

**LA RELIGIÓN DE LOS LIBIOS DE CANARIAS Y  
ÁFRICA: PROBLEMAS Y CONSIDERACIONES  
PARA SU ESTUDIO COMPARADO\***

**THE RELIGION OF THE LIBYANS OF CANARY  
ISLANDS AND AFRICA: PROBLEMS AND  
CONSIDERATIONS OF THE COMPARATIVE  
APPROACH**

**Antonio Tejera Gaspar\*\* y Josué Ramos Martín\*\*\***

Recibido: 19 de junio de 2012

Aceptado: 19 de julio de 2012

**Resumen:** El estudio comparado de las manifestaciones religiosas de las poblaciones libio-bereberes del continente con las de los antiguos canarios tiene una amplia tradición historiográfica, y se ha fundamen-

**Abstract:** Comparative historical studies of the ancient religious rituals and manifestations of the Lybian-Berber populations and those of the first Canary Island populations have been carried out

---

\* Este trabajo se incluye dentro del Proyecto de Investigación *Religiones Africanas en la Antigüedad: las culturas libio-bereberes y sus relaciones con las poblaciones fenicias durante el primer milenio a.e.* (HAR 2010-20345), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

\*\* Catedrático de Arqueología. Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología e Historia Antigua. Facultad de Geografía e Historia, Universidad de La Laguna. Campus de Guajara. 38205 La Laguna, Tenerife. Correo electrónico: atejera@ull.es.

\*\*\* Investigador contratado en prácticas. Programa de Formación de Personal Investigador de la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información. Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología e Historia Antigua. Facultad de Geografía e Historia, Universidad de La Laguna. Campus de Guajara. 38205 La Laguna, Tenerife. Correo electrónico: jdramos@ull.es.

tado en la pertenencia de ambos al sustrato libio-bereber. Sin embargo, apenas se han definido desde el punto de vista teórico y metodológico los parámetros fundamentales de esa comparación, cuáles son los procedimientos que emplea, sus problemas y sus posibles beneficios de cara a una mejor comprensión de los elementos comparados. Este trabajo tiene el objetivo de profundizar en estas cuestiones, definiendo con mayor precisión el estudio comparado entre ambas poblaciones a partir de las herramientas metodológicas y conceptuales que proporciona la disciplina de la Historia de las Religiones y presentando, asimismo, el debate suscitado en los últimos años a propósito de la metodología comparada.

**Palabras clave:** Líbico-bereberes, religión, método comparado, Islas Canarias, Norte de África, Protohistoria.

in depth. The studies work from the premise that both the Lybian and the Berber populations share the same roots. However, the basic framework within which to apply a comparative methodology have barely been outlined with mere hints to the procedures, problems and potential benefits of a better understanding of the elements to be compared. The aim of this paper is to delve into these issues in order to attempt to clarify the methodological premises for a comparative analysis of the religious manifestations of both populations, highlighting the main topics of the scientific debate with respect to the comparative method itself as of the last few years. We offer new conceptual and methodological tools provided by the comparative studies of the History of Religions.

**Keywords:** Lybian-Berbers, Religion, the Comparative Method, the Canary Islands, North Africa, Protohistory.

## 1. INTRODUCCIÓN

El estudio de la religión de los libios, también conocidos como libio-bereberes, fue tratado desde bien pronto en la historiografía del norte de África, a la que le dedicó un buen número de trabajos, destacando sobre todo los de pioneros, Lucien Bertholon, René Basset, Oric Bates o Stéphane Gsell<sup>1</sup>, entre otros, que sirvieron más tarde de referencia para quienes han seguido su estela. En todos los casos, los estudiosos han utilizado como base de sus investigaciones las fuentes escritas grecolatinas, que aluden a estos temas, junto con los datos arqueológicos (en especial sepulturas y estelas) que se fueron documentando desde el siglo XIX a raíz de la labor científica realizada en los distintos países que conforman el área geocultural que hoy denominamos Magreb. Además de esas fuentes, se hizo

<sup>1</sup> BERTHOLON (1909-1911), BASSET (1909), GSELL (1913), BATES (1914).

uso de otros criterios metodológicos para su conocimiento, entre los que merece destacarse, por un lado, el recurso a las *supervivencias* entre los bereberes contemporáneos y, por otro, la comparación con las manifestaciones religiosas de los antiguos canarios.

Siguiendo esta línea, Gabriel Camps, el mayor conocedor de la historia y la arqueología líbico-bereberes, expuso en algunos de sus trabajos que los *guanches* de Canarias, al no ser ni cristianizados ni islamizados, debieron de haber conservado las creencias fundamentales propias de los antiguos africanos a la vez que desarrollaron una religión original<sup>2</sup>. Con esta reflexión, el profesor Camps pretendía sugerir las posibilidades potenciales del estudio comparado para adentrarnos en el conocimiento de las creencias tanto de los libios del continente, como de los antiguos canarios, aspecto que ya hemos manifestado en anteriores trabajos, aunque sin exponer los parámetros fundamentales de esa metodología.

En este contexto, el propósito del presente artículo es presentar una propuesta de trabajo, fundamentada en el método comparado, con el fin de desarrollar este objetivo, exponiendo, asimismo, los principales problemas e inconvenientes, así como los beneficios que se pueden derivar de su puesta en práctica. Creemos que es necesario plantear previamente estas cuestiones y definir con mayor precisión los parámetros de este método, ya que las investigaciones llevadas a cabo en las últimas fechas, tanto en las Islas como en el continente, así como los recientes desarrollos teóricos, obligan a redefinir los parámetros teóricos y metodológicos de partida.

## 2. ALGUNOS APUNTES HISTORIOGRÁFICOS

La comparación entre los libio-bereberes continentales y los antiguos canarios fue ya habitual entre los primeros investigadores franceses interesados por las antigüedades canarias, como Sabin Berthelot, René Verneau o César Faidherbe, los cuales

---

<sup>2</sup> CAMPS (1980), p. 196; (1987), p. 145.

adelantaron algunas consideraciones que fueron desarrolladas y sistematizadas por René Basset, en el artículo antes citado, en lo que respecta a la cuestión religiosa. El filólogo francés, en su estudio de la religión de los bereberes preislámicos, tomó como fuente de información la documentación etnohistórica y arqueológica de Canarias, que fue considerada como el testimonio material de una comunidad perteneciente a la misma unidad lingüística, algo que también hizo Stéphane Gsell en su magna obra sobre la Historia antigua del norte de África.

La búsqueda de los orígenes de los antiguos canarios en las sociedades de ese espacio, sustentada especialmente en criterios lingüísticos y raciales, tuvo un nuevo impulso en lo que se refiere al estudio de las manifestaciones religiosas en torno a mediados del siglo XX, con los trabajos de Juan Álvarez Delgado o Dominik J. Wölfel<sup>3</sup>. Ambos plantearon líneas de investigación centradas en determinar el parentesco de las creencias libio-bereberes con la de los antiguos canarios a partir de evidencias lingüísticas y materiales según los casos. Especialmente destacadas fueron las tesis del austriaco Wölfel, quien imaginó la existencia de una religión «megalítica» que se expandió por Europa, África y Canarias antes de la llegada de los indoeuropeos o indogermánicos. La arribada al Archipiélago de esa religión habría tenido lugar entre el tercer y segundo milenio, y se habría caracterizado por la existencia de varios tipos de monumentos megalíticos y por la veneración a los antepasados. No obstante, a diferencia de sus predecesores, para Wölfel el elemento libio-bereber sería posterior a esa implantación, lo cual se apreciaba en las huellas lingüísticas existentes, y a la presencia, según este autor, de elementos egeo-minoicos y norte-europeos más antiguos en los materiales arqueológicos canarios<sup>4</sup>.

