

ÍDOLOS EUROPEOS, DIVINIDADES ABORÍGENES:  
UNA APROXIMACIÓN ETNOARQUEOLÓGICA  
AL CONTACTO RELIGIOSO EN CANARIAS  
ENTRE LOS SIGLOS XIV-XVI

JESÚS M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

## 1. INTRODUCCIÓN

Pese a que, en términos generales, el mundo aborígen canario recibió del europeo lo que podría denominarse un «archivo» de estereotipos de alteridad, no cabe duda de que las crónicas ofrecen un excelente testimonio sobre cómo los colonizadores percibieron las religiones locales, permitiéndonos codificar, no sin ciertas limitaciones, la actitud y los mecanismos puestos en práctica en los distintos procesos de contacto intercultural.

En este sentido, el trabajo que presentamos trata de analizar:

1.º Cómo la representación del *otro* y la de sus creencias, a través del discurso de los textos europeos (siglos XIV al XVI) y su contrastación con materiales arqueológicos, son germen y causa de algunas estrategias de transculturación religiosa empleadas por los agentes externos en el marco del encuentro interétnico: nos referimos a la apropiación estratégica y sincrética del ámbito sagrado aborígen (Duverger, 1993)<sup>1</sup>. Las distintas imágenes del indígena, preconcebidas desde el primer momento, nos ayudan a inferir mucho de lo que entonces comenzó a suceder. Estas se inscriben en un amplio proceso cognoscitivo que, como se estudiará, se dirigió no tanto a captar las peculiaridades del autóctono —el resultado final fue más una aprehensión de sus comportamientos que una comprensión de sus significados—, como a la elaboración de un modelo retórico que justificara el propio proyecto de sociedad.

2.º Evaluar correctamente la verdadera incidencia del entorno colonial sobre la transformación del sistema religioso local. En este pun-

to, conviene destacar el carácter selectivo y limitado del proceso de aculturación previo a la conquista e inmediatamente posterior<sup>2</sup>. La transculturación no es un mecanismo habitual, pues en el proceso de transformación no suele haber un abandono total del propio contenido cultural y la adopción de un sistema ajeno. Normalmente, se produce una transformación parcial, una reinterpretación, que da lugar a una realidad diferente a la del punto de salida, pero que no tiene por qué parecerse a la cultura que ofrece el préstamo (Alvar, 1990: 24). Tan sólo el tiempo y la naturaleza impositiva de la colonización, provocarán que los nuevos significados acaben suplantando a los ancestrales.

Partimos, en definitiva, de la necesidad de profundizar en la visión e interpretación que los cronistas dieron del universo ideológico indígena preexistente como vía para detectar de qué formas se encauzó el contacto religioso. Prisioneros de esquemas culturales de los que no podían escapar fácilmente, proyectaron su utillaje mental, desde puntos de referencia cristianos, sobre una realidad multiforme que les excedía en complejidad, transformándola bajo sus propias categorías familiares. De ahí la ambigüedad y la inadecuación de muchos conceptos. Es obvio que dicha deformación obedeció bien a la propia inercia cultural del escritor, bien a una distorsión intencionada tendente a justificar algo o a alguien. En cualquiera de los casos, y como ha sido perfectamente estudiado en el ámbito americano (Bernand y Gruzinski, 1992), es de especial importancia destacar cómo las fuentes etnohistóricas emplearon de manera generalizada la *idolatría* como herramienta conceptual, que pasó a representar no sólo la imagen falsificada de la «auténtica» religión, sino también una forma de vida radicalmente diferente de la del europeo. Se justificaba así, en especial en los textos más antiguos, la necesidad de evangelización de estas poblaciones y, por ende, su esclavitud. Se tendía, en suma, un lazo vital entre idolatría, el libre arbitrio y el derecho cristiano de someter a los pueblos infieles y paganos: aversión epidérmica que se confunde con intereses políticos y económicos (Pérez Voituriez, 1977; Rojas Donat, 1994).

