueza principal de los aborígenes como el instrumento con el que esta se mide, así como connotaciones cosmogónicas pues el ganado está presente en los relatos que hacen referencia al origen social del mundo aborígena (Espinosa 1980 [1594]: I, VIII, 42).

Las claves que se desprenden de este documento añaden nuevas particularidades a esta profesión tenida por denigrante. En primer lugar, menciona la «intocabilidad» de los carniceros, hasta el punto que debían valerse de ciertas varas para hacerse comprender, mientras que el resto de la comunidad no le permitía, por estar contaminado de carne sanguinolenta, los útiles y objetos cotidianos de la misma. La anulación y prohibición del contacto, como hemos expuesto anteriormente, es típica y hasta consustancial de los tabúes. En segundo lugar, es interesante subrayar la presencia de «casas de carniceros», lugares malditos, sobre los que también se dictaban la norma que prohibía el contacto pues la entrada a esa estancia era considerada inmunda. Era el lugar de matanza, en ese espacio la cotidianidad estaba cargada de sangre derramada y muerte infundada. Era un lugar tabú, vedado a hombres, mujeres y niños. Dicho de otro modo, seguramente fuera de este lugar la actividad carnicera era un ultraje ya que impregnaría de suciedad el espacio habitual y social.

Desde mediados del siglo XVII, en la documentación literaria, el caso del carnicero entre los guanches y canarios pasa a una fase donde empiezan a escurrirse algunas alteraciones. En esta línea, Gómez Escudero relaciona el papel del carnicero con el del verdugo, equiparándolos en la sociedad aborígen¹⁰ de modo que nos preguntamos hasta qué punto se trata más de un anacronismo o desplazamiento de la sociedad moderna canario-castellana de su época a la sociedad extinta de los aborígenes. Todo parece indicar que se introduce el oficio de verdugo que, de hecho, en su época, y no en la aborígen, tenía una aureola maligna y era objeto de elusión y repulsa. La identificación del verdugo con el carnicero llega más lejos con López de Ulloa, pues siguiendo muy de cerca el relato de Abreu Galindo ya tratado párrafos atrás, suprime la palabra carnicero y coloca la de «berdugo» (1978 [1646]: XX, 313).

Esta equiparación, carnicero-verdugo, acaba de completarse en las fuentes del siglo XVIII, tal y como vemos en P. A. del Castillo. «El castigo de los delitos eran inviolables. Con pena de muerte se pagaba el hurto, el estupro, [...] los homicidios. Y eran los ejecutores los prisioneros, a quien hacían también carniceros, que eran los empleos más viles que había entre los isleños» (1948 [1737]: I, XX, 74). Llegado a este punto, estimamos que la presencia del verdugo no obedece tanto a la realidad aborígen, sino a los contextos de los autores del siglo XVII y XVIII. Precisamente hay investigadores que ya han indicado esta precaución, no tanto para la pareja verdugo-carnicero, sino para la de cocinero-carnicero (Onrubia 2003: 482), porque puede haber cierto traslado de la noción bajome-

10. «El uerdugo i toda su familia era hombre muy vil, no comía ni veuía, ni comerciaba con ellos. A los españoles que coxían el maior daño era trasquilarlos i hacerlos matar carne i coserla i asarla» (Gómez Escudero 2008 [ca. 1682]: XIX, 434). Aunque pudiera entenderse que el documento esté contaminado por el uso que el autor hace del verdugo desde su presente y su concepción cultural en la sociedad aborígen, resulta destacable, no obstante, el hecho de que a la labor del carnicero se le sume la de cocinero, en definitiva del tratante de la carne, desde que se obtiene de los animales, principalmente ganado ovicaprino, hasta su elaboración final como alimento.

dieval europea a la cultura indígena canaria en lo que atañe al desagrado y vileza que rodeaba la actividad del cocinero. Es cierto que aquí habría que reflexionar que esta convergencia se debe a dos aspectos: de un lado, a que la documentación recopilada por los autores de estos siglos confunde y mezcla la información en materia de la impartición de justicia (penas y castigos) y la captura de prisioneros por parte de los aborígenes; de otro lado, a que resulta sugerente y hasta evocador la homologación entre dos tipos de roles, uno el carnicero (sociedad aborígen) y otro el verdugo (sociedad castellana), que tienen una carga simbólica muy parecida por la repulsa o miedo que inspiran, así como el halo de tabúes y restricciones que se vinculan a ellos.

En el siglo XVIII continua esta tendencia en las fuentes. Por ejemplo, baste con citar a A. F. Prévost y a P. Estala. En el primer caso llama la atención la siguiente afirmación: «[Los guanches] miraban con horror la efusión de sangre; de modo que habiendo apresado un navío español, aunque era grande su odio a esta nación no imaginaron venganza más rigurosa que emplearlos [como prisioneros] en guardar las cabras, cuyo ejercicio era entre ellos el más despreciable» (Prévost 2009 [1746]: V, I, 75). La primera parte es contundente y hasta clarividente, pero la segunda imprecisa y errónea. El autor francés, debemos considerar, realiza sus afirmaciones de viajeros desde las observaciones del holandés J. H. van Linschoten, navegante fundador del comercio con las Indias orientales a finales del XVI, quien a su vez probablemente hablaba desde terceros. A Prévost se le deben argumentaciones imprecisas como que los guanches no conocían el fuego o que en uno de los componentes de su bálsamo para tratar los embalsamamientos era la manteca de oso (Id.: 170). Posiblemente son errores que se originan desde datos excesivamente indirectos de sus informantes. Lamentablemente algunas de sus afirmaciones fueron muy leídas y creídas por algunos autores posteriores.

En el segundo caso, aunque breve, P. Estala informa de forma aglutinada sobre las tradiciones anteriores, tratando por igual a verdugos y carniceros (y quizá también a embalsamadores), pero además agregando aspectos deducidos a partir de sus lecturas e informantes: «no se les permitía entrar en las habitaciones, ni tocar ninguna cosa con sus manos» (2009 [1797]: 201).

Líneas más atrás aludíamos a un componente social con respecto a las labores, tenidas por indignas como esta de la carnicería por parte de los aborígenes. Las fuentes del siglo XVI se referían a que el matarife no solo procedía de los prisioneros europeos capturados y de entre las personas tenidas por más mezquinas de la comunidad, sino de los escalafones más bajos de la sociedad indígena como los «esclavos», «villanos» o la «plebe», nunca los nobles.

Aunque sea un texto de finales del siglo XVI, guarda bastante sentido con el orden social de la cultura aborígen y, desde él, podríamos tener en cuenta algunas apreciaciones en lo que atañe a la relación entre las clases sociales humildes y lo que J. Onrubia ha venido en denominar, muy acertadamente, la «desociada pseudocasta de los villanos» para referirse a los

«infames matarifes» (2003: 481). Se trata del fragmento de Espinosa sobre la sociedad aborígen:

Había entre ellos hidalgos, escuderos y villanos [...]. Los hidalgos se llamaban *Achimenceyes*, los escuderos *Cichiciquitzo* y los villanos *Achicaxna*. El rey se llamaba *Mencey*, y de aquí los hidalgos como descendientes de Reyes, se llamaban *Achimencey* [...]. Tenían los naturales para sí que Dios los había criado del agua y de la tierra¹¹, tanto hombres como mujeres, y dándoles ganados para su sustento, y después crió más hombres y como no les dio ganados, pidiéndoselos a Dios, les dijo: —Serví[d] a esotros y daros han de comer; y que allí vinieron los villanos que sirven y se llaman *Achicaxna* (1980 [1594]: I, VIII, 42).

Quizá aquí exista un factor que haya que delimitarse un tanto ya que la historiografía podría haberse confundido (Tejera 1988: 80; Onrubia 2003: 481-487), no se trata tanto de que los carniceros eran escogidos, sin más, de las clases no nobles, sino que más bien, cuando no había prisioneros extranjeros, se tenía en cuenta dos requisitos: que no fuesen «nobles» sino plebeyos, «villanos» o *achicaxna*¹² y que, además, estuvieran señalados por tener un comportamiento réprobo y alevoso, en resumen, por ser proscritos, «hombres bajos» (Ovetense 2008 [ca. 1620]: 122) y no cumplir con las normas sociales de la comunidad aborígen. Sin duda ha sido la voz «innoble» que leída solo en clave social (y no en clave conductual) la que ha marcado una pauta si no errónea sí incompleta.

Por lo tanto, matar cabras o guisar su carne eran actividades innobles —podríamos decir, inapropiadas o impuras para los hidalgos— o, al menos, eran actos que impedían poseer el estatus de la nobleza. Así lo recoge, con más detalle, J. de Abreu Galindo:

[En Gran Canaria] El *faycag* convocaba a los nobles y a los demás del pueblo donde el mozo nacía y habitaba, y perjurarlos por *Acoran*, que era su dios, dijese si había visto a Fulano entrar en corral a ordeñar cabras, o matar a cabras, o guisar de comer, o lo habían visto hurtar en tiempo de paz, o ser descortés y mal hablado y mal mirado, principalmente con las mujeres; porque estas cosas impedían el ser nobles [...]. Si decían que sí, y daban razón dónde y cuándo, trasquilábale el *faycag* todo el caballo, y quedaba villano y inhabilitado para ser noble (1977 [1602]: II, II, 149-150).

11. No se ha de pasar por alto que esta combinación «agua y tierra», quizá barro o arcilla, recuerda a la antropogénesis ya aludida líneas atrás, ahora bien sin la presencia de hálito o sangre, del *background* semítico y mesopotámico. También, es preciso detallar, que el informante en este texto es un fraile dominico, y, como buen cristiano, simplemente puede estar aludiendo, muy por encima, al origen del hombre que viene recogido en el Génesis, donde la arcilla es un componente fundamental.

12. Aunque es un término que parece ceñirse solo a Gran Canaria, en realidad, a partir de varias investigaciones se ha visto una relación entre *achicaxna* como «los trasquilados» y *Achbbitnicó* (cueva en la que se colocó la virgen de Candelaria durante época aborígen, actualmente la cueva de san Blas). Pues, entre otras razones, este topónimo podría provenir del *Achben-ico*, es decir, «el lugar de esquila o trasquilo» con lo que se da un paralelismo patente entre Gran Canaria y Tenerife (Tejera, 1988: 80).

Con ello, podemos inferir que había determinados actos que eran «tabú» para los nobles y que, si bien estaban permitidos para los villanos, tampoco los dejaba en buen lugar, ya que quedaban degradados o incluso estigmatizados por la mancha. Los «tabúes» que devalúan a los hidalgos o notables tenían que ver, en primer lugar, con el ganado, como entrar en el corral, matar cabras y guisar sus productos o ejercer de carnicero-cocinero, ordeñarlas y, probablemente, robar reses, todo ello, lo cual implica ya de por sí un control sobre los medios productivos y económicos (leche, carne, pieles, etc.); en segundo lugar, el hecho de ser desconsiderado y provocar agravios, especialmente, para con las mujeres, otra forma de control sobre la población y la reproducción social, era también punible y condenable. En ambos casos, cabras y mujeres, constituyen elementos que atañen al control socioeconómico y es en ese campo donde se enraízan los tabúes (García Martínez 2005: 145). Dicho de otra forma y usando palabras de M. Douglas, «el tabú protege el consenso local sobre cómo se organiza el mundo» (2007: 10) económica, social y simbólicamente. Posiblemente existan otros vetos, pero las fuentes solo detallan estos. Tales faltas quedaban exhibidas y visibles con el corte de pelo, pasaba a ser un «trasquilado», por lo tanto, quedaba marcado y señalado para los ojos de toda la comunidad.

Queda, por tanto, confirmado desde las fuentes literarias que los carniceros (profesión que engloba acaso a desolladores, peleteros y cocineros), al menos con seguridad para Gran Canaria, Tenerife y La Palma, probablemente para el resto de las islas, conformaban un oficio despreciable. La explicación a este menosprecio se debe a la sustancia con la que trabajaban y se impregnaban (la sangre) pero también por el significado simbólico que implicaba (el contacto con el animal muerto, el cadáver o directamente la muerte). No se trata de quién, sino de qué y, sobre todo, del cómo. No es tanto la condición del matarife en sí, sino lo que hace (desollar y despiezar), con qué trabaja (carne) y, sobre todo, con qué se mancha (sangre).

Siguiendo a J. P. Roux, en muchas sociedades, al carnicero se lo considera «impuro, inquietante y peligroso», pues cargan con una pesada responsabilidad «puesto que mata constantemente, solo lo hace para saciar necesidades físicas y no mata bestias salvajes sino animales familiares, integrados en la sociedad y que comparten la vida de los hombres. Se lo acusa de malas acciones» (Roux 1990: 112). Resulta revelador, como hemos anunciado con anterioridad, que en la cultura aborigen canaria, la estima que se tiene sobre el animal caprino, respetado e integrado en la comunidad, pues forma parte de la riqueza y es un eje fundamental en el modo de vida pastoril de estos indígenas, sea tenido en cuenta, en esta caso, a partir de su «verdugo» particular. Debido a este derramamiento de sangre, intrínseco a la actividad del carnicero, se le señala y tabúa: es objeto de desprecio, está apartado, no se le incluye en la comunidad, no se le habla.

En el islam se acostumbra a decir que el matarife o carnicero, al trabajar en mataderos, es presa fácil de los *djinn*s (diablos) y por esta razón, la comunidad los suele mantener a distancia. Hasta es típico que en la India

tradicional no islámica se lo reclute a menudo de entre los musulmanes, lo que permite a la población hinduista despreciarlo y comer tranquilamente la carne sin ensuciarse las manos (Roux 1990: 112). Aunque se traten de ejemplos muy distantes a la cultura aborigen canaria (y no tanto el primero de ellos que en el norte de África puede compartir coincidencias entre musulmanes y amazighes) son clarificadores. De un lado, la sangrienta actividad del carnicero deja la «puerta abierta» al peligro (demonios, infortunios y enfermedades); por estar expuesto a la sangre derramada es fuente de amenaza individual y colectiva. Por eso ha de estar al margen de los cauces normales comunicativos, sociales y simbólicos de la comunidad. De otro lado, una de las maneras menos arriesgadas de que contamine al grupo es reclutarlo «extramuros», de modo que la alteridad es una garantía, siempre que se mantengan unos preceptos determinados de una ubicación específica para el matadero, de comportamiento de omisión, de no incurrir en impureza y alterar el orden establecido de la comunidad.

El desprecio o «tabú» por la sangre derramada relacionada con la actividad del carnicero es un hecho que comparten los antiguos canarios con las poblaciones amazighes del continente africano. Por ejemplo, en el siglo XIX, Sabino Berthelot hace referencia a la humillación padecida por el bereber Kasila a quien el conquistador árabe Okbah le obligó a despiezar y desollar los carneros que mataban para sus alimentos, según relata el historiador Ibn-Khaldún (Pérez Saavedra 1997: 144).

Embalsamadores: la «casta de apestados», la gestión del cadáver

El mundo funerario de la cultura aborigen canaria, en relación con las prácticas de embalsamamiento, está intensamente estudiado por D. M. Méndez (2014), desde la perspectiva de la intertextualidad o transmisión de la información. Además desgrana las noticias que aportan cada uno de los autores, por lo que resulta un trabajo necesario para abordar el mundo de la muerte de los antiguos canarios. Por lo tanto, para tratar a los embalsamadores, es una referencia obligada.