No obstante, desde los años setenta, esta vinculación con lo africano, como mecanismo explicativo de la realidad arqueológica e histórica insular, ha experimentado una interrupción considerable hasta fechas recientes, debido a la pérdida de peso de

---

<sup>3</sup> ÁLVAREZ DELGADO (1945), WÖLFEL (1960).

<sup>4</sup> WÖLFEL (1960), pp. 466 y ss.

algunas tesis africanistas, muy en boga durante el franquismo<sup>5</sup>, y especialmente al desarrollo de programas de investigación que establecieron como objetivo fundamental la investigación de las culturas aborígenes canarias en su propio marco de referencia, objetivo para el cual el conocimiento de lo africano no era fundamental, aunque no fuera del todo olvidado. Un ejemplo de ello es la aportación de Celso Martín de Guzmán<sup>6</sup>, quien expuso una comparativa entre la cultura funeraria de los canarios y los monumentos norteafricanos haciendo uso de la tipología de Camps<sup>7</sup>, y partiendo de la idea de que se podía incluir en la misma las evidencias insulares. Podemos destacar también los trabajos de Pérez Saavedra y Caballero Mújica quienes asimismo establecieron un intento por relacionar las religiones de ambos ámbitos<sup>8</sup>.

En los últimos años, sin embargo, se ha vuelto a valorar la documentación del continente como un instrumento apto para complementar la investigación del pasado insular, si bien esa nueva aproximación se ha producido desde dos vías diferenciadas. Por un lado, la tradicional que relaciona el mundo canario con el líbico-bereber y, por otro, el que emparenta las manifestaciones insulares, además de con esa herencia africana, con la civilización fenicio-púnica.

En los mencionados estudios acerca de los antiguos libio-bereberes y canarios, en los cuales nosotros nos insertamos, se han producido aportaciones interesantes en las últimas dos décadas que han pretendido arrojar más luz acerca de la herencia libio-bereber de los antiguos canarios y que, de modo directo o indirecto, inciden en el estudio de sus manifestaciones religiosas. Si bien esas investigaciones no han hecho explícito en la mayor parte de los casos los planteamientos teóricos y metodológicos en los que se basa su comparación, resultan fundamentales para los planteamientos que deseamos esbozar en este trabajo, ya que han proporcionado nueva documentación (del continente y de las Islas) y nuevas explicaciones acerca de

<sup>5</sup> FARRUJIA DE LA ROSA (2004), pp. 439 y ss.

<sup>6</sup> MARTÍN DE GUZMÁN (1984).

<sup>7</sup> CAMPS (1961).

<sup>8</sup> PÉREZ SAAVEDRA (1984), CABALLERO MÚJICA (1992).

la relación histórica entre ambos mundos, si bien no todos ellos se hacen eco del análisis del mundo religioso. Así, hemos de destacar las aportaciones de Antonio Tejera, José Juan Jiménez, Jorge Onrubia, Alicia García o Salvador Rodríguez en Arqueología e Historia Antigua; de Renata Springer y Werner Pichler en Epigrafía y grabados rupestres; de Juan Antonio Belmonte y César Esteban en Arqueoastronomía; de Carmen Díaz Alayón, Ignacio Reyes y Ahmed Sabir en Filología comparada; de José Delgado, Alfredo Mederos y Marcos Martínez sobre la presencia de Canarias en las fuentes clásicas; de José Farrujia y Antonio Chausa en Historiografía y de Maca Meyer y Rosa Fregel en Genética histórica<sup>9</sup>.

Entre todos esos trabajos, destacamos aquí los realizados por el primer firmante de este trabajo, en colaboración con otros autores como Esther Chávez y Marian Montesdeoca, ya que el presente artículo supone una continuación de aquéllos en planteamientos y objetivos<sup>10</sup>. En ellos se expresaron los primeros esbozos de una comparativa que contribuyera a un mejor conocimiento de las religiones norteafricanas y canarias en conjunto, así como los problemas asociados a esta metodología. Más en concreto se planteó que los antiguos canarios debieron traer consigo y conservar gran parte de sus creencias y tradiciones religiosas, las cuales se hallaban fuertemente enraizadas en la tradición libio-bereber. Pese a que el aislamiento los desvinculó de los fenómenos históricos acaecidos en el continente, conllevando con ello la configuración de una idiosincrasia cultural propia, creemos que sus manifestaciones más relevantes se conservaron<sup>11</sup>. No obstante, pese a ese origen común (si bien es indicativo de una cierta identidad religiosa compartida) es evidente que existen numerosas diferencias entre las manifestaciones culturales tanto en el continente como en cada una de las Islas, variabilidad que no ha sido siempre lo suficientemente valorada.

---

<sup>9</sup> La bibliografía al respecto es muy amplia como para ser referida con el detalle que merece, aunque haremos referencia a algunos de esos trabajos en las páginas que siguen.

<sup>10</sup> Véase por ejemplo TEJERA y CHÁVEZ (2005) y TEJERA y MONTESDEOCA (2006).

<sup>11</sup> TEJERA y MONTESDEOCA (2006), pp. 109-110.

En esta ocasión, sin embargo, pretendemos profundizar en una serie de cuestiones no planteadas en aquel momento, a nivel teórico y especialmente metodológico, incorporando además los resultados de la reciente bibliografía aparecida acerca de los libio-bereberes del continente, la cual ha recibido en los últimos años un crecimiento significativo, especialmente en Túnez y Marruecos, lo que ha conllevado no sólo la obtención de nueva información sino también la puesta en práctica de enfoques y planteamientos renovados acerca de esas poblaciones. Sin embargo, aún se carece de obras de conjunto actualizadas que ordenen y sistematicen toda esa información.

Todos estos avances proporcionan una mayor y mejor información para un análisis comparado, el cual no debe ser entendido como mera analogía, ni como un procedimiento acumulativo de información, sino como un método guiado por una serie de parámetros previamente definidos que han de permitir una comprensión de las religiones y sociedades de ambos mundos. En las páginas que siguen esbozaremos los parámetros generales de esa metodología tal y como queremos aplicarla en este estudio. Eso sí, se trata de una presentación de los principales aspectos y problemas, siendo nuestra intención desarrollarlos en posteriores trabajos.

### 3. LIBIOS Y CANARIOS EN PERSPECTIVA COMPARADA

#### 3.1. *El método comparativo en historia de las religiones: tradición y renovación*

Nuestra posición se entronca, metodológicamente hablando, con la Historia de las Religiones, entendiendo ésta como una disciplina autónoma que se encarga del estudio de las religiones con sus propios objetivos y métodos, uno de los cuales, si no el más importante, es el método comparado. No obstante, el análisis de los fenómenos religiosos a través de la comparación no ha sido de su exclusividad, al ser también empleado por antropólogos, sociólogos y filólogos quienes, en general, han perseguido el objetivo de construir a través de él teorías expli-

cativas generales, fundamentadas en la existencia de determinadas estructuras. Al concebir a las sociedades como entes estructurales (en especial cuando analizaban las denominadas *sociedades primitivas*) la historia era dejada en un segundo plano en beneficio de dichas estructuras. Y aunque historiadores de las religiones como Mircea Eliade, entendieron su disciplina de un modo cercano a la Antropología (o más bien a la Fenomenología, a partir de la defensa de una *morfología de lo sagrado*<sup>12</sup>), tanto su obra como las diferentes escuelas histórico-religiosas no pierden de vista su referente primordial, que es estudiar el marco histórico en el que se desarrolla una religión.