## 2. «DE LA IDOLATRÍA Y OTRAS COSTUMBRES GENTÍLICEAS»

Frente a la alteridad religiosa que representaban las creencias indígenas, los primeros historiadores (s. XIV-XVII) pusieron en marcha como piedra angular de análisis un elemento esencial para la mentalidad cristiana de estos siglos: la idolatría como categoría convenida y definitoria de aquella realidad. El presupuesto teológico de que todos los dioses gen-

tiles eran demonios, hizo que se describiese el sistema religioso autóctono como simple idolatría y como una parodia diabólica. Se trata de un razonamiento teórico importante que descubre de qué manera fueron reinterpretadas estas manifestaciones autóctonas y permite, a su vez, un mayor acercamiento a la cosmovisión aborígen que quedó difusamente reflejada en los textos, bien por la propia inercia cultural de quien escribe, bien por una distorsión intencionada tendente a maquillar o ensalzar lo que fuere. Con toda seguridad, traducir las concepciones religiosas indígenas no resultó fácil para unos hombres con unas coordenadas ideológicas tan distantes de la cosmovisión aborígen, ebrias de prejuicios consustanciales a sus puntos de vista eurocéntricos. Obligados por la imposibilidad de aprehender los mecanismos internos de estas sociedades, se resolvieron a adecuar los hechos observados a teorías globales y lugares comunes, a adoptar, consciente o inconscientemente, una perspectiva reduccionista dictada por la fuerza de la experiencia y de la fe.

Así las cosas, las distintas variantes de la idolatría, entendida de forma genérica como la religión fundada en premisas falsas, como un pecado de *superstición* (Schmitt, 1993), fueron aplicadas por los cronistas de un modo más o menos explícito según los casos y los intereses. Es posible observar, de esta manera, desde una concepción de la idolatría como desviación y marginalidad, deducida por lo general de su manifestación material más frecuente: el ídolo, hasta una idolatría de la que interesa destacar más los aspectos espirituales a los que remite: el diablo, la magia, el error, etc., que la cristalización material del culto. Se inspira esta última en un conocimiento global y teorizado del espíritu humano para interpretar el sentido de los gestos y objetos que se descubren. Es obvio, pues, el desajuste en la ordenación del dato indígena dentro de las categorías culturales de los cronistas. Las facilidades del lenguaje y el gusto por la analogía y por lo familiar transformaron los paralelismos en identificaciones. De ahí, la inadecuación en la aplicación literal de términos como Dios, el demonio, la inmortalidad o el infierno entre otros.

### 3. LA CAPTURA DE LO SAGRADO

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

En este sentido, los primeros historiadores prestaron especial atención a aquellas divinidades locales que más cercanía les sugirieron con

el cristianismo (dioses *hacedores del mundo*), convirtiéndolas en sus ejes explicativos. Obsesionados por la primacía del monoteísmo original, los atributos de los diversos Seres Supremos sólo podían mostrar lo que ya se sabe de lo divino, es decir, que es oculto, severo y omnisciente, y que toda la vida depende de El —*mitos de creación* guanches (Espinoza, [1980]: 42)—. De este modo, la idea del Dios cristiano fue equiparada con la idea del Ser Superior tribal. Y ello porque los dioses tribales suelen ser también omnipresentes y universales, misteriosos, imposibles de localizar, múltiples en su expresión. Poco ligados a formas materiales específicas, los grandes espíritus resultan, en consecuencia, difíciles de definir, de concretar sus propiedades y cualidades aparte de «bueno», «omnisciente», «eterno» y otras parecidas (Sahlins, 1972: 161-62):

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

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

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

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

Un proceso interpretativo análogo es el planteado para algunos grupos indígenas americanos, como el de los *chichimecas*, quienes adoraban con preferencia al sol. Los predicadores jugaron sobre la abstracción, o no antropomorfización, de los dioses y la preeminencia del culto

solar para intentar sobreponer el culto cristiano. En efecto, los franciscanos miraron con cierta aquiescencia el hecho de un culto a un dios abstracto que pasaba por una deidad superior y que era tenido como germen de toda vida, lo que será observado como una prefiguración del cristianismo. Esta política de sustitución desplegada en los primeros tiempos de la cristianización, fue concebida a sabiendas como un puente tendido hacia el mundo autóctono (Duverger, 1993: 201-202). Todo ello permitía inscribir el nuevo culto en una continuidad histórica, concediéndole una legitimidad encubierta.

Estrechamente unido a la idea del Ser supremo, la tradición literaria reinterpretará otro de los registros sobrenaturales esenciales en la mentalidad cristiana: el demoníaco, pues la idolatría no existiría sin la intervención del demonio, que explota y desvía la necesidad de Dios que experimenta el hombre:

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

Conviene notar aquí la insistencia de las crónicas respecto al tema diabólico. Ciertamente, el espíritu de la sociedad española de este período con su sensibilidad inquisitorial, imponía la interpretación satánica del paganismo. Debe tenerse en cuenta, además, que en la religión católica la idea de Dios arrastra inexorablemente la del diablo —*Simia Dei*—, como imitador en todo de Aquél (Caro Baroja, 1985: 71). Los teólogos creían que el demonio intervenía en las conciencias para perturbarlas y corromperlas, siempre con acechanzas perpetuas:

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

A ojos de estos hombres de fe, el conocimiento y la práctica mágica no podían ser más que el producto de una ilusión o de una intervención demoníaca. El cristianismo asimiló del mundo romano y del judaísmo la hostilidad hacia la magia (Graf, 1994: 49 y ss.). Persiguió los cultos paganos y la magia que estaba asociada a ellos, e hizo valer la opinión tomista de que no hay magia sin ayuda demoníaca. La magia fue considerada además de maléfica como cosa siempre diabólica (Quinife, 1989: 49-64; Fajardo, 1992: 32 y 35). Así, valoraron como uno de los rasgos característicos de estas sociedades indígenas el hecho de que ciertos individuos en sus visiones y oráculos se comunicasen con

el demonio. La creencia en la ubicuidad del diablo confirió a estos personajes, especialistas locales de lo sagrado, una apariencia común tanto en las crónicas referentes a las antiguas poblaciones de la América andina como en las de Canarias:

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

Siguiendo los principios de la cosmogonía cristiana, es lógico que el concepto del demonio, como principio teológico del mal, se personificase en distintas figuras, según cada isla, y que a partir de la perspectiva nominalista de los cronistas, que se atuvieron a hacer un uso regular de los términos vernaculares, éste fuese individualizado y vestido con distintas denominaciones (*Hirguan, Iruene, Gaviot, Guaiota* o *Guayota*). Y es que para extirpar con eficacia se requiere antes identificar al enemigo. Ahora bien, como hemos señalado de forma reiterada, es evidente que en la culminación del proceso interpretativo se produjo una pérdida sustantiva de la idea original, desconociendo si con estos nombres se aludía a un representante máximo de las fuerzas malignas en las creencias aborígenes o si, por el contrario, se trataba en realidad de una desvirtuada referencia a espíritus o seres intermediarios cuyas características específicas se ignoran. Ejemplo paradigmático de lo expuesto, podría ser el carácter demoníaco que algunas fuentes escritas, como el franciscano Abreu Galindo, atribuyeron a la divinidad que tomaba forma de cerdo en los rituales propiciatorios de la lluvia de los *bimbaches* y cuyo papel benéfico y vitalizador en dichas ceremonias parece claro (Jiménez, M. C., 1991: 161). Desde la óptica católica de los siglos que nos ocupan, las imágenes divinas aborígenes correspondientes a los distintos sectores del cosmos fueron ordenadas según la oposición de Dios en el cielo y los diablos en el infierno. De ahí que los cronistas identificaran automáticamente las imágenes ligadas al mundo de abajo y adentro con el infierno y el diablo (Szeminski, 1993: 186).

En cualquier caso, no debe sorprendernos esta asimilación toda vez que en las creencias cristianas al ser invocado el demonio podía aparecer, en ciertas ocasiones, en forma de animales, tales como cochinos y perros (Ruiz, 1993). Dicha imagen se advierte, por ejemplo, en algunas testificaciones inquisitoriales hechas en Las Palmas a principios del siglo XVI:

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

Con todo, es necesario prevenir sobre el hecho de que la idea de un dios o un ser exclusivamente dañino o malo, especializado en el registro negativo, se deriva de una concepción occidental. Es muy probable que en el pensamiento autóctono, la idea del mal no existiese con valor autónomo sino que se expresase por referencia al bien (Duverger, 1993: 95). Se trata de la ambivalencia de lo sagrado: lo que produce la enfermedad o la muerte es capaz de sanar, el que tiene el poder de aterrorizar es al tiempo capaz de proteger. Lo dicho podría concretarse, por ejemplo, en el papel que el perro desempeñó en la cosmovisión de una sociedad de economía ganadera como la *guanche*.

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

A tenor de la actividad volcánica del Teide que señalan las fuentes etnohistóricas, parece lógico que esta montaña fuese asimilada de forma unánime al concepto medieval cristiano del Infierno (Kapler, 1986: 196), entendido como morada ígnea y subterránea del diablo. Si bien es cierto que desde la perspectiva indígena, especialmente si atendemos a las valoraciones lingüísticas dadas a la toponimia vernacular con que se le designaba, el lugar parece que fue considerado como un punto donde se hallaban ubicadas las fuerzas malignas de la naturaleza —investigadores como Wölfel o Cuscoy han interpretado la figura de *Guayota* como una abstracción del fuego destructor del volcán—, no debe olvidarse, por otro lado, la verosímil función religiosa del Teide como *Axis Mundi* (Tejera, 1988: 19-22), es decir, como punto de unión de los distintos planos cósmicos, así como el contenido escatológico que las crónicas confieren a su entorno circundante, Las Cañadas del Teide (La Orotava), y que la arqueología confirma a través de los distintos yacimientos sepulcrales localizados en la zona, en los que la práctica de *momificación* fue frecuente.

Todo ello permite considerar este área como un *lugar de culto*, un territorio sagrado convertido en una traducción espacial de la noción de *centro* en su dimensión física y simbólica. Aquí está el eje de unión del cielo y de la tierra. Probablemente sea este el punto de interferencia y de comunicación entre el mundo de los dioses, el de los vivos y el de los muertos; el lugar del impacto de lo *invisible* sobre la tierra, donde se realizan los intercambios entre los hombres y la deidad, y donde los antepasados son más fácilmente evocados o los sacrificios son más eficaces. En este contexto, los denominados *escondrijos* de Las Cañadas



podrían reinterpretarse como depósitos rituales (Tejera, 1988: 43-46): como ofrendas a los genios o espíritus protectores de los límites que se franquea en petición de hospitalidad, fecundidad, protección o como muestra de gratitud.

Dentro del discurso recurrente de los textos antiguos, los cronistas aludirán también a la existencia de otros demonios que habitan en el interior de la tierra donde sufren enormes penalidades:

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

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

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

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

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

Es muy posible que los demonios de las crónicas puedan equipararse a una serie de genios autóctonos funcionalmente similares a los documentados en el mundo bereber (Tejera, 1988: 43), los conocidos *yenun*, cohorte de seres sobrenaturales mal definidos, concebidos de diversas maneras (antropomorfas, animales, fantásticas, o, como e algunas regiones de la Kabilia argelina, en forma de fuegos fatuos), y que no representan otra cosa que los espíritus de los muertos (Servier, 1985). Estamos ante culturas en las que la asociación de los antepasados a los ritmos de la vida terrestre y a la sociedad posee una singular importancia.

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

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

Debe anotarse que la suerte de los muertos probablemente no llegó a ser tenida por los guanches, ni en las islas en general, como una noción dogmática y sistemáticamente pensada. Ahora bien, no cabe duda que durante los años posteriores a la conquista sus descendientes eludirían contar, con toda seguridad, cosas que pudieran haberles comprometido, ya sea para escapar mejor del control de las autoridades religiosas, aunque no parece que el Santo Oficio mostrase demasiado interés por el mundo espiritual indígena (Lobo, 1983; Ronquillo, 1991), ya sea para no revelar aspectos íntimos de su herencia cultural. Olvido fingido o impuesto, debido también a las transformaciones derivadas del contacto intercultural a la *colonización del imaginario* indígena, y a la desvirtuación de la tradición oral:

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

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

cronológica y conceptual de ésta dentro de la pluralidad de enfoques de las crónicas.

En primer lugar, interesa insistir en que es el contexto de la expansión atlántica europea y el conflicto jurídico-político entre Portugal y Castilla por la conquista de las Islas (s. XIV-XV), etapa de tensión evangelizadora y depredadora, el que brinda el marco explicativo de las primeras referencias literarias relativas a Canarias. En efecto, los planteamientos de cruzada, las donaciones pontificias y las empresas misioneras que registra la documentación contemporánea, requerían de un cuadro insular idolátrico que brindase un pretexto político-militar para legitimar la conquista y colonización. Ello puede constatarse en las distintas bulas papales de mediados del siglo XIV que recalcan el carácter idólatra de los habitantes de las Islas, como adoradores de astros, y la necesidad de su conversión a la fe católica. En esta línea se insertarán también algunas peticiones de donación pontificia, en las que se ofrece un panorama de los indígenas como paganos y salvajes peligrosos a fin de emprender una cruzada bélica de conquista bendecida por la Santa Sede (Pérez Voituriez, 1977). La interpretación de lo observado se realiza así en términos de incompatibilidad entre sociedades distintas.

Lo exótico se transcribe rápidamente al lenguaje de los recién llegados, y en las primeras relaciones, que representan recuentos e impresiones debidas a una *cultura de la mirada* y a una estrategia de evangelización, se enfatiza en la descripción de los ídolos aborígenes: el piloto genovés Nicoloso da Recco relata de una expedición portuguesa a Gran Canaria en el año 1341, entre otras cosas, el hallazgo de una estatua de piedra que recreaba un hombre desnudo portando una bola en la mano. La pieza fue sustraída y llevada a Lisboa. Dos siglos más tarde, cronistas de la Conquista como A. Bernáldez, quien describe una "casa de oración" *canaria* y la imagen en madera de un apareamiento caprino y de una mujer desnuda que contenía, llegando a afirmar que «eran idólatras sin ley en la Gran Canaria» (en Morales Padrón, 1978: 510); o López de Gómara, quien establece que en esta misma isla «adoraban ídolos, cada uno al que quería», insisten en ofrecer idéntica visión: se glosa a través del móvil religioso el beneficio de la conquista y de la presencia castellana.

A tenor de estos textos, la idolatría se deduce de su forma más espectacular, el ídolo, en la medida que reifica lo más pernicioso y escandaloso que el error humano puede tener: la cristalización material de un culto en perjuicio de lo espiritual. Si por una transferencia debida a la ignorancia y a la corrupción de la naturaleza la razón se dirige a otros objetos, a una falsa trascendencia, el hombre cae entonces en el error y

lo inauténtico. Se abandona así a la veneración de criaturas que no la merecen, es decir, los ídolos, y se rebaja a rendir culto a los seres representados por éstos (Bernard y Gruzinski, 1992: 42).

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

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

En términos similares se expresa el «*Roteiro*» o «*Liuro de Rotear*» contenido en el Manuscrito de Valentim Fernandes (1505), en el que incluso se cuantifica el número de idolatrías —nueve— que practican los indígenas canarios.

#### 4. LA EVOLUCIÓN DE LA IDOLATRÍA

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

Aún así, ciertos historiadores siguen presentando todavía a los aborígenes como adoradores de ídolos. En este aspecto Leonardo Torriani ([1978]: 41) indica que los nativos de Lanzarote y de Fuerteventura

veneraban en sus santuarios o *efequenes* a un ídolo en forma humana. Por su parte Fr. Juan de Abreu Galindo ([1977]: 90) refiriéndose a los *bimbaches*, señala cómo rendían culto a sus dioses en dos peñascos, los ídolos, situados en el término de Bentayca. Parte, con toda probabilidad, de la consideración de que si el hombre cae en la idolatría es porque encuentra en la creación vestigios de la majestad divina. Confunde así la huella, la semejanza, con lo divino en sí y se atasca en lo erróneo de la creencia que constituye la idolatría.

Una correcta lectura de los testimonios literarios de este momento exige tener presente el marco cronológico tardío en el que surgen, lo que condiciona su propia expresión, afectada en gran medida por la influencias evangelizadoras. Ciertamente, el intercambio continuo de elementos culturales en todos los órdenes desde al menos el siglo XIV, provocó la desaparición a medio y largo plazo de algunos aspectos religiosos seculares o el eclipse camuflado de otros. La cristianización de las poblaciones indígenas se asemejó a un proceso de dominación fundado en la destrucción de las imágenes del *otro*, sus ídolos, y la imposición de un orden visual y conceptual nuevo. Esta será la estrategia seguida por las acciones misioneras desarrolladas en las islas.

Ciñéndonos a la isla de Tenerife, la penetración religiosa europea fue realizada a partir de la presencia de la imagen gótica de la «Virgen de Candelaria» en la cueva del *Mencey* de Güímar, en una fecha no bien precisada, aunque anterior a la conquista de la isla, así como por la temprana labor de monjes minoritas franciscanos. Lo que aquí se producirá en un primer momento es un proceso de asimilación formal al contacto con los esquemas cristianos, en el que la imagen de la Virgen no es sino una antropomorfización de uno de los *Principios Fundamentales* guanches, verosímilmente el Sol (Tejera, 1988: 14-18)<sup>3</sup>. En este punto, el aspecto realmente importante sería reconocer qué dinámica interna permite integrar un elemento extraño en el sistema propio dentro de un contexto de *aculturación espontánea*; y, a su vez, de qué modo la nueva inclusión, al ser aceptada, transforma todo el sistema y cómo reacciona éste ofreciendo al resto de imágenes y conceptos una nueva posibilidad de significados. En todo caso, no existirá una profunda transformación de las creencias aborígenes sino una *reinterpretación* que, aunque no deja de ser un mecanismo de *aculturación*, integra los elementos en la cultura local de acuerdo con sus propios valores y tradiciones.

Existen, a este respecto, una serie de factores que impiden hablar de un cambio ideológico profundo en las poblaciones prehispánicas canarias, tanto en la etapa previa al proceso colonizador como en los

momentos inmediatamente posteriores (Aznar, 1983, 1990; Aznar y Tejera, 1994). Tales obstáculos proceden del carácter fuertemente conservador de la supraestructura ideológica, poco proclive al cambio ya que representa la estrategia cultural destinada a preservar el sistema y darle coherencia en todos sus sentidos; y de la gran distancia entre los marcos conceptuales indígenas y europeos. Tampoco conviene olvidar que en situaciones en las que el contacto entraña un determinado grado de violencia o tensión, suelen generarse mecanismos de contra-aculturación, sobre todo en situaciones de aculturación impuesta en las que se oponen dos sistemas de valores. La pervivencia de la propia lengua autóctona años después de la presencia castellana en las islas, tal y como se registra en distintos documentos (provisiones reales, testamentos, curadurías, etc.), constituye uno de los síntomas más relevantes del carácter parcial y moderado de la aculturación, así como un signo de cierta vitalidad de las culturas locales. Y es que para que se produzca la adaptación de un préstamo cultural es necesario que previamente se haya producido un cambio lingüístico, pues no cabe asumir un sistema religioso nuevo sin el instrumento básico para la comprensión que es la lengua (Alvar, 1990: 25).

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

«fueron gentiles incontaminados, sin ritos, ceremonias, sacrificios ni adoración de dioses ficticios, ni trato ni conversación con demonios, como otras naciones» (Espinosa, [1952]: 52).

«Y no adoraban ídolos, ni tenían otra cosa a quien adorar, sino a Dios y a su madre, aunque no tenían otra inteligencia de las cosas de Dios» (Abreu Galindo, [1977]: 301).

A esta idolatría ideal y monoteísta, de evidente corte cristiano, se adhiere, también en el siglo XVII, la versión de Antonio de Viana ([1991]: 80, 83), quien eleva la religión guancho al rango de gentilidad decente e incluso prestigiosa. Se recrea una visión del «buen salvaje» que prelude la formulación filosófica elaborada en la centuria siguiente:

«Ídolos no creyeron, ni adoraron  
ni respetaron a los falsos dioses

con ritos y viciosas ceremonias (...).  
Tierra fértil limpia de abrojos, vicios y de espinas, de  
falsa idolatría o cerimonias».

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

El por qué de este limitado universo figurativo ha de buscarse en la tendencia *universalista* de la religión guanche: la ubicuidad de los dioses supremos en las sociedades tribales hace que estos seres por lo general sean imposibles de localizar, difíciles de describir y, por consiguiente, estén poco ligados a formas materiales concretas. La divinidad invisible toma una morada, o se da a conocer a través de signos como los fenómenos atmosféricos, las fuentes, las montañas o los árboles; todos ellos no son sino lugares de actuación de lo divino, una esfera de manifestación y nunca un ente definitorio. Ello plantea de inmediato la dificultad que entraña toda valoración de figuraciones como las anteriormente indicadas, pues podemos estar ante símbolos que representan a la divinidad pero que no la limitan a ellos mismos. La interpretación de lo infinito por lo finito puede desnaturalizar el sentido profundo de la religiosidad. El símbolo, además, manifiesta como referente clave de lo sagrado una *fluidez, indeterminación y complejidad que obstaculizan la comprensión del hecho religioso*, aunque es inevitable contar con él en todo intento de valorar las claves de religiosidad de una formación social que se nos muestra en pleno proceso de mutación.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABREU GALINDO, Fr. J. [1977]: *Historia de la conquista de las siete islas de Canaria*. Goya Ed., S/C. de Tenerife.
- ALVAR, J., 1990: «El contacto intercultural en los procesos de cambio». *Gerión* n.º 8.
- AZNAR, E., 1983: *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1520)*. Col. Viera y Clavijo, n.º VI. Universidad de Sevilla/Universidad de La Laguna.
- AZNAR, E., TEJERA, A., 1994: «El encuentro de las culturas prehistóricas canarias con las civilizaciones europeas». *X Coloquio de Historia Canario-Americana* (Las Palmas de Gran Canaria, 1992). T. I.
- BERNARD, C., GRUZINSKI, S., 1992: *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- BONNET, B., 1936: «Observaciones del caballero inglés Sir Edmond Scory acerca de la isla de Tenerife y del Pico del Teide». *El Museo Canario*. Enero-Abril, n.º 8.
- CARO BAROJA, J., 1985: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Ed. Sarpe, Madrid.
- CHRISTIAN, W. A., 1990: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Ed. Nerea, S.A. Madrid.
- DUVERGER, C., 1993: *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ELIADE, M., 1981: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ed. Cristiandad, Madrid.
- ESPINOSA, A., [1952]: *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Goya Ed., S/C. de Tenerife.
- FAJARDO SPÍNOLA, F., 1992: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria.
- GRAF, F., 1994: *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Ed. Les Belles Letres. París.



- JIMÉNEZ GÓMEZ, M. C., 1991: «Magia y ritual en la Prehistoria de El Hierro». *Tabona VII*, Universidad de La Laguna.
- KAPLER, C., 1986: *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Ed. Akal, S.A. Madrid.
- LOBO CABRERA, M., 1983: «Los indígenas canarios y la Inquisición». *A.E.A.* n.º 29, Madrid-Las Palmas de G.C.
- MARÍN DE CUBAS, T. [1993]: *Historia de las Siete islas de Canaria*. Ed. Canarias Clásica, S/C. de Tenerife.
- MARTÍN DE GUZMÁN, C., 1984: *Las culturas prehistóricas de Gran Canaria*. Ed. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria.
- MILLARES TORRES, A. [1974]: *Historia General de las Islas Canarias*. T. I. Edirca, Las Palmas de G.C.
- MORALES PADRÓN, F., 1978: *Canarias: crónicas de su conquista*. Excmo. Ayuntamiento de Las Palmas/El Museo Canario.
- NAVARRO MEDEROS, J. F., 1992: *Los gomeros. Una prehistoria insular*. Dirección General de Patrimonio Histórico. Gobierno de Canarias.
- PÉREZ VOITURIEZ, A., 1977: «Aspectos jurídicos/internacionales de la conquista de Canarias». En A. Millares Torres: *Historia General de las Islas Canarias*. T. II. Edirca S.L., Las Palmas de Gran Canaria.
- Pesquisa de Cabitos* [1990]. Estudio, transcripción y notas de E. Aznar Vallejo. Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria.
- QUNIFE, G. R., 1989: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Ed. Crítica. Barcelona.
- ROJAS DONAT, L., 1994: «Posesión de territorios de infieles durante el siglo xv: Las Canarias y Las Indias». *X Coloquio de Historia Canario-americana* (Las Palmas de Gran Canaria, 1992).
- RONQUILLO, M., 1991: *Los orígenes de la Inquisición en Canarias, 1448-1526*. Ediciones de Cabildo Insular de Gran Canaria.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, J. A., 1993: «El demonio y los endemoniados en la Castilla del siglo XIII». En J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (eds.): *Honor y gracia*. Alianza Ed. Madrid.
- SAHLINS, M. D., 1972: *Las sociedades tribales*. Nueva Col. Labor. Barcelona.
- SCHMITT, J. C., 1993: *Historia de la superstición*. Ed. Crítica. Barcelona.
- SERVIER, J., 1985: *Tradition et Civilisation Berbères. Les portes de l'année*. Ed. du Rocher.
- SZEMINSKI, J., 1993 «La transformación de los significados en los Andes Centrales (siglos XVI-XVII)». En G. H. Gossen et alii (eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 3. La formación del otro*. Siglo Veintiuno editores/Junta de Extremadura. Madrid.
- TEJERA GASPAS, A., 1988: *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas*. Caja General de Ahorros de Canarias, S/C. de Tenerife.
- TORRIANI, L., [1978]: *Descripción e Historia del reino de las Islas Canarias antes afortunadas con el parecer de sus fortificaciones*. Goya Ed., S/C. de Tenerife.
- VIANA, A. de, [1991]: *Antigüedades de las Islas Afortunadas*. I. Bib. Básica Canaria, Gobierno de Canarias.

NOTAS

1. Se trata de una política de acción religiosa desarrollada principalmente en las islas en la que la acción misional precedió a la ocupación militar (Gran Canaria, Tenerife y La Palma), aunque no faltan ejemplos en las islas de conquista señorial, tal es el caso de la trasmutación cristiana de las dos divinidades hereñas, *Eraoranzan* y *Moneyba*, que recogen las crónicas (ABREU GALINDO [1977]: 90), o la posible creación de la ermita de Las Nieves próxima a los túmulos funerarios de los Riscos de Famara (Lanzarote) (cf. AZNAR Y TEJERA, 1994: 37 y ss.).

2. Véase, por ejemplo, el caso gomero en NAVARRO, 1992: 241-243.

3. Es probable que la fusión entre una divinidad guanche de naturaleza femenina y la Virgen, esté en función de una serie de rasgos que facilitaron la identificación, tales como su posible carácter materno, o la tendencia de estas deidades a desdoblarse en personificaciones de validez local y en hipóstasis funcionales. Los roles, en suma, seguían siendo los mismos. A ello podría añadirse la formulación cristiana derivada de la interpretación mariana del paisaje apocalíptico (12,1), en la que se identifica a una «mujer **envuelta en el sol**, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas» con la Virgen María. Asimismo, la preponderancia del emplazamiento subterráneo (cuevas, fuentes, etc.) para las imágenes y presencias marianas, o su ubicación en otros puntos de ingreso a la naturaleza (árboles y cimas de montañas: contacto con el cielo), apoyan la idea del papel de María como sucesora de las diosas madres relacionadas con la fertilidad (la madre con el niño es símbolo igualmente del poder creativo de la naturaleza) (CHRISTIAN, 1990: 32 y ss.).