Mientras que la documentación que tenemos para los carniceros se rastrea desde inicios del siglo XV, la de los embalsamadores, como grupo al que los indígenas repudian, se retrasa alrededor de un siglo y medio. Aunque hay alguna noticia breve sobre ciertas prácticas rituales de carácter mortuario¹³ hasta finales del siglo XVI no tenemos noticia expresa de los especialistas en los cadáveres tanto de su actividad como de su consideración como un grupo apartado y despreciado. Uno de los primeros que da información es el dominico Espinosa:

13. Sobre el sistema de los guanches de mantener dos reyes, uno vivo y otro muerto (Zurara, 2012 [1453]: LXXXI, 266-267 y Las Casas 2005 [1559]: 101), el doble catapontismo en el funeral del rey (Gomes de Sintra 1998 [1482-1485]: II, 95-96 y Fernandes 1998 [1507]: I, 87-88 y III, 97), las grandes cuevas funerarias y el número de individuos, la colocación, los cuerpos y el ajuar (Nichols 1963 [1560]: 116), etc.

Los naturales desta isla [Tenerife], piadosos para con sus difuntos tenían la costumbre que, cuando moría alguno dellos, llamaban a ciertos hombres (si era varón el difunto) o mujeres (si era mujer) que tenían esto por oficio y desto vivían y se sustentaban, los cuales, tomando el cuerpo del difunto, después de lavado, echábanle por la boca ciertas confecciones [...], poniéndolo [...], por espacio de quince días, hasta que quedaba seco y mirlado, que llamaban *xaxo* [...]. Mas los hombres y mujeres que los mirlaban, que ya eran conocidos, no tenían trato ni conversación con persona alguna ni nadie osaba llegarse a ellos, porque los tenían por contaminados e inmundos, mas ellos y ellas tenían su trato y conversación (I, IX, 44-45).

Podríamos decir que no hay evidencia en cuanto al contacto de la sangre del cadáver con los oficiantes. No se abren las carnes, ni se producen cortes, como mucho hay lavados del cuerpo, introducción del bálsamo por la boca y secado al sol. Más que ante un «tabú» de sangre derramada, estamos ante un «tabú» del cadáver. Quizá a Espinosa se le escapen u omita determinadas fases de ese tratamiento o podría pensarse que está describiendo el procedimiento de mirlado usual, existiendo otros procesos más complejos que impliquen evisceración y, por tanto, derramamiento de sangre en individuos que pertenecen a otra escala social, tal vez los «nobles» o *achimenceyes*. Sin embargo, frente a estas dudas es palmario el papel contaminante y peligroso de estos embalsamadores con respecto al resto de la comunidad: no les hablan, no se acercan a ellos. También hay que distinguir el hecho de que se trate de un grupo de «profesionales» que vivían de esta actividad y que recibían manutención por ello.

El siguiente autor, muy próximo en el tiempo, es J. Abreu Galindo (1977 [1602]: III, VIII, 299-300); aquí el problema estriba en que aunque hay una diferenciación por sexos en cuanto al tratamiento de los muertos, tal y como indica el dominico, omite toda mención a los especialistas en el mirlado como grupo infecto. Frente a esta ausencia, hay un hecho fundamental y es que se trata de los primeros autores que menciona la evisceración¹⁴.

A. de Viana que se basa en Espinosa, redonda sobre «ciertos hombres y mujeres» que tenían este oficio «que dellos presumían menosprecio / y a todos los tenían por inmundos, y así se conocía su linaje» (1986 [1604]: I, v. I, 872-877). Si cabe añadir algo nuevo a lo aportado por los anteriores, es que con la palabra «linaje» no solo parece indicar una genealogía, quizá un oficio que pasaba de padres a hijos, sino una estructura cerrada o endogámica, tanto por el aislamiento que sufrían como por estar considerados como una familia o casta. No obstante, hay que extremar las precauciones con este médico lagunero, ya que sus licencias y veleidades poéticas pueden filtrar distorsiones.

14. En el caso de La Palma y Tenerife habla de que los embalsamadores «les vaciaban los vientres» (1977 [1604]: III, XIII, 299) a los cadáveres, mientras que en Gran Canaria da muchos más detalles «sacándoles las tripas y estómago, hígado y bazo y todo lo interior» (1977 [1604]: II, V, 161), ritual que estaba destinado exclusivamente a los nobles.

E. Scory, como ya hiciera J. de Abreu Galindo, menciona, veinte años después, a este grupo de tanatoprácticos pero no el desprecio que sienten los aborígenes canarios hacia ellos. Sí que es cierto, sin embargo, que se trata del primer autor que los nombra directamente como «embalsamadores» (1993 [1626]: 108). Esta terminología reaparecerá, para instalarse como definitiva en el siglo XVIII precisamente en un momento en que se inicia una mayor curiosidad por la composición del bálsamo funerario (Méndez 2014: 108-109).

Con más detalle, sobre todo a la hora de pormenorizar los ingredientes del bálsamo o el relleno que introducen en los cadáveres, pero sin hacer mención expresa a corte alguno que implique el fluir de la sangre, nos encontramos con J. Núñez de la Peña. También en él se recoge la noticia de que «les pagaban por sus trabajos, y los tenían por inmundos y se despreciauan por comunicar con ellos, y así viuian á solas, y apartados de la comunicación» (2006 [1666-1676]: I, IV, 34). En este autor, como Espinosa y Viana, no se constata la evisceración. El aspecto fundamental a reseñar en este documento es el de la incomunicación verbal y física, el silencio mediaba como toda respuesta entre la comunidad y los especialistas en tratar los cadáveres que estaban apartados. Este «tabú» sobre la comunicación, bien podría ser bidireccional, pero sin duda la presión y el riesgo de contaminación estaba en la comunidad. El hecho de que en el texto aparezca la mención a que «les pagaban por su trabajo» ha de interpretarse como que se trataba de un grupo cualificado que vivía de esta actividad —que ya lo apuntó Espinosa—, se ganaban el sustento con sus menesteres tanatoprácticos, o dicho de otro modo, eran especialistas a tiempo total.

Los documentos sobre los embalsamadores desde el último tercio del siglo XVII entran en cierta distorsión con respecto a la tradición literaria precedente, ya que entre otras cuestiones, se intensifica la información indirecta o que procede de terceros y se amplifica las relaciones de viajes en grandes compendios (es el caso de T. Sprats, A. Prévost, P. Estala, J. de La Porte, L. J. M. Daubenton, etc., con antecedentes en R. Hakluyt y S. Purchas). T. Sprats, seducido por un enfoque que se asienta concepciones funerarias próximo-orientales y egipcias, es quien considera por primera vez a los embalsamadores como «sacerdotes» y aporta al asunto de la gestión del cadáver un ambiente de misterio (Méndez 2014: 42-44).

Líneas más arriba nos hemos referido a las imprecisiones de Prévost y las cautelas que habría que tener con su información. No obstante, desde este autor podemos decir que, aunque se refieren a mirlados y secados, así como procedimientos internos (mediante bálsamo) o externos (mediante el sol), no recogiendo nada nuevo, se establece de forma definitiva el título de embalsamador para quienes tratan los cadáveres entre la cultura aborígen. Será con J. de La Porte, tomando como testigo la información de J. Núñez de la Peña, con quien se pasa sin rodeos del «tabú» al misterio, del grupo a la casta endogámica y del especialista al sacerdote: «el arte de embalsamar los cuerpos [...] lo conservan como un misterio sagrado, que jamás

debía ser comunicado al vulgo. Esta tribu [los que tratan los cadáveres] compuesta de sacerdotes y religiosos, nunca se unía mediante alianza con el resto de los ciudadanos [comunidad]» (2009 [151773]: 167-168). El detalle con el que se entra a describir el bálsamo y la evisceración se acusará a partir de este siglo XVIII¹⁶. La contaminación de los llamados embalsamadores, hecho por el que se ganaban la incomunicación y la ausencia de contacto con el resto de la comunidad, so pena de también quedar impuros, no solo se debe al contacto con el cadáver (y la muerte) sino con la sangre derramada (y, en cierto modo, el caos).

Este grupo de autores, seducidos por la irrupción del cada vez más creciente descubrimiento de momias egipcias e imbuidos por la inminente moda del coleccionismo de antigüedades, influirán indefectiblemente en la literatura y gran parte de la investigación del siglo XIX y XX. De este modo la equiparación de momia al cadáver aborigen, la presencia del misterio a la poción balsámica y la existencia de guardianes de secretos contra las profanaciones, estarán a la orden del día.

Sin embargo, lo que nos interesa es retomar el punto en que lo dejamos. No todos los textos mencionan el menosprecio y repulsa de que eran objeto los embalsamadores y luego hay un grupo de autores que no mencionan la extracción de vísceras o vaciado del cuerpo (desde A. de Espinosa a finales del siglo XVI) frente a otro grupo, más numeroso, que sí que hace referencia expresa a la evisceración (desde J. Abreu Galindo a comienzos del XVII).

Habíamos dicho que la documentación cita por primera vez a los embalsamadores tenidos por inmundos a finales del siglo XVI. Sin embargo, sin mencionarlos, hay referencias textuales que se refieren a la extracción de entrañas en singulares contextos funerarios. A finales del siglo XV, el navegante portugués D. Gomes de Sintra, narra el siguiente hecho:

Y existe la costumbre [en Tenerife] de que, cuando se muere un rey, le extraen las vísceras y las colocan en una cajita hecha de hojas de palmera. Y en aquel monte hay un lugar peligroso que da al mar, cortado a pico; y aceptan que uno de ellos, voluntariamente, coja las vísceras del rey y vaya con ellas a lo más alto que pueda de ese lugar escarpado y se arroje al mar, de donde no puede salir más, pues desde lo alto al fondo hay unos 500 codos. Y todas las noticias que saben de sus reyes y parientes las envían [a sus ancestros] por medio de aquel que se arroja al mar a sus reyes y parientes muertos. Y después toman el cuerpo del rey y lo llenan de manteca, y le

15. La fecha de publicación de esta recopilación data de 1773, sin embargo la carta en cuestión de la que tomamos estas referencias sobre Tenerife tiene fecha de 1745. Posteriormente, dicha misiva fue incluida en la mentada recopilación de relatos de viajes del abate La Porte.

16. L. J. M. Daubenton, por ejemplo, habla de la «extracción de entrañas», texto que recopila A. Viera y Clavijo (1982 [1772-1783]: 170) y también apreciación que hace suya. Es más, este autor no solo comenta que los especialistas «disecarían con sus *tabonas* o cuchillos de pederal los cuerpos y los despojarían de los sesos, intestinos y demás entrañas», sino que existían dos tipos de facultados en esta tarea, los que diseccionaban —haciendo el vaciado de vísceras ya descrito— y los propiamente embalsamadores (Id.: 171). Se trata de una influencia encadenada que Viera toma de Daubenton y este, a su vez, de los clásicos Heródoto y Diodoro Sículo (Méndez 2014: 109 y 156-168).

meten un espeto, como a una gallina, y lo ponen o envían a una cueva; y delante de ella sitúan para custodiarle a un hombre de bien [...]. Y se reúnen todos y celebran un gran convite, y le rinden los mayores honores. Y después del convite lo llevan al lugar peligroso, donde el otro se arrojó al mar, y donde él tiene que hacer lo mismo para que así acompañe al rey en el otro mundo (1998 [1482-1485]: II, 95-96).

Este revelador y succulento texto implica varias cuestiones cruciales que debemos recalcar, especialmente porque en su narración no solo relata un funeral del rey sino todo un proceso que implica sacrificios humanos, probables contaminaciones, especialistas de la muerte, contactos con los ancestros, etc. Desgranando esta información obtenemos las apreciaciones siguientes.

1) Este complejo funeral real, y como tal reglado y con protocolos, tiene dos partes, la primera es para el destino de las vísceras y el primer sacrificado, la segunda es para el resto del cuerpo y el segundo sacrificado. Entre una y otra parte, se abre un periodo intermedio que sirve, de un lado, para tratar la conservación del cadáver y, de otro, como etapa de observancia que funciona para juzgar a un hombre que se elige por su integridad moral, en sus funciones de vigilante del cuerpo del rey o *mencey*, teniendo cuidado extremo en que los efectos de la putrefacción no se manifiesten.

2) En cuanto a la ausencia de los embalsamadores, esta no es del todo correcta. El documento pone de manifiesto que se practicaba como costumbre reglada la extracción de vísceras. Menciona implícitamente a los oficiantes de la evisceración (primera parte del ritual). En la segunda parte de este otros actos dan que pensar sobre los mismos u otros especialistas, esta vez, los encargados de «espetar» y rellenar de manteca el cuerpo del *mencey*, actividad que sabemos que hacían con los cadáveres, al menos en lo relativo al relleno (bálsamo), por las fuentes posteriores (desde A. Espinosa en adelante). Podrían ser los mismos que efectúan el vaciado de las vísceras, aunque esta apreciación solo se puede intuir veladamente.

3) En lo referente a las identidades y hechos de los dos sacrificados, el documento del portugués subraya algunos aspectos a señalar. En cuanto al primer sacrificado, sabemos que procede de la comunidad (no del grupo de los embalsamadores) y se ofrece *motu proprio*. Este entra en contacto con las vísceras (y la sangre) del difunto rey, es decir se contamina, pero como se ofrece voluntariamente en sacrificio y no regresa a la comunidad (o al mundo de los vivos), sino que muere despeñándose, en un sitio apartado y en el mar, el círculo se cierra, la contaminación desaparece con su acto suicida. El primer sacrificado abre y en sí mismo constituye un canal de comunicación entre los vivos y los muertos, llevando recados de los primeros a los segundos, lo cual implica un gran papel de la ancestralidad en esta cultura. En cuanto al segundo sacrificado, en el texto viene suficientemente bien especificado que no pertenece al grupo de los practicantes del relleno ni el vaciado, sino que es escogido de entre los miembros de la co-

munidad, por sus virtudes morales. Corre la misma suerte que el primer sacrificado, esto es, participa de un segundo catapontismo, es decir, se arroja al vacío en el mismo precipicio que termina en el mar. Si llegó a contaminarse por atender/manipular el cadáver del rey muerto evitando que se corrompiera, no hay riesgo de que contamine a la comunidad, puesto que desaparece al despeñarse con el *mencey*. Se cierra el ciclo entero que acaba en el mar. Se desprende de la información de D. Gomes que, para los miembros de la comunidad, es una honrosa distinción ser el sacrificado que acompaña al rey al mundo de los ancestros, sea en primera o segunda instancia.

4) No hay sentimientos de miedo o repulsa por parte de la comunidad hacia quienes entran en contacto con el cadáver y su sangre, o al menos no se menciona. Ahora bien, resulta interesante apreciar que el doble sacrificio humano, en realidad, es una forma de anular la contaminación producida por el contacto con las vísceras y el cadáver del rey muerto. Los dos sacrificados si no muriesen en ese suicidio ritualizado tal vez los tendrían por apestados e inmundos, estarían mal vistos por la comunidad (como lo son los embalsamadores en los textos antes estudiados, documentos posteriores a este de Gomes de Sintra). Entrando en el campo de las especulaciones, quizá hubo dos momentos en los ritos funerarios, al menos los que tenían que ver con los reyes: en un primer momento funcionaba este sistema de un funeral regio acompañado de un doble sacrificio, pero en un segundo momento, cambiaría, y los que se sacrificaban dejaron de hacerlo constituyendo la casta o el grupo de los embalsamadores, entonces contaminados y sucios. Quizá ese cambio se deba a la entrada de la influencia europea y a la intensificación de las interacciones entre estos y los indígenas. Queda por explicar los que quedan fuera de esta ecuación, es decir, los encargados de espetar y rellenar, y que también participan y entran en contacto con el cadáver y la sangre del rey. Parecería raro pensar que el doble sacrificio humano los limpia de la contaminación.