No obstante, que los historiadores recurran a la comparación como una estrategia metodológica en sus investigaciones ha sido siempre críticamente observado (desde dentro y desde fuera de la disciplina histórica), puesto que el hecho de relacionar dos sociedades, épocas o naciones, por ejemplo, supone transgredir los contextos históricos en los que esos elementos son inteligibles, de modo que la comparación es considerada una actividad eminentemente anti-histórica.

Esta discusión ha sido especialmente desarrollada en las últimas décadas por la crítica postmoderna<sup>13</sup>. Sus argumentos se sustentan en la noción de que no existen elementos universales y esenciales y que, por tanto, las sociedades humanas no pueden ser explicadas a partir de enunciados generales, ya que cada una de ellas debe ser entendida en su propia singularidad histórica y discursiva. Para estos autores, comparar significa ignorar las especificidades y las diferencias entre los elementos analizados, los extrae de su dimensión diacrónica y contextual de inteligibilidad e interpretación y genera, como efecto, objetos reducidos y esenciales. Además, cuestionan que el comparatismo haya hecho hincapié en las similitudes, pasando por alto las diferencias; que a partir de dichas similitudes haya creado identidades; que gene-

---

<sup>12</sup> Véase por ejemplo el *Tratado* de ELIADE (1949), considerada su obra más importante.

<sup>13</sup> Una buena síntesis acerca de este debate puede encontrarse en el volumen editado por PATTON y RAY (2000), en especial su introducción (pp. 1-19), elaborada por los mencionados editores. También PADEN (2004) y SEGAL (2006) recogen esta crítica.

ralice de manera amplia; que carezca de un aparato teórico-conceptual apropiado y, finalmente, que posea una enorme herencia etnocéntrica, universalista e imperialista-colonialista<sup>14</sup>.

En general, esta crítica ha sido fructífera al desarrollar entre los historiadores de las religiones la necesidad de reformular y de refundar el método comparado, lo que ha ocasionado un intenso debate académico, especialmente en los ámbitos anglosajón y francés<sup>15</sup>, y generando con ello un *nuevo comparatismo*<sup>16</sup> que pretende dotar al método de bases teóricas y conceptuales más sólidas, así como precisar *cómo, qué y para qué* se compara. Partiendo de la idea central de que para comprender y explicar la diversidad religiosa humana es necesaria la comparación entre sus diferentes manifestaciones, ha abandonado la premisa de que sirve para crear clasificaciones generales y, mucho menos aún, morfologías o estructuras religiosas ideales, en ocasiones fundamentadas en nociones como *lo sagrado* o en esencias étnicas o lingüísticas. Al contrario, esta corriente aboga por defender el contexto, y entiende que la religión es un fenómeno histórico y, por tanto, algo dinámico, sujeto al cambio. Desde esta perspectiva, el nuevo comparatismo presta mayor atención a la historia, a los contextos y a las diacronías, ya que permiten identificar rupturas, cambios, dinámicas e innovaciones, en detrimento de los elementos estáticos. Y aunque las religiones objeto de comparación no tengan relación histórica entre sí, el método aspira a compararlas con el objetivo de obtener una mayor comprensión tanto de las religiones estudiadas como de las categorías empleadas en la comparación. Con ello, pues, se aspira a construir descripciones, explicaciones e interpretaciones que hagan más inteligibles esos fenómenos, destacando tanto sus aspectos singulares y diferenciales como aquellos que son

---

<sup>14</sup> Estas críticas son señaladas y explicadas por SEGAL (2001), pp. 348 y ss. y (2006), pp. 249-252 y 258 y ss.

<sup>15</sup> La principal aportación que ha dinamizado este debate es la de SMITH (1982), en especial su capítulo «In Comparison a Magic Dwells», pp. 19-35 (reditado por PATTON y RAY (2000), pp. 23-44). Otras contribuciones relevantes al respecto son las de HOLDREGE (2000), pp. 77-91, PADEN (2000 y 2004), DETIENNE (2001), SEGAL (2001, 2006) y las editadas por BOESPFLUG y DUNAND (1997), BURGER y CALAME (2005) e IDINOPOULOS, WILSON y HANGES (2006).

<sup>16</sup> SEGAL (2006), pp. 254-256.

similares y comunes. Esta estrategia permite construir valoraciones interculturales, relativizar sus contenidos y plantear una visión transversal de las religiones que tenga siempre presente sus referentes contextuales.

A partir de estas premisas, uno de los aspectos centrales de esta renovación es la importancia que se concede a las diferencias por encima de las similitudes. Mientras éstas permiten apreciar generalidades, patrones estáticos, formas y continuidades de cualquier tradición religiosa, las diferencias dan una información dinámica, vinculada a los cambios históricos y tienen más en cuenta los contextos locales y regionales. En un terreno empírico, esto permite identificar a partir de una similitud (por ejemplo, un mismo tipo de ritual), diferencias que consisten en el significado que cada manifestación religiosa otorga a esos ritos. Se explora así la relación entre formas (similitudes) y contenidos (diferencias), siendo éstos los que son verdaderamente históricos y dinámicos. Como señala Paden: «la comparación es de este modo bilateral. Funciona tanto en la dirección de la similitud y diferencia. Requiere de los elementos comunes como una base para mostrar la diferencia relativa a esos elementos comunes»<sup>17</sup>. De este modo, este nuevo comparatismo no puede perder de vista los marcos históricos que estudia, y eso no sólo incluye la cuestión cronológica, sino también el conjunto de significados y códigos que dan sentido a los fenómenos religiosos estudiados<sup>18</sup>.

En este proceso, las categorías ostentan una función fundamental para identificar y relacionar tanto las semejanzas como las diferencias. Ejemplificadas en conceptos como *rito*, *mito* o *sacrificio*, por ejemplo, esas categorías, en tanto que aspectos analógicos, son la clave o unidad básica de comparación. Asimismo, son constructos que proporcionan el espacio en el que relacionar los hechos comparados y en el que identificar esas semejanzas y diferencias pero no son, por el contrario, elementos «naturales». En este sentido, la categoría *rito* es tomada no como un componente ideal, sino como un espacio conceptual

---

<sup>17</sup> PADEN (2004), p. 89. (Nuestra traducción).

<sup>18</sup> PADEN (2000), pp. 184-186; (2004), pp. 88-90; SEGAL (2001), pp. 350 y ss.

en el que vincular manifestaciones rituales en fenómenos distintos. De este modo, los investigadores que trabajan con religiones sin conexión histórica directa no las comparan de un modo general, sino a través de esas categorías, con el objetivo de captar los significados que éstas poseen en sus respectivos contextos y construir explicaciones que las hagan más inteligibles<sup>19</sup>. Desde esta perspectiva, el método se convierte en una empresa dinámica e interactiva que puede llegar a transformar las categorías que analiza, obteniendo nueva información y produciendo nuevos objetos. Es por ello que estos autores defienden que esta metodología tiene una naturaleza heurística, puesto que través de comparar dos objetos se puede generar un tercero que «puede iluminar verdades sobre ambos de una manera que podrían haber sido imposible a través de la contemplación exclusiva de cualquiera de ellos en solitario»<sup>20</sup>.

Los nuevos comparatistas han profundizado también en controlar *qué* es lo que puede o deber ser comparado, generando con ello un debate acerca de cuáles son los límites de la *comparabilidad*<sup>21</sup>, lo que depende de las categorías que son analizadas, de los fenómenos religiosos investigados así como de los enfoques particulares de cada investigador o de cada escuela. Esto demuestra que no existe una única manera de comparar, sino que hay diferentes métodos, cuyos procedimientos dependen de factores diversos.

Entre ellos, podemos distinguir dos grandes tendencias, que han sido calificadas como *macrocomparativismo* y *microcomparativismo*. El primero postula que los límites de la comparación los marca la humanidad, ya que ésta posee unos mecanismos cognitivos idénticos y del hecho que *comparar*, en sí misma,

<sup>19</sup> Sobre la cuestión de las categorías en el análisis comparado véase HOLDREGE (2000), pp. 83-87; PADEN (2000), pp. 188-190; SEGAL (2001), pp. 352, 372-373 y GEERTZ (2005), pp. 83-88.

<sup>20</sup> PATTON y BENJAMIN (2000), p. 18. (Nuestra traducción). Cf. PADEN (2000), pp. 186-187; PADEN (2004), pp. 89-90.

<sup>21</sup> En este caso, no se debe confundir la noción de *comparabilidad* (la capacidad que tienen dos o más fenómenos de ser comparados) con la de *identidad*, ya que los elementos comparados no sólo pueden ser diferentes sino no poseer entre sí ninguna relación directa.

es una actividad cerebral asociada a la inteligencia y cognición humana<sup>22</sup>. Eso sí, esto no significa que den rango de identidad a tradiciones religiosas sin conexión o que empleen conceptos psicoanalíticos (*arquetipo*) o esencialistas (*homo religiosus*), pues no resulta válido identificar las diferencias históricas y culturales a través de la comparación de cualquier fenómeno religioso. Algunos de sus defensores, no obstante, se imponen una serie de límites clasificatorios, según los cuales no todas las religiones son comparables sino sólo aquellas que presentan algún tipo de semejanza objetiva, por ejemplo, un mismo desarrollo socio-económico (las religiones de los cazadores-recolectores), un mismo grado de complejidad y estructura interna (religiones étnicas o nacionales) o tipos de creencias comunes (monoteísmo, politeísmo).

En una segunda categoría encontramos a los *microcomparativistas*. Argumentan que solo pueden ser comparables las religiones que muestran algún tipo de conectividad histórica, la cual se puede basar en criterios geográficos, genealógicos, lingüísticos o culturales en un sentido amplio. Esta vía se enmarca en la tradición historicista desarrollada por la escuela romana y por los defensores del denominado *comparatismo controlado*<sup>23</sup>, término acuñado para referirse a aquellos que admitían la comparación histórico-religiosa pero sólo a una escala local o regional. La escala máxima de análisis para estos autores es el área cultural de creación, difusión e interacción, la cual está dotada de una individualidad histórica, que es la que avala una comparación fructífera. La historia, pues, es la que proporciona el espacio para esa comparación, y en este proceso se ha de tener en cuenta dos variables fundamentales: la diacronía y el contexto histórico-cultural. El objetivo de estos autores no es, por tanto, entender determinadas categorías religiosas en varios contextos, sino más bien comprender religiones de culturas próximas e interconectadas para, a partir de la comparación, establecer explicaciones y obtener nueva información acerca de ellas. Por tanto, la religión sirve como punto de partida para el

<sup>22</sup> Véase en especial los argumentos de DETIENNE (2001), especialmente pp. 42-61. Cf. PADEN (2000), p. 183; (2004), p. 80 y GEERTZ (2005), pp. 78-82.

<sup>23</sup> SEGAL (2006), pp. 252-254.

estudio de las civilizaciones, tal y como lo postulaba la escuela romana, para la cual la Historia de las Religiones no es más que una historia diferencial de la historia de las civilizaciones, y la religión un objeto estratégico para su conocimiento<sup>24</sup>.

### 3.2. *Las religiones líbico-bereberes comparadas: aproximaciones iniciales*

Nuestra comparativa de las religiones de los libio-bereberes del norte de África y de los antiguos canarios parte de las premisas teórico-metodológicas del nuevo comparatismo y, más en concreto, del comparatismo controlado. Según nuestra descripción anterior, este modelo efectúa una limitación de su objeto a partir de criterios histórico-geográficos, que son los que proporcionan los límites de la *comparabilidad*. En nuestro caso, esa región histórica es la norteafricana, el espacio tradicionalmente considerado *bereber*, y prestamos atención especialmente a las evidencias procedentes de un periodo amplio, que abarca el primer milenio a.e. hasta la dominación romana del norte de África, es decir, la protohistoria e historia antigua de ese espacio.

Sin embargo, al contrario de otros estudios que exponen una perspectiva sincrónica y general, este vasto marco crono-espacial ha de ser sometido a una estratificación temporal y a una regionalización ineludible, ya que se trata de un espacio de enormes dimensiones en el que se produjo una serie de procesos históricos de enorme complejidad, como la colonización, que implicaron a sociedades de diferente tradición y origen, tanto locales como foráneas. Entre ellas, nuestro objetivo se centra en las de origen libio-bereber, es decir, en las sociedades autóctonas<sup>25</sup>, las cuales han de ser incluidas en este análisis que incide en valorar la historia de esas comunidades en perspectiva diacrónica incluyendo, en este aspecto, su propio desarrollo interno como los venidos desde fuera, los fenómenos de la colonización fenicia, griega y romana.

<sup>24</sup> GASBARRO (2005), pp. 21-26.

<sup>25</sup> Sobre la cuestión de la terminología con la que referirse a estas poblaciones véase GHAZI-BEN MAÏSSA (2004) y GHAKI (2005).

A esta diversidad continental, encontramos en Canarias unas sociedades que se adscriben de forma clara a ese conjunto poblacional de origen libio-bereber, pero que iniciaron con su arribada a las Islas un proceso de desarrollo independiente a partir de ese origen común en el continente, pero que en el ámbito insular generaron formas originales y diferentes en cada una de las Islas. Teniendo en cuenta este parentesco entre los antiguos canarios y africanos, así como el contexto histórico que enmarca su relación, las manifestaciones religiosas de Canarias y del continente se constituyen como los dos grandes fenómenos que aborda nuestra investigación. De este modo, con los materiales arqueológicos y textuales que han sobrevivido en ambas orillas, se pretende analizar ambos contextos a la luz de este método comparado con el objetivo de identificar similitudes y diferencias, continuidades y cambios, tradiciones y transformaciones en sus formas religiosas y culturales, lo que ha de contribuir, sin duda, al conocimiento de ambos mundos y a la caracterización de sus antiguas identidades.

No obstante, el propósito de este enfoque no reside en identificar una religión ideal, puesto que no entendemos la comparación como un proceso de acumulación de datos, procedentes de diferentes regiones y épocas, con el que rellenar un constructo denominado religión libio-bereber. No se trata, en este sentido, de reconstruir una religiosidad única, esencial e inmutable, pues ésta jamás pudo existir. Al contrario, se persigue integrar todos estos datos en un análisis contextual y, a ser posible, diacrónico en el que se valore la mencionada complejidad de las sociedades continentales e insulares, así como procesos determinantes como pueden ser las colonizaciones antiguas del norte de África (con su consecuente impacto en las culturas locales) y el poblamiento del Archipiélago canario, con la consecuente desvinculación de sus nuevos pobladores de los sucesos históricos continentales.

Esta advertencia no es contradictoria, sin embargo, con la existencia de elementos comunes en esas sociedades de origen libio-bereber, tanto entre las africanas entre sí como entre éstas y las canarias. Se trata de elementos religiosos y culturales comunes, algunos de los cuales se remontan a tiempos

inmemoriales, pero cuya explicación no necesita de un bereber esencial ni ahistórico, sino a complejos procesos que fueron configurando diferentes culturas y religiosidades con similitudes y diferencias entre ellas. Eso sí, según los espacios y periodos que estudiemos, podemos valorar la existencia de identidades colectivas comunes a una escala regional importante, derivadas de un sustrato también común, y que encontramos en la documentación grecolatina con el nombre de *númidas* o *mauros*. Se ha de valorar, pues, esas diferencias en el tiempo y en el espacio, y es por ello que creemos que en nuestra comparativa un buen ejercicio sería relacionar las manifestaciones canarias con las de regiones o etnias concretas del continente, con el objetivo de precisar la escala del análisis. Es posible que esto permita una mejor comprensión de las manifestaciones de ambas orillas e incluso abordar la siempre difícil cuestión del origen de los canarios.

Teniendo en cuenta estos aspectos fundamentales, a saber, que estudiamos sociedades históricamente complejas, y que la identidad libio-bereber no puede ser considerada un componente esencial y único, creemos que resulta operativo el empleo del concepto de tradición. Éste permite integrar hechos culturales semejantes, documentados en sociedades que están espacial y temporalmente alejadas, dentro de un referente más amplio, y que se constituye como un constructo conceptual que sirve como punto de partida del análisis comparado. Entendido así, el uso del concepto de tradición libio-bereber, en un sentido amplio, permite identificar diferentes aspectos que permanecen a través del tiempo, sin que esto implique la necesidad de referirnos a identidades estáticas ni homogéneas. La permanencia de los mismos, en cualquier caso, no siempre es aleatoria, sino que es transmitida socialmente a partir de diversos mecanismos culturales, de forma que se constituye como un continuo proceso de permanencia y cambio. De este modo, esa tradición tampoco es ideal ni inmutable, sino histórica y cambiante, pero nos proporciona un espacio más amplio para correlacionar los datos históricos. Igualmente, esto no implica que los sujetos o identidades que estudiemos se identifiquen o se refieran a esa tradición a través de sus prácticas de forma consciente, sino que

existe un sustrato integrado por elementos comunes, transmitidos a través del tiempo, que proporcionan las bases para el desarrollo de determinadas identidades históricas, las cuales pueden apelar o no a dicha tradición en su proceso de autodefinición. No obstante, el recurso al concepto de tradición o herencia, como plantean Scheid y Sventro, no puede deformar el material sobre el que se apoya, ni buscar la unidad cultural inmutable de las sociedades que estudia, sino la historia de los hechos culturales, «una historia diferenciada que rinda justicia a cada sociedad y que permita el estudio preciso de los sistemas de pensamiento respectivos»<sup>26</sup>.

En consecuencia, la conectividad y el nexo fundamentales que permiten sustentar esta comparación entre ambas orillas, no residen en esencias étnicas o lingüísticas asociadas a esa tradición libio-bereber, puesto que ésta, asimismo, no es una tradición estática, sino que estuvo en continuo proceso de cambio y transformación. Es por ello, que esa conectividad principal la proporciona la historia entendiendo por ella el ámbito espacio-temporal en el que tiene lugar la interacción cultural entre estos grupos humanos. Es en ella, pues, donde se producen los fenómenos que estudiamos y comparamos; y la que proporciona las huellas arqueológicas y los documentos lingüísticos. No obstante, aunque nunca debemos perder de vista esa historicidad, en ocasiones las limitaciones que imponen las fuentes sólo permiten establecer explicaciones estructurales o generales, además de altamente hipotéticas, del mismo modo que sólo podemos movernos en horquillas temporales muy amplias. Identificar patrones, modelos o estructuras en las que explicar determinadas prácticas y creencias es en ocasiones una solución necesaria ante estos inconvenientes documentales, pero del mismo modo la coordenada principal ha de ser la Historia, para evitar con ello conclusiones esencialistas.

Teniendo esto en cuenta ¿existe, además de la historia y la tradición, otros aspectos que colaboran en la creación de esas manifestaciones religiosas y culturales? Sin duda, un componente fundamental que parece estar presente en todas esas so-

---

<sup>26</sup> SCHEID y SVENBRO (1997), p. 307. (Nuestra traducción).

ciudades de tradición libio-bereber es el lingüístico, en este caso en forma de lengua(s) bereber(es). Se trata de una de las familias lingüísticas de la rama afroasiática, compuesta por numerosos flujos dialectales cuyo origen y distribución es aún objeto de debate. Aunque la relación y conectividad históricas entre el líbico antiguo y el bereber moderno ha sido también muy debatida<sup>27</sup>, podemos estar seguros de que tanto las poblaciones del continente como las de las Islas poseían unas hablas que se entroncan con ese grupo lingüístico. Este parentesco puede constituir la base de un tipo de análisis fructífero para la comprensión de sus religiones, si bien no ha sido puesto en marcha con la profundidad que merece por los investigadores de las antigüedades norteafricanas, indudablemente por las dificultades que existen para identificar esas hablas antiguas, pero sí ha recibido un mayor impulso en Canarias, donde en este sentido contamos con una tradición historiográfica importante, aunque sin que se haya llevado a cabo una comparativa desarrollada con las evidencias antiguas del continente<sup>28</sup>.

La importancia de las lenguas en el análisis de las religiones ya fue planteada por Max Müller y, especialmente, por Georges Dumézil, quienes exploraron la importancia de una lengua como mecanismo para conocer las religiones, ya que es el dispositivo que articula su visión del mundo, algo que permite indagar también en sus instituciones sociales, culturales y políticas. Asimismo, la posibilidad de asociar un grupo lingüístico con una civilización supuestamente originaria ya fue planteada por el mencionado Dumézil en sus estudios acerca de la religión indoeuropea. Este autor y su escuela sostuvieron que las diferentes religiones de tradición indoeuropea mostraban una serie de elementos comunes asociados a una estructura lingüística compartida que sólo podía ser explicada con la existencia de una cultura y lengua indoeuropea originales, de las que habrían surgido posteriormente todas esas variaciones. Esa estructura abstracta sería la encargada de conectar todas esas religiones

<sup>27</sup> Véase GALAND (1996).

<sup>28</sup> Al respecto pueden ser mencionados los trabajos pioneros de René Basset y Álvarez Rixo, junto con los de Álvarez Delgado, Dominik Wölfel, Carmen Díaz Alayón e Ignacio Reyes García.

históricas y la que habría proporcionado un modo específico de concebir y construir el mundo social y divino que se organizaba de modo tripartito.

Este planteamiento ha sido muy criticado debido a que defiende la existencia indemostrable desde el punto de vista histórico de una estructura religiosa ideal y única de carácter prístino, pero asimismo permite llevar a cabo una comparativa fructífera entre religiones que están asociadas a una misma familia de lenguas. El problema, a juicio de Scheid y Svenbro es que esas «estructuras» han sido tomadas como un punto de llegada o un objetivo final de la investigación, en lugar de un punto de partida o de referencia<sup>29</sup>. En cualquier caso, teniendo en cuenta esas apreciaciones respecto al método original, creemos que el caso «bereber» presenta un ejemplo potencialmente similar de comparación respecto al caso indoeuropeo, ya que las lenguas bereberes se adscriben también a una misma rama o tradición lingüística. De hecho, muchos investigadores defienden que existió también una primitiva lengua bereber, con su cultura única, a partir de la que se desarrollaron los dialectos posteriores. Este planteamiento genealógico resulta difícil de demostrar y es por ello que ha sido criticado pero, en cualquier caso, creemos que la exploración de esas lenguas y hablas como su aplicación al estudio de las religiones presenta importantes posibilidades aún por sondear.

### 3.3. *Los libio-bereberes y el problema de su identidad*

Como vimos anteriormente, el método comparado emplea categorías con las que relacionar los fenómenos religiosos. Si bien son más empleadas por los macro-comparatistas, los historiadores que trabajan a una escala más reducida también necesitan de ellas, las cuales pueden ser formales (como rito, mito, sacrificio) pero también poseer un valor étnico que se convierte en el nexo que entronca dos tradiciones emparentadas. En nuestro caso, la historiografía ha empleado la categoría *bereber* o *libio-bereber* para sustentar la comparación entre Canarias y el

<sup>29</sup> SCHEID y SVENBRO (1997), p. 301.

norte de África, fundamentándose en el hecho objetivo de que el origen de los canarios es continental.

Sin embargo, la equiparación en muchas ocasiones de origen con identidad resulta problemática, por cuanto evidencia una noción esencialista, en este caso, de la bereber, la cual es considerada un elemento estático en el tiempo y en el espacio (en este caso, en *su* espacio). Para comprender su naturaleza es necesario echar una mirada a cómo se llegó a generar, especialmente durante la colonización francesa del Magreb. En ese marco histórico e historiográfico se construyó una identidad bereber a partir de una serie de criterios empíricos, entre los que destacaron tres: su autoctonía, su lengua y su raza. Por separado o combinados, éstos demostraban la existencia de una esencia única, que apenas habría modificado sus características a lo largo de la historia y que portaba unos rasgos visibles en cualquiera de las poblaciones que han ocupado, desde el pasado remoto hasta hoy, el espacio norteafricano.

Esta configuración del bereber fue el efecto claro de un proceso de construcción elaborado desde *fuera*, y realizado en un contexto de colonización que sometió al indígena a un proceso de reducción de sus componentes fundamentales, negando así su complejidad a todos los niveles. Es por esta razón que siempre fue considerado un ser inferior y primitivo, y su raza, cultura o civilización una entidad única carente de valor histórico<sup>30</sup>. Muchos arqueólogos e historiadores posteriores, si bien no manejan esos juicios de valor, han seguido empleando la categoría bereber desde esta perspectiva, sin tener en cuenta tanto la dinámica histórica como la enorme complejidad de las poblaciones norteafricanas. En este caso, algunos de los que han planteado estos aspectos se han comportado más como antropólogos que como historiadores, puesto que han intentado captar una *estructura general* de esa tradición cultural, sus formas prístinas y sus componentes esenciales, con el fin de establecer una morfología de la historia y, por tanto, de la religiosidad bereber con un carácter un tanto ahistórico.

---

<sup>30</sup> Sobre este proceso véase LORCIN (1999), ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2008), GHAKI (2009) y RAMOS MARTÍN (2011).

Estas observaciones se insertan en el marco de la crítica postcolonial, la cual ha llevado a cabo significativas aportaciones al estudio de las sociedades colonizadas, con el objetivo de deconstruir los procesos por los que fueron articuladas y destacar así las particularidades históricas de las mismas, algo que, hasta donde sabemos, no se ha realizado con la profundidad que merece en el estudio de la antigüedad norteafricana, campo en el que se ha puesto más el enfoque en dignificar la identidad bereber (en su denominación como *amazigh*).

Sin duda, en esa lectura influye el escaso conocimiento que seguimos teniendo de muchos aspectos de estas poblaciones, de las que no poseemos aún un relato integrado y completo. Las cronologías absolutas de muchos yacimientos, los lugares de hábitat, las fuentes literarias y otros referentes textuales (como la propia epigrafía libio-bereber) son realmente escasos o mal conocidos, lo que dificulta la redacción de un desarrollo histórico lineal y la ubicación de restos arqueológicos (en especial los monumentos funerarios) en horquillas temporales cerradas. Estos son algunos de los condicionantes por los que el estudio de los libio-bereberes se ha erigido desde esa perspectiva más estructural que histórica. El caso canario, por su parte, ilustra un fenómeno similar, puesto que se ha explicado la historia de sus antiguas sociedades desde perspectivas sincrónicas, con explicaciones que abarcan toda la temporalidad de la presencia humana en las Islas y en las que se conoce muy mal tanto los procesos internos como los externos (vinculados a los procesos de poblamiento).

Teniendo estos aspectos presentes, lo que queremos indicar con esta crítica es que esa identidad libio-bereber ha de representar un punto de partida del análisis comparado, pero que tras esa etiqueta existe una enorme diversidad de gentes e identidades que, a lo largo de toda la Antigüedad, experimentaron procesos complejos de transformación y que, entre ellas, se caracterizaban por su variedad dentro de un espacio geográfico considerable. Dicha diversidad ya fue relatada por Heródoto, quien al referirse a los habitantes de la Libia —el territorio ubicado al oeste del Nilo—, decía que en ella había «muchos y muy

diversos pueblos»<sup>31</sup>, dejando constancia de su afirmación en el relato que hace sobre las distintas poblaciones que más tarde fueron conocidas por las fuentes literarias y epigráficas greco-latinas, como *Mauros*, *Gétulos*, *Maxues-Maxies*, *Maxiles*, *Garamantes*, *Caprarienses*, *Cinithi*, *Abanni* y *Canarii* y que podrían ser reducidas a los *Libio-fenicios* (que habitaban en la región cercana a Cartago), los *Númidas* (ubicados en el noroeste de Numidia y en la mayor parte del tell y de los altiplanos argelino-tunecinos), los *Gétulos* (que habitarían las zonas desérticas) y los *Mauros* (en Marruecos y Argelia Occidental). En esas fuentes vemos una realidad identitaria más compleja que la que nos da la categoría *bereber*, que si bien, insistimos, puede constituir un marco de referencia primario no debe ser la categoría final de análisis, puesto que obviaría esa complejidad interna. En este sentido, investigaciones recientes están permitiendo definir y caracterizar regiones históricas y diferentes etnias y culturas dentro de esa gran tradición indígena norteafricana. No obstante, no resulta fácil aún establecer las particularidades que, sin duda, debieron existir entre las distintas etnias, de las que no siempre podemos determinar sus áreas específicas, lo que constituye un problema del que no es posible avanzar más que en algunas cuestiones.

En lo que respecta a sus manifestaciones religiosas existen estudios importantes, como los mencionados al principio de este trabajo, a los que habría que añadir los de otros autores, clásicos también en la historiografía, como los de Picard, Le Glay, Bénabou y Camps, quien puso en valor la tradición indígena a partir del estudio de los monumentos y ritos funerarios<sup>32</sup>. En general, esos estudios ilustran el mismo problema que antes comentamos, puesto que representan la religión libio-bereber como un conjunto de creencias animistas o naturistas poco desarrollado, sustentado en la adoración de los elementos de la naturaleza, algo propio de las *sociedades primitivas*. Junto a este aspecto central, se ha destacado también la importancia de los monumentos funerarios, el culto a los individuos y a los monar-

<sup>31</sup> Heródoto 167, 3.

<sup>32</sup> Véase por ejemplo PICARD (1955), LE GLAY (1966), BÉNABOU (1976) y CAMPS (1961 y 1985).

cas africanos así como la importancia de los *genios* en su pensamiento religioso.

No obstante, pese al volumen importante de información en forma de sepulturas, estelas y ritos de enterramiento repartidos por todo el norte de África resulta complejo inferir sistemas de creencias y cosmologías a partir de esas evidencias, así como el significado que se daba a éstas y otras manifestaciones religiosas. Aunque se ha negado a lo largo de la historiografía la capacidad de los libio-bereberes para estructurar un pensamiento religioso complejo, otra idea afín a los enfoques coloniales, el principal problema que poseemos es definir cómo fueron sus mitos, el significado de sus rituales, su cosmogonía, su concepción del ser humano, del alma o espíritu, sus divinidades y otros seres sobrenaturales, entre otros, y, en especial, ubicar todos esos componentes en su correspondiente perspectiva histórica. Así pues, carecemos de datos precisos para explicar su cosmogonía o, más correctamente, sus cosmogonías, a partir de las cuales poder entender de manera coherente e interrelacionada el conjunto de su imaginario, así como el de sus prácticas rituales, festivas y funerarias.

Por ejemplo, sabemos que el culto a los astros fue un componente central de su cosmovisión, pero no como se conformó su pensamiento en torno a ellos, ni cómo fueron los mitos o mitemas que explicaban el significado de esos elementos o de ese culto; un problema similar al de la veneración en otros elementos presentes en la naturaleza como montañas, cuevas, aguas, piedras, animales, bosques, etc. En este caso, si bien tenemos identificadas esas formas externas, echamos en falta los contenidos y los significados, es decir, poseemos poca información acerca de por qué fueron seleccionados y dotados de sacralidad ciertos lugares o elementos naturales, qué significado se les daba y qué relación tenía con las sociedades que poseían esas creencias. De todo ello conocemos ciertamente sólo algunos aspectos, la mayor parte de los cuales deben ser inferidos a partir de las evidencias materiales, y asimismo puestos en relación con los escasos testimonios escritos que poseemos.

Hemos de tener presente que estudiamos sociedades en las que *lo religioso* está en todas partes y vehicula, ante todo, una

visión propia del mundo en el que la separación entre lo sagrado y lo profano no resulta fácil de identificar. Por tanto, adoptamos un concepto de religión amplio, entendiendo por tal el discurso que organiza y ordena el universo y todo lo que en él existe, integrando con ello el conjunto de ritos, mitos, creencias e instituciones religiosas. Además, entendemos estas religiones dentro de las denominadas *religiones étnicas*, concibiendo por tal las que se definen ante todo por la pertenencia a un grupo étnico o de identidad reducida, que poseen creencias y prácticas asociadas a un territorio definido con el que se identifican y que encuentra en los elementos naturales presentes en el mismo un espacio de sacralización.

#### 3.4. *La complejidad histórica norteafricana: indígenas y foráneos en su contexto*

Como ya hemos adelantado, los parámetros en los que se sustenta esta comparativa debe tener en cuenta el contexto histórico propio de la protohistoria e historia antigua del continente, el cual está marcado por los procesos de colonización fenicio, púnico y romano. Como es bien sabido, los fenicios fundaron diversas colonias desde principios del primer milenio en Útica, Cartago y Lixus, extendiéndose posteriormente por todo el litoral del Magreb, lo que dio pie a un proceso de interacción continuo entre esos navegantes orientales y las poblaciones locales. Por su parte, especialmente a partir del siglo V a.e. la ciudad de Cartago inició un proceso de expansión y territorialización de su *hinterland* que tuvo un efecto significativo entre las poblaciones locales, según han resaltado autores como Ferchiou, Peyras, Ferjaoui y Manfredi<sup>33</sup>.

La historiografía siempre ha explicado este contacto desde un enfoque colonialista, al igual que para el caso romano, planteando que estos colonizadores habrían impuesto su civilización a los indígenas, entre otros aspectos, debido a la superioridad de

---

<sup>33</sup> Entre las diversas publicaciones de estos autores puede consultarse FERCHIOU (1987 y 1991), PEYRAS (1991), FERJAOUI (2010) y MANFREDI (2010).

su bagaje cultural y tecnológico. Esto habría supuesto la aculturación y la asimilación y, en otros casos, la resistencia indígena a esa dominación; así como diferentes fenómenos de sincretismo entre las tradiciones locales y foráneas que son especialmente palpables en las fuentes de contenido religioso. Sin embargo, para el caso de la colonización fenicia, se ha considerado que el impacto de su influencia se repartió de forma homogénea para todo el continente, aplicando así una generalización vaga que no tiene en cuenta los desarrollos locales. En esta línea, no se puede plantear que los indígenas fueron influenciados por los orientales (o, más bien, la interacción entre ambos bandos) de un modo homogéneo en el espacio y en el tiempo, ya que dicha influencia fue especialmente potente en la costa, pero muy frágil en los territorios del interior. Es por ello que debemos tener presente cómo fue el desarrollo histórico en las distintas regiones y qué diferencias presenta en el conjunto del norte de África.

En este sentido, sabemos que en las regiones interiores, como en Numidia, el impacto fenicio y cartaginés fue realmente escaso hasta las guerras púnicas. Los trabajos arqueológicos en *Althiburos* (provincia de Le Kef), por ejemplo, en pleno corazón de esa región, han proporcionado una información fundamental, al documentar una secuencia estratigráfica de ocupación habitacional desde el siglo IX a.e. hasta la época romana, y en la que se comprueba a partir de los datos cerámicos que la presencia de material fenicio-púnico no es importante hasta los siglos II-I a.e.<sup>34</sup>. Asimismo, toda esa región está caracterizada por una fuerte tradición funeraria indígena en la que predominan las tipologías autóctonas, especialmente los dólmenes, túmulos y bazinas, alcanzado incluso el periodo romano. Las tumbas de origen fenicio en esa región, al contrario que las que se encuentran en territorios litorales de Argelia y Túnez, son más escasas y generalmente tardías, de época neopúnica; una cronología en la que alcanzaron una importante extensión en el interior del territorio nómida (tanto de Túnez como de Argelia) los santuarios de tradición púnica, dedicados en su gran mayo-

---

<sup>34</sup> Véase KALLALA y SANMARTÍ (2008 y 2011).

ría a la divinidad Baal Hammón, aunque muchos de ellos se erigieron sobre centros sagrados indígenas anteriores<sup>35</sup>. Este aspecto constituye una cuestión de extremo interés para el estudio del análisis religioso, puesto que permite comprobar cómo las poblaciones locales aceptaron algunos usos religiosos originalmente foráneos pero mantuvieron otros, posiblemente porque se encontraban más afianzados en su identidad religiosa y étnica. Si este es el retrato para la zona húmeda interior, encontramos en otras regiones un desarrollo distinto como, por ejemplo, en la costa oriental de Túnez (Cabo Bon y Sahel), donde el impacto de la colonización fenicia fue importante desde un primer momento, como demuestran los casos de Kerkouane y Hadrumetum, pero en el que también se produjo un proceso de integración entre indígenas y foráneos como se aprecia en los ritos funerarios documentados en diversas necrópolis, en las que convive el material arqueológico de origen oriental con formas de enterrarse y ritos de raigambre local<sup>36</sup>.

En esta línea, las investigaciones más recientes en temática religiosa no sólo han aportado nueva información en forma de santuarios y necrópolis excavadas, sino que parten de nuevas perspectivas que inciden en valorar precisamente la complejidad del contacto cultural y cómo ésta se identifica en el registro arqueológico, del mismo modo que se destaca el carácter poliédrico de las comunidades locales y en cómo éstas se diferenciaron entre sí a partir de diferentes mecanismos simbólicos y religiosos<sup>37</sup>.

Del mismo modo, el estudio de las fuentes enraizadas en la tradición fenicio-púnica puede proporcionar también una información notable sobre el mundo indígena. Fruto del contacto y de la interacción bilateral entre indígenas y fenicios, creemos que algunos elementos religiosos y simbólicos adscritos a la tradición local pudieron ser representados o incorporados en los registros iconográficos de tradición fenicia. Un caso paradigmá-

<sup>35</sup> KRANDEL-BEN YOUNES (2002). Cf. LE GLAY (1966).

<sup>36</sup> Véase por ejemplo BEN YOUNES (1995).

<sup>37</sup> Los trabajos más sugerentes al respecto son los de CAMPS (1979), BOKBOT (1991, 2003 y 2006), GHAKI (1993, 2005 y 2009-2010) y KRANDEL-BEN YOUNES (2002), especialmente pp. 460-464.

tico al respecto nos lo proporcionan las estelas procedentes de los santuarios, en las que vemos una serie de motivos que, a nuestro entender, se vinculan con ese sustrato local. Esto lo podemos apreciar en los motivos vegetales representados —palmera datilera—, en los animales sacrificiales, típicos de la cabaña ganadera indígena —cabra, toro, oveja—, así como en elementos astrales —sol, creciente, luna—, que no sólo eran importantes en la cosmovisión fenicia, sino que formaban parte de los componentes esenciales de las creencias religiosas indígenas. Más arriesgado si cabe, aunque igualmente relevante, es la hipótesis de que el denominado símbolo de Tanit fuera la expresión gráfica de una idea cosmogónica local, y en el que se representaron elementos fundamentales de su pensamiento religioso como la montaña, o la tierra, el cielo y los astros<sup>38</sup>.

Durante el periodo romano, asimismo, no sólo se produjo esa propagación de los cultos neopúnicos, sino también la extensión de los santuarios de tipo clásico, pero también se observa un proceso a partir del cual comienzan a ser documentadas divinidades de filiación indígena. Contamos con una lista importante de nombres al respecto, en algunos casos acompañados de su representación iconográfica, documentos éstos de una importancia extraordinaria para adentrarnos en el conocimiento de una posible estructura politeísta de la religión local. Aunque muchas veces se ha argumentado que los libio-bereberes poseían una religión previa a la estructuración del politeísmo, ya hemos planteado que se ha de valorar estas sociedades en su marco histórico, por lo que es posible que durante el periodo romano o poco antes, se hubiera producido un complejo proceso de transformación de sus religiones, el cual aún no alcanzamos a conocer ni comprender en su totalidad, que pudo conllevar una estructuración más compleja de su panteón divino, un proceso de transformación que no puede entenderse fuera de los importantes cambios sociales e históricos que se produjeron desde mediados del primer milenio a.e. y, en especial, durante las guerras púnicas y que conllevaron a la creación de las diferentes monarquías indígenas.

---

<sup>38</sup> TEJERA y CHÁVEZ (2005).

Lo significativo de este proceso es que esa tradición indígena, ya de por sí diversa y compleja, al interactuar con nuevos sistemas religiosos generó también nuevas manifestaciones que integraron en un discurso religioso diferente las tradiciones pasadas. Es en este contexto metodológico en donde el estudio de las diferencias, como vimos en páginas anteriores, es más importante que el de las similitudes puesto que permite captar los cambios, las transformaciones históricas y las diferencias dentro de las tradiciones indígenas. De este modo, comprender los impactos coloniales antiguos desde enfoques que los conciben como situaciones en las que prima la relación, la negociación y la interacción por encima de la dominación entre los sujetos históricos permite realizar una mirada diferente al pasado, en la que se destacan los mecanismos de comunicación cultural.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Debido al espacio de que disponemos, no hemos podido profundizar como deseábamos en algunas cuestiones, las cuales serán retomadas en trabajos futuros, especialmente en el terreno empírico. No obstante, creemos que hemos articulado una aproximación más desarrollada y estructurada que en anteriores trabajos, presentando las líneas directrices que han de guiar la metodología comparada de las religiones antiguas de Canarias y África.

En síntesis, hemos visto que nuestra propuesta se fundamenta en que los antiguos habitantes de las Islas trajeron consigo una religiosidad, así como una serie de componentes culturales y materiales, que se enraízan de modo indudable en la tradición indígena libio-bereber. Pero hemos de entender ésta desde una perspectiva amplia, lejos de las categorizaciones esencialistas que han defendido la existencia de una realidad bereber única e inmutable a lo largo del tiempo. Para este propósito, es fundamental atender a nuestro marco histórico de referencia (desde el primer milenio a.e. hasta la Antigüedad tardía), puesto que fue en esa horquilla temporal cuando las poblaciones de origen

africano arribaron, en una o varias etapas, al Archipiélago. Pero, ante todo, porque esas sociedades, ya de por sí diversas, protagonizaron un complejo desarrollo histórico marcado tanto por la evolución histórica local como por la relación de ese sustrato indígena con los colonizadores foráneos. Se trata de un proceso que estamos aún en trance de conocer pero en el que tuvo lugar una evidente transformación cultural e identitaria, que fue diferente según los momentos y los lugares que analicemos, y que puso en práctica unos mecanismos de negociación, intercambio e interacción cultural que algunos autores post-coloniales conceptualizan como *hibridación*.

Valorar esos procesos históricos del continente, teniendo en cuenta la complejidad de las poblaciones estudiadas y la variabilidad de las tradiciones religiosas implicadas, obliga a precisar nuestra metodología comparada y a tener en cuenta los desarrollos históricos del continente. La conectividad, pues, entre Canarias y África, ha de ser esencialmente histórica, y el método comparado debe ser en este caso eminentemente historicista. Las fuentes imponen para este propósito objeciones notables, tanto en Canarias como en el continente, pero esto no debe empujar hacia la búsqueda de estructuras inmutables y estáticas, aunque en algún caso la exploración antropológica o filológica pueda dar resultados interesantes en nuestro propósito. Esa comparativa histórica, asimismo, debe establecer un marco que incluya tanto las semejanzas como las diferencias, puesto que ambas proporcionan información determinante y fundamental, de modo que la mezcla de ambas es la que permite un estudio comparado, histórico e integrado de esas evidencias, y hace posible una aproximación histórica a las identidades antiguas.

En definitiva, defendemos que es posible establecer un marco comparado entre los libio-bereberes de Canarias y África, que esa metodología debe ser progresivamente definida y concretada a partir de las herramientas que nos proporciona la disciplina de la Historia de las Religiones, pero también de otras afines encargadas del estudio de los fenómenos religiosos, que esa comparativa debe tomar como referente a la Historia de modo principal, y que debemos asumir la enorme diversidad poblacional, cultural e identitaria de nuestros objetos de estu-

dio. Creemos que este procedimiento puede arrojar luz acerca de estas cuestiones, en las que el caso canario puede proporcionar datos fundamentales, especialmente en lo que respecta a la cosmogonía y pensamiento religioso, puesto que en las Islas existe un tipo de documentación etnohistórica que no tiene parangón con la del continente.

Estamos, pues, ante la necesidad de considerar que estudiamos no una religión libio-bereber, sino muchas religiones y culturas, cuyo grado de semejanza y diferencia, de identