

# PRESTIGIO, COMPETICIÓN E INTERCAMBIO: EL CONCEPTO DEL HONOR EN LAS SOCIEDADES PREHISTÓRICAS CANARIAS

Jesús M. Fernández Rodríguez

## RESUMEN

En este trabajo se realiza un estudio del concepto del honor en las sociedades aborígenes canarias a través de las fuentes etnohistóricas y arqueológicas, y de la comparación de este amplio concepto con el que poseen los grupos bereberes norteafricanos. Se analizan las implicaciones sociales, económicas y religiosas que el honor tiene en la organización de las comunidades prehistóricas insulares.

PALABRAS CLAVE: honor, violencia, mujer, territorio, ganado, sociedades prehistóricas.

## ABSTRACT

In this work we've tried a study of the honour's concept in the canary aborigines societies. We used ethnohistoric and archeological dates, and the comparison with the honour's concept of the bereberes groups. We analysed the social, economic and religious importance of the honour in the organization of the insular prehistoric communities.

KEYS WORDS: honour, violence, woman, territory, cattle, prehistoric societies.

Todas las sociedades tienen normas de conducta y castigan las infracciones de esas normas. Hasta los grupos más igualitarios reconocen la propiedad privada de algunos artículos y sus miembros poseen intereses contrapuestos. Para el mantenimiento del orden interno entre los individuos y los grupos domésticos y de parentesco, las culturas establecen disposiciones estructurales destinadas a resolver los conflictos de interés de un modo equilibrado e impedir que las querellas desembocuen en confrontaciones peligrosas<sup>1</sup>. En este sentido, algunas sociedades preestatales cuentan en sus organizaciones de parentesco y en sus formas de vida comunitaria con mecanismos legales particulares orientados a reprimir la agresión y hacer justicia a los agravios, así como también para reducir la repetición de esas infracciones, aunque el miedo a incurrir en una venganza de sangre es la sanción legal más importante dentro de una tribu y la principal garantía de la vida y la propiedad de un individuo<sup>2</sup>.

Existen, ahora bien, notables diferencias cuantitativas y cualitativas entre los tipos de intereses contrapuestos que pueden verificarse en los distintos modelos

de organización sociopolíticas, así como en los métodos empleados para evitar las disputas perjudiciales. Precisamente, en aquellas sociedades en el que el parentesco es el vínculo dominante entre los miembros tribales, una de las principales amenazas a la ley y el orden reside en que las unidades familiares reaccionan de forma corporativa frente a una ofensa real o imaginaria realizada contra uno de sus miembros, mostrando una fuerte adhesión a la idea de que la única respuesta adecuada a un homicidio o a cualquier otra transgresión del microcosmos doméstico, es matar al asesino o responsable, o a un miembro apropiado de su grupo de parentesco<sup>3</sup>. En el conjunto de las normas consuetudinarias y establecidas, derechos y obligaciones que rigen el orden social de numerosos grupos preestatales, se consagra así un lugar importante a la coerción y a la defensa de la integridad de los dominios individuales y comunitarios —el territorio, la tierra, el ganado, la mujer o el hogar—, a través de un sistema de valores sociales y éticos que dan sentido a las relaciones entre los hombres y los grupos, y están en la base de su identidad o personalidad social: el *honor*. Tal sistema de representaciones colectivas, comportamientos e ideas, se inserta, asimismo, en un conjunto complejo de relaciones económicas, religiosas y rituales<sup>4</sup> que implican una circulación de bienes y muertes. La trama del honor debe ser considerada, pues, como un hecho multifuncional, un «hecho social total», siguiendo a M. Mauss.

Partiendo de estos presupuestos genéricos, el objetivo fundamental que pretendemos abordar con este trabajo es el de intentar una aproximación valorativa global al concepto del honor y su dimensión social en la organización de las poblaciones aborígenes canarias. Debe advertirse, empero, que a pesar de que este estudio se afronte desde una perspectiva unitaria, para el conjunto de las culturas indígenas, el sistema de intercambios y relaciones que definimos bajo el término de *honor* sólo puede ser entendido dentro del marco específico de los distintos modelos sociopolíticos y económicos insulares.

Obvio es decir que la naturaleza de las evidencias sobre esta cifra cultural posee un carácter netamente etnohistórico, lo cual plantea como es sabido, y en el caso que nos ocupa de un modo especial, una serie de dificultades de lectura derivadas de la aplicación generalizada por parte de los cronistas de un conjunto de tópicos consustanciales a su mentalidad.

En esta dirección y con el fin de subsanar tales problemas, así como articular los datos disponibles en un sistema mínimamente estructurado de cara a la verificación de las hipótesis formuladas, hemos procedido al análisis y confrontación de los testimonios etnohistóricos y arqueológicos con el contexto cultural del mundo beréber. No se trata en este caso de una aplicación mecánica o especular del *paradig-*

<sup>1</sup> HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, Universidad Textos. Madrid, 1986, p. 305.

<sup>2</sup> EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 50.

<sup>3</sup> HARRIS, M.: *Op. cit.*, 1986, p. 315.

<sup>4</sup> PERISTIANY, J.G. y PITT-RIVERS, J.: «Introducción», en *Honor y gracia*, Alianza Editorial. Madrid, 1993, pp. 16-17.

ma berberisco<sup>5</sup>, es decir, de adaptar de forma refleja las categorías de la cultura mejor conocida a la desconocida, lo que conduce a un estéril reduccionismo cultural; ni se pretende equiparar por analogía o por contraste esquemas; ni hacer etnología comparada. La apelación comparativa se basa aquí en un fundamento teórico de carácter estructural, en la asunción de que las sociedades aborígenes canarias y las bereberes participan de una tradición cultural de origen común —el ámbito paleoberber— y de una naturaleza interna, pues, muy próxima. Nos interesa conocer, además, no sólo lo homogéneo sino también lo distintivo. Hay que valorar, por otro lado, las dificultades que plantea toda relación entre unas formaciones sociales como las de los antiguos canarios, cuyo conocimiento depende, como se ha visto, de unas fuentes literarias en ciertos aspectos mediatizadas y que recogen fundamentalmente sus momentos terminales, y las de los diversos grupos bereberes, cuyo conocimiento se inserta del mismo modo en un marco cronológico tardío, condicionando la expresión de sus estructuras tribales tradicionales impregnadas por las influencias islámicas y coloniales. Coinciden la mayor parte de los investigadores, no obstante, en destacar el importante grado de conservadurismo cultural de muchas de estas poblaciones, de mayor incidencia aún en ciertas regiones norteafricanas<sup>6</sup>. A este respecto, J. Caro Baroja<sup>7</sup> en un estudio realizado en los años cincuenta sobre algunas cabilas del Sáhara Occidental, entonces Sáhara español, observaba cómo el «orden social» todavía válido para los grupos locales de este ámbito geocultural estaba fundado en una serie de valores creados por la tradición, que transmitida de generación en generación proporcionaba ideas simples sobre el linaje, el mando, la categoría, etc.

Nuestra intención, en síntesis, es la de aportar algunas claves que sirvan para iluminar, con rigor y con extrema prudencia, aspectos no bien definidos de las relaciones sociales prehistóricas canarias.

## EL CONCEPTO DEL HONOR

Tal como plantean R. Jamous en sus estudios monográficos del grupo berberófono Iqar'iyyen del Rif Oriental (Marruecos)<sup>8</sup>, o P. Bourdieu para la sociedad de la Cabília<sup>9</sup>, es posible entender la noción del honor no sólo como un conjunto de

---

<sup>5</sup> MARTÍN DE GUZMÁN, C.: «Entre la antropología y la historia», en J.F. Navarro Mederos: *Los Gómeros. Una prehistoria insular*. Estudios prehispánicos 1. Dirección General de Patrimonio Histórico, 1992, p. 12.

<sup>6</sup> FELIPE, H. DE: «Estudios sobre beréberes: estado de la cuestión», III *Aula de Canarias y el Noroeste de África* (1988). Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, p. 155.

<sup>7</sup> *Estudios Saharianos*. Júcar. Madrid, p. 49.