5) Por último es importante acentuar, como veremos más adelante cuando tratemos el mundo de la mujer, cómo el mar constituye un elemento esencial por su cualidad purificadora, limpiando impurezas y restableciendo el orden tras el peligro de entrar en contacto con faltas y esencias contaminantes, como es el caso de la sangre derramada, el cadáver y la proximidad de la muerte.

Otro autor que sigue la corriente literaria de D. Gomes de Sintra es el también portugués V. Fernandes, escribiendo un cuarto de siglo después. En esta ocasión, sin embargo, no se añade nada nuevo y el texto de Fernandes, salvo alguna pequeña licencia, es una mera copia del de Sintra. Quizá valga con referir dos pequeñas novedades del texto más reciente: el primer sacrificado es de la misma «generación» que el rey muerto y los familiares del segundo sacrificado «se volvían hidalgos» (1998 [1507]: I, 87-88). Tales suicidios ritualizados prestigiaban pero además, si seguimos a Fernandes, era un mecanismo de ennoblecimiento de los familiares supervivientes.

Tomando toda la documentación tratada con respecto a los «embalsamadores» es necesario señalar la existencia de dos tradiciones, separadas en el tiempo y desconectadas en la narrativa general. La primera se refiere a este doble sacrificio humano más el rito funerario del *mencey*. Está conformada por una línea literaria portuguesa (D. Gomes de Sintra y V. Fernandes), se desarrolla entre finales del siglo XV y los primeros años del XVI y, posteriormente, no tiene continuidad. La segunda habla del grupo de especialistas en el tratamiento del cadáver, redunda sobre la composición del bálsamo y la cautelosa relación con la comunidad. Como discurso unitario cuenta con una larga tradición de autores tanto españoles (A. de Espinosa, J. de Abreu Galindo, A. de Viana, J. Núñez de la Peña, P. Estala, J. Viera y Clavijo, etc.), como extranjeros (E. Scory, S. Purchas, R. Hakluyt, T. Sprats, L. J. M. Daubenton, A. Prévost, J. de La Porte, etc.)¹⁷, a partir de finales del siglo XVI hasta penetrar en el XIX y XX. Puede que responder a la pregunta de a qué se deben estas dos tradiciones, por qué la portuguesa desaparece y cuál es la razón de la desconexión entre ambas, sea un desafío para futuras investigaciones.

Hay otra cuestión aparte sobre la que llamar la atención. Sin ambas, podemos sopesar que los antiguos canarios sentían repulsión por el contacto con los cadáveres y con la sangre derramada, pues entendían que son entidades contaminantes. Frente a esta sustancia (fresca, sangrante, sucia) contrasta otro elemento, pero igualmente procedente del ámbito de la muerte, que no inspira miedo o «tabú», como es el caso del hueso (seco, viejo, limpio). Se trata de dos polos que aun participando de la muerte, se encuentran en los extremos de, por un lado, lo prohibido (la sangre y el cadáver) y, por el otro, lo permitido (la osamenta). La primera es peligrosa, la segunda benéfica¹⁸. En otros análisis (Pou 2013), se describe el ritual del juramento de investidura de los *menceyes* o reyes guanches (Torriani 1978 [1590]: 178; Espinosa 1980 [1594]: 41-42 y 125; Viana 1996 [1604]: 17) mediante la manipulación de un hueso que perteneció al primero de los *menceyes*. En este acto no hay repulsión, ni «tabú», sino una reliquia que transmite un don positivo, del *mencey* fundador, muerto y primigenio (representado por su hueso) a un candidato a *mencey* vivo y nuevo (el entronizado que entra en contacto con dicho hueso)¹⁹. Esta particularidad también puede localizarse en las fuentes documentales, en concreto, en T. A. Marín de Cubas, cuando se refiere a cierto tipo de juramentos

17. Las referencias a la gran mayoría de estos autores así como sus textos traducidos se pueden encontrar en D. M. Méndez (2014).

18. En palabras de Thomas, «cuando se quiere evocar o pintar la muerte, es más fácil que se piense en el esqueleto que en el cadáver. Es que aquel parece más reconfortante que este, en México se come gustosamente, durante las festividades de difuntos, un cráneo o una tibia de azúcar. El cadáver, por el contrario espanta [...]. Desaparecida la carne, surge por fin el esqueleto blanco y duro simbolizando la pureza recuperada» (1983: 297 y 303).

19. Sin embargo hay otras culturas que aun manteniendo este sistema (rey muerto-rey vivo en la entronización) no estiman repulsivo el cuerpo del rey precedente. «A veces el cadáver del rey difunto ofrece el material que sirve para ungir a su real sucesor» (Douglas 2007, 140), de manera que el don de la «realza» se transmite.

sobre las osamentas de los ancestros: «hacían [los guanches] largas romería á visitar los huesos de sus antepasados en todo semejantes á los canarios [...] y también juraban por los huesos de sus antepasados á modo de venganza ó pleito homenaje» (1993 [1694]: II, 19, 221).

En general, la irrupción de la muerte en el seno del colectivo provoca el surgimiento de la impureza. Esto origina el establecimiento de prohibiciones y tabúes que se dan a distinto nivel. En primer lugar, el propio cadáver es contaminante y peligroso; en segundo lugar, los objetos personales que le pertenecían y su estancia; en tercer lugar, también son simbólicamente tóxicos, con distinta jerarquía e intensidad, los objetos y las personas implicadas en el luto —situación excepcional, poderosa y cargada de riesgos—, entre las que se encontraban, de un lado, los parientes y, por otro lado, los especialistas en preparar el cadáver para el tránsito para el más allá (Di Nola 2007: 179-180). Además, la intrusión de la muerte, la presencia del cadáver, el proceso de descomposición y el derramamiento de sangre, en cuanto a que rompen con el orden socio-simbólico, encarnan la violencia. Ocasionan una crisis que se manifiesta como la abolición de la separación entre muertos y vivos, la mezcla de los dos reinos, antes separados (García Martínez 2005: 157-159). «Los difuntos encarnan la violencia [...] con la muerte, la violencia contagiosa penetra en la comunidad y los vivos han de protegerse de ella. Aíslan al muerto, hacen el vacío en torno a él; toman todo tipo de precauciones y, sobre todo, practican los ritos fúnebres, análogos a todos los ritos en cuanto aspiran a la purificación y a la expulsión de la potencia maléfica» (Girard 1972: 332). No nos olvidemos, tampoco que, como rito de iniciación, el difunto, los especialistas y los sobrevivientes (dolientes y comunidad), necesariamente, en el tránsito del cadáver al ancestro, han de pasar por umbrales y espacios liminares, donde campa el riesgo, la violencia y la transgresión (Gennep 2008: 204-257). Este tránsito o «tanatomorfosis», usando la palabra de Louis-Vincent Thomas (1983: 229), es físico, social y simbólico.

Todos estos componentes —distintos grados de contaminación en la muerte, la carga violenta en el óbito y el tránsito del cadáver al ancestro (de la carne al hueso)— seguramente debieron estar presentes en la sociedad aborigen canaria, pero lo fragmentario de los textos y la tergiversación de sus autores hace que de todo este panorama solo nos encontremos con briznas y renglones entrecortados. Al menos, sí que está registrado el tabú hacia los embalsamadores, porque estaban contaminados de peligro, sangre y muerte.

No sería muy prudente separar el tabú de la sangre derramada por el tabú de la muerte, podemos decir que se trata del mismo, en ambos se escapa la vida e irrumpe la muerte, en ambos el cadáver, cosificación del ser vivo, ha cesado la vida, las carnes se pudren y los líquidos se escapan. Los que trataban directa y recurrentemente a los muertos, como los antiguos embalsamadores canarios (y el verdugo o el enterrador de la sociedad occidental europea), estaban en constante riesgo, alrededor de ellos había

enfermedad y caos. Por esta razón, desde la mentalidad aborigen, estaban apartados, excluidos de la comunidad e incomunicados, solo podían hablarse entre ellos, entre sus semejantes. Entre la comunidad y esta «casta maldita» se llegaba a unos mínimos de acuerdo: esta se encargaría de los muertos, del difícil trance de convertir el cadáver en ancestro, mientras que aquella los mantenía, guardando prudentes distancias y restringiendo contactos, invisibilizándolos a la mínima expresión. La ruptura de ese acuerdo, un equilibrio entre las partes, supondría la irrupción del desorden y la impureza a la sociedad en su totalidad, así como la deshonra hacia los ancestros y sostenedores del orden sobrenatural.

Mujeres en el camino, baños purificatorios, parto y postparto

La menarquía, las subsiguientes menstruaciones, el periodo de embarazo, el parto y el puerperio, que afectan a los ciclos vitales de las mujeres, tienen un protagonista esencial en la sangre, pues esta se manifiesta, brota y escapa a los controles sociales, fundamentalmente porque elude los estadios normales de la comunidad, entra en espacios liminares y peligrosos, tanto para la mujer, como para el neonato, cuando es el caso, y su familia próxima. La comunidad procura mediante actitudes, prescripciones y rituales bloquear todo riesgo. En palabras de H. Webster, el nacimiento y la pubertad «son grandes crisis naturales en la vida humana [...]; es necesario adoptar todas las precauciones posibles contra los peligros místicos que conllevan» (1952: 160). Así, también, durante el embarazo, y por lo tanto temporalmente, la mujer es tratada y estimada física, fisiológica y socialmente como una persona anormal, y como tal, se la rodeaba de tabúes (García Martínez 2008: 58). Es necesario proteger a la madre y a su hijo.

A. van Gennep advierte que una cosa es la pubertad fisiológica y otra es la pubertad social (2008: 94). En el mundo femenino, aunque la primera avisa (mediante la primera regla o menarquía), es en la segunda, siempre a continuación, en donde la comunidad la separa del mundo «asexuado» al que pertenecían, la niñez, iniciándose el proceso de agregación al nuevo grupo al que pasan, «el mundo sexual» o adulto. Nuevos vetos y prescripciones comienzan a funcionar, tales como los que se centran en el incesto, la sexualidad y la menstruación.

De nuevo, H. Webster, señala un aspecto crucial, «la actitud de los hombres hacia las mujeres menstruantes se caracteriza por un temor ancestral y por una extrema aversión» (1952: 96). La mujer, durante la regla, es impura y peligrosa. La sangre menstrual (y la de los abortos), que mana involuntariamente, es una representación de lo que podía haber sido un nuevo miembro para la comunidad, es un ser frustrado, pues si no fluyese hubiera habido vida (Jaulin 1985: 132). En otras palabras, al flujo menstrual se le vinculaba muy estrechamente con la muerte debido al desperdicio que, de forma periódica, se lleva a cabo cuando no hay concepción o embarazo

(Buckley y Gottlieb 1988: 6; Douglas 2007: 115). En esta situación, a la mujer, amenazada por el peligro de la negación de la vida, se la margina, se la aparta de la sociedad, se la rodea de normas e interdicciones. Aislada o recluida, no podía realizar determinadas tareas, especialmente aquellas que tenían relación con la vida (García Martínez 2005: 153).

Nuevos posicionamientos teóricos apuestan, abandonando el principio del tabú menstrual como negativo, por todo lo contrario, por una fuerza creativa enormemente benefactora y poderosa pero incontrolable. Muchos tabúes menstruales, en lugar de proteger a la sociedad de un mal femenino atribuido universalmente, preservan explícitamente la percepción de la espiritualidad creadora de las mujeres menstruantes de la influencia de otros en un estado más neutral, así como proteger a estos a su vez de la potente y positiva fuerza espiritual atribuida a esas mujeres en dicho estado. En otras culturas, las costumbres menstruales, en lugar de subordinar las mujeres a los hombres temerosos de ellas, proporcionan a las mujeres medios para asegurar su propia autonomía, influencia y control social (Buckley y Gottlieb 1988: 6).

En las fuentes literarias sobre los aborígenes canarios no hay ninguna mención directa y explícita a la menstruación o a cualquier otro tipo de sangre relacionado con los ciclos femeninos como el embarazo y el parto, pero, ante esto, sí que hay algunos pasajes que tratan a la mujer con exagerada deferencia y rectitud, subrayando en demasía que el comportamiento hacia ellas debía ser impecablemente cortés. Los autores que se refieren a esta circunstancia, muchas veces inserta en textos que tratan sobre la impartición de justicia, suelen aproximarse al tema admirando la caballerosidad de los aborígenes y sus altos valores de disciplina, lealtad y decencia, protegiendo y honrando a sus mujeres (Espinosa 1980 [1594]: 36; Viana 1986 [1604]: I, v. I, 802-806; Núñez de la Peña 2006 [1666-1676]: I, III, 28, etc.). Estos autores están observando e interpretando este comportamiento desde la óptica medieval-moderna donde prevalecía un sentimiento de paternidad y protección hacia las mujeres y también un sometimiento. Sin embargo, con seguridad este filtro está enmascarando otro tipo de comportamiento y los textos habría que leerlos con otro código: el de la aprensión y respeto que sentían los hombres guanches ante la posibilidad de acercarse, contactar o comunicarse con una mujer, de su misma comunidad, que estuviera en sus días menstruales o en la recta final del embarazo, pues resultaba contaminante y peligrosa. En este caso el tabú también es un mecanismo para el mantenimiento de la moralidad y el decoro (Douglas 2007: 10), precisamente haciendo referencia a la prohibición sobre temibles entidades o sustancias que contagian impureza.

Por partes, trataremos aquellos elementos que se pueden entresacar de las fuentes documentales, tales como la menstruación, el parto y, también, el nacimiento de sus hijos, aunque casi no existan menciones explícitas. En lo que respecta a la menstruación solo atendiendo a los textos que se refieren a la impartición de justicia, a la relación entre hombres y

mujeres, al encuentro de estas en caminos y a los baños que realizaban en el mar, podemos intuir una idea coherente sobre la peligrosidad que, desde los ojos de los aborígenes, detentaba la sangre femenina cuando brotaba en estos momentos señalados.

El paradigma punible de la «mujer en el camino» (o fuera del poblado o comunidad, es decir, de los espacios socializados) se revela como uno de esos hitos en los que, por no parecer lógicos, deben esconder ciertos elementos que en la narración se omiten o que el autor desconoce o malinterpreta. Entre los pocos años que están a caballo entre el siglo XVI y XVII, se concentran varios autores (L. Torriani, A. de Espinosa, J. de Abreu Galindo y A. de Viana) que tratan el asunto. Aunque, más o menos, unos conocen las obras de los otros, y suelen reproducirse, no es menos cierto que los intereses y los patrocinios que motivan a cada uno de ellos y el esfuerzo por ofrecer un conocimiento veraz es bien distinto, ya que tenemos a dos frailes, un médico poeta y un ingeniero humanista. Será precisamente este último quien muy escuetamente señale que «[los hombres] fuera de la casa no podían hablar con ninguna mujer, bajo pena de vida» (Torriani 1978 [1590]: LI, 102). Este documento se ampliará mucho más con la aportación de A. de Espinosa:

Era ley inviolable que el hombre de guerra que topando alguna mujer en algún camino o en otro lugar solitario, la miraba o hablaba, sin que ella primero le hablase o pidiera algo, y en poblado le decía alguna palabra deshonesta que se pudiera probar, muriese luego por ello, sin alguna apelación; tanta era su disciplina (1980 [1594]: 36).

En primer lugar, en ambos salta a la vista, cómo se refieren a un contexto externo y alejado del poblado («fuera de la casa», «en algún camino», en un «lugar solitario»). Aquí no hay que entender tanto el espacio físico en sí, fuera del pueblo, sino el espacio social, fuera de la comunidad. Dicho de otro modo, los intercambios de palabras y miradas entre hombres y mujeres serían normales dentro del espacio cultural de la comunidad, mientras que en las afueras era delito, «tabú», hasta el punto de estar castigado con la muerte. No presenciamos un código de impartición de justicia de la sociedad aborígen, sino algo que va más allá, algo que atañe a lo simbólico, de ahí el calificativo de «inviolabilidad» (sacralidad) que apunta el fraile dominico. Se trata de un aspecto ya señalado y estudiado por F. Pérez Saavedra como un «evidente tabú de contacto relacionado con la sangre de la menstruación» (1997: 201).

En segundo lugar, no se refiere a cualquier hombre, como hacen otros textos, sino a un «hombre de guerra». Espinosa es uno de los pocos autores que añade este matiz. Llegado a este punto es interesante recordar la apreciación que hizo M. Douglas cuando para referirse a las sociedades que tienen tabúes sobre la menstruación argumentó que «el contacto con la sangre menstrual es peligroso para un hombre, especialmente un guerrero» (2007: 199). Queremos entender que, aunque peligroso para toda

la comunidad, el riesgo no afecta por igual a todos, dependerá de sexo, edad, rango social, actividad, etc. Es sabido que en la antigüedad mediterránea y próximo-oriental el guerrero, como hemos dicho más arriba, se cuidaba de estar puro, pues de no estarlo perdía arrojo, fuerza y valor, en último término, moría y además sin gloria. Es muy probable que esta concepción gravite en el mundo aborígen.

En tercer lugar, y ya basándonos plenamente en A. de Espinosa, hay un protocolo preestablecido, una formalidad: si el hombre se encuentra con una mujer en las afueras de la comunidad, ha de esperar que esta le hable, de lo contrario se le imputará una falta que se paga con la muerte. La comunicación tiene aquí una doble valencia: ella es quien rompe el silencio o pena de muerte. Luego el fraile parece mezclar esta situación, en el exterior, con otra en el interior del poblado, que también contaba con el mismo castigo, si dirigiéndose a la mujer le decía alguna palabra indecente.

En el mismo libro de Espinosa que precisamente da título al relato del hallazgo de la Virgen de Candelaria en el litoral de Güímar, en esa misma descripción —y motivo primordial por el que escribe el libro—, comenta cómo «yendo dos naturales por aquella costa repastando su ganado», uno de ellos vio «la santa imagen [...]. Y porque entre ellos era costumbre que, si topaban alguna mujer a solas y en lugar solitario, no la hablaban, porque incurrían en pena de muerte, le hizo señas para que se apartase [...]. Pero como la imagen no hiciese movimiento alguno, ni respondiese palabra, amohinóse el pastor y acudió a sus acostumbradas armas, que eran piedras y, asiendo una, levantó el brazo, y fuese para amenazarle, o para tirarle con ella» (1980 [1594]: II, II, 51). Aquí, Espinosa vuelve a presentar a la mujer solitaria con la que se topan dos pastores en el camino de su rebaño. Hay un matiz que añade este segundo relato. Hablábamos de doble valencia ante esta situación, pero aquí hay una tercera: si ella no empieza a hablar, si no se quiere cometer el delito, otra opción era hacerla apartar o apartarse del camino. Es lo que intenta hacer uno de los pastores al encontrarse con la imagen mariana que la identifica como mujer, pues desde su óptica estaba ante un peligro, cuanto menos, de cometer el delito de comunicarse con una mujer solitaria.

Con los textos anteriores deberíamos ya hacernos la pregunta de por qué pasa esto, por qué es tan peligroso encontrarse con una mujer a las afueras (o que está apartada) de la comunidad. Con probabilidad podría tratarse de una mujer menstruante, contaminada por la sangre derramada, y que puede a su vez infectar a quienes se topan por ella. Por esta razón está excluida, fuera del pueblo, donde el daño es menor. El sistema de justicia aborígen localizado en estos textos y en otros, en este particular, está enmascarando el «tabú» de la sangre derramada, el tóxico contacto con el caos, y de ahí que se tema y que se pague como indican los documentos. Es más, no sin habilidad, Espinosa utiliza la tradición aborígen de la interdicción sobre la mujer solitaria a la que hay que evitar en los caminos y despoblados, por estar impura, para construir su relato en clave cristiana del hallazgo de la virgen.

Pocos años después, el texto de J. Abreu Galindo, ya utilizado en este trabajo para hablar de los nobles y de los requisitos que precisaban los jóvenes que se iniciaban, viene a indicar cómo el candidato debía ser cuidadoso con dos esferas relacionadas con la reproducción, organización y control social: los rebaños y las mujeres. No solo estaba mal visto, sino que era motivo de descrédito y degradación, rebajándolo al escalafón de los «villanos» o *achicaxna*, el «ser descortés y mal hablado y mal mirado principalmente con las mujeres». Un poco más adelante continúa el texto con «[los nobles] eran muy mirados con las mujeres y los niños» (1977 [1602]: II, II, 149-150). J. Abreu Galindo no añade mucho más.

Casi al mismo tiempo, A. de Viana, siguiendo muy de cerca el relato de A. de Espinosa, vuelve a remarcar el papel de esta especial relación entre hombres y mujeres a las afueras de la comunidad. «Si es los caminos o en diserta [¿desierta?] parte / con hembras los varones se encontraban / era precisa ley que se apartasen / por diferentes sendas cada uno, sin que / palabra alguna se dijese / con pena de la vida lo contrario» (I, v. I, 826-831). No aporta nada nuevo: desde la mentalidad aborigen lo deseable era no encontrarse a mujer alguna a las afueras de la comunidad; lo recomendable, si ocurría, no dirigirle la palabra, esperar que ella lo hiciera, guardar una prudente distancia o cambiarse de sendero.

En la segunda mitad del siglo XVII, el siguiente autor, J. Núñez de la Peña, prácticamente repite las mismas fórmulas: «quando encontraban una muger en el campo, no le hablaban palabra, se apartaban della, ó la dexaban ir delante, ó caminaua[n] por otra vereda; y si algún hombre era visto en el campo hablar con muger a solas, era acusado, y perdía la vida». Obsérvese aquí que la palabra campo, obedece a esa forma de referirse al extrarradio, al espacio no humanizado u opuesto a la urbe y la comunidad. El resto de la estructura es muy parecido a los anteriores y, en gran medida, refuerzan la idea de una mujer apartada y una severa prohibición sobre quien mantenga conversación con ella.

A esta altura deberíamos preguntarnos por qué los textos recogen siempre a la mujer sola, no acompañada por otras, y por la situación en la que esta se encuentre con otra mujer por el camino. Quizá, sin poder asegurarlo, los vetos de la sangre derramada, cuando se trataba de mujeres en su etapa catamenial, solo afectaban a los hombres. Pero si esta afirmación la valoramos en conjunto, recordando los otros tabúes ya estudiados, no existen exclusiones, afecta a la comunidad, a hombres y a mujeres, a no ser que sean de la misma condición tabuada (carniceros, embalsamadores y menstruantes). Por ello, nos inclinamos por que el «tabú del camino» y su pena de muerte se dirigía a ambos sexos. Es cierto que hay distinciones importantes en los ritos y en la simbología religiosa en cuanto a sexos²⁰ pero siempre dentro de una reciprocidad.

20. Recuérdese, por ejemplo, el hecho de que si era difunto le correspondía hombres embalsamadores y que si era difunta, mujeres (Marín de Cubas 1993 [1694]: II, 18, 204), o que hay

Si bien en el siglo XVIII despunta una preocupación hacia el mundo funerario de los aborígenes, todo lo que es el aparato de justicia (en el que estaba inserto este particular castigo a la «mujer del camino») pierde valor y ya apenas presenta información nueva, en el peor de los casos, se desvirtúa.

Continuando con la concepción de la menstruación en la cultura aborígen canaria y su carácter negativo y contaminante, hay que tener en cuenta algunas nociones en torno a los «baños (purificatorios) en el mar». Gracias al paradigma de la «mujer del camino» tenemos algunas ideas sobre su apartamiento, algunas precauciones preventivas (quien habla primero, cambiarse de camino, etc.) e intuir el temor que inspiraban. Además existen en la geografía insular canaria algunos puntos costeros que se caracterizaban por la frecuentación de mujeres. Así podemos rescatar de la versión ovetense de la *Crónica de Conquista de Gran Canaria* algunos indicios:

En un asalto que hicieron [los castellanos] a la costa de Gáldar donde dicen el *bañadero* prendieron una muchacha llamada *Tenesoya*, sobrina del rey Guadarteme, con dos mujeres que auían ydo con ella a bañarse que lo tenían de costumbre ordinariamente (2008 [ca. 1620]: 122).

El significado del topónimo del *bañadero* encierra más sustancia de la que se expresa en este texto que, de momento, indica por el nombre y por la actividad que se ejerce en él una «costumbre» recurrente y una actividad, la de los baños, exclusivamente femenina. Debemos estar atentos a que lo que se puede leer entre líneas es que se tratan de «baños purificatorios» para, mediante ciertas pautas rituales que desconocemos, limpiar de la contaminación periódica de las mujeres, purgarlas del peligro de la sangre derramada de sus menstruaciones, elemento que entraña desorden y amenaza a la comunidad.

Complementariamente, leyendo a Sedeño, aparecen otras claves. Refiriéndose a las mujeres, «solamente sin licencia de el marido podían ir al vaño de la mar, que lo haúa diputado aparte para mujeres onde no podían ir ombres pena de la uida» (2008 [ss. XVI-XVII]: 377). En primer lugar, sorprende la prerrogativa que tiene la mujer canaria para, en este caso, cuando se trata de abandonar la casa para realizar los baños, no tener que necesitar la autorización de su marido. Probablemente la necesitaría con frecuencia para menesteres que supusieran salir del poblado pero en este caso ese «solamente» es muy delator de entenderse como excepcionalidad. En segundo lugar, el texto de Sedeño arguye que tales baños son en el mar, esta vez no hay topónimo ni ubicación, pero el hecho de que se hubiese así acordado como un lugar apartado para las mujeres, donde no podían ir los hombres, da que pensar sobre lugares costeros, la mayoría de las veces, ha-

ciertos ídolos de culto para ellos y luego otros para ellas, como ocurre en El Hierro con *Eraoranhán* y *Moneiba* (Torriani 1978 [1590]: LXII, 213).

bilitados simbólicamente y hasta consagrados para estos, usando palabras de Pérez Saavedra, «baños reglamentados» (1997: 146). En tercer y último lugar, vuelve a aparecer la taxativa prohibición para los hombres, ellos no pueden ir a estas zonas, so pena de muerte. Para algunos investigadores «la misma pena sancionaría la simple contemplación de las mujeres» (Onrubia 2003: 459). Por añadidura, no nos olvidemos de que el «tabú» en sí encierra una función protectora (Douglas 2007: 24) de ahí el alejamiento, la incomunicación, la intocabilidad, pues el objeto tabuado, desde un punto de vista simbólico, marca, mancha y mata.

Estamos por lo tanto ante un tabú geográfico que persigue la excepcionalidad femenina y la ausencia de hombres en esos espacios del litoral. Este veto o interdicción está muy relacionado con el de la mujer apartada y encontrada por hombres en los caminos. En un lado tenemos la vía que conduce al mar, en el otro lado el lugar en el litoral, los *bañaderos*, donde se realizaban las purificaciones de la menstruación.

Recordemos también que en el relato del hallazgo de la Imagen de la Virgen de Candelaria hay una mención a la costa y el mar. «Apareció en un lugar desierto y muy seco, junto a la orilla del mar, junto a una playa de arena que tendrá media legua de largo, a la boca de un barranco» (Espinosa, 1980 [1594]: II, II, 51). Podría ser esta playa de arena a la que se refiere el fraile dominico un «bañadero de mujeres» donde estas hacían sus rituales de higiene durante sus días menstruales. De ahí el comportamiento que tiene el pastor al encontrarse la imagen de la virgen, pues viendo una mujer en aquella zona, en aquella cala, sospechó que estaba contaminada por la regla y así actuó primero haciéndole gestos para que abandonara el lugar y se apartase del camino para no cruzarse con ella, y después intentando obligarla lanzándole una piedra.

Las apreciaciones de los *bañaderos* ya fueron señaladas por varios autores (Tejera, Chávez y Montesdeoca 2006: 149) pero solo con J. J. Jiménez (2013: 235), y especialmente con Pérez Saavedra (1997: 146-150), es con quienes adquiere su dimensión como lugar de baño purificador para contrarrestar los riesgos simbólicos de la regla.

Tales *bañaderos*, además de centros de purificación, eran apartaderos o espacios de clausura de mujeres impuras. Muy recurrentemente, en otras culturas, las menstruantes contaban con contextos de retiro o «chozas de la regla» (Delaney, Lupton y Toth 1976; Buckley y Gottlieb 1988; Roux 1990: 60). Las prácticas de reclusión, unas veces podían resultar muy opresivas pero en otros llegaban a ser vistas por las propias mujeres más positivamente, pues el aislamiento por menstruación suponía un descanso en las labores domésticas así como un reforzamiento de los lazos de solidaridad o incluso oportunidades para que afloraran amistades, acuerdos y proyectos. La reclusión de los *bañaderos* entre los indígenas canarios podría ser de este segundo tipo.

Acabada la Conquista, con el tiempo, el sentido de estos *bañaderos* como lugares consignados para los baños purificatorios que acabaran con el tabú de la sangre derramada en las mujeres, terminarían por perderse,

aunque de él, solo quedase el topónimo. Llegado a este punto habría que señalar como en todo el archipiélago canario hay una cala, playa, punta o accidente geográfico que tiene el nombre «de las mujeres» y que quizá, si se hace un buen análisis de la cartografía histórica, algunos de estos podrían conducir a los antiguos espacios consagrados para erradicar la contaminación en las mujeres aborígenes.

Otro trabajo pendiente, y en paralelo, podría ser la comprobación de como en los listados de esclavos capturados en las costas canarias abundan fundamentalmente las mujeres, frente a los hombres. Podría ser que estos estaban atareados con actividades propias del pastoreo, siendo la costa un lugar poco frecuentado y sería la razón por la que no hay una presencia significativa de hombres entre los capturados por las *razzias* de europeos, pero también se podría señalar que al existir en la costa *bañaderos* y *playas de las mujeres* exclusivas a estas y prohibidas a los hombres, sea el verdadero motivo por el que están representadas en mayor número en las capturas mencionadas.

Desde el punto de vista simbólico parece coherente que los lugares de purificación de las mujeres menstruantes (y probablemente en puerperio) fueran en el mar, no solo por lo apartado y también, si se busca refugio oculto, por la reclusión que representan, sino también por el hecho de ser agua salada. Así, podemos adelantar algunas hipótesis, frente a la «antítesis entre sangre y agua» (como diría M. Douglas 2007: 24), donde una mancha y la otra limpia²¹, hay unas equivalencias entre la sangre derramada de la menstruación (una vida frustrada y que participa de la contaminación de la muerte) y el agua salada (no apta para el cultivo, elemento que no es fértil) en comparación con el agua dulce de los manantiales y fuentes del interior de la isla. En síntesis el agua salada se equipara a la sangre derramada y a la muerte misma, ya que estas tres entidades representan la infertilidad y la negación de la vida. Para eliminar los efectos contaminantes se recurre a elementos estériles. Las otras aguas, especialmente las fluyentes y las del interior, pasarían a ser «propiedad» de los rebaños y la comunidad, un bien que habría que proteger frente a contaminaciones.

Esta idea bien podría reforzarse con el hecho de que el mar es utilizado para otros rituales, por ejemplo, el que tiene que ver con los baños de las doncellas antes de, por derecho de pernada, ser entregadas a los nobles

21. El mismo correlato se puede encontrar con otro líquido muy recurrente: la leche. Analizando la sociedad amazighe tuareg nos encontramos con un repertorio destacado de vetos, tabúes y creencias. El tratamiento que se tiene hacia la leche, un líquido vital, cuenta con algunos tabúes. Es un gran agravio y motivo de abandono de la *baraka* (una fuerza benefactora y global) derramar leche en el suelo. Incluso cuando los cuencos que han contenido leche son lavados con agua, el líquido resultante debe ser derramado sobre plantas o piedras, y nunca derramarse sobre el suelo. En caso de que esto se haga la divinidad retirará su *baraka* y el resultado por ello serán periodos severos de sequía sin leche. Es frecuente oír que tuaregs atribuyen la falta de lluvia y los pastos secos —la ausencia de *baraka*— al hecho de que alguien había derramado la leche en el suelo. Incluso algunos tuaregs también consideran que la *baraka* se ve perjudicada por una persona que sopla sobre la leche. Cuando un hombre toma leche no debe soplar las impurezas antes de beber, sino que debe eliminarlos por medio de una brizna de paja (Nicolaisen 1963: 142).

(Zurara 2012 [1453]: LXXIX, 265). Pero especialmente nos referimos a aquella tradición literaria minoritaria entre los que citan los rituales funerarios, en la que los muertos son lavados en el mar. Aunque, tal y como recoge D. M. Méndez (2014: 49 y 123-124) son solo dos autores de mediados del siglo XVI, F. López de Gómara y A. Thevet.

Si damos por válida esta última información, podemos argumentar que el agua salada del mar purificaba a vivos y a muertos, o mejor dicho, a seres contaminados o contaminantes como las menstruantes y los cadáveres. En ambos casos se trataba del mismo riesgo consistente en que la vida escapaba de la normalidad, se transformaba en la sombra de la muerte.

Tenemos la impresión de que, en un momento dado, se desarrolla en la documentación, un cruce informativo, que confunde o mezcla los baños purificatorios de las mujeres menstruantes con la presencia de las *harimaguadas* o *maguadas* (sacerdotisas en Gran Canaria) en la costa con sus rituales particulares. Así sostiene J. Onrubia que las zonas de baño femenino estaban, casi con total seguridad, reservadas a las *maguadas* (2003: 458-459). Sin embargo, lejos de sostener esta exclusividad para estas sacerdotisas aborígenes, creemos que como mujeres también visitarían los *bañaderos* pero para los rituales de lustración por la menstruación, como también cíclicamente harían el resto de féminas de la comunidad indígena canaria.

El mar, como la sangre, resultaba ambivalente, en unas ocasiones era un ente que limpiaba sobre las manchas de la sangre y de la muerte, en otra podía ser objeto de ritos de fertilidad, como el de las *harimaguadas* (Ovetense 2008 [ca. 1620]: 160; Sedeño 2008 [ss. XVI-XVII]: 374; Abreu y Galindo 1977 [1602]: II, III, 97-98; Gómez Escudero 2008 [ca. 1682]: 435) o hasta quizá los orgiásticos que menciona F. Pérez Saavedra (1997: 146-148). La misma naturaleza del mar, unas veces calmo otras bravío, llamaba al caos o al orden, a la vida o a la muerte, según estas propiedades podía ser objeto de rituales para calmar el caos como de baños para fomentar la fertilidad. Por último, sospechamos que el mar parece un dominio femenino y como tal participa de todas las cualidades simbólicas de la mujer.

En cuanto buscamos paralelos en el continente vecino y en las regiones emparentadas con los canarios por su trasfondo amazigue, surge alguna información que es necesaria destacar. Así, los tuareg, al igual que otros pueblos del norte de África, creen firmemente en un poder abarcante, místico y benevolente, generalmente mal traducido como «bendición» o «suer-te», conocido como *baraka*. Este poder es muy sensible a la suciedad y la contaminación. Por lo tanto, la limpieza es una necesidad absoluta para el desarrollo de esta energía benefactora, de la misma manera que un hombre no puede acercarse a su dios a través de la oración si está sucio. Las mujeres son consideradas impuras durante su periodo de menstruación, se les prohíbe el rezo y la plegaria, no son dignas de dios hasta que se purifiquen por completo. También, durante sus días catameniales, tienen prohibido beber la leche de los animales domésticos que tienen crías muy pequeñas,

coderos o terneros, y no deben beber agua que ha sido conservada en los bolsos de piel u odres recién hechos. Parece que todo aquel objeto que tiene la condición de nuevo o tierno (bolsa recién hecho, animales muy jóvenes, etc.) no resiste la contaminación de la menstruación, y desde luego el líquido (agua y leche) mucho menos (Nicolaisen 1963: 139-143). Además la mujer tuareg con la menstruación no puede tocar amuletos coránicos, ni manejar pieles, ni peinarse el cabello (Ramussen 2005: 1005). Estos tabúes se mantienen con el fin de no herir la «bendición» dada a los animales, los objetos y las sustancias que podrían entrar en peligro por el contacto con la impureza.

También en contextos amazighes algo más próximos, como en el Ait Khabbash marroquí existen distinciones para visibilizar la menstruación. Es tradicional en esta región —aunque en los últimos años se está perdiendo— el uso de tatuajes a través de la *henna*, en el rostro y las manos de las mujeres que pasaban a la pubertad. Realmente la práctica de este tipo de tatuajes que se realizaba en grupos de familiares de mujeres (madre, tías y abuelas) afectaba a niñas/mujeres entre los once y catorce años, es decir, un lapso que generalmente coincide con la menarquía o las primeras reglas (Becker 2006: 56). Tan significativo es el hecho de que se elijan las manos y la cara para tales dibujos por ser las partes del cuerpo de la mujer más visibles no sujetas al pudor, como el color rojizo que con la *henna* sirve para anunciar el estado de liminaridad e iniciación, el tránsito de la pubertad avisada por el fluir de la sangre. Pero haríamos mal en considerar solo que esta conexión entre tatuajes-menstruación es un mero anuncio social o incluso una advertencia al colectivo pues se marca públicamente su transición de la infancia asexual a la feminidad núbil (Id.: 59). Los dibujos rojizos en la piel pueden advertirse como una forma de purificar los cuerpos de las mujeres al comienzo de la primera menstruación, tienen una capacidad mágico-profiláctica. Dichos símbolos físicos tienen también el uso de prestigiar a la mujer y su capacidad reproductiva así como dimensionar la identidad familiar y étnica.

El segundo aspecto que queríamos tratar dentro del mundo femenino es el del embarazo, pues en este, también la mujer está en peligro, y ya sea por el estadio liminar de la pre-vida o casi-vida en el que se encuentra, como por la presencia de riesgos que pueden truncar el nacimiento del hijo, determinados comportamientos fuera de lo común, la aparición de arbitrariedades, el surgimiento de pérdidas sanguíneas, etc. Recordemos, a nivel genérico, como a la mujer embarazada se le inculcaban vetos alimenticios, se le imponían barreras físicas, se atendía sus antojos, se le protegía del mal de ojo, de las maldiciones y los demonios (García Martínez 2005: 151).

Solo existe un documento lo suficientemente sustancioso para relatar los miedos y las simbología subyacentes, relacionados con el derramamiento de sangre, en el momento final del embarazo, que, paradójicamente se refiere a una isla no tratada hasta ahora, La Gomera, y con seguridad podríamos relacionar también con los guanches de Tenerife. Igualmente

se trata de un autor, en concreto un poeta, no tratado hasta ahora, Vasco Díaz Tanco.

Allí machias con monstrua figura
veyendo ella nudo qualquiera parida
con uso coyotino dél era tañida
después de salida la simple criatura
por do le solían obrir la natura
con el *tabinaste* que está en los desiertos
y desta manera quedaban muy ciertos
que aquella parida estará segura (1934 [1520]: 20).

El poeta se expresa en un lenguaje que aturde por construirse recurriendo a palabras arcaicas, por pretender dar una deliberada imagen culta y, finalmente, por insertarse entre los giros y recursos necesarios para cuadrar las palabras en el ritmo y rima de un poema. Poco a poco iremos desgranando su sentido. Los gomeros tenían la creencia, V. Díaz Tanco es su transcriptor, de que el diablo, en su arquetípica forma tan medieval del macho cabrío («machias con monstrua figura») cuando veía una mujer recién parida, es decir, en el periodo de puerperio, tocaba («de él era tañida») y entraba en ella. No obstante, esta «posesión» solo ocurría en un momento tan preciso como peligroso consistente entre la conclusión del parto y la recuperación del mismo, es decir, en el inicio del puerperio. Esta intromisión no se hacía por otro sitio más que por donde «le solían obrir la natura», por el útero, aún resentido del parto. Ahora bien, tal circunstancia, podía evitarse, si se aplicaba el *tabinaste* o *tajinaste* cubriendo los genitales femeninos. Se trata de una planta que crece en «desiertos», en realidad en zonas de cumbre —lugares que suelen estar despoblados—, por cierto muy representativa en las zonas altas de Tenerife y La Palma.

El riesgo de hemorragia, y por lo tanto sangre derramada involuntariamente durante el parto o incluso en el posparto, síntoma de riesgo para el neonato y/o la madre, era una realidad que, mediante este sistema simbólico —y tal vez con base real si se comprueban las propiedades terapéuticas del *tajinaste*— se remediaba. Esta planta (cuyo nombre científico es *Echium wildpretii*), ya de por sí, implica una interesante simbología: por un lado, por la forma fálica y, por otro lado, por el color rojo, que rápidamente se asocia a la sangre. Aunque de entre la familia de los tajinastes existen diversos tipos y colores, el más característico y representativo de su especie es justamente el rojo. Para muchas culturas es un recurso habitual la sustitución de flores o frutos rojos por la sangre (Roux 1990: 252-254). Esta misma idea también se manifiesta con los tatuajes rojos de *henna*, que indicamos con anterioridad, muy significativos en las culturas amazighes (Becker 2006: 58-60). En nuestro caso, el valor simbólico es brutal puesto que los genitales femeninos expuestos al peligro (hemorragia, sangre que escapa), momento en el que entran los demonios (enfermedades y la muerte) son cubiertos por una especie de sexo masculino, un «tapón» mágico que cierra las opciones a los entes malignos. A la vez, la pérdida

de sangre o el peligro de que esta ocurra es contrarrestado por la sangre (el color) de esta planta apotropaica, que la restituye.

La figura del *machias* en este rito preventivo durante la efusión de sangre podría entenderse como una contaminación del texto, un añadido cristiano que hace participar de esta guisa al demonio o que, podría ser, demoniza a divinidades o ídolos paganos. Sin embargo, es tentador mantener otra perspectiva: recuérdese que existe una honda tradición que, desde antiguo, atraviesa el Mediterráneo desde Mesopotamia hasta el occidente africano, donde la enfermedad es entendida como posesión demoníaca y su curación como exorcismo (Labrador 2006: 41), desde los fondos sumerios hasta el cristianismo y el islam. Este hecho no es ajeno a las poblaciones amazighes del norte de África.

El documento de V. Díaz Tanco hay que ponerlo en relación con otro, ya no para describirnos este remedio, sino para denominar a ciertos demonios (o ídolos) que tenían los gomeros. El texto tiene su dificultad porque es un fragmento anónimo de cronología incierta (probablemente más próximo a Díaz Tanco que a Torriani). Tales demonios «heran dos que en su lengua se dezían ‘Macheal grande’ y ‘Macheal chiquito’», es más, estos «ydolos o demonios rretienen [todavía] hoy el nombre y se les llaman ‘Machial grande’ y ‘Machial chico’» (*Relación verdadera de algunas cosas notables* 1935 [s. xvi]: 73). A finales de este siglo L. Torriani identificará al demonio gomero como la «figura de un hombre velludo a quien llamaban Hirguan» (1978 [1590]: LIX, 201). Sea como fuere, hombre velludo o macho cabrío, formando pareja o individualmente, nombrándose *Machias*, *Machial*, *Macheal* o, tal vez, *Hirguan*, parece que podría identificarse como el espíritu maléfico o la personificación demoníaca o de la enfermedad, al menos en ese punto crítico del ciclo de la mujer, como es el parto, y en donde es vulnerable a peligros o incluso es, en sí misma, un peligro.

Entre los aborígenes canarios (especialmente gomeros y guanches, quizá también los de La Palma, y en menor medida los del resto de islas), la mujer que se encuentra pariendo o que recientemente ha parido, al estar inmersa en un trance liminar, está bajo amenaza por la enfermedad y los demonios, y en última instancia por la muerte. Esta entra desde donde fluye la sangre derramada. La «recién parida» está expuesta a la contaminación y ella misma en ese momento es agente contaminante, con lo que probablemente, en torno a este rito, habría algunos «tabúes» o prescripciones que lamentablemente no se conservan.

Dentro del mundo femenino hay aún un tercer bloque en el que se pueden detectar algunos comportamientos de miedo, repulsa y «tabú» por la efusión de sangre fuera de sus cauces normales. Se trata del nacimiento. Aunque se da a la vez que el parto, cuyo elemento central son ellas, las madres, aquí en el nacimiento la entidad central son ellos, sus hijos, los neonatos. Podría pensarse, por lo tanto, que solo incumbe a los recién nacidos, pero hay diversos indicios que lo relacionan, sin duda, a la esfera femenina, excluyendo de forma implícita a los hombres y quizá también a

las impúberes, por no conocer la sangre periódica. Las personas nacen de la sangre (Roux 1990: 183) y en sus primeros instantes están impregnados de esta. La criatura que sale a la vida llega embadurnada de sangre, manchada de su derrame, por lo tanto contaminada de peligro. Se trata tanto de un riesgo individual (para la madre, para el niño o para ambos) como colectivo (para la familia o para la comunidad). Esta contingencia hay que aplacarla mediante ritos y reglas, entre las que nuevamente afloran tabúes. Tales procedimientos rituales se basan en hechos elementales como la limpieza, el corte del cordón umbilical, el primer agarre del pecho de su madre, la exposición pública, la asignación de un nombre, etc. Tales tabúes van en la dirección de indicar quién puede y quién no hablar, tocar y limpiar a la madre y su hijo, durante cuánto tiempo, qué aspectos evitar, cuales fomentar, etc. (García Martínez 2005: 152).

Lamentablemente, para nuestro caso canario, no contamos con muchas de esas pautas. Solamente resulta significativa la del primer baño del neonato. Que las fuentes recojan este paso y no los otros, con seguridad, se debe a que en este acto creían ver otro que les recordaba al de su contexto religioso cristiano: el sacramento del bautismo. La sorpresa de los primeros cronistas, especialmente si eran frailes, era justamente la de entender que «incluso siendo salvajes y paganos» tenían entre sus costumbres la «decorosa» tradición del bautismo. La práctica de limpiar, fundamentalmente con agua, a los recién nacidos, podríamos catalogarla como universal. En general, en todas hay un doble tránsito: por un lado la suciedad-pureza (del vientre al lecho) de la sangre derramada a la sangre «domesticada» gracias a la intervención del agua; por otro lado la separación-integración (de la madre a la comunidad). Todos estos aspectos están espléndidamente tratados en A. van Gennep (2008: 76-98).

Por lo tanto, llegados a este punto, para los «bautizos» de los aborígenes canarios, es más coherente asumir la casi universalidad de este rito que, como muy bien indica A. Tejera y M. Montesdeoca (2004: 59) no obedece al resultado de aculturaciones o préstamos desde el cristianismo medieval. No obstante, debemos denominarlo como primera limpieza o baño del recién nacido más que «bautismo» pues esta designación conlleva cargas religiosas y culturales que no son propias de los indígenas canarios. Cabe la duda de considerar cómo en el paulatino proceso de castellanización, evangelización²² y conquista ese acto se aprovechó para transformarlo en el verdadero bautizo cristiano. Al fraile dominico A. de Espinosa no se le escapó el papel de las «bautizadoras» aborígenes y lo registró en su texto:

Acostumbraban [...] cuando alguna criatura nacía, llamar a una mujer que lo tenía por oficio, y esta echaba agua en la cabeza de la criatura; y aquella

22. Sin ir más lejos, J. Abreu Galindo (1977 [1602]: 41-42) y L. Torriani (1978 [1590]: 118) hablan de los avances y avatares de los mallorquines en Gran Canaria en materia proselitista y evangelizadora. El cremonés comenta que «también adoctrinaron a los canarios en todas sus cosas, tanto de gobierno como en ritos y ceremonias que ellos hacían a Dios».

tal mujer contraía parentesco con los padres de la criatura, de suerte que no era lícito casarse con ella, ni tratar deshonestamente (1980 [1594]: 35).

Aunque resulte difícil darle crédito a Espinosa pues con probabilidad acomoda el texto a sus intereses, la invención no es total. Las sombras de la duda sí que son coherentes sobre la oficiante que desarrolla el rito, acaso una sacerdotisa que tiene el llamado bautismo «por oficio» y que, además de contraer un vínculo parental con la familia del recién nacido, vive en celibato, y quizá también sobre la forma en que se desarrolla el baño de purificación del neonato, derramando agua en la cabeza, recordando mucho al rito cristiano. No obstante, hay rito de purificación entre los aborígenes, destinado a despojarle de los restos sanguinolentos de la madre.

Si acudimos a A. de Viana la situación se complica. Nuevamente como en otros pasajes, sigue muy de cerca al dominico pero añade dos aspectos controvertidos. Uno estriba en anular, contra lo que podría desear A. de Espinosa, toda influencia cristiana: «aquella ceremonia acostumbraban / con intención de simple lavatorio / y no de sacramento de Bautismo / pues no se les había predicado» (1986 [1604]: I, v. I, 28). El otro se basa en identificar a la sacerdotisa «bautizadora» como una *harimaguada*: «aunque se entiende por la mayor parte / ser este oficio propio de las Vírgenes / que solía llamar Harimáguadas» (Id.). Es probable que el poeta confunda el celibato de aquella con la obligatoria virginidad de estas, y que esa coincidencia, le llevara a considerar que las *harimaguadas* eran las «bautizadoras» en la sociedad aborígen. No hay que desdeñar que el objeto de Viana no es el rigor, sino el encaje poético y la loa por la «raza» perdida. Autores posteriores continuarán esta tradición de Espinosa y Viana, como es el caso de Gómez Escudero (2008 [ca. 1682]: 84).

El papel de los baños purificatorios a los neonatos es un aspecto también tratado por F. Pérez Saavedra (1997: 204-206). Somos de la misma opinión de él, al considerar que el oficiante en esas lustraciones al recién nacido era una mujer, así como a tener ciertas reservas sobre los textos anteriores. Parece coherente pensar que parto y nacimiento sean esferas atendidas por las mujeres más habituadas a estos fenómenos naturales pero también más acostumbradas a los peligros de la sangre derramada y a los ritos de purificación para erradicar su mácula. El recién nacido, aun sin estar plenamente dentro de la comunidad, puede ser víctima de enfermedades y demonios, más si se encuentra en momentos liminares y bajo la amenaza de la efusión de sangre que lo impregna.

Este mundo femenino en torno al doble tránsito lo encontramos muy bien representado en algunas sociedades amazighes especialmente en las rurales. Los niños nacen dentro de la tienda o casa de la madre, con familiares mujeres de edad avanzada que están a cargo de ella. También se tiene la precaución de no dejar un bebé en un portal o un cruce, pues se cree que son espacios desprotegidos y susceptibles a los demonios y enfermedades. Las que son madres recientes deben estar aisladas durante cuarenta días

después del nacimiento para protegerlas de los espíritus amenazantes pero también para proteger a la comunidad de su impureza propia del puerperio y de las pérdidas de sangre. Un cuchillo clavado en la arena o suelo cerca de la cama de la madre durante su recuperación posparto ahuyenta a seres maléficos (Ramussen 2004).

Familia, parentesco y matriarcado: los lazos de sangre

Entre las mujeres amazighes, al menos marroquíes, es muy común la lactancia por parte de una misma mujer hacia niños sin relación de parentesco. Los infantes que comparten la leche materna de una sola mujer se transforman en hermanos hasta el punto de que sellan un pacto o *tafar-gant* («prohibición» o incluso «tabú») que veta el matrimonio entre tales niños. Hasta tal punto es así que, hasta no hace mucho, cuando las mujeres lactantes querían formar familias y acuerdos acudían a estas reglas de parentesco (Becker 2006: 4). El hecho de que la leche materna, sustancia corporal femenina, pueda crear vínculos de «consanguinidad», ilustra una poderosa capacidad de unión y de formación de sociedades a través de sus facultades reproductivas y su don real y simbólico para la vida.

Teniendo en cuenta esta introducción, ha llegado el momento de destacar el papel del matriarcado en la sociedad aborigen, algo que en un gran número de fuentes y autores de los siglos XV, XVI y XVII, llamaba la atención, pues chocaba bastante con la cosmovisión de su cultura occidental europea²³. Si bien este no es el espacio para tratar un asunto tan complejo, al menos sí que se van a precisar algunos aspectos que lo relacionan con la concepción de la sangre entre los aborígenes.

Para Gran Canaria existen algunos relatos sobre la unificación política de la isla a manos de una mujer indígena que profesaba un gran respeto entre sus allegados, cuyas cualidades, sin estar del todo aclaradas, van de adivina a soberana. Se trata de lo que algunos investigadores han venido en llamar mito etiológico (Pérez Saavedra 1997: 159) o genealógico (Onrubia 2003: 415) de los *guanartemes* (reyes) de Gran Canaria. Lo cierto es que sea de una forma o de otra, constituye una leyenda o pseudoleyenda fundacional en manos de una heroína que fue capaz de convertir la estructura organizativa y política de la isla de cantones enfrentados y so-

23. Uno de los mejores trabajos para dimensionar el matriarcado de la cultura aborigen de Canarias es del de F. Pérez Saavedra (1997), aunque no deja de insistirse sobre esta característica en muchos de los autores que tratan la religión y la sociedad indígena de estas islas (Tejera 1988; Wölfel 1996; Baucells 2004; Jiménez 2013, etc.). Ahora bien, entre los autores detractores del uso de este término destaca J. Onrubia (2003: 438), quien denuncia que, en lugar de matriarcado (preponderancia en el liderazgo político por parte de las madres o mujeres), sería más conveniente referirse a matrilinealidad (sistema de descendencia definido por vía materna). Somos conscientes de que falta un estudio de tales conceptos en la antigua sociedad canaria, términos que, a su vez, presentan cierta carga etnocéntrica o, al menos, son susceptibles de contaminación cuando su aplicación y descripción se hace desde la otredad, especialmente desde sociedades patriarcales, donde el uso del «matriarcado» va de la mano de la extrañeza y la inmoralidad.

ciudades tribales que rivalizaban por problemas territoriales y pastoriles a una administración única y centralizada. Para ambos momentos, tomando textos de los últimos años del siglo XVI y primeros del XVII, tenemos la siguiente información:

... antes era regida por capitanes de cuadrillas, los cuales tenían dividida la tierra por términos, donde habitaban ellos y sus cuadrillas [...]. Antiguamente los canarios llevaban la vida errante y sin jefe ni gobierno. Cada familia vivía independientemente y obedecía al más importante de ella (Torriani 1978 [1590]: 96)

En el término de Gáldar, donde era lo mejor de la isla, había una doncella, a quien por sus buenas partes todos respetaban, y tenía en su palabra tanta fuerza, que movía a lo que ella quería a los naturales, y así en sus pependencias ella las componía y ponía en paz [...]. Pero al cabo de algunos años, como los canarios eran enemigos que las mujeres se entremetiesen en negocios varoniles considerando que era propiedad suya apaciguar sus debates a instancia y persuasión de una mujer, no se curaron de hacer lo que la doncella Atidamana les persuadía [...]. Atidamana como entendió el poco respeto que le iban teniendo y como tenía vivo entendimiento, procuró casarse y tratólo con un capitán de cuadrillas que se decía Gumidafe [...]. Efectuándose el casamiento hicieron guerras a todos los demás capitanes, a los cuales sujetó y puso toda la isla bajo su dominio y mando (Abreu Galindo 1977 [1602]: II, VII, 108).

El mismo autor, insiste en la cualidad sacerdotal o incluso sagrada de Atidamana, pues la caracteriza de «una canaria religiosa, tenida entre todos los canarios de gran reputación y veneración de santidad, la cual era como la madre de las maguadas y madre de un hidalgo» (Id.: II, XVII, 130).

Continuando con una genealogía algo compleja y que no es menester traer aquí, la matriarca Atidamana se configura como la madre de los *guanartemes* (reyes), es decir como la iniciadora de la dinastía guanartémica que es la que someterá a los jefes locales e impulsará una jefatura unificada. Este personaje, con aura de sacralidad y habilidades para el mando y la negociación, mujer noble y madre de reyes y, presuntamente, de sacerdotisas o como si lo fuera, si seguimos de cerca el texto de J. Abreu Galindo, debió inspirar cierta leyenda genealógica para el poder institucionalizado en el momento en que llegan los europeos y empieza a materializarse la Conquista. De hecho, esta irrupción extranjera no solo tambalea y hace sucumbir el proyecto de Atidamana y Gumidafe, sino que filtra en el relato algunas impresiones más bien propias de la época y cultura de los conquistadores europeos. Pese a ello, el mismo nombre de Atidamana (también Atadamana), que se conservó y pasó a los textos que hoy analizamos, no sin ciertas transformaciones, contiene interesantes apreciaciones lingüísticas.

Tomando los trabajos de I. Reyes García (2002 y 2011: 16) podemos destacar que dentro de la palabra Atidamana está la palabra amazighe *idam*, cuyo significado es «sangre». En realidad, siguiendo a este filólogo, la

forma correcta debió ser *Atidammana* y su hipotético significado «la que da la herencia». Esto se deduce por la descomposición del vocablo en varios morfemas. Por un lado, *atti*, parece ser un verbo que puede traducirse por «aumentar», «acrecentar» o «continuar haciendo»; por otro lado, *idam* (y formas parecidas ya explicadas con anterioridad) significa «sangre» pero también «alianza por sangre», «parentesco», «etnia», etc.; así como un sufijo final («-ana») que probablemente es una contaminación castellana para hacer concordar la palabra original con el habitual modo castellano de formar el género femenino. Por lo tanto, *Atidamana* pertenece a aquel campo semántico referente a la sangre que se relaciona con la familia y los linajes. He aquí que adquiere todo su significado cuando en los textos anteriores se la designaba «madre de nobles», «madre de sacerdotisas» y «madre de reyes». Mas allá de la simple lectura que otorga a *Atidamana* el significado de «la que otorga la herencia», debiérase incluir, al menos, dos matices muy característicos. En primer lugar, el componente de la matrilinealidad: pertenecer a «la sangre de la madre *Atidamana*» ordena y hasta sanciona familias, herencias y dinastías, máxime si se trata de los *guanartemes* o reyes. En segundo lugar, el componente santo: pertenecer a «la sangre de la madre *Atidamana*» justifica la tenencia del poder desde instancias míticas y probablemente sagradas.

La evidencia de matriarcado y matrilinealidad en la cultura aborigen de Canarias es manifiesta y las fuentes están llenas de ejemplos, como el de *Atidamana*, solo que este contiene, en particular, la partícula de «sangre» en su acepción de «linaje» y «herencia». Con anterioridad explicamos algunas circunstancias de tabú e interdicción entre los indígenas canarios. En general sosteníamos que la sangre derramada puesto que se escapaba de los cauces simbólicos y sociales, era vista con alarma y para evitar la contaminación de la misma, pues atentaba contra el orden, se desarrollaban algunos comportamientos y gestos que en algunos casos concuerdan con las clásicas definiciones de tabú. Por lo tanto, la sangre derramada, entre los aborígenes era vista como algo negativo, una mancha inmundada que, en última instancia anunciaba enfermedad, muerte y destrucción. Esta estimación la trabajamos con los carniceros y los embalsamadores, así como con las mujeres.

Sin embargo, a la luz de las nuevas tendencias teóricas que estudian el papel de la menstruación que arrancan en los años ochenta del siglo pasado y está vinculado al movimiento feminista que reivindica una relectura del papel de la mujer (Delaney, Lupton y Toth 1988; Buckley y Gottlieb 1988), habría que interponer algunas claves. Estas autoras sostienen que el papel negativo y casi universal que se le ha dado a la sangre menstrual en los estudios de antropología e historia de las religiones, proviene de unos puntos de partida colonialistas poco o nada cuestionados, y de interpretaciones etnográficas que no tienen relación directa con las mujeres. Se distinguió la mirada de hombres occidentales, blancos y exploradores en variadas regiones del planeta, no solo tomada por cierta sino enormemente divulgada. De esta forma, reinterpretando la menstruación,

la habitual reclusión no era vista como una carga simbólica que debía pesar sobre las mujeres por tóxicas, sino como la representación de un espacio de empoderamiento e incluso de resistencia, lugar de autonomía y descanso. Pero sin duda, lo más importante de este posicionamiento es objetar la toxicidad del menstuo, y en su lugar sostener que las mujeres en el trance catamenial estaban cargadas de un poder extraordinario: como generadoras de vida cuando tenían la regla pasaban a formar parte de una energía superior, tan potente como descontrolable. Los ritos, preceptos y comportamientos ayudaban a controlar esta fuerza extraordinaria. Durante la menstruación, podríamos decir, las mujeres estaban cargadas de *baraka* o *mana*, vivían en un estado superior de excepcionalidad o incluso sacralidad. La menstruación, en este sentido, resulta positiva, toda una reactivación vital y un empoderamiento femenino que acerca a la mujer a entenderse como poseedora de un carácter mágico relacionado con la fertilidad y la vida.

Con todo, sostenemos una interpretación diferente con la sangre derramada femenina, especialmente si esta se manifiesta en sociedades no patriarcales y el papel de la mujer si no es hegemónico al menos sí que inspira respeto y sacralidad. Si esta consideración, sumamente atractiva para aquellas sociedades donde la mujer tiene un papel preponderante, la aplicamos al caso de los antiguos canarios, sociedad con importantes visos de matriarcado, tendremos una lectura más ajustada que explica mejor las situaciones sociales (el contacto entre hombres y mujeres menstruantes) y espaciales (los *bañaderos*). Comprenderíamos a la mujer aborigen canaria con mayores cotas de poder en un campo simbólico y social mucho más rico y contradictorio de lo que las fuentes, fragmentarias y sesgadas, nos presentan.

La mujer menstruante en la sociedad aborigen canaria no estaba sometida —aunque las fuentes que hablan desde otra perspectiva difieren y, a veces, hasta distorsionen esta característica—. Quizá ella escogía su reclusión y su apartamiento de la comunidad, en aquellos días en que su sangre y su ser se cargaban de potencia. Más que observar al hombre que miraba con horror a la mujer solitaria menstruante en los caminos —categorizado así desde documentos literarios extranjeros y ajenos— habría que imaginarse a la mujer con la regla accediendo temporalmente a un grado superior de existencia que la acercaba a los fenómenos extraordinarios de la fertilidad, apartada de las labores cotidianas y protegida por la ley. Este cambio de nivel le otorgaba poderes mágicos en cuanto a la luna, las mareas y los calendarios. Recordemos la relación entre la mujer menstruante y el baño en el mar, entonces aquí el agua cobra toda su dimensión como símbolo de la fertilidad.

Lamentablemente somos muy conscientes de que mantener esta teoría con el escaso apoyo que nos otorgan las fuentes es un tanto especulativo. Sin embargo, esta anomalía se podría solventar si en futuras investigaciones se estudian las aportaciones arqueológicas, se ahonda en el análisis de las concomitancias amazighes y se sistematiza el examen de toda la docu-

mentación literaria conocida y relacionada con la cuestión de la sangre femenina entre los aborígenes canarios.

Conclusiones

Decía F. Pérez Saavedra que «el temor a la sangre tiene una importancia mayor, porque entre los canarios no se limita a la sangre menstrual, sino a toda la sangre» (1997: 144). Sin embargo, esta sustancia vital es ambivalente, es vida y es muerte. Por lo tanto, no toda la sangre es negativa o impura, o dicho de otra manera, no se debía temer por igual. Por un lado, la sangre del enemigo con toda probabilidad nada tenía que ver con la de la comunidad, a veces exhibir su mancha, sobre todo si era en armas, era un gesto digno de elogiar. Por otro lado, la sangre de la comunidad que se gestionaba según ritos, preceptos y gestos consensuados (prácticas sacrificiales, pautas curativas, escarificaciones, partos, etc.), tampoco era tóxica o motivo de alarma, o al menos no lo era tanto como la sangre derramada sin control. Esta última es la más peligrosa y son muchas las culturas las que establecen actitudes, reglas y patrones alrededor de la misma para protegerse de su toxicidad simbólica que amenaza el orden de la comunidad.

La concepción de peligro e impureza que gravita en la cultura aborigen sobre la sangre, cuando es derramada gratuita y sorpresivamente en el seno del colectivo y sin tener en cuenta determinadas medidas cautelares, es una sustancia nefasta, negativa y contaminante. Para los aborígenes, la sangre derramada, fuera de los cauces reglamentados, fuera de los protocolos establecidos y aceptados por la comunidad, es suciedad física y simbólica. La sangre derramada era peligrosa y manteniéndola a raya cuando fluía, era como se reordenaba el mundo y recuperaba la normalidad cotidiana.

La noción general de tabú tan manida y debatida en el seno de la antropología puede aplicarse a tres episodios de la cultura aborigen de Canarias, no sin antes desarrollar un estudio de las fuentes que transmiten esas noticias susceptibles de considerar como tal. Los tres capítulos se encuentran en la carne, el cadáver y la sangre femenina, o dicho de otro modo, en el oficio del carnicero, en la casta de los embalsamadores y en el mundo de la mujer (menstruación, parto y puerperio). En todos, el factor en común, es la sangre derramada. Esta que simboliza el escape de la vida y, por lo tanto, la proximidad de la muerte era objeto de tabú. Sobre las personas contaminadas versaban prohibiciones, mandatos o preceptos que, por lo común, animaban a la incomunicación y al aislamiento de estas personas tenidas por malditas o que eran objeto de prohibición para los demás miembros de la comunidad.

Los indígenas canarios despreciaban tanto el oficio del carnicero que tenían dos opciones para conseguirlo, o bien lo obtenían obligando a algún prisionero extranjero a hacer esa actividad o buscaban al candidato a matarife de entre las personas más réprobas de la comunidad. La carne

cuando se consumía debía estar sin imperfecciones, en nuestro caso, no ser sanguinolenta. En paralelo, para la tarea de lavado, vaciado, relleno y secado de los cuerpos de los difuntos, tenían a un grupo de especialistas de la tanatopraxis o embalsamadores no menos repudiado que vivían solos, incommunicados y apartados, y hasta constituían una especie de casta cerrada.

A *priori* parecería que hay dos tabúes distintos, uno para la sangre y otro para el cadáver, sin embargo se trata del mismo, sangre o cadáver; en ambos interviene la mancha de la sangre derramada, objeto de interdicciones y vetos. Este tipo de sangre, como la vida, tiende a fluir y a escaparse, escurrirse fuera de su continente, despertándose el peligro de la muerte.

Hay una tradición literaria minoritaria anterior al siglo XVI que cuanto menos resulta curiosa pues sin hablar de embalsamadores ni de su connotación peyorativa, sí que establece un complejo doble sacrificio humano en el funeral del rey, donde los que tocan vísceras, sangre y cadáver acaban suicidándose desprendidamente, por lo que toda contaminación que hubieran contraído queda borrada tras esta doble autoinmolación.

Las fuentes consultadas en algún momento distorsionan, silencian y enmascaran y solo con un análisis pormenorizado y un esquema intertextual, es posible dar con anomalías. Estas las encontramos, como nos parece ver, en el hecho de que se introduzca una equiparación entre el carnicero y el verdugo (siendo este último más de la cultura occidental europea que de la aborígen canaria), así como en la algo exagerada designación de los embalsamadores como una casta endémica de sacerdotes que guardaban el secreto del bálsamo y el paradero de las grandes tumbas.

Aunque sea de forma breve, dado que la cultura aborígen canaria pertenece a la familia amazighe, se establecen algunos paralelismos, tanto de tipo lingüístico como cultural. La palabra «sangre», *idam*, está muy extendida por todo el norte de África y forma parte de la enorme y antigua tradición mediterránea y próximo-oriental que la vincula a árabes, hebreos y mesopotámicos. Las concomitancias en cuanto a las simbología de la sangre y a los tabúes que se relacionan con esta, también nos devuelven a un tiempo antiguo entre amazighes y semitas en que las diferencias no estaban tan marcadas o, al menos, se compartían comportamientos y tradiciones. Es el caso, por ejemplo, de la relación entre la enfermedad y la posesión demoníaca, para momentos liminares como el parto, donde fluía la sangre y el peligro.

Llegado a este punto y tratados a los carniceros y embalsamadores, nos preguntábamos si la sangre derramada en el mundo femenino tendría el mismo tratamiento, es decir, negativo. Antes de responder a esa pregunta analizamos algunos elementos de la cultura indígena y nos pareció que había un campo semántico, la sangre como linaje, que nos conducía a aspectos estructurales de esta sociedad antigua como el acusado matriarcalo. Las fuentes documentales se hacen eco de esta faceta y, no sin extrañeza, describen a la mujer como aguerrida, mediadora, cabecilla, noble y, en algún punto, sagrada. El mito etiológico-genealógico de Atidamana

da buena cuenta de ello, así como el análisis etimológico de su nombre, la que «otorga la herencia», la que «da el linaje», la que «transmite la sangre (*atti-idam-ana*)».

Bajo el paraguas de las nuevas tendencias feministas que otorgan a la sangre menstrual de la mujer un papel positivo, cargado de potencia, en cuanto a símbolo de vida y fertilidad, estimamos un campo teórico para interpretar bastante interesante. Vemos que puede ser una explicación plausible para las mujeres aborígenes canarias, no solo en el momento catamenial, sino también en el parto y el puerperio. La regla las empoderaba, las desposeía de las cargas domésticas y ante todo las introducía en un estadio más allá de la cotidianidad —de ahí el escape o separación de esta— que la acercaba a los fenómenos extraordinarios y mágicos de la naturaleza: el ordenamiento del mundo (calendarios), la influencia de los astros (la luna), la periodicidad del universo (menstruación, mareas, etc.) y el misterio de la fertilidad (sangre, vida, etc.). Todos estos elementos tienen un correlato y una relación que se entendía simbólicamente y como una influencia poderosamente benéfica, una especie de *baraka*, poseía a la mujer en sus días de regla.

La aparición de mujeres solitarias en el camino, como la ocurrida al pastor que se topó con la imagen de la virgen de Candelaria, deben tener un mayor trasfondo al del mero periodo menstrual como contaminante y negativo. En realidad se ha de relacionar a un momento tan prohibido como sagrado. Espinosa aprovechó un suceso recurrente en la sociedad aborígen, como era el hecho de que las mujeres cuando se llenaban de esta energía desbordante cada mes quedaban sacralizadas, para transformarlo en la «aparición» de la virgen de Candelaria, culto que acabaría por imponerse en la sociedad en un momento de transculturación en que lo aborígen desaparecía y lo europeo emergía.

FUENTES

- Abreu Galindo, Fray J. (1977 [1602]), *Historia de la Conquista de las siete islas de Canaria*, Santa Cruz de Tenerife: Goya.
- Boccaccio, G. (1998 [1341]), «De Canaria y de las otras islas nuevamente halladas en el Océano allende España», en M. Hernández González y J. A. Delgado Luis (eds.), *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea*, La Orotava: JADL, pp. 31-39.
- Ca' de Mosto, A. da (1988 [1455-1457]), «Relación de los viajes a la costa occidental de África», en M. Hernández González y J. A. Delgado Luis (eds.), *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea*, La Orotava: JADL, pp. 67-73.
- Castillo, P. A. del (1948 [1737]), *Descripción histórica y geográfica de las Islas Canarias*, Madrid: El Gabinete Literario.
- Díaz Tanco, V. (1934 [1520]), «Los Triunfos canarios», en Rodríguez Moñino, «Los Triunfos Canarios de Vasco Díaz Tanco. Textos»: *El Museo Canario* 4, pp. 17-35.

- Espinosa, Fray A. de (1980 [1594]), *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*, Santa Cruz de Tenerife: Goya.
- Estala, P. (2009 [1797]), «El viagero universal, o noticia del mundo antiguo y nuevo. Obra recopilada de los mejores viajeros», en A. Prévost, J. La Porte y P. de Estala, *Canarias en el Viagero Universal*, Santa Cruz de Tenerife: Idea, pp. 177-267.
- Fernandes, V. (1998 [1507]), «Manuscrito», en M. Hernández González y J. A. Delgado Luis (eds.), *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea*, La Orotava: JADL, pp. 75-98,
- Gomes de Sintra, D. (1998 [1482-1485]), «De las islas inicialmente halladas en el mar océano occidental», en M. Hernández González y J. A. Delgado Luis (eds.), *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea*, La Orotava: JADL, pp. 93-96
- Gómez Escudero, P. (2008 [c. 1682]), «La conquista de Canarias», en F. Morales Padrón (ed.), *Canarias: crónicas de su conquista*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Ignacio, Fray M. (1944 [1580]), «Itinerario y epítome de las cosas notables (...)», en Fray J. González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de China*, Madrid: Aguilar.
- La Porte, A. de (2009 [1773]), «El viajero francés o el conocimiento del antiguo y nuevo mundo», en A. Prévost, J. de La Porte y P. de Estala (2009): *Canarias en el Viagero Universal*: Santa Cruz de Tenerife: Idea, pp. 161-176.
- Las Casas, B. de (2005 [1559]), *La destrucción de los guanches*, Santa Cruz de Tenerife: Idea.
- López de Ulloa, F. (1978 [1646]), «Historia de la Conquista de las Siete Yslas de Canaria», en F. Morales Padrón (ed.), *Canarias: Crónicas de su conquista*, Las Palmas de Gran Canaria: Ayuntamiento de Las Palmas/Museo Canario.
- Nichols, T. (1963 [1560]), «Descripción de las Islas Afortunadas», en A. Cioranescu (ed.), *Thomas Nichols, mercader de azúcar, hispanista y hereje*, La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, pp. 93-127.
- Núñez de la Peña, J. (2006 [1666-1676]), *Conquista y Antigüedades de las Islas de Gran Canaria*, Santa Cruz de Tenerife: Idea.
- Marín de Cubas, T. A. (1993 [1694]), *Historia de las siete islas de Canaria*, La Laguna: Globo.
- Ovetense (2008 [ca. 1620]), «Libro de la Conquista de la Ysla de Gran Canaria y de las demás Yslas» (anónimo), en F. Morales Padrón (ed.), *Canarias: Crónicas de su conquista*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, pp. 107-187.
- Prévost, A. F. (2009 [1746]), «Historia General de los Viajes, desde principios del siglo XV (...)» en A. Prévost, J. La Porte y P. de Estala, *Canarias en el Viagero Universal*, Santa Cruz de Tenerife: Idea, pp. 61-159.
- Relación verdadera de algunas cosas notables y dignas de consideración y quenta de las Yslas Canarias* (1935 [s. XVI]), en A. Millares Carlo (ed.), «Una relación inédita de las Islas Canarias» (Anónima): *El Museo Canario* 6, pp. 70-80.
- Scory, E. (1993 [1626]), «El texto de Sir Edmond Scory sobre Tenerife», en F. J. Castillo, *Tabona*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de La Laguna, VIII, I, pp. 98-102.
- Sedeño, A. (2008 [ss. XVI-XVII]), «Breve resumen y historia muy verdadera de la Conquista de Canaria», en F. Morales Padrón (ed.), *Canarias: Crónicas de su conquista*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, pp. 343-381.

- Torriani, L. (1978 [1590]), *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*, Santa Cruz de Tenerife: Goya.
- Viana, A. de (1986 [1604]), *Conquista de Tenerife*, Santa Cruz de Tenerife: Editorial Interinsular Canaria, 2 vols.
- Viera y Clavijo, J. de (1982 [1772-1783]), *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife: Goya.
- Zurara, G. E. (2012 [1453]), «Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea», en E. Aznar, D. Corbella y A. Tejera (eds.), *La Crónica de Guinea. Un modelo de etnografía comparada*, Barcelona: Bellaterra.

BIBLIOGRAFÍA

- Baucells Mesa, S. (2004), *Crónicas, historias, relaciones y otros relatos: las fuentes narrativas del proceso de interacción cultural entre aborígenes canarios y europeos (siglos XIV a XVII)*, Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Caja Rural de Canarias.
- Becker, C. J. (2006), *Amazigh art in Morocco. Women shaping Berber identity*, Texas: University of Texas Press.
- Bottéro, J. (1981), *Dictionnaire des mythologies*, Paris: Flammarion.
- Buckley, T y Gottlieb, A. (eds.) (1988), *Blood Magic: The anthropology of menstruation*, Berkeley: University of California Press.
- Burriss, E. E. (1929), «The nature of taboo and its survival in Roman Life»: *Classical Philology* 24/2, pp. 142-163.
- Cagni, L. (1981), «Il sangue nella letteratura assirio-babilonese», en F. Vattioni (ed.), *Atti della settimana sangue e antropología bíblica*, celebrado en Roma entre el 10 y 15 de marzo de 1980, 2 vols., Roma: Centro Studi Sanguis Christi-1/Edizioni Pia Unione Presiosissimo Sangue, pp. 47-85.
- Camps, G. (1998), *Los bereberes: de la orilla del Mediterráneo al límite meridional del Sáhara*, Barcelona: Cidob/Icaria.
- Dahood, M. (1981), «Il dio Damu nelle tavolette di Ebla», en F. Vattioni (ed.), *Atti della settimana sangue e antropología bíblica*, celebrado en Roma entre el 10 y 15 de marzo de 1980, 2 vols., Roma: Centro Studi Sanguis Christi-1/Edizioni Pia Unione Presiosissimo Sangue, pp. 97-104.
- Delaney, J, Lupton, M. J. y Toth, E. (1988), *The curse, a cultural history of menstruation*, Illinois: University of Illinois Press.
- Di Nola, A. M. (2007), *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y del duelo*, Barcelona: Belacqva.
- Douglas, M. (2007), *Pureza y peligro. Un análisis de la concepción de contagio y tabú*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Flores Infante, C. A., Larruga, J. M., González, A. M., Hernández, M., Pinto F. M. y Cabrera, V. M. (2001), «The origin of the Canary Islands population: a molecular genetics perspective»: *Current Anthropology* 42, pp. 749-754.
- García Fernández, F. C., Lozano Gómez, F. y Pereira Delgado, Á. (coords.) (2015), *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- García Martínez, A. (2005), «El tabú: una mirada antropológica» en V. Domínguez (coord.), *Tabú: la sombra de lo prohibido, innombrable y contaminante*, Festival Internacional de Cine de Gijón/Ocho y Medio, Libros de Cine/EdiUno, Ediciones de la Universidad de Oviedo, pp. 143-180.

- Gennep, A. van (2008 [1909]), *Los ritos de paso*, Madrid: Alianza Editorial.
- Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris: Grasset.
- Jaulin, R. (1985), *La muerte en los sara*, Barcelona: Mitre.
- Jiménez González, J. J. (1992), *Gran Canaria y los canarios*, Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- Jiménez González, J. J. (2013), *La tribu de los Canarii. Arqueología, Antigüedad y Renacimiento*, Santa Cruz de Tenerife: LeCanarien.
- Labrador García, T. (2006), *La Sangre: los orígenes de su simbología religiosa y las interacciones culturales*, León: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León.
- Maca-Meyer, N., Arnay, M., Rando, J. C., Flores, C., González A., Cabrera, V. y Larruga, J. M. (2004), «Ancient mtDNA analysis and the origin of the Guanches»: *European Journal Human Genetics* 12, pp. 155-162.
- Méndez Rodríguez, D. M. (2014), *Momias, xaxos y mirlados. Las narraciones sobre el embalsamamiento de los aborígenes de las Islas Canarias (1482-1803)*, Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios.
- Navarro Mederos, J. F. (2005), *Los aborígenes*, Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- Nicolaisen, J. (1963), *Ecology and culture of the pastoral Tuareg: with particular reference to de tuareg of Ahaggar and Ayr*, Copenhagen: National Museum of Copenhagen.
- Onrubia Pintado, J. (2003), *La isla de los guanartemes. Territorio, sociedad y poder en la Gran Canaria indígena (siglos XIV y XV)*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- Pérez Saavedra, F. (1997), *La mujer en la sociedad indígena de Canarias*, Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- Pou Hernández, S. (2013), «El juramento de investidura entre los guanches de Tenerife (Islas Canarias)», en J. J. Caerols (ed.), *Religio in labyrinth. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas*, Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Madrid: Escolar y Mayo, pp. 135-144.
- Ramussen, S. (2004), «Tuareg: Tuareg discourse on class and ethnicity», en C. R. Ember y M. Ember (eds.), *Encyclopedia of medical anthropology: health and illness in the worlds cultures*, New York: Kluwer Academic/Plenum, pp. 1001-1009.
- Reyes García, I. (2000), «Consideraciones metodológicas en torno al estudio de la antigua lengua de Canarias», en *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del Cabildo de Gran Canaria, pp. 1768-1792.
- Reyes García, I. (2002), «Dos endechas en el amazigue insular del siglo XVI», en *XV Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, pp. 2276-2296.
- Reyes García, I. (2011), *Nombres personales de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife: Fondo de Cultura Insuloamaziq.
- Roux, J. P. (1990), *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Barcelona: Península.
- Roux, J. P. (2005), «Blood» en L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York/London: MacMillan/Thompson Gale, pp. 985-988.
- Tejera Gaspar, A. (1988), *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas*, Santa Cruz de Tenerife: Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Canarias.
- Tejera Gaspar, A. (1992), *Tenerife y los guanches*, Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.

- Tejera Gaspar, A., Chávez Álvarez, M. E. y Montesdeoca, M. (2006), *Canarias y el África Antigua*, Santa Cruz de Tenerife: Dirección General de Patrimonio Histórico del Gobierno de Canarias/Cabildo Insular de Fuerteventura/Centro de la Cultura Popular Canaria.
- Tejera Gaspar, A. y Montesdeoca, M. (2004), *Religión y mito de los antiguos canarios*, Santa Cruz de Tenerife: Artemisa.
- Thomas, L.-V. (1985), *Antropología de la muerte*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Vattioni, F. (ed.) (1981), *Atti della settimana sangue e antropología bíblica*, celebrado en Roma entre el 10 y 15 de marzo de 1980, 2 vols., Roma: Centro Studi Sanguis Christi-1/Edizioni Pia Unione Presiosissimo Sanguis.
- Webster, H. (1942), *Taboo: a sociological study*, Stanford: University of California Press.
- Wölfel, D. J. (1996), *Monumenta Linguae Canariae*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones del Gobierno de Canarias/Dirección General de Patrimonio Histórico.

PRESENTACIÓN GENERAL E INSTRUCCIONES PARA AUTORES

CARACTERÍSTICAS GENERALES

Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (ISSN 1888-346X) es, desde el año 2007, la publicación periódica anual de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Presenta una difusión abierta y sometida a los parámetros de excelencia habituales en las revistas científicas. Tiene un carácter multidisciplinar y está dedicada al estudio de la religión y las religiones desde una óptica académica y no religiocéntrica. Publica trabajos inéditos resultado de investigaciones originales en cualquier campo del estudio de las religiones.

Puede encontrar una información más completa en la página web de la revista: <http://secr.es/bandue>.

PROCESO DE SELECCIÓN DE ORIGINALES

Los trabajos enviados son sometidos a una revisión anónima externa por pares (*blind peer review*) y a la revisión por los miembros del Consejo Editorial.

En los números misceláneos, se aceptan trabajos inéditos resultado de investigaciones originales en cualquier campo del estudio de las religiones. A finales del mes de octubre del año anterior a la publicación se cierra el plazo de presentación de originales. El proceso de selección se demora un máximo de tres meses. Se envía a los autores una notificación razonada del resultado de la selección con las recomendaciones de los informes y los pasos subsiguientes por realizar.

En los números monográficos, el proceso de selección lo realizan quienes editan el volumen, que son los organizadores del congreso de la SECR previo al año de publicación. Incluyen los materiales más relevantes de dichos eventos (conferencias invitadas, resultados destacados de temáticas determinadas, etc.) adaptados para su publicación en la revista, y siguien-

do los procedimientos y normas de selección estándar de las publicaciones monográficas de excelencia.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los artículos no deben exceder las 60 000 matrices tipográficas (20 páginas de 3000 matrices).

Los artículos tienen que estar acompañados de un resumen de 100-200 palabras en español y su traducción al inglés. Han de acompañarse de 5-8 palabras clave en español con su equivalente en inglés. Se ha de incluir también el título del artículo en inglés.

Dado el carácter interdisciplinar de *Bandue* evite el uso de abreviaturas (especialmente en el caso de títulos de revistas).

Los idiomas aceptados en *Bandue* son preferentemente el español y el inglés.

Las referencias bibliográficas aparecerán en el cuerpo del texto según el sistema de cita americano (ej. Albertz 1999, I: 26-28; Tola y Dragonetti 2005: 221-222; De la Garza 2002a: 55; Salvo 2003). La bibliografía debe incluirse al final de todos los artículos según el siguiente *ars citandi* (que permite resolver las abreviaturas en el texto):

Libros

Albertz, R. (1999), *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (trad. de D. Mínguez), 2 vols., Madrid: Trotta.

Artículos

Tola, F. y Dragonetti, C. (2005), «Unidad en la diversidad: Las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 10, pp. 211-224.

Capítulos de libro

De la Garza, M. (2002a), «Origen, estructura y temporalidad del cosmos», en M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.), *Religión maya* (EIR 2), Madrid: Trotta, pp. 53-82.

Publicaciones online

Salvo, J. A. (2003), *La formación de identidad en la novela hispano-africana 1950-1990*, Tesis Doctoral, Florida State University; accesible *online* (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes) en la dirección: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf>.

Utilice un procesador de textos estándar. En el caso de incluir diacríticos y caracteres especiales, envíe también una versión en pdf del trabajo en la que dichos caracteres estén correctamente reflejados.

Debe enviar una versión electrónica del artículo que somete a *Bandue* a Francisco Díez de Velasco (fradive@ull.edu.es).

Se ruega atender las recomendaciones de formato y ortotipográficas indicadas en la web de Bandue.

Evaladores externos de los artículos del presente volumen: Florentino Aláez (Universidad Complutense de Madrid), Juan Antonio Álvarez Pedrosa (Universidad Complutense de Madrid), Matilde Arnay (Universidad de La Laguna), María Cruz Cardete (Universidad Complutense de Madrid), Mónica Cornejo (Universidad Complutense de Madrid), Javier Fernández Vallina (Universidad Complutense de Madrid), Alfonso García (Universidad de La Laguna), Esther García Tejedor (UNIR), Gustavo García Vivas (Universidad de La Laguna), Mar Grieria (ISOR, Universidad Autónoma de Barcelona), Mar Llinares (Universidad de Santiago de Compostela), Nelson Mafla (Universidad Javeriana, Bogotá), Raquel Martín (Universidad Complutense de Madrid), Jorge Martínez Pérez (Universidad Autónoma de Zacatecas), Daniel Méndez (Universidad de La Laguna), Mayte Miró (Universidad de La Laguna), Santiago Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid), Elena Muñoz Grijalvo (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla), Marco Pasi (Universidad de Ámsterdam), Sabino Perea Yébenes (Universidad de Murcia), Antonio Piñero (Universidad Complutense de Madrid), Roberto Rodríguez González (Universidad de La Laguna), Óscar Salguero (Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid), Enrique Santos (Universidad Complutense de Madrid), Juana Torres (Universidad de Cantabria).

Miembros del comité editorial que han realizado la revisión de los artículos del presente volumen: Fernando Amérigo (Universidad Complutense de Madrid), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna), Florentino García Martínez (Universidad de Groningen), Mar Marcos (Universidad de Cantabria), Juan Luis Pintos (Universidad de Santiago), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla), Emilio Suárez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), Ramón Teja (Universidad de Cantabria), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid).

GENERAL PRESENTATION AND AUTHORS GUIDELINES

GENERAL PRESENTATION

Bandue. Review of the Spanish Association for the Sciences of Religions (ISSN 1888-346X) is, as from the year 2007, the regular publication of the Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (Spanish Association for the Sciences of Religions), affiliated to the IAHR (International Association for the History of Religions) and the EASR (European Association for the Study of Religions). *Bandue* is a multidisciplinary journal dedicated to the study of religion and religions from an academic and a non religious-centric viewpoint. The review accepts previously unpublished articles results of original researches in any field of the study of religions.

More information at the webpage of the review: <http://secr.es/bandue>.

INSTRUCTIONS FOR MANUSCRIPT AUTHORS

Papers should not exceed 60.000 characters (20 pages of 3000 characters).

Each article should be accompanied by an abstract/summary of 100-200 words in English and 5-8 keywords.

Due to the interdisciplinarity of *Bandue* avoid the use of abbreviations (particularly in the titles of journals).

Bandue publishes papers preferably in Spanish and English.

All bibliographical references should be listed at the end of the paper in the following *ars citandi* and cited in the body of the text (e.g.: Treballe 1998: 223-225; Bruce 2005: 22; De la Garza 2002a: 55-59; Salvo 2003).

Books

Treballe Barrera, J. (1998), *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible* (trans. by W. G. E. Watson), Leiden/Grand Rapids: Brill/Eerdmans.

Articles

Bruce, S. (2005), «Religion and Violence: What can Sociology Offer?»: *Numen* 52/1, pp. 5-28.

Book chapters

De la Garza, M. (2002a), «Origen, estructura y temporalidad del cosmos», in M. de la Garza and M. I. Nájera, *Religión maya* (EIR 2), Madrid: Trotta, pp. 53-82.

Online publications

Salvo, J. A. (2003), La formación de identidad en la novela hispano-africana 1950-1990, Doctoral Thesis, Florida State University. Available online (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes) at: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf>

The electronic version of the paper should be sent to the editor of *Bandue* (Francisco Diez de Velasco: fradive@ull.edu.es).

Please use a standard word processor and send also a pdf copy if you use special characters.

Selection Process

Bandue submit all the papers to a blind anonymous peer review and to a review by members of the Editorial Committee. *Bandue* accepts previously unpublished papers results of an original research in any field of the study of religions.

The deadline for submitting papers to the volume is October of the previous year of publication. The selection process begins in November and takes up to three months. A notification will be sent to the authors with the reasoned result of the selection, the recommendations of the referees and the subsequent steps of the editorial process.

External peer reviewers of the papers of this volume: Florentino Aláez (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Juan Antonio Álvarez Pedrosa (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Matilde Arnay (Universidad de La Laguna, Spain), María Cruz Cardete (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Mónica Cornejo (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Javier Fernández Vallina (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Alfonso García (Universidad de La Laguna, Spain), Esther García Tejedor (UNIR, Spain), Gustavo García Vivas (Universidad de La Laguna, Spain), Mar Griera (ISOR, Universidad Autó-

noma de Barcelona, Spain), Mar Llinares (Universidad de Santiago de Compostela, Spain), Nelson Mafla (Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Raquel Martín (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Jorge Martínez Pérez (Universidad Autónoma de Zacatecas, Mexico), Daniel Méndez (Universidad de La Laguna, Spain), Mayte Miró (Universidad de La Laguna, Spain), Santiago Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Elena Muñoz Grijalvo (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Spain), Marco Pasi (Universidad de Amsterdam, Netherlands), Sabino Perea Yébenes (Universidad de Murcia, Spain), Antonio Piñero (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Roberto Rodríguez González (Universidad de La Laguna, Spain), Óscar Salguero (Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid, Spain), Enrique Santos (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Juana Torres (Universidad de Cantabria, Spain).

Editorial board referees of the papers of this volume: Fernando Amérigo (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna, Spain), Florentino García Martínez (Universidad de Groningen, Netherlands), Mar Marcos (Universidad de Cantabria, Spain), Juan Luis Pintos (Universidad de Santiago, Spain), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla, Spain), Emilio Suárez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Spain), Ramón Teja (Universidad de Cantabria, Spain), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid, Spain).

- Deseo suscribirme a la revista *Bandue* (revista anual) a partir del n.º 11.
- Deseo recibir el n.º..... de la revista *Bandue*.

Nombre y apellidos _____
Organismo _____
Domicilio _____
Localidad _____ CP _____
Provincia _____ Estado _____
Correo electrónico _____
Teléfono _____ Fax _____

FORMA DE PAGO

- Contrarreembolso (solo España)
- Tarjeta de crédito VISA MasterCard
número tarjeta _____ fecha cad. _____
- Domiciliación bancaria (solo España):
código cuenta bancaria _____ / / /

TARIFAS

Número suelto: 25 € (gastos de envío no incluidos)

Suscripción anual: 20 € (gastos de envío no incluidos)

CUMPLIMENTAR Y REMITIR VÍA POSTAL O DESDE EL FORMULARIO DE LA WEB www.trotta.es A:

Editorial Trotta

Revista *Bandue*. Suscripciones

Ferraz, 55. 28008 Madrid. España

T: (34) 91 543 03 61

email: editorial@trotta.es - <http://www.trotta.es>

