

Actas del I Congreso Internacional de Cultura y Género:

# La cultura en el cuerpo

11 - 13 de Noviembre de 2009

ISBN: 978-84-693-0659-8



**SIEG**

Seminario Interdisciplinar de Estudios de  
Género de la Universidad Miguel Hernández

UNIVERSITAS  
Miguel  
Hernández



SECRETARÍA  
GENERAL  
DE POLÍTICAS  
DE IGUALDAD

INSTITUTO  
DE LA MUJER



FONDO SOCIAL EUROPEO  
"El FSE Invierte en tu futuro"

## Comité Científico

### Presidentes

**Dra. Anastasia Téllez Infantes** Universidad Miguel Hernández de Elche, España

**Dr. Javier Eloy Martínez Guirao** Universidad Miguel Hernández de Elche, España

### Vocales

**Emily Martin, Ph. D.** Institute for the History of Production of Knowledge, New York, USA

**Margaret Lock, Ph. D.** McGill University, Montreal, Canada

**Elaine Carey, Ph. D.** St. John's University, New York, USA

**Dr. Ángel Acuña Delgado** Universidad de Granada, España

**Dra. Raquel Osborne Verdugo** Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España

**Dra. Lidia María Vianna Possas** Universidad de Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” - UNESP/São Paulo

**Dra. Cristina Oehmichen Bazán** Universidad Autónoma de México (México)

**Dra. Janeth Martínez Martínez** Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH, México

**Dra. Sonia Montecino Aguirre** Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Chile

**Dra. Rosa Martínez Moreno** Universidad de Sevilla, España

**Dra. Carmen Gregorio Gil** Universidad de Granada

**Dr. Ignacio Pichardo Galán** Universidad Complutense de Madrid, España

**Dr. Jordi Ferrús i Batiste** Universidad Miguel Hernández de Elche, España

**Dra. Purificación Heras González** Universidad Miguel Hernández de Elche, España

**Dra. M<sup>a</sup> Jesús Navarro Ríos** Universidad Miguel Hernández de Elche, España

**Dra. Ana Martí de Olives** Universidad Miguel Hernández de Elche, España

**Dr. Juan Antonio Moreno Murcia** Universidad Miguel Hernández de Elche, España

## Comité Organizador

### Presidentes

**Dra. Anastasia Téllez Infantes** E-mail: [atellez@umh.es](mailto:atellez@umh.es)

Directora del Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Profesora de Antropología Social y Cultural del Departamento de Economía Agroambiental, Ingeniería Cartográfica, Expresión Gráfica en la Ingeniería y Antropología Social (UMH).

**Dr. Javier Eloy Martínez Guirao** E-mail: [j.martinez@umh.es](mailto:j.martinez@umh.es)

Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Profesor de Antropología Social y Cultural del Departamento de Economía Agroambiental, Ingeniería Cartográfica, Expresión Gráfica en la Ingeniería y Antropología Social (UMH)

### Vocales

**Dr. Jordi Ferrús i Batiste** E-mail: [jferrus@umh.es](mailto:jferrus@umh.es)

Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Profesor de Antropología Social del Departamento de Economía Agroambiental, Ingeniería Cartográfica, Expresión Gráfica en la Ingeniería y Antropología Social (UMH)

**Dra. Purificación Heras González** E-mail: [p.heras@umh.es](mailto:p.heras@umh.es)

Profesora de Antropología Social y Cultural del Departamento de Economía Agroambiental, Ingeniería Cartográfica, Expresión Gráfica en la Ingeniería y Antropología Social (UMH)

**Dra. M<sup>a</sup> Jesús Navarro Ríos** E-mail: [mjnavarro@umh.es](mailto:mjnavarro@umh.es)

Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Profesora de Producción Animal del Departamento de Tecnología Agroalimentaria (UMH)

**Dra. Ana Martí de Olives** E-mail: [ana.marti@umh.es](mailto:ana.marti@umh.es)

Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Profesora de Producción Animal del Departamento de Tecnología Agroalimentaria (UMH)

**Dña. Mónica Escoda Martínez** E-mail: [monica.martinez@alu.umh.es](mailto:monica.martinez@alu.umh.es)

Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España)

**Dña. Ana Dolores Verdú Delgado** E-mail: [ana.verdu03@alu.umh.es](mailto:ana.verdu03@alu.umh.es)

Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España)

**Dña. Verónica Díaz Martínez** E-mail: [veronica.diaz01@alu.umh.es](mailto:veronica.diaz01@alu.umh.es)

Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género de la Universidad Miguel Hernández de Elche (España)

## **Una propuesta de contextualización e interpretación de determinadas modificaciones corporales bereberes en el ámbito de la Gran Canaria Prehispánica.**

*Dr. Daniel Becerra Romero*

*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro Asociado de Las Palmas.*

*C/ Luis Doreste Silva, 101, 4º planta, 35004*

*Las Palmas de Gran Canaria.*

*[dbecerra@las-palmas.uned.es](mailto:dbecerra@las-palmas.uned.es)*

Palabras clave: simbolismo, bereberes, Islas Canarias, modificaciones corporales, rituales, escarificaciones, tatuaje.