<sup>8</sup> JAMOUS, R.: *Honneur & Baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*. Atelier D'Anthropologie Sociale. Cambridge University Press. Ed. de la Maison des Sciences de L'Homme. París, 1981. Véase del mismo autor, «De la muerte de los hombres a la paz de Dios: violencia y paz en el Rif», en J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds.): *Honor y gracia*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, pp. 221-251.

<sup>9</sup> BOURDIEU, P.: «El sentimiento del honor en la sociedad de Cabília», en J.G. Peristiany: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Labor. Barcelona, 1968, pp. 175-224.

ideas y valores que guían la conducta y la acción de los individuos y las comunidades en una sociedad dada, sino también como un *sistema de intercambios*. El honor, valorado en términos de desafío o reto y contradesafío, puede vertebrarse en un entramado de relaciones de violencia física o en sus distintas modalidades, que implica una circulación de riquezas, personas y muertes<sup>10</sup>.

El honor, por consiguiente, no se define exclusivamente a partir de ciertas virtudes y cualidades éticas o morales agregadas a un grupo o a un individuo particular. El juego del honor se inserta en una compleja estructura de relaciones socioeconómicas que están en la base de toda identidad social y que es posible aprehender por sus manifestaciones externas:

- 1º. Por la posesión y el ejercicio de la autoridad sobre los dominios o propiedades colectivas y personales (territorio, mujer, hogar, tierra y ganados).
- 2º. Por la participación en los denominados *intercambios de violencia*, directos o indirectos, expresados bien en forma de gastos de ostentación y ceremoniales (matrimonios, funerales, banquetes, etc.), que pueden llegar a constituir formas de provocación y rivalidad, así como de competición por el prestigio; o bien en forma de muertes y violencia física, aspectos éstos en los que el sentido del honor adquiere su más alta y peligrosa cota de significación<sup>11</sup>. La violencia, como se verá, puede manifestarse en formaciones preestatales como un intercambio de recursos y de personas, como un sistema de prestaciones y contraprestaciones destinado a establecer alianzas y evitar enfrentamientos. Desde esta perspectiva, existe una clara correspondencia entre la guerra y el honor en la medida en que ambas formas de violencia constituyen modos de comunicación económica y social.

## EL HONOR Y SU MARCO SOCIAL

La evaluación del grado de desarrollo político y social alcanzado por los grupos aborígenes en las diferentes islas y en momentos distintos es un problema todavía no resuelto del todo pese a su carácter fundamental, en el sentido de que muchas hipótesis de rango menor deberían descansar sobre la respuesta que demos a esta pregunta. Pese a ello, podemos incardinar esta importante red de vínculos y tensiones, que estudiamos bajo el término de *honor*, dentro de los modelos tribales de organización sociopolítica y territorial segmentarios que han sido planteados por la investigación para una buena parte de las etnias insulares, al menos en los momentos sincrónicos a la conquista europea; modelo que, por otro lado, caracteriza también a numerosas comunidades del complejo cultural bereber.

<sup>10</sup> JAMOUS, R.: *Op. cit.*, 1981, pp. 3-4.

<sup>11</sup> JAMOUS, R.: *Op. cit.*, 1981, pp. 65-69; BOURDIEU, P.: *Op. cit.*, 1968, pp. 179 y ss.

En el caso específico de Gran Canaria, con un sistema definido como una sociedad de jefatura en evolución hacia la forma de Estado<sup>12</sup>, la gramática del honor, aunque con rasgos definidores comunes, desarrolla distintos modos de expresión.

Las relaciones de rivalidad y competencia, poder y ejercicio de la autoridad que configuran el honor, pueden y deben vertebrarse en los principios de la segmentariedad: organización, como es sabido, articulada en torno a movimientos de fusión y fisión social, de balance y oposición entre segmentos de parentesco del mismo orden y nivel. Así pues, atendiendo a los fenómenos de tensión y *oposición complementaria* que genera la dinámica del honor, ésta podría inscribirse en el contexto de las diferentes formas de rivalidad, cooperación y alianzas intertribales que rigen las relaciones sociales segmentarias, canalizadas a través del intercambio de mujeres y de una serie de prestaciones y contraprestaciones de carácter económico, social y ceremonial, especialmente en épocas críticas y de penuria.

Tales formas de reciprocidad entre linajes tendrían, asimismo, una proyección dentro de la esfera doméstica, caracterizada en las culturas aborígenes canarias por el desarrollo de la familia extensa. En ella, los cabezas de familia, además de ser los encargados de distribuir las tareas a todos los miembros, son los responsables de encauzar las relaciones con otros grupos familiares y de regular los intercambios entre éstos. La figura de estos hombres podría equipararse a la de un jefe<sup>13</sup>.

Junto a estos patriarcas o personajes de autoridad familiar, en el seno de cada segmento surgirían individuos con ciertas cualidades personales —valentía, fuerza física o destreza en la guerra— que unidas a una riqueza en ganado y un talante generoso les llevaría a escalar posiciones en el sistema social<sup>14</sup>. Aspectos como el sexo, la categoría de edad, las dotes de persuasión o la sabiduría, conforman igualmente otros parámetros de prestigio social que delimitan los grupos de poder —frente a los grupos dependientes— en estas sociedades segmentarias, que no son igualitarias y carentes de preeminencia y subordinación.

Tales colectivos, unidos a las categorías «nobiliarias» que ocupan la escala jerárquica más elevada en el seno de sociedades estratificadas como las de Gran Canaria y Tenerife, en el marco político de unas jefaturas complejas, constituyen lo que podríamos caracterizar como los *hombres de honor* por excelencia, aquellos individuos que pueden ejercer una autoridad plena sobre sus dominios y propiedades. La posesión y el control de los medios de producción —tierra y ganados— les faculta para intervenir en los distintos consejos o asambleas tribales y participar en los intercambios de violencia. Así por ejemplo, en la *Crónica Lacunense* se refiere cómo entre los *canarios*.

---

<sup>12</sup> JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J.J.: *Los Canarios. Etnohistoria y Arqueología*. Excmo. Cabildo Insular de Tenerife, Museo Arqueológico núm. 14. Santa Cruz de Tenerife, 1990, p. 136.

<sup>13</sup> TEJERA GASPAS, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R.: *Las culturas aborígenes canarias*. Interinsular/ Ed. Canarias, Santa Cruz de Tenerife, 1987, p. 109.

<sup>14</sup> CABRERA PÉREZ, J.C.: «Organización política de los aborígenes de Fuerteventura», *Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*. *TEBETO II*, 1989, p. 215.

(...) los naturales todos en general particularmente los nobles de barba larga toda su riqueza y caudal era la honra, y por adquirirla trabajaban y peleaban en la gerra contra los nuestros, y lo propio se sabe que hacían en gerras que avía avido entre ellos y los del Rey y Guanarteme de Telde con el de Gáldar (...) <sup>15</sup>.

## EL HONOR Y SU FORMA DE COERCIÓN

Como hemos visto, los conductos del honor pueden situarse en varios niveles de expresión. En la base de los dispendios competitivos de ostentación (banquetes, matrimonios, etc.), las muertes y la violencia física, tanto individual como colectiva, que conforman lo que hemos calificado como *intercambios de violencia*, se haya un sistema de desafíos y contradesafíos que implican:

- 1º. Una pugna por la autoridad de un jefe familiar o un grupo sobre su ámbito de influencia doméstica y social.
- 2º. Un medio de alcanzar prestigio social y económico.
- 3º. Un movimiento o trasvase de personas y bienes.

Para un grupo o un hombre de honor no es suficiente ejercer su poder sobre su ámbito. Deberá lanzar sus desafíos a otros individuos y responder al ser retado. Un hombre que nunca pone en peligro la propiedad, la piel o el honor de sus conciudadanos, no puede aspirar a tener ni a ganarse una reputación de hombre de honor mediante la mera aceptación pasiva de las regulaciones sociales<sup>16</sup>. Un grupo que se repliega sobre sí mismo y rehúye este contacto se deshonor<sup>17</sup>:

estos desafíos hacían los *canarios*, para ejercitar su fuerza y probarla en sus regocijos, fiestas y pasatiempos, y *también por envidia que se tenían de más esforzados*<sup>18</sup> (las cursivas son nuestras).

El reto como forma de provocación y transgresión, directa o indirecta, obliga pues a una respuesta del mismo tipo, esto es, a un contrarreto como condición indispensable y obligada del juego del honor:

Eran los gomeros gente de mediana estatura, animosos, ligeros y *diestros en ofender y defenderse*, ...<sup>19</sup> (las cursivas son nuestras).

<sup>15</sup> MORALES PADRÓN, F.: *Canarias: Crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, p. 211.

<sup>16</sup> PERISTIANY, J.G.: «Introducción», en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Labor. Barcelona, 1968, p. 12.

<sup>17</sup> JAMOUS, R.: *Op. cit.*, 1981, pp. 67-68.

<sup>18</sup> ABREU GALINDO, J. DE: *Historia de la Conquista de las siete islas de Canaria*, Goya, Santa Cruz de Tenerife, 1977, p. 151.

<sup>19</sup> ABREU GALINDO: *Op. cit.*, 1977, p. 74.

La paradoja de este sistema reside en que mientras se intenta afirmar la autoridad de un individuo o una comunidad sobre sus propiedades, a través del desafío o su réplica, entendidos como actos de agresión (robo, asesinato, ofensa a una mujer), se violan los límites que las normas sociales obligan a respetar —la integridad física y moral de una persona así como sus pertenencias—; se reconoce, en suma, el elevado valor de lo que se transgrede<sup>20</sup>.

Veamos con cierto detenimiento algunas de las modalidades coercitivas del honor y los fundamentos socioecómicos que sustentan todo este amplio entramado de relaciones.

## BANQUETES Y FESTINES COMPETITIVOS

La evolución de los sistemas económicos y políticos desde las bandas y aldeas a las jefaturas y estados es, en gran medida, una consecuencia del desarrollo de formas de intercambio coactivas, que suplen parcial o totalmente al intercambio recíproco. El predominio de las formas de producción e intercambios redistributivos, planteadas de forma casi generalizada en las culturas prehistóricas canarias, podría estar relacionado con la posibilidad de intensificación que brindan ciertos modelos productivos, pues allí donde puede aumentarse la producción sin provocar daños a la capacidad de sustentación del territorio, las redistribuciones competitivas pueden llegar a cumplir funciones ecológicas con valor de adaptación, tales como proporcionar un margen extra de seguridad en años de escasez y nivelar la producción regional<sup>21</sup>.

El intercambio redistributivo, al igual que el recíproco, suele insertarse, por lo general, en un conjunto de relaciones de parentesco y rituales que adoptan a menudo la forma de un festín para celebrar algún acontecimiento destacado, como una cosecha, una muerte, un nacimiento o un matrimonio, entre otros.

Precisamente, una de las conductas más conspicuas de los banquetes redistributivos es la actitud jactanciosa y competitiva de los redistribuidores y sus parientes respecto a otros individuos o grupos que han dado festines, ya que tales sistemas de intercambio entrañan proclamaciones públicas de que el anfitrión es una persona generosa y un gran proveedor. De este modo, representan tanto un medio de obtención de prestigio como un desafío lanzado a la consideración de los restantes participantes, que se verán obligados a responder de una forma adecuada para mantener sin merma su honor e igualdad social. Abstenerse de dar, como abstenerse de recibir y abstenerse de devolver, es rebajarse, cometer una falta<sup>22</sup>. Las relaciones y los regalos otorgados a través de la hospitalidad reportan al donante tanto un acrecentamiento del honor como la creación de una red de obligaciones.

---

<sup>20</sup> JAMOUS, R.: *Op. cit.*, 1981, pp. 68-69.

<sup>21</sup> HARRIS, M.: *Op. cit.*, 1986, pp. 242 y 259.

<sup>22</sup> MAUSS, M.: *Sociología y Antropología*, Madrid, 1971, p. 201.

Esta red puede sustituir al parentesco de sangre y al político, proporcionando aliados, amigos o refugios.

En algunos grupos bereberes, como los aludidos Iqar'iyyen, la generosidad y la hospitalidad constituyen deberes imperativos, ya que la avaricia está considerada como anormal y aberrante. Evidentemente, existe una estrecha correlación entre estas virtudes y la compleja red de interrelaciones y sistemas de intercambios que caracterizan las relaciones individuales y comunitarias del mundo tribal norteafricano. No obstante, la hospitalidad entre los Iqar'iyyen no es tan sólo un deber, se trata también de un reto competitivo dirigido a sus huéspedes, que piensan que la única manera de liberarse de las obligaciones contraídas al aceptar estos regalos y, por ende, conservar su honor, es celebrar otro festín o intercambio de dones en el que cambien las tornas. Toda esta confederación berberófona está sujeta así a una serie de invitaciones recíprocas<sup>23</sup>.

Un fenómeno análogo es el que podría inferirse entre los *canarios*, pues

y muy de ordinario se llamaban y conbidaban vnos a otros<sup>24</sup>.

La importancia de este mecanismo de intercambios competitivos debe examinarse en el contexto de las importantes funciones ecológicas y económicas que conlleva el sistema. De una parte, porque la rivalidad que suscitan tales festines entre distintos grupos favorece el aumento de la producción en toda la región más que si cada poblado agasajara sólo a sus propios productores. De otra, porque representan una forma de ahorro en la que el prestigio adquirido en la donación de festines sirve como talón de salvaguarda en coyunturas precarias. Y, por último, porque pueden llegar a provocar un trasvase de población desde núcleos menos productivos a otros más eficientes. Cuando un grupo familiar empobrecido y sin prestigio no puede ya celebrar sus propias donaciones, la gente abandona al jefe-redistribuidor derrotado y fija su residencia junto a parientes de aldeas más productivas. En esta interpretación, la jactancia, la distribución y la exhibición de riqueza son anuncios publicitarios que ayudan a reclutar mano de obra como fuerza de trabajo y como combatientes eventuales en torno a un redistribuidor especialmente eficaz<sup>25</sup>.

Según se desprende de las fuentes etnohistóricas, en el nivel superior de las jefaturas aborígenes la redistribución se hacía por medio de grandes fiestas periódicas así como en ocasiones de especial interés comunitario, tales como la cosecha o, entre los *guanches* por ejemplo, en el juramento del nuevo Mencey, ritual en el que debía demostrar su capacidad económica y la de sus parientes. El marco festivo y ceremonial de estos eventos, que actuaban como un importante refuerzo social de la figura del jefe, servía además para el desarrollo de distintas actividades también de carácter competitivo y de estima pública (luchas individuales y colectivas, carreras,

<sup>23</sup> JAMOUS, R.: *Op. cit.*, 1981, p. 72.

<sup>24</sup> OVETENSE en MORALES PADRÓN: *Op. cit.*, 1993, p. 162.

<sup>25</sup> HARRIS, M.: *Op. cit.*, 1986, pp. 246-247.



duelos, etc.). Fr. A. de Espinosa, refiriéndose a los *guanches*, nos brinda un testimonio de gran elocuencia al respecto:

Hacían entre año (el cual contaban ellos por lunaciones) muchas juntas generales; (...) y aquí mostraba cada cual su valor, haciendo alarde de sus gracias en saltar, correr, (...) luchar, (...)»<sup>26</sup>.

En los niveles sociales inferiores, los gastos y donaciones de festines más importantes serían, posiblemente, los llevados a cabo en los funerales y los matrimonios. En cuanto a los primeros, está aún por determinarse si los depósitos alimenticios (restos de moluscos, cabra, cerdo, vértebras de pescado, etc.) registrados en algunos yacimientos sepulcrales insulares son el resultado de comidas rituales o si, por el contrario, se tratan simplemente de ofrendas de carácter simbólico. En lo referente a los enlaces matrimoniales, tan sólo contamos en la documentación literaria con una somera y puntual ilustración del sistema de celebraciones referido entre los aborígenes *canarios*:

y salían para casarlas quando las pedían y sólo con la voluntad eran ya casados, *i hacen un conuete de carnes y vailes se celebraba el desposorio*<sup>27</sup> (las cursivas son nuestras).

Con toda seguridad, a través de la práctica matrimonial el honor familiar quedaba asegurado no sólo en virtud de los gastos de ostentación señalados, como juego de rol y de emulación/rivalidad esencial, sino también a partir de una verdadera estrategia en la elección de los cónyuges, tanto como fórmula de salvaguardar el estatus social (endogamia de linaje), como un medio eficaz de extender la red de las relaciones de parentesco o familiares, concentrando así la riqueza y el poder dentro del mismo nivel social, fundamento último de la autoridad. Idéntica estrategia de alianzas es la seguida, por ejemplo, en la Cabília argelina<sup>28</sup>.

En estas circunstancias, el matrimonio se define adecuadamente en el contexto de la familia extensa, en la que los individuos sirven a los intereses del grupo doméstico extenso. Este nunca pierde interés ni cede totalmente sus derechos sobre las funciones productivas, reproductoras y sexuales de los cónyuges e hijos de la pareja casada. El matrimonio se describe así como un «contrato» o una «alianza» entre grupos<sup>29</sup>. Esta naturaleza corporativa se concreta en el intercambio de personas o de bienes valiosos entre los respectivos grupos domésticos en los que han nacido los novios. En numerosas culturas, estos intereses corporativos se ponen de manifiesto en la institución conocida como *precio de la novia*, documentada en el mundo prehistórico canario sólo entre los

<sup>26</sup> ESPINOSA, Fr. A. DE: *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*, Goya, Santa Cruz de Tenerife, 1952, p. 38.

<sup>27</sup> G. ESCUDERO en MORALES PADRÓN: *Op. cit.*, 1993, p. 434.

<sup>28</sup> BASAGANA, R. y SAYAD, A.: *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Memoires du Centre de Recherches Anthropologiques Prehistoriques et Ethnographiques, XVIII, 1973, p. 72.

<sup>29</sup> HARRIS, M.: *Op. cit.*, 1986, p. 272.

*bimbaches*<sup>30</sup>, en la que el donatario de esposas da artículos valiosos, en este caso ganado, al donador. Es posible plantear que en tal precio se expresara en cuánto se estima a la mujer del propio linaje, tal y como se recoge, por ejemplo, en el *sdaq* de los Iqar'iyen<sup>31</sup>, o en el llamado *acidaque de honor* de las cabilas del Sáhara Occidental, que sirve para iniciar los tratos aunque nunca coincide con el *acidaque* real<sup>32</sup>.

## LA VIOLENCIA FÍSICA Y LA MUERTE

De todas las diferentes manifestaciones del honor, la muerte y la violencia física constituyen las formas de intercambio más temibles. En efecto, el peligro persistente que afrontan las sociedades cuya base organizativa es el parentesco radica en que los grupos familiares suelen reaccionar como unidades frente a una agresión real o supuesta contra uno de sus miembros. Tales agresiones incluyen el homicidio, la violación de la propiedad, el adulterio o la ofensa hecha a cualquier miembro familiar, y son consideradas como una afrenta al honor de un hombre y su grupo. Por supuesto, el mayor peligro proviene de las disputas que terminan en homicidios, pues en este tipo de sociedades la venganza y muerte del asesino, o de un integrante de su grupo de parentesco, es considerada como la única respuesta adecuada<sup>33</sup>, o como sucede en el mundo bereber, como una obligación necesaria frente a la opinión pública<sup>34</sup>. En este sentido, son numerosas las culturas en las que la venganza es la obligación más imperiosa del parentesco y un compendio de todas sus obligaciones. Si no se cumpliese, sería una gran deshonra para los parientes.

De esta manera, los litigios que afectan a individuos pueden intensificarse hasta involucrar segmentos de parentesco más amplios, iniciándose una escalada de la venganza de sangre. La agresión y el intercambio de muertes hacen intervenir así, simultáneamente, dos niveles del honor, uno individual y el otro colectivo.

A tenor de lo expresado en las crónicas, esta tendencia a la fisión está motivada entre los antiguos canarios, principalmente, por la transgresión de los límites territoriales tribales, por el robo de ganado, así como por la ofensa hecha a una mujer.

## EL TERRITORIO

Todas las sociedades ejercen su autoridad sobre un espacio físico y social bien delimitado que deben proteger contra cualquier violación de su integridad por parte de otros grupos foráneos. En las sociedades tribales segmentarias, el territorio y las relaciones de parentesco forman el núcleo básico del entramado social.

<sup>30</sup> ABREU GALINDO: *Op. cit.*, 1977, p. 39.

<sup>31</sup> JAMOUS, R.: *Op. cit.*, 1981, p. 8.

<sup>32</sup> CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, 1990, p. 266.

<sup>33</sup> HARRIS, M.: *Op. cit.*, 1986, p. 315.

<sup>34</sup> CAMPS, G.: *Les berbères. Mémoire et identité*, Ed. Errance, Col. des Hesperides, París, 1987, p. 247. Véase también, BOURDIEU, P.: *Op. cit.*, 1968.

En aquellas islas en las que las fuentes escritas documentan una compartimentación del territorio en el momento de la Conquista (Tenerife, La Palma, La Gomera, Gran Canaria y Fuerteventura), cada segmento de linaje tenía designada un área territorial concreta, funcional y políticamente independiente, con unos límites perfectamente establecidos y conocidos por las restantes tribus. Frente al crecimiento demográfico y los estreñimientos ecológicos insulares que provocan la paulatina saturación de los recursos críticos, impulsada en algunas etnias aborígenes por el desarrollo de ciertas especializaciones económicas y estrategias productivas, la defensa del territorio era vital para la supervivencia, pues al sostenerse muchas de estas poblaciones en estructuras económicas de base eminentemente pastoril, la defensa del pasto implicaba, como es obvio, la supervivencia del ganado y la del grupo humano que dependía de él:

Había discusión y diferencia entre los dos reyes de esta isla de Fuerteventura, sobre los pastos<sup>35</sup>.

Cualquier desequilibrio en la capacidad de sustentación del territorio, motivado ya por crisis climáticas adversas, ya por el paso del ganado de una demarcación a otra («ganado de suelta»), contribuía indefectiblemente a desestabilizar el nivel de reserva alimenticia del territorio afectado, por lo que la necesidad de un control riguroso sobre los límites de cada área tribal constituía una tarea colectiva de capital importancia<sup>36</sup>:

los naturales de esta isla de La Palma (...) se regían y gobernaban por capitanías, como los africanos; y tenían dividida toda la isla en doce señoríos, de los cuales usaban para apacentar sus ganados; y los de un término no podían pasar su ganado a otro término a pacer, y, si pasaba, tenía su pena<sup>37</sup>.

En Tenerife, por su parte,

Todas sus guerras y peleas eran por hurtarse los ganados (que otras haciendas no los poseían) y por entrarse en los términos<sup>38</sup>.

En las sociedades prehistóricas canarias, según registran de forma generalizada los textos y primeras historias, la fisión política estaba pues íntimamente ligada a la posesión del ganado y a la distribución de los recursos esenciales: el agua y los pastos. A partir de esta información se puede proponer de manera general que la competencia intertribal pudo haber estado más encaminada a la adquisición de

---

<sup>35</sup> ABREU GALINDO: *Op. cit.*, 1977, p. 67.

<sup>36</sup> TEJERA GASPAS, A.: *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas*, Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Canarias, núm. 129, Santa Cruz de Tenerife, 1988, pp. 101-102.

<sup>37</sup> ABREU GALINDO: *Op. cit.*, 1977, p. 272.

<sup>38</sup> ESPINOSA: *Op. cit.*, 1952, p. 42.

riqueza (ganado) —a través de razzias depredadoras, especialmente en épocas de crisis— y el control de los suministros naturales, que a la ganancia territorial, al menos en la fase epigonal de estas culturas. En este sentido, Abreu Galindo refiriéndose a los *auaritas*, apunta que

Me certificaron que entre los capitanes y señores de los términos había diferencias y tenían guerra para sólo vengar su ánimo, pero no para ganar su señorío<sup>39</sup>.

Es posible argumentar que objetivos como la búsqueda de venganza pudieron desempeñar un importante papel en la regulación y conducción de conflictos concretos. Sin embargo, las condiciones generales bajo las cuales se produce la hostilidad intertribal, esbozadas *ut supra*, permiten establecer una estrecha relación entre la guerra y la presión sobre los recursos. De igual manera parece ocurrir entre los bereberes del Sáhara Occidental, para quienes la guerra clásica, promovida con frecuencia por una «deuda de sangre», tenía un sentido económico muy definido, ya que la finalidad principal era arrebatar al prójimo el ganado u otros bienes. La guerra era un modo de acrecentar los propios ganados o de obtenerlos en casos de escasez y necesidad. Esta guerra económica-tribal se desenvolvía con arreglo a normas muy fijas y debe considerarse como un complemento económico de primer orden<sup>40</sup>. Es evidente que el fomento de aspectos sociales e ideológicos como el honor u otros valores, reporta ciertas ventajas a gentes cuyo bienestar depende en buena medida de la práctica bélica.

La guerra, además, como fenómeno cultural que implica ajustes y movilidad de población y recursos, contribuye no sólo a restringir los efectivos humanos y proteger los medios de subsistencia contra su agotamiento a través de las muertes en combate y el estímulo de prácticas de control demográfico, tales como el infanticidio (La Palma, Gran Canaria y, probablemente, Lanzarote y Fuerteventura), sino que también actúa como un elemento dinamizador de las relaciones intergrupales al propiciar el establecimiento de nuevos vínculos entre las partes enfrentadas por medio de intercambios matrimoniales, como el que ilustra J. de Abreu Galindo tras el conflicto bélico entre los segmentos palmeros de los jefes Tanausú y Atogmatoma<sup>41</sup>. Guerra y honor, pues, participan de esferas de acción mutuas.

Un sentido distinto es el que adquiere la defensa del territorio frente a un enemigo extranjero (los conquistadores europeos), en el que el sentimiento de pertenencia a la misma etnia pudo canalizar la defensa, ante la inexistencia en la mayor parte de las islas de estructuras políticas superiores a las jefaturas territoriales, bien a través de la cooperación común, bien a través de la unión de las fracciones tribales más cercanas desde el punto de vista genealógico, o bien por medio de un «gran hombre» cuya preeminencia como personaje aglutinador en caso de peligro colectivo pudo estar relacio-

<sup>39</sup> *Op. cit.*, 1977, p. 272.

<sup>40</sup> CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, 1990, pp. 95 y 341.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, 1977, p. 272.

nado con un mito fundacional o de origen, tal como parece ocurrir en Tenerife, con la confederación de los denominados «bandos de guerra», o en La Gomera<sup>42</sup>.

En este caso, la noción del espacio ocupado es la de un territorio delimitado que les pertenece y con el que se identifican, sea la demarcación tribal concreta, sea la isla entera, como en Gran Canaria después del proceso de unificación, al constituir una parte fundamental de su propia estructura<sup>43</sup>. El carácter de esta guerra, ante la fuerte resistencia local en algunas islas, reviste por parte indígena un esfuerzo colectivo total, ya que se combate por territorios definidos y la derrota puede acarrear la expulsión de la comunidad entera de sus tierras, viviendas y recursos naturales. La réplica que los *canarios* hacen a las peticiones de Fernando Guanarteme para que se rindan a los castellanos, en el ataque a Ajodar, refleja con contundencia este planteamiento:

i decían que aquel era el día en el que acabarían a sus enemigos que venían a quitarles su tierra<sup>44</sup>.

La violación exterior del territorio implica, además de la protección de las inversiones de capital identificadas con los *inputs* de arduo trabajo (las casas, el equipo para elaborar los alimentos, los cultivos en los campos, los animales domésticos, etc.), la defensa de las propias estructuras sociales y su identidad cultural, aspectos personificados simbólicamente en la figura del jefe a través de ciertos mecanismos sociales, económicos (sistema redistribuidor) e ideológicos. Es por ello

que primero habían de morir que rendirse por que tenían allí a su señora a la cual defendían y guardaban<sup>45</sup>.

Entre los *canarios* así, el territorio se entrega cuando se entrega «la Señora de la Tierra»<sup>46</sup>, la depositaria del poder por línea materna. Desde este punto de vista, el territorio, en cuanto que valor, se integra de lleno en la gramática del honor.

## EL GANADO: DESAFÍOS, VENGANZAS Y COMPENSACIONES

En aquellas culturas canarias con un sistema económico esencialmente ganadero, el ganado desempeñó un papel de primer orden en la medida que constituyó la base de la producción energética y de materias primas, así como el fundamento que sustentó las relaciones sociales y de intercambio (precio de la novia,

---

<sup>42</sup> A. TEJERA en NAVARRO MEDEROS, J.F.: *Los Gómeros. Una prehistoria insular*, Estudios prehispánicos 1. Dirección General de Patrimonio Histórico, 1992, p. 190.

<sup>43</sup> JIMÉNEZ, J.J.: *Op. cit.*, 1990, p. 193.

<sup>44</sup> G. ESCUDERO en MORALES: *Op. cit.*, 1993, p. 417.

<sup>45</sup> A. SEDEÑO en MORALES: *Op. cit.*, 1993, p. 361.

<sup>46</sup> C. MARTÍN DE GUZMÁN en PÉREZ SAAVEDRA, F.: *La mujer en la sociedad indígena de Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, 1989, p. 97.

transacciones comerciales, indemnizaciones por homicidio, etc.), el sistema político, la estructuración del territorio y la ideología y la religión.

A juzgar por diversas referencias etnohistóricas, según hemos anotado anteriormente, una buena parte de las peleas y escaramuzas intertribales tenían como motivo principal el hurto de ganado, siendo ésta también una de las motivaciones más importantes para la ruptura de los pactos y las alianzas establecidas entre indígenas y europeos en la fase de contacto de ambas comunidades, tal y como ocurrió en Tenerife<sup>47</sup>.

En otra parte de este trabajo hemos apuntado cómo un grupo o un individuo de honor es aquella persona que controla los dominios particulares y ejerce su autoridad sobre ellos, y cómo el honor puede analizarse en términos de desafío y contradesafío, es decir, como un sistema de intercambios. A partir de algunos textos, es posible establecer que las disputas por el ganado y los pastos no se dirimían sólo entre las distintas demarcaciones tribales, sino que igualmente eran solucionadas a través del desafío y el combate personal, como entre los *canarios*. A modo ilustrativo, J. de Abreu Galindo nos brinda el episodio del reto público entre dos notables canarios, quienes

juntáronse los dos, Adargoma y Giriguaygua, a tratar el desagravio de las diferencias que tenían sus pastores; y de conformidad lo dejaron y pusieron en la fortuna de la batalla de la lucha del que venciese, con tal concierto, que el vencido dejase el pasto a su contrario<sup>48</sup>.

El control de las querellas internas en Gran Canaria se realiza mediante el aislamiento temporal de los litigantes, de tal manera que no se produzca una respuesta corporativa por parte de sus respectivos grupos de parentesco. La cuestión se resuelve en una gran reunión o en el marco de alguna fiesta y regocijo en la que el público actúa como mediador. El honor se encauza a través de un reto personal en el que la habilidad individual en la lucha inclina de una parte u otra el desenlace del conflicto, siempre y cuando éste no acabe con la muerte de alguno de los contendientes y se produzca un estallido de la venganza de sangre. Es muy probable que el hombre que ha perdido el duelo se dé por vencido porque ya no puede contar con la opinión pública para que le apoye, si optase por continuar con la disputa. La derrota equivale a una muerte simbólica. Los cronistas L. Torriani y J. de Abreu Galindo relatan con detalle la forma en cómo se desarrollaban estos litigios interpersonales:

tenían *lugares públicos* fuera de los pueblos donde hacían sus desafíos, que era un compás cercado de pared de piedra, y hecha una plaza alta, donde pudieran ser vistos. La orden que tenían, queriendo entrar en desafío, era pedir licencia a los doce consejeros de la guerra, que llamaban *gayres*, (...). Los cuales *la concedía con facilidad*; y después iban al *facag*, la confirmase. hecho esto, *juntaban cada uno sus*

<sup>47</sup> TEJERA, A.: *Tenerife y los guanches*, Col. La Prehistoria de Canarias, Biblioteca Canaria, CCPC, Santa Cruz de Tenerife, 1992, p. 58.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, 1977, p. 173.

*parientes y amigos, no para que lo ayudasen, porque todos estaban atentos, mirando con tan poca pena, como si vieran pelear animales, sino para que viesen el valor de sus personas y se holgasen de ver cuán bien lo hacían. (...) Se daban mil palos y navajas, con gran destreza, hasta que el capitán de los gayres los daba por buenos, diciendo: - Gama, gama; que quiere decir: -Basta, basta, o: -No más, no más. Y si acaso alguno de los que combatían se le quebraba el palo, el contrario se quedaba quedo y cesaba la pelea y combate, y no había más enemistad entre ellos, y quedaban dados por buenos, y a ninguno llamaban valiente<sup>49</sup> (las cursivas son nuestras).*

Este tipo de desafíos se asemeja bastante a las disputas internas sostenidas por pueblos africanos como los *nuer*. Entre éstos, los hombres de una misma aldea o campamento luchan con porras para que no resulte muerto uno de los contendientes y la comunidad quede dividida por una vendetta de sangre (*blood-feud*). Empezada la pelea, ninguno de los combatientes puede ceder y tienen que continuar hasta que uno u otro esté malherido, a no ser que otras personas los separen —la opinión pública—. Los agravios se resuelven mediante desafíos y las personas mayores animan a los niños desde muy pequeños a resolver las disputas luchando, por lo que éstos se acostumbran a considerar la destreza en la pelea como el logro más necesario y el valor como la virtud más excelsa<sup>50</sup>.

Llegados a este punto, conviene tener en cuenta que el duelo representa un trance en el cual existen elementos sociales cualitativamente esenciales para su desarrollo. En efecto, en sociedades estratificadas como las documentadas en Gran Canaria o Tenerife, las reglas del juego del honor indican qué actos lo exaltan y cuáles lo ponen en peligro. De este modo, un noble no puede relacionarse con «hombres viles ni de oficios bajos»<sup>51</sup>, ni pelear con alguien de una condición social inferior (tabú de contacto), lo mismo que un *ariáz iqar* yien no puede atacar a un músico o a un judío sin deshonorarse a sí mismo<sup>52</sup>. La capacidad de poner en tela de juicio el honor de otro hombre depende de la categoría relativa de los contendientes. Como apunta J. Pitt-Rivers<sup>53</sup>, «se supone que un inferior no posee suficiente honor para deber reaccionar a la afrenta de un superior. Un superior puede ignorar la afrenta, porque su honor no ha quedado comprometido por aquélla, aunque puede preferir castigar la insolencia». Este planteamiento permite explicar las palabras que el noble canario *Ventagaire* dirige al «villano» *Doramas* tras su enfrentamiento particular:

i esto que entre nosotros ha pasado lo has de tener oculto ni que alguien sepa que io te puse las manos<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> ABREU GALINDO: *Op. cit.*, 1977, p. 151.

<sup>50</sup> EVANS-PRITCHARD: *Op. cit.*, 1977, pp. 169-170.

<sup>51</sup> TORRIANI, L.: *Descripción e Historia del reino de las Islas Canarias antes Afortunadas con el parecer de sus fortificaciones*, Goya, Santa Cruz de Tenerife, 1978, p. 105.

<sup>52</sup> JAMOUS, R.: *Op. cit.*, 1981, p. 68.

<sup>53</sup> PITT-RIVERS, J.: «Honor y categoría social», en J.G. Peristiany: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Labor, Barcelona, 1968, p. 31.

<sup>54</sup> A. SEDEÑO en MORALES PADRÓN: *Op. cit.*, 1993, p. 369.

En el horizonte indígena general, el desafío y el reto —como elementos claves del sistema del honor— parecen formar una parte importante de sus formas de combate, adoptando comportamientos similares tanto en las propias contiendas como en las sostenidas contra los conquistadores. A este respecto, G. Escudero<sup>55</sup>, exponiendo los diversos problemas de los que Pedro de Vera se queja a los reyes castellanos para someter a los *canarios*, da cuenta de como éstos

... se venían a el Real a acechar y matarnos, *i otros a desafiar i retar hombre a hombre con gran desahogo, diciendo palabras feas y de provocación* (las cursivas son nuestras).

Podemos advertir aquí cómo la organización de la guerra en el ámbito aborigen pudo tener una fase inicial ritual, por medio de provocaciones, insultos y retos al contrario, tal como se constata asimismo en las justas oratorias que se mantienen previas a la batalla en algunos grupos bereberes, o entre algunos pueblos pastores griegos de los siglos XVIII y XIX<sup>56</sup>, disposición que en ciertos casos pudo entrañar un mayor grado de combate individualizado. A ello parece aludir la referencia literaria que proporciona J. de Abreu Galindo<sup>57</sup>, cuando relata el desafío personal que Doramas lanza a los hombres de Pedro de Vera en el encuentro que acaba con la vida del guerrero indígena.

Todas las sociedades tienen normas de conducta y castigan las infracciones de esas normas. En términos generales, las culturas prehistóricas canarias cuentan con ciertas formas de autoridad y práctica judicial destinadas a resolver las querellas de interés público y corregir los abusos que puedan cometer sus miembros. En este sentido, el derecho consuetudinario aborigen contempla una serie de medidas estructurales orientadas a castigar, principalmente, los delitos de hurto y homicidios, para los cuales en ciertas comunidades insulares se estipula la pena del talión (Gran Canaria y El Hierro). No obstante, contamos con algunas evidencias textuales que nos informan del ejercicio del honor a través de la práctica del derecho de venganza como medio de reparar un homicidio, constituyendo una costumbre sancionada de forma positiva por la sociedad:

Tenían muchos desafíos. Salíanse al campo a reñir con unos garrotes de acebuches, de vara y media de largo, que llamaban *tezzeses*. En sus pendencias tenían este orden que, si el agresor entraba por la puerta de la casa de su enemigo y lo mataba o afrentaba, no castigaban al homicida; pero si saltaba pared, el capitán o rey ante quien se examinaba la causa, mandaba a matar al agresor (...). Este orden tenían en Fuerteventura, (...) <sup>58</sup>.

<sup>55</sup> MORALES PADRÓN: *Op. cit.*, 1993, p. 406.

<sup>56</sup> CAMPBELL, J.K.: «El héroe griego», en J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (eds.): *Honor y gracia*. Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 196.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, 1977, p. 210.

<sup>58</sup> ABREU GALINDO: *Op. cit.*, 1977, p. 56.



El pasaje permite comprobar, además, la manera no punible y reconocida socialmente en que debía desarrollarse la venganza cruenta —como reivindicación del honor—; esto es, haciéndose abiertamente, en un enfrentamiento directo. Existen algunas semejanzas estructurales entre esta pauta de comportamiento y las que pueden verificarse en algunas poblaciones pastoriles africanas, en las que el homicidio no está prohibido, al no estar mal considerado el matar a una persona en una pelea justa. Por el contrario, el hombre que mata a otro en un combate es admirado por su valentía y habilidad. Sin embargo, se pone a sí mismo y sus allegados en un estado de grave peligro<sup>59</sup>, pues toda agresión física contra un grupo o un individuo es un atentado a su honor e invita a una respuesta del mismo tipo. Son los familiares de la víctima los que toman venganza. Se trata en este caso de una ofensa privada en la que no interviene el público ni la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, las disputas que afectan a los individuos en las sociedades segmentarias pueden intensificarse, en una escalada de la venganza de sangre, hasta el punto de involucrar a segmentos de linaje cada vez más amplios, que se activan por el principio de la *oposición complementaria*. Cada segmento recurre a parientes hasta la amplitud y nivel de la oposición o hasta alcanzar un antepasado común. Sumamente ilustrativo a este respecto, es el testimonio que brinda J. de Abreu Galindo respecto a la activación y extensión de ciertos conflictos concretos entre algunos segmentos *auaritas*.

En las poblaciones que conforman el complejo cultural bereber, la venganza por un crimen de sangre (*tsaar*) constituye también un deber obligatorio, exigido por la opinión pública y por el honor personal y familiar («*nif*»)<sup>60</sup>. A través de algunos *qanunes* del siglo XIX, es posible conocer con cierta exactitud cómo era el curso antiguo del homicidio y la venganza en algunos grupos bereberes marroquíes —los Ait Ba'Amram, los Ait Bu Bkar u-Yihya o los Ait Baha u-Yihya—. En ellos se recoge cómo el asesino huía fuera del territorio tribal, o bien se refugiaba en el de una tribu constitutiva que no era la suya. La búsqueda ritual del homicida era realizada por doce de los agnados de la víctima que perseguían al infractor hasta que conseguían darle muerte, el cual en su exilio era acompañado por sus parientes varones por línea paterna —los *ait'ashra*—<sup>61</sup>. En el Sáhara Occidental, el individuo excluido de la cabila o fracción por un homicidio u otros motivos pedía asilo en otra. Presentándose al jeque o a un notable realizaba un sacrificio, entrando de este modo en la '*asaba*' como «nuevo»<sup>62</sup>. Una de las maneras más importantes de exhibir el honor es otorgando el «derecho de refugio». Al conceder este asilo, un hombre hace patente su honor y el de sus parientes<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> EVANS-PRITCHARD: *La religión Nuer*, Taurus, Madrid, 1982, p. 227.

<sup>60</sup> CAMPS, G.: *Op. cit.*, 1987, p. 247.

<sup>61</sup> HART, D.: «La etnografía colonial española en Ifni, Tarfaya y Sáhara Occidental, 1945-1975», III *Aula de Canarias y el Noroeste de África (1988)*. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, p. 164.

<sup>62</sup> CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, 1990, pp. 21-22.

<sup>63</sup> ZEID, A.A.M.: «Honor y vergüenza entre los beduinos de Egipto», en J.G. Peristiany: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Labor, Barcelona, 1968, pp. 234-235.

A tenor de lo expresado en las crónicas, idénticas directrices —aislamiento del infractor y solidaridad familiar— eran las seguidas por los *auaritas* en este tipo de procesos, quienes igualmente

... en las injurias que se hacían, tenían por caso de menos valer y afrenta irse a quejar al capitán; sino que, si recibían agravio de otro, convocaban sus amigos y en el mismo género de afrenta se vengaba, aunque fuese su hermano, y luego se pasaban al término de otro capitán<sup>64</sup>.

Así las cosas, el derecho a ejercer la venganza de sangre puede llegar a generar una espiral de violencia de importantes dimensiones (vid. *supra*). El hombre huido podrá seguir con vida un tiempo merced a su propia vigilancia y habilidad en el combate, así como de los suyos. Pero probablemente tendrá que volver a matar, y con cada transgresión, la coalición contra él será mayor y más decidida, hasta que finalmente caiga en una emboscada.

Muchas sociedades preestatales, para impedir precisamente que el homicidio estalle en una venganza de sangre prolongada, disponen de ciertos mecanismos formales que incluyen la transferencia de cantidades sustanciales de posesiones apreciadas del grupo de parentesco del asesino al de la víctima. Esta práctica es especialmente frecuente y eficaz entre pueblos pastores, cuyos animales constituyen una forma concentrada de riqueza material y para los que el precio de la novia es un aspecto regular de la exogamia de los grupos de parentesco<sup>65</sup>. Una vez más, la referencia puntual nos la proporciona Abreu Galindo<sup>66</sup>, quien al describir las costumbres de los *guanches* afirma que

Si alguno mataba a otro, mandaba el rey a traer sus ganados del matador, y daba la parte de ellos que le parecía a la mujer del muerto, si la tenía, o hijos, o padres, o parientes, y desterrábalo de su reino, ...

Es muy posible que la suma de animales con la que el autor de un daño debía indemnizar a la familia de la víctima estuviese previamente estipulada y cuantificada según los casos. El ganado representa la forma de compensación más valorada en estos grupos pastoriles dada la creencia de que sólo él puede compensar completamente la pérdida de un apreciado miembro de la comunidad. Si se mata a un hombre, estos animales servirán para comprar una esposa cuyos hijos llenarán el vacío dejado por su muerte. Con este mismo fundamento, entre los grupos bereberes la «deuda de sangre» (*diyith*) puede saldarse con la donación de una mujer en matrimonio. Debe valorarse en este sentido, que la adquisición de mujeres en las culturas pastoriles posibilita el acceso a su fuerza laboral, incrementa el número de varones en el linaje y acrecienta la capacidad de gestión de rebaños de superior magnitud y

<sup>64</sup> ABREU GALINDO: *Op. cit.*, 1977, p. 271.

<sup>65</sup> HARRIS, M.: *Op. cit.*, 1986, p. 315.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, 1977, p. 300.

la capacidad guerrera del grupo<sup>67</sup>. Según J. Caro Baroja<sup>68</sup>, poca cosa hay que el bereber considere más beneficiosa que el dejar una gran descendencia de hijos varones, pues ello supone la formación de cabilas fuertes.

Solamente el ganado, en el ámbito cultural guanche, puede devolver a una persona o a un grupo lo que ha perdido con el valor de un componente humano<sup>69</sup>. Esta idea parece tener plena confirmación a partir de la referencia documental que transmite la compensación que ofrecía el Mencey entrante a los parientes del individuo que se autosacrificaba con motivo del complejo ceremonial en el que el nuevo jefe era entronizado:

Dícese que el nuevo príncipe, sensible a este sacrificio voluntario, no falta en recompensar a los parientes del muerto<sup>70</sup>.

Cabría suponer que el honor familiar pudiera obligar a los parientes del hombre fallecido a rehusar en un primer momento la oferta de ganado, exigiendo en su lugar una vida por otra. Con todo, la determinación de impedir una venganza de sangre puede ser tan grande que el linaje perjudicado acepte finalmente estos animales como forma de compensación. Sin embargo, la memoria de la ofensa recibida conforma una deuda de sangre que en cualquier momento puede volver a activar el mecanismo de la *vendetta*, según se infiere de la afirmación de Abreu Galindo, contenida en el pasaje sobrecitado: «y guardábase el matador de los parientes del muerto».

## LA MUJER

El honor familiar es en extremo riguroso; todos los miembros deben respetarlo y hacer que se respete. En esta circunstancia, la preocupación fundamental reside en salvaguardar la integridad del núcleo familiar y principalmente de las mujeres como vínculo indispensable en la continuidad de la familia y el linaje.

Es una idea extendida en numerosas culturas de tono dispar el que la mujer es la portadora por antonomasia del honor familiar. Desde esta perspectiva, en el mundo bereber una de las tareas principales del hombre de honor es la de preservar a sus mujeres (esposa, hermanas, hijas, etc.) de la mirada y actitud violenta de otros individuos, evitando así la deshonra y el escándalo (*efsed*), actitud que parece tener cierta equivalencia entre los antiguos *canarios* quienes

---

<sup>67</sup> CABRERA, J.C.: *Fuerteventura y los majoreros*, Col. La Prehistoria de Canarias, Biblioteca Canaria. CCPC. Santa Cruz de Tenerife, 1993, p. 76.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, 1990, p. 16.

<sup>69</sup> LINCOLN, B.: *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*, Akal, Madrid, 1991, p. 27.

<sup>70</sup> A. CA DA MOSTO en BERTHELOT, S.: *Etnografía y anales de la conquista de las islas Canarias*. Goya, Santa Cruz de Tenerife, 1978, p. 48.

Eran mui selosos i assí las sujetaban mucho, solamente sin licencia de el marido podían ir a el vaño de la mar, que lo havia diputado aparte para mujeres onde no podían ir hombres pena de la vida<sup>71</sup>.

Es por ello que los hombres, sea el padre o el marido, deben controlar la conducta de sus mujeres gracias a la autoridad que tienen sobre éstas. No debemos olvidar, precisamente, que la organización de la familia extensa gira en torno al dominio que tienen los hombres sobre las mujeres de la unidad familiar y su capacidad productiva y reproductora.

Para entender el concepto del honor femenino en el seno de las sociedades aborígenes canarias, es necesario examinar las diversas funciones de la mujer en el contexto de los intereses de la familia extensa. A este respecto, un punto de interés en el análisis de estos grupos es el constituido por la posibilidad de obtener mujeres-esposas a cambio del pago en ganado del precio de la novia, lo que permite a una familia que tiene muchas hijas-hermanas situarse en una posición favorable, pues intercambiando mujeres por ganado se puede volver a intercambiar ganado por mujeres. Cuanto más ganado, más mujeres-esposas; cuantas más mujeres-esposas mayor será la fuerza de trabajo productiva y reproductora y mayores la influencia y bienestar corporativos de la familia.

Pero además, el intercambio de mujeres entre grupos domésticos y de parentesco conlleva importantes consecuencias infraestructurales que pueden explicarse bastante bien en términos de ventajas demográficas y económicas. La exogamia, por un lado, incrementa la fuerza productiva y reproductora total de los grupos que se casan entre sí. Permite, por otra parte, la explotación de recursos en un área más amplia que la que podrían utilizar las familias nucleares extensas sobre una base individual; facilita asimismo el comercio y eleva el límite superior del tamaño de los grupos que se pueden formar para emprender actividades estacionales que exigen grandes *inputs* de trabajo. Del mismo modo, allí donde la presión bélica es intensa, la capacidad de movilizar gran número de guerreros es decisiva. De ahí que en culturas de carácter militarista y centradas en el varón, las hermanas e hijas suelen utilizarse como prendas para el establecimiento de pactos y alianzas, como hemos podido comprobar en el caso *auarita*.

Todas estas funciones, a nuestro juicio, remiten sin duda a una representación colectiva de la mujer social y económicamente importante, que nos permite entender con cierto fundamento la severa concepción del honor femenino entre los antiguos canarios. Procede, pues, rastrear los caracteres esenciales de este microcosmos. Son varias las evidencias documentales que apuntan hacia la mujer como una importante fuente de conflicto entre conquistadores e indígenas, así como entre éstos últimos.

Por lo que respecta a las tensiones generadas entre el grupo foráneo y el aborígen, éstas parecen tener como elemento principal de fisión la violación del

<sup>71</sup> A. SEDEÑO en MORALES PADRÓN: *Op. cit.*, 1993, pp. 376-77.

ordenamiento social indígena a partir del quebrantamiento de determinados pactos y alianzas y de ciertos tabúes sexuales, aunque no faltan también testimonios que transmiten la actitud violenta de los castellanos por la posesión de mujeres indígenas, tal y como recogen J. de Abreu Galindo y L. Torriani en el incidente del capitán vizcaino Lázaro en la isla del Hierro. En todos los casos constatados, la reacción aborigen frente a las afrentas recibidas fue cruenta y acabó con la muerte de los transgresores.

Sin embargo, es en el propio sistema indígena donde mejor se puede verificar el concepto del honor femenino sugerido. La lectura que proponemos puede argumentarse con una serie de hechos conocidos en la cosmovisión aborigen, que valorados tradicionalmente como tabúes de contacto relacionados con el menstreo femenino<sup>72</sup>, pueden ser susceptibles, en nuestra opinión, de una interpretación paralela si se atiende al marco social que hemos venido planteando en estas páginas.

Como base de discusión contamos, junto a la cita de A. Sedeño arriba indicada, con algunos textos referentes a las islas de Gran Canaria y Tenerife que recogen un conjunto de prohibiciones de contacto entre hombres y mujeres, tanto en lugares aislados, en los cercanos al mar en Gran Canaria, como en sitios públicos. Centrándonos en Tenerife, a modo de ejemplo, es el religioso dominico A. de Espinosa<sup>73</sup> quien nos suministra el dato de que:

Y estos guerreros (...) estaban tan bien disciplinados, que era ley inviolable que el hombre de guerra que topando con alguna mujer en algún camino o en otro lugar solitario, la miraba o hablaba, sin que ella primero le hablase o pidiese algo, y en poblado le decía alguna palabra deshonesta que se pudiese probar, muriera luego por ello, sin alguna apelación; tanto era su disciplina.

El propio cronista<sup>74</sup> generaliza posteriormente a todos los hombres la observancia de estas estrictas normas de comportamiento,

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.

atribución corroborada, igualmente, por la referencia del caballero inglés Sir Edmond Scory<sup>75</sup>, quien apunta que

... tenían como ley que si algún hombre en lugar particular o público se hubiese descompuesto con una mujer, luego al punto, sin esperanza de perdón, era condenado a muerte.

<sup>72</sup> PÉREZ SAAVEDRA, F.: *Op. cit.*, 1989, pp. 87-88 y 117-119.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, 1952, p. 36.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, 1952, p. 52.

<sup>75</sup> En BONNET, B.: «Observaciones del caballero inglés Sir Edmond Scory acerca de la isla de Tenerife y del Pico Teide», *El Museo Canario*, enero-abril, núm. 8, 1936, p. 55.

Es necesario convenir aquí que las interdicciones masculinas referidas a la mujer en lugares despoblados o en la orilla del mar, pueden estar señalando, con toda probabilidad, la existencia del tabú de contacto relacionado con la sangre menstrual femenina antes mencionado, lo que en el caso de Gran Canaria puede enmarcarse dentro del contexto de los baños purificadores que practican todas las mujeres en distintas ocasiones, entre las que el final de la menstruación fue seguramente una más. Lo mismo puede colegirse de la prohibición establecida para los guerreros *guanches*, sobre todo si tenemos en cuenta la creencia universal relativa a las propiedades maléficas que se atribuye al catamenio, relacionadas con la disminución del valor y la fuerza del hombre, concepción sobre la cual disponemos de múltiples ejemplos en la documentación etnográfica.

Ahora bien, la alusión de los textos respecto al también obligado cumplimiento de estas normas en lugares públicos, que enfatizan la prohibición de cualquier comportamiento violento u ofensa hacia una mujer, so pena de muerte, como se estipula igualmente en los requisitos que los jóvenes *canarios* aspirantes a nobles debían observar en sus ritos de paso, introduce un elemento nuevo que, a nuestro juicio, nos remite a una valoración del honor en el que la protección especial de la mujer constituye un deber necesario en la defensa de la integridad del ámbito doméstico y en el ejercicio de la autoridad masculina sobre sus propiedades, tal como se constata asimismo en el mundo bereber. Efectivamente, en algunas de estas sociedades es posible verificar una serie de normas que regulan e imponen la forma de las relaciones entre los hombres y las mujeres. N. Zerdoumi<sup>76</sup>, refiriéndose a la Cabilia argelina, apunta una serie de prohibiciones expresas para las mujeres tales como salir sola a la calle, ser vista por un extranjero y tener conversación con él, o ser seguida o mirada por un hombre. Para éstos, saludar a una mujer, hablarle, dirigirle alguna alusión amorosa o parecer excitado y colérico, constituyen del mismo modo reglas de imperativo cumplimiento.

Abundando aún más en estos argumentos, y con la misma cautela con la que deben tomarse los planteamientos desarrollados *ut supra*, esta consideración de la mujer podría relacionarse con ciertas informaciones que señalan el respeto hacia las mujeres y los niños en el combate intertribal, como se mantiene igualmente en algunos pueblos africanos<sup>77</sup>,

(los *canarios*) la manera de combatir que tenían los reyes entre sí y la de los capitanes entre sí no se sabe cómo haya sido. Sólo se tiene noticia de que, cuando saqueaban alguna villa, respetaban a las mujeres y a los hijos de los enemigos, y que no entraban en las casas de oración<sup>78</sup>.

(los *guanches*) y, aunque fuesen vencidos no hacían daño alguno los vencedores a las mujeres ni hijos de los vencidos, ni a los viejos y hombres que no fuesen de guerra, antes los dejaban en paz volver a sus casas<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> En BASAGANA y SAYAD: *Op. cit.*, 1973, p. 120.

<sup>77</sup> EVANS-PRITCHARD: *Op. cit.*, 1977, p. 138.

<sup>78</sup> L. TORRIANI en JIMÉNEZ, J.J.: *Op. cit.*, 1990, p. 192.

<sup>79</sup> ESPINOSA: *Op. cit.*, 1952, p. 43.

convenciones destinada, probablemente, a garantizar la supervivencia del grupo (o a evitar la muerte de grupos de parentesco residentes en otros poblados), ya que se correría un alto peligro de extinción si ocurrieran desequilibrios sexuales provocados por una desafortunada serie de muertes de mujeres adultas, que cargarían el peso de la reproducción de la comunidad sobre los hombros de unas pocas mujeres de edad, y asegurar la continuidad social.