Los tatuajes, las modificaciones corporales y la coloración de la piel están entre los sistemas de comunicación no verbales más antiguos del mundo. Una red de símbolos cuyo racimo de significados y valores asumen los miembros del grupo donde se enmarca esta práctica, proclamando de esta forma su singularidad cultural. Soporte de creencias, de la organización social, de rasgos de identidad, de propiedad, de memoria colectiva o individual, la práctica de modificar o pintar la piel tiene una marcada funcionalidad. Siempre ha tenido una gran importancia entre aquellas sociedades que han mantenido y mantienen esta práctica, ya sea en la selva de Borneo, en el corazón del Amazonas o en las tierras del Magreb.

Puede que sus orígenes se remonten a la costumbre paleolítica de emplear el color rojo ocre en los enterramientos (como en algunos restos óseos localizados en Taforalt, NO de Oudja, Marruecos -que incluyen además evidencias de marcas conscientes de cortes- o los hallados recientemente en la necrópolis de Afalou Bou Rhummel, Bedjaia, Argelia (Hachi, 2006; Mariotti, 2009) o bien, también podrían tener relación con las cicatrices que los golpes accidentales o derivados de enfrentamientos dejan en la piel y terminan siendo un recordatorio de los diversos acontecimientos de una vida que todos inexorablemente portamos. De ahí a la intencionalidad para dejar constancia de hechos o creencias o como medio de singularizarse en una comunidad (demostración de valor, resistencia al dolor, forma de atracción viril, etc.) podría haber solo un paso. Popularizado en los últimos años del siglo XX como una moda dentro del esquema globalizador en el que se encuentran inmersos los países más

tecnológicamente desarrollados, su importante papel como sistema de expresión y comunicación ha sido ampliamente desarrollado por la literatura antropológica sobre el que existe una amplia bibliografía.

No podemos hablar exclusivamente de motivos/dibujos utilizados para adornar la piel sino de instrumentos que su portador considera imprescindibles para la vida y su relaciones sociales: desde aquéllos que hacen que te reconozcan como miembro de una determinada tribu o clan a aquéllos que te señalan como una mujer casada; los que te protegen de enfermedades y deben permanecer ocultos; los que blindan frente a las armas del enemigo o los que representan un signo de madurez. En cierto sentido es una forma de escritura de carácter ideográfico similar a otras formas que podemos encontrar, por ejemplo, en los motivos que diversos pueblos realizan en las paredes de sus casas o en las vasijas cerámicas pues no debemos olvidar que, generalmente, estos dibujos, signos o símbolos tienen un nombre. Tampoco debemos de omitir que en ocasiones no se realizan para ser vistos únicamente por los humanos, al contrario, se dirigen a entidades no humanas como en el caso de los bien conocidos *alhinén* en la lengua tamahaq del Magreb, los *djenoun* en árabe, de los que nos ocuparemos en este trabajo.

En definitiva, se trata de una manifestación de las relaciones sociales que se establece entre una comunidad y su entorno y por tanto no se pueden estudiar de forma aislada como si fueran elementos disociados del marco comunal donde los encontramos.

Su utilización como elemento de identificación cultural entre las poblaciones bereberes ha sido una constante histórica desde tiempos inmemoriales y lo continúa siendo hoy en día en muchas de estas comunidades en el norte de África, en un amplio territorio que abarcaría desde el oasis de Siwa en Egipto al norte de Mali y Níger. Las evidencias arqueológicas más antiguas las encontramos precisamente en los muros del Antiguo Egipto que recogen de una forma muy detallista los motivos geométricos que caracterizan las manifestaciones plásticas del mundo bereber en todos los ámbitos y que han perdurado a lo largo del tiempo; una de sus características más conocidas que constatamos por primera vez en un bajorrelieve del Templo de Niouserrê, 2426-2419 a.C., en Abousir, perteneciente al período de la V Dinastía. En dicho bajorrelieve se puede apreciar un motivo lineal en el vientre de un guerrero arrodillado, posiblemente cautivo. Para encontrar otras representaciones similares deberemos de esperar a la XVIII Dinastía, concretamente en las tumbas de Anen (TT. n°120), bajo el reinado del faraón Amenofis III (1391-1353 a. C.), en la del copero real Parennefer (TT n°188) y en

la del tumba del faraón Séthi I, 1305-1289 a.C., XIX Dinastía, en el Valle de los Reyes (KV17), por ejemplo. Otras representaciones en placas de cerámicas y en ostracas muestran claramente este tipo de manifestaciones (Becerra, 2008b). Una práctica que, como ya hemos señalado, se ha mantenido ininterrumpidamente hasta la actualidad, si bien los distintos procesos de asimilación y aculturación que han sufrido estas poblaciones han hecho que, en no pocos casos, se haya ido perdiendo esta tradición especialmente en los últimos tiempos.

Centrándonos en Canarias, su redescubrimiento entre los siglos XIV y XV revelaría que las Islas se encontraban habitadas por diferentes grupos étnicos bereberes preislámicos provenientes del vecino continente en tiempos anteriores a la era cristiana (Jorge, 1992-1993). Un núcleo de población que habría conservado buena parte de sus tradiciones tras su traslado y adaptación al nuevo entorno, como demuestran diversos elementos de la cultura material, de la política, religiosa y social aún vigentes durante la fase de Conquista de los territorios insulares. Su aislamiento de los procesos históricos y de los acontecimientos que sí experimentaron el resto de las tribus bereberes que permanecieron en el Magreb les habría conducido a que, en cierta medida, se encontraran en un estado más puro a como los vieron los púnicos, griegos y romanos que a los que conocemos hoy día y que por motivos que ignoramos no ha tenido a nivel científico durante el s. XX la importancia que merece (Jorge, 2008).

En suma, nos encontramos con un sustrato común compartido proveniente de su lugar de origen que no impediría una evolución interna adaptada a las necesidades y particularidades de cada uno de los grupos, como por ejemplo el abandono de la agricultura en La Palma. Hecho que explicaría no todas pero sí algunas de las modificaciones socioculturales y económicas presentes en cada uno de dichos grupos. No debemos de olvidar que se encontraban aislados unos de otros -ya que desconocían el arte de la navegación- pero, sin duda, debieron recoger muchas creencias y mitos comunes a toda la cuenca mediterránea en un largo e intenso proceso de interacción e intercambio cultural que habría comenzado con las navegaciones prehistóricas (Camps, 1965; 1976). Por otra parte no podemos descartar que igualmente hubiesen conservado tradiciones, costumbres o formas de pensamiento que a raíz del mencionado proceso evolutivo experimentado en el Norte de África se hubiesen perdido en dichas tierras y se hubiesen conservado únicamente en las Islas.

Así pues todo ese bagaje tendría una lógica continuidad especialmente en todos aquellos aspectos que no supusieran ninguna dificultad técnica ni por supuesto



simbólica. Lo que incluye la presencia de este tipo de manifestación cultural que estamos analizando. Si bien tenemos pocas evidencias de tal costumbre sabemos que existió y los testimonios que dejaron los europeos que tuvieron la oportunidad de conocer a los aborígenes antes de su aculturación son muy claros al respecto. De ellos nos hemos ocupado anteriormente motivo por el cual no vamos a insistir en el tema (Becerra, 2008a; 2008b). Únicamente queremos indicar que la gran coincidencia de algunos de estos motivos, incluso en la localización corporal, pese a la gran distancia física y cronológica entre los bereberes canarios y los norteafricanos nos ha llevado a dirigir nuestras miradas y nuestros esfuerzos a rastrear la huella de este pueblo en otras fuentes diferentes a las meramente arqueológicas. Nos referimos a sus cuentos, leyendas y tradiciones, una forma de transmisión oral de un saber ancestral guardado, conservado y transmitido por sus mujeres al amparo de una hoguera al anochecer, bajo el cielo estrellado. Una labor que realizan hacia el final de su vida cuando las tareas cotidianas han dejado paso a otras diferentes y se ha adquirido un nuevo status en el seno de la comunidad (Laoust-Chantréaux, 1990; Lacoste-Dujardin, 2008).

Es bien conocida la trascendencia que los bereberes dan a este tipo de relatos de una gran riqueza, cuya exposición no se considera una actividad de carácter neutro o simplemente descriptivo. Conlleva implícita una fuerte carga de carácter mágico dado que permite atraer a las fuerzas invisibles y poner en comunicación a la audiencia con el universo mítico al que hace referencia la narración. Cabe señalar que todo lo relativo a este tipo de constructos donde figuran los *djenoum* es campo exclusivo de la mujer. De hecho, desde antiguo, son precisamente las mujeres quienes para tener noticias de sus maridos ausentes acuden a la tumba de un antepasado para que el espíritu que allí habita le aporte alguna noticia durante el sueño. Una práctica que ya se encontraba presente en tiempos de Heródoto (IV, 172, 4) y que a pesar del proceso de islamización ha continuado vigente hasta nuestros días por todo el área del Magreb (Duveyrier, 1865; Gsell, 1915; Lhote, 1955).

Igualmente han correspondido al ámbito femenino casi en exclusiva las técnicas de modificación corporal (tatuaje, escarificación, pintura), ya que la incorporación del género masculino es reciente y está más vinculada a los cambios y transformaciones sociales derivados de los procesos colonialistas de finales del s. XIX y comienzos del s. XX que a un verdadero espacio histórico en este campo. Suelen dedicarse a ello mujeres de edad avanzada, representantes de la tradición, cuyo conocimiento pasaría de madre a hija. También puede ser otro pariente o una vecina y en ocasiones ha llegado a

representar un verdadero oficio (Gobert, 2003; Laoust, 1920; Marcy, 1931; Cola Alberich, 1949; Riviere y Faublée, 1989). A su alrededor y siempre relacionados con estos temas, de manera omnipresente, la figura de los *djenoun* que justifican su realización. No se podría entender el uno sin el otro.

Una leyenda recogida a mediados de los años cuarenta del pasado siglo XX por J.R. Pottier de boca de una mujer tuareg en el oasis de Djanet al sureste de Argelia, junto a la frontera libia, nos acerca al contexto y nos explica el por qué de la ejecución de una serie de pequeños cortes o escarificaciones que se realizan a los recién nacidos. Su objetivo no sería otro más que protegerlos de los *djenoun*. A pesar de la influencia islámica y de las narraciones orientales del tipo de *Las Mil y una noches* que ayudaron a su popularización, lo cierto es que este tipo de entidades ya encontraban presentes en el imaginario norteafricano desde mucho antes de la llegada de los árabes como se observa en las fuentes clásicas grecorromanas e igualmente lo estarían en Canarias (Becerra y Miranda, 2008).

El folklore netamente beréber los representa como personajes que habitan en el interior de las grutas, en la cima de las montañas, en los huecos de los árboles y/o en las aguas de fuentes y lagos por ejemplo. Inteligentes, astutos, ingeniosos, traviosos y peligrosos, su constante presencia rige una parte de la vida de estas gentes hasta el punto de configurar el paisaje circundante y materializarse en él. Por ejemplo los sonidos que emite el viento durante el proceso de erosión mientras moldea figuras en los desfiladeros y espolones rocosos se les atribuyen a los *djenoun*, que, lógicamente, habitarían en el lugar como sus guardianes o centinelas, especialmente si se trata de pasos de difícil acceso.

Ahora bien, las mismas leyendas revelan que estos actores sociales tendrían un problema de visión. Precisamente por este motivo, recoge Pottier, cuando entraban en contacto con un recién nacido solían confundir su piel, al tacto lisa y ligeramente húmeda por el calor, con una *guerba*, es decir, un odre para conservar el agua. Un hecho que explicaría el por qué solían llevárselos cuando dormían puesto que, como los humanos, también necesitan -afirman los tuaregs- de tan preciado líquido elemento.

En el imaginario colectivo bereber los primeros días después de dar a luz son especialmente peligrosos tanto para la madre como para el recién nacido. Este lapso de tiempo se percibe como un período inseguro pues se encuentran no solo expuestos al mal de ojo y a toda suerte de influencias nefastas sino que, además, se trataría de un momento especialmente favorable al contacto con los *djenoun*, que se aprovechan así de

la debilidad de ambos protagonistas para rondar a su alrededor. Entre las soluciones para evitar este tipo de males y evitar el rapto de la criatura por un *djinn* confundido por la debilidad de su vista se encuentra la ejecución de una serie de pequeños cortes en la piel del niño de forma que, a ojos de los *djenoun*, simule tratarse de una *guerba* agrietada y que por tanto les sería inútil llevársela (Pottier, 1945).

Una explicación sencilla, directa y funcional para una creencia que la propia Pottier pudo contemplar por sí misma cómo se encontraba aún muy arraigada en el momento de recopilar la información, hace apenas unos setenta años. La pregunta por tanto que nos hacemos es ¿en qué momento arrancaríamos esta práctica? El problema que presentan los pueblos que no poseen tradición escrita sino meramente oral es datar el origen de su nacimiento o al menos precisar cronológicamente una fecha *post quem* que impida confusiones debido a los procesos de aculturación y mestizaje a la hora de analizar los datos, como sucede, por ejemplo, con las numerosas historias de los *djenoun*. Su presencia en Canarias, como ahora veremos, nos revelaría la gran antigüedad de este ritual en particular que ya estaría presente en el Magreb siglos antes de la llegada de los árabes y la importancia social de este tipo de manifestaciones como lenguaje de transmisión de determinadas creencias y valores de su cuerpo ideológico.

Centrándonos en el ámbito del archipiélago los únicos datos que poseemos sobre este rito fueron reunidos por el teldense T. A. Marín de Cubas (1694) para la isla de Gran Canaria. La importancia del relato de este historiador radica en ser uno de los primeros autores en realizar lo que hoy denominaríamos trabajo de campo y recopilar datos de fuentes orales directamente de descendientes de aborígenes, los llamados canarios viejos. Hecho que justificaría que sea el único autor que recoge este dato sin menoscabo de que al ser un personaje con un nivel cultural claramente elevado podría haber tenido acceso a fuentes escritas actualmente desaparecidas, como se deduce del análisis de su obra. Por citar un solo ejemplo, cuando en su detallada explicación de la vestimenta y armamento aborígenes describe por segunda vez la presencia de tatuajes o escarificaciones, Marín, está siguiendo claramente una fuente que desconocemos y notoriamente diferente al manuscrito de *Le Canarien* que había empleado casi al pie de la letra al señalar por primera vez la existencia de este tipo de modificación corporal en la población de Gran Canaria (Becerra Romero, 2008a).

Así, ya fuera fruto de una fuente perdida o del contacto con los citados “canarios viejos” al describir sus antiguas costumbres señala que:

“...cuando nacía la criatura le echaban agua en la cabeza y había personas dedicadas á este oficio, y eran mujeres viejas de la madrugada, y decían adquirir cierto parentesco con los padres y el niño, y labrándole los brazos y el pecho con pedernal sajando la carne, y tal vez el rostro” (Marín de Cubas, 1993:206).

El códice de la primera versión de la obra (1687) acoge un texto ligeramente distinto al señalar que serían “*mujeres biejas de las mari maguadas*” quienes realizasen la operación, es decir, aquellas mujeres que -según se desprende de las Crónicas de la Conquista- serían las encargadas del culto, de la ejecución de determinados rituales y de preparar a las jóvenes para la vida adulta. Sin embargo su dimensión social, a la luz de los escasos datos que poseemos sobre ellas, resulta aún difícil de precisar y sin duda su presencia aportaría una perspectiva diferente. Ahora bien, este primer estudio se trata de un recopilatorio de material procedente de distintas fuentes preparatorio para la obra final, por lo que no podemos estar seguros de que fuesen estas mujeres quienes únicamente realizasen esta actividad. No obstante, tal y como refleja el texto, queda claro que se trataría de mujeres mayores especializadas en este tipo de actuaciones, conocedoras del significado de los símbolos, de su importancia y eficacia. Quizás las mismas especialistas que realizaban las vasijas y demás elementos cerámicos con sus característicos motivos geométricos pintados -que también se encuentran en las paredes de algunas cuevas y en las pieles que recubrían algunas de sus momias- asociados a actividades de carácter mágico y profiláctico (Jorge y Becerra, 2004; Jorge *et al.*, 2004).

No debemos de olvidar que ya en las fuentes clásicas grecorromanas autores como Virgilio, Silio Itálico y Procopio hacían mención a que en el área norteafricana, precisamente este ámbito de lo hermético, se trataría de un dominio perteneciente a la mujer, aspecto corroborado siglos más tarde por Ibn Khaldoun o Juan León el Africano, por citar solo dos ejemplos (Becerra, 2004). En Marruecos, al menos hasta comienzos del s. XX, las escarificaciones eran realizadas por especialistas conocidas bajo el apelativo de *cherratat*, mujeres vinculadas a un santuario de carácter morabítico (Legey, 1926). Es decir, los cambios sociales favorecieron la reapropiación por parte del mundo musulmán de una cuota de poder que anteriormente estaba vinculada exclusivamente a la mujer. La suma de todos estos aspectos apuntaría a que en el caso que nos ocupa la primera impresión del historiador teldense sería correcta o al menos que las personas encargadas del ritual tuvieran algún vínculo con la institución de las Maguadas, si bien somos conscientes de no poder aportar ninguna otra prueba.

Los términos que utiliza Marín para describir la acción son sumamente interesantes, especialmente por el hecho de que la palabra tatuaje aún era una completa desconocida para la sociedad europea de la segunda mitad del s. XVII. Faltarían aún bastantes años para que el conocido explorador James Cook describiera el arte Moko de Polinesia, se disparase el interés por este tipo de expresión cultural en los “Gabinetes de curiosidades” de los museos europeos y, finalmente, el término tatuaje se difundiese, popularizase y aunara a su alrededor los diferentes vocablos y locuciones que hasta entonces se usaban para referirse en las lenguas europeas a esta manifestación cultural. En el caso que nos ocupa nos referimos a la palabra “labrar”, cuya acepción queda perfectamente clara en las descripciones que realizaron los cronistas de América como fray Diego de Landa, Pedro Cieza de León, Bernal Díaz del Castillo, Francisco Vázquez Coronado o Antonio de Herrera y Tordesillas de los pueblos que allí se encontraron y que emplearon para diferenciarlo de la pintura corporal, técnica que también se emplearía en Gran Canaria (Becerra, 2008a). En cuanto al término “sajar” el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias (1611) es muy explícito al respecto, se refiere a realización de una serie de pequeñas cuchilladas en la piel, que en el caso de los niños se trataría de cortes sutiles, de forma que el sangrado sea menor.

Este es un punto importante debido a que la estructura social binaria de la isla que estaría organizada alrededor del equilibrio entre la pureza y la impureza claramente establecido, por ejemplo, en el tabú de la sangre, impedía el contacto con ella especialmente a aquellos que pertenecían al grupo considerado como “noble”, pues corrían el riesgo de perder su condición:

“...i en los nobles es delito hacer sangre ni andar con cosa matada ni muerta ni ensangrentada, ni de herir ni sacar sangre, si no es en la pelea;” (Morales Padrón, 1993:432).

Una frontera que incluiría, por una parte, la contaminación figurada del espacio - como se deduce de la prohibición de entrar en las casas de aquellas personas que estuvieran afectados por este mal caso, por ejemplo, de los carniceros- y, por otra parte, de los alimentos. Tal era el extremo que la persona estaba obligada a señalar con una vara el producto que quisiera al objeto de evitar cualquier tipo de relación física con ella (Morales, 1993). Un tipo de límite que Ibn Khaldoun recoge para el s. VII en la humillación que sufre el líder bereber Koceila de manos del dirigente árabe Moaouïa-Ibn-Abi-Sofyan, conocido como Ocba, quien obliga al primero a matar y trocear a un

cordero a pesar de sus reticencias (Khaldoun, 1999), lo que nos remite a la importancia simbólica de su contacto.

Lo que desconocemos es el grado o la cantidad de sangre a partir de la cual se consideraría que una persona estaría contaminada. Lógicamente todo el mundo sangra, especialmente durante un combate, una caída, un sobreesfuerzo físico o simplemente puede entrar en contacto con ella al realizar un corte como en el caso que nos ocupa. En el caso de la mujeres un proceso tan natural como el de la menstruación sí que ha influido en la percepción que se tiene de ellas en muchos pueblos, incluyendo, el bereber. De hecho sabemos que durante este período no puede trabajar la arcilla por ejemplo, pues se la considera impura, motivo por el cual en las Islas habría de existir un mecanismo de control que regulara de alguna manera este tipo de situaciones. Curiosamente uno de los pocos momentos en el que las maguadas podían salir de su reclusión era precisamente para ir al mar a bañarse en los días que para ello estaba estipulado y quizás con ello recuperaba su estatus de pureza (Pérez Saavedra, 1996) a semejanza de la mujer targui que, finalizado el ciclo, acude a un pozo no solo para lavarse ella sino también para hacerlo con su ropa recobrando así de nuevo su estatus (Lhote 1955).

Respecto al instrumental, en Gran Canaria, el marco medioambiental de origen volcánico no favorece la presencia de pedernal, por lo que cabe preguntarse si lo haría con un fragmento de obsidiana o con uno de basalto, hecho que modificaría la percepción e importancia del rito habida cuenta de la dificultad de extracción de la primera como se puede apreciar en las minas del yacimiento de Horgazales, Aldea de San Nicolás, que haría que, como instrumento, estuviera más próximo al grupo dirigente que al común del pueblo, aspecto que reforzaría nuestra hipótesis en favor de la institución de las Maguadas. En todo caso es bien conocida la utilización de estos útiles en la Prehistoria de las Islas.

Anteriormente ya habíamos relacionado el ritual que cita Marín con otro parecido el *ayyāša-s*, *aiacha* o *âyacha* como elemento de protección frente a los a los espíritus y cuya traducción sería “*aquel que hace vivir, aquel que conserva la vida*”. Su finalidad última es evitar la mortalidad infantil e igualmente posee un carácter protector y preventivo contra las fuerzas ocultas. Se trata de ligeras incisiones o escarificaciones sobre la frente, nariz, mentón o los brazos de los niños sobre las que, posteriormente, se frota el hollín como cicatrizante y que permanecen bajo la epidermis a modo de tatuaje (Becerra, 2008a). Estas pequeñas cicatrices lineales recuerdan las que llevan los tuaregs

en el rostro y que parecen tatuajes al mezclarse con el índigo de su ropaje, si bien, a diferencia del *aouchem* -como se conoce al tatuaje norteafricano- no se trata de un aspecto que se busque conscientemente. Su objetivo último sería aparentemente el mismo (Lhote, 1955). Aunque el texto de Marín no lo especifique claramente muy posiblemente se usara algún tipo de cicatrizante en la delicada piel de los niños, lo que provocaría, consciente o inconscientemente, este tipo de marca.

Relacionado con este tema tenemos la presencia de varias figurillas de cerámica que presentan una serie de motivos que podrían tratarse de escarificaciones, algunas con un carácter muy marcado. A diferencia de los tatuajes norteafricanos, los motivos representados no parecen tener un diseño estudiado y diferenciado. Aparecen generalmente en el torso, vientre y las extremidades, tanto superiores como inferiores y básicamente se tratarían -siempre dependiendo de la pieza- de pequeñas incisiones lineales verticales y de unguilaciones, que en ocasiones se acompañan de una capa pintura rojiza a base de almagre. (Por ejemplo Museo Canario registro 2803, 2869, 33040, 31031, Cueva Pintada registro 25 y 26, Onrubia *et al.*, 2000).

Resulta especialmente llamativo que todas las piezas que conocemos sean de figuras femeninas, especialmente cuando existen ejemplares similares pero con motivos geométricos pintados en su superficie, caso de la figurilla localizada en el yacimiento de Los Cascajos (Telde), popularmente conocida como ídolo de Tara (Museo Canario registro 2880). Un claro indicativo de la distinta funcionalidad que le atribuirían a cada uno de estas formas de representar su realidad. No debemos de olvidar que en el vecino continente los motivos que se representan en el cuerpo, al igual que los de la cerámica, poseen un nombre y una finalidad específica y lo mismo ocurriría en Gran Canaria.

Su plasmación en estas piezas no creemos que se deban exclusivamente a escarificaciones de carácter terapéutico común en la medicina norteafricana como forma de expulsión del mal. Aunque en las Crónicas e Historia de la Conquista se cite como recurso de la medicina aborígen no solo para la isla de Gran Canaria sino también para la vecina isla de Tenerife -sin que podamos descartar su presencia en las otras islas-, a raíz de lo expuesto nos preguntamos si en el caso que nos ocupa no podrían estar representando un ritual del tipo *asfel*. En el Magreb este tipo de ritos posee una doble vertiente, la terapéutica y profiláctica por un lado, (eliminación de un dolor de cabeza, fiebre,...) y, por otro lado, la de expulsión del mal, especialmente el caracterizado sobre todo por deberse a las influencias malignas como la epilepsia que se atribuye a los *djenoun*. Por ejemplo en Marruecos, a comienzos del verano, antaño se reunían grupos

de mujeres para realizar escarificaciones colectivas precisamente sobre brazos y piernas con fines protectores pero también con el objeto de desprenderse de cualquier tipo de mal que pudiera afectarles. Aquellas mujeres que realizasen esta operación por todos sus miembros se encontrarían así protegidas de desangrarse en el momento de mantener su primera relación sexual (Legey, 1926). En Ouerja, en pleno corazón de la kabília argelina y lugar de nacimiento de la legendaria Lalla Fatma N'soumer, hay una serie de grutas a donde se dirigen las mujeres con dolores en las articulaciones para realizar precisamente un *asfel* al tiempo que una especialista le practica las referidas escarificaciones (Laoust-Chantreaux, 1990). Una práctica que se mezcla con la del tatuaje en una composición difícil de separar (Carton, 1909).

Así, estas figurillas de mujeres, realizadas precisamente por mujeres, podrían representar una suerte de exvoto de forma que el mal se trasfiriera a la pieza con objeto de proteger y cuidar a la persona que representaría. Lo que no quiere decir que no se realizasen este tipo de actividades igualmente en el cuerpo pero, lamentablemente y a pesar de que dentro de los rituales de enterramiento en el pasado prehispanico la momificación se encontrase entre ellos, no tenemos evidencias arqueológicas en las que basarnos. Sin embargo, la antigüedad de esta práctica en el mundo norteafricano asociada a la creencia en los *djenoum*, unido a las prácticas de las otras modificaciones corporales mencionadas y a la presencia de especialistas como las citadas por Marín de Cubas apuntan en la dirección contraria, es decir, que sí tuvieron lugar.

Unas tradiciones que se habrían conservado en la isla de Gran Canaria hasta la llegada de los Conquistadores y que habrían desaparecido tras las transformaciones sociales motivadas por los procesos de integración en la nueva sociedad pero que en su lugar de origen, aún cuando los cambios evolutivos harían que muchas de sus creencias se adaptasen y/o se integrasen en la ortodoxia musulmana, han seguido vigentes.

## BIBLIOGRAFÍA

Abrous, D. (1989) "Asfel" en Camps, G. (Dir) *Encyclopédie Berbère*, tome VII, pp. 961-962, Aix-en-Provence, Previsoire.

Becerra Romero, D. (2004) "Profetisas y adivinatoras bereberes de la Antigüedad y sus herederas canarias" en Morales Padrón, F. (Coord.) *XV Coloquios de Historia Canario-Americana*, 2002, pp. 2232-2242, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria.



Becerra Romero, D. (2008a) “La magia de los tatuajes en el mundo bereber: dificultades para su estudio en el ámbito de los aborígenes canarios” en Morales Padrón, F. (Coord.) *XVII Coloquios de Historia Canario-Americana*, 2006, pp. 383-399, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria.

Becerra Romero, D. (2008b) “Les tatouages berbères en tant qu’élément de protection magique et d’identité: depuis les Libyens des peintures égyptiennes aux idoles de l’île de la Grande Canarie”, *Colloque Iconographie et Religions dans le Maghreb Antique et Médiéval*, Institut Supérieur des Métiers du Patrimoine, Túnez (en prensa).

Becerra Romero, D. (2008c) “La importancia y el simbolismo del cabello entre los antiguos libios: del norte de África a las Islas Canarias” en Morales Padrón, F. (Coord.) *XVIII Coloquios de Historia Canario-Americana*, 2008, Las Palmas de Gran Canaria (en prensa).

Becerra Romero, D. y Miranda Valerón, J.J. (2008) “De la grotte a la montagne: croyances de la religion berbère et leur continuité aux Iles Canaries”, *Colloque Iconographie et Religions dans le Maghreb Antique et Médiéval*, Institut Supérieur des Métiers du Patrimoine, Túnez (en prensa).

Bertholon, Lucien y Chantre, Ernest (1913) *Recherches anthropologiques dans la Berbérie Orientale*, vol I. Lyon, A. Rey Imprimeur.

Camps, Gabriel (1965) “Relations protohistoriques entre la berbérie orientale et les italennes”, *XVI Congrès Préhistorique de France*, pp. 329-337, Paris, Société Préhistorique Française.

Camps, Gabriel (1976) “La question des navigations préhistoriques dans le bassin occidental de la Méditerranée”. *XX Congrès Préhistorique de France*, pp. 53-62, Paris, Société Préhistorique Française.

Camps-Fabrer, Henriette (1998) “Genie” dans Camps, Gabriel (Dir.) *Encyclopédie Berbère*, tome XX, pp. 3023-3036, Aix-en-Provence, Provisoire.

Caplan, Jane (Ed.) (2000) *Written on the body*, Great Britain, Princeton University Press.

Carton, Louis (1909) “Ornementation et stigmates tégumentaires chez les indigènes de l’Afrique du Nord”, *Bulletin et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Bruxelles*, vol. XXVIII, pp. 1-79.

Chebel, Malek (1984) *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Cola Alberich, Julio (1949) *Tatuajes y amuletos marroquíes*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, Consejo Superior Investigaciones Científicas.
- Desparmet, Joseph (1908) “La mauresque et les maladies de l’énfance”, *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*, nº11-12, pp. 500-514.
- Doutte, Edmond [1909] (1984) *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, Paris, J. Maisonneuve.
- Duveyrier, Henri (1864) *Les touareg du Nord*, Paris, Challamel-Ainé.
- Gobert, Ernest G. (2003) *Parfums et tatouages*, Tunisie, Editions Sahar.
- Gsell, Stephan (1915) *Hérodote: textes relatifs á la l’histoire de l’Afrique du Nord*, Alger, Adolphe Jourdan.
- Hachi, Slimane (2006) “Du comportement symbolique des derniers chasseurs Mechta-Afalou d’Afrique du Nord”, *Comptes Rendus Palevol*, vol.5, nº1-2, pp. 429-440.
- Hachid, Malika (2000) *Les premiers berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil*, Aix-en-Provence, Edisud.
- Herber, J. (1921) “Tatouage et religion”, *Revue de l’Histoire des religions*, vol. nº1-2, pp. 69-83.
- Herber, J. (1922) “Tatouages du pubis au Maroc”, *Revue d’Ethnographie*, vol. 3, nº9, pp. 37-47.
- Herber, J. (1929) “Peintures corporelles au Maroc. Les peintures au Harqus”, *Hesperis*, vol. 9, pp. 59-77.
- Herber, J. (1948) “Tatoueuses marocaines”, *Hesperis*, vol. 35, pp. 289-297.
- Herber, J. (1949) “Les tatouage du cou, de la poitrine et du genou chez la marocaine”, *Hesperis*, vol. 36, pp. 333-345.
- Herber, J. (1951) “Les tatouages des bras de la Marocaine”, *Hesperis*, vol. 38, pp. 299-325.
- Humann, J. (1934): “Troubles mentaux des indigènes du Sahara Algérien”, *Presse médicale*, nº53, pp. 1084-1086.
- Jorge Godoy, Soraya (1992-1993) “Los cartagineses y la problemática del poblamiento de Canarias”, *Tabona*, VIII, pp. 229-236.
- Jorge Godoy, Soraya (1996) *Las navegaciones por la costa atlántica africana y las Islas Canarias en la Antigüedad*, S/C. de Tenerife, Gobierno de Canarias, Viceconsejería de Cultura y Deportes.

Jorge Godoy, Soraya (2008): “La persistance de la mémoire: le rôle de la femme dans la religion berbère”, *Colloque Iconographie et Religions dans le Maghreb Antique et Médiéval*, Institut Supérieur des Métiers du Patrimoine, Túnez (en prensa).

Jorge Godoy, Soraya y Becerra Romero, Daniel (2004) “Magia y simbolismo en la cultura material del mundo antiguo. Del Magreb a Canarias”, *Bolskan*, vol. 21, pp. 129-135.

Jorge Godoy, Soraya *et alii* (2004) “¿Decoración o simbología?: signos mágicos de la Antigüedad en la cerámica pintada prehistórica de Gran Canaria” en Morales Padrón, Francisco (Ed.) *XV Coloquio de Historia Canario-Americana (2002)*, pp. 2265-2275, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria.

Khaldoun, Ibn [1925] (1999) *Histoire des berères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Vol. I. Trad. De Slane, Paris, Geuthner.

Lacoste-Dujardin, Camille (2008) *La vaillance des femmes. Les relations entre femmes et hommes berbères de kabylie*, Paris, Editions la Découverte.

Laoust, Emile (1920) *Mots et choses berbères*, Paris, Augustin Challamel.

Laoust-Chantréaux, Germaine (1990) *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939*, Aix-en-Provence, Edisud.

Legey, Doctoresse (1926) *Essai de folklore marocain*, Paris, Geuthner.

Lhote, Henri (1955) *Les touaregs du Hoggar*, Paris, Payot.

Marcy, Georges (1931) “Origine et signification des tatouages de tribus berbères”, *Revue de l’Histoire des religions*, vol. 102, pp. 13-66.

Marín de Cubas, Tomás Arias (1986) *Historia de las siete Islas de Canaria*, Las Palmas de Gran Canaria, Real Sociedad Económica de Amigos del País.

Marín de Cubas, Tomás Arias (1993) *Historia de las siete Islas de Canaria. 1694*, Edición Príncipe, La Laguna, Editorial Globo.

Mariotti, Valentina *et alii*, (2009) “Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt; Morocco, 11–12,000 BP): new hypotheses based on a grave by grave skeletal inventory and evidence of deliberate human modification of the remains”, *Journal of Human Evolution*, vol. 56, pp. 340-354.

Morales Padrón, Francisco (1993) *Canarias: Crónicas de su conquista*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria.

Onrubia Pintado, Jorge *et alii* (2000) *Ídolos canarios. Catálogo de terracotas prehistóricas de Gran Canaria*, Las Palmas de Gran Canaria, El Museo Canario.

Pérez Saavedra, Francisco (1996) “Las harimaguadas, rito de iniciación peculiar de la isla de Gran Canaria”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº42, pp. 129-152.

Pottier, Jeanne René (1945) *Légendes touareg*, Villiers-le-Bel, Nouvelles Editions Latines.

Riviere, Thérèse y Faublée, Jacques (1989) “Les tatouages berbères dans l’Aurès”, *Études et Documents Berbères*, nº6, p. 60-72.

Rubin, Arnold (Ed.) (1995) *Marks of civilization: artistic transformation of the human body*, Berkeley, University of California Press,.

Schildkrout, Enid (2004) “Inscribing the body”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, pp. 319-344.

Searight, Susan (1993) “Le tatouage chez la femme berbère marocaine Moyen Atlas et pays Zemmour”, *Études et Documents Bèrberes*, nº10, pp. 31-45.

VV.AA. *Signes du corps*, Espagne, Musée Dapper.

Westermarck, Edward. (1935) *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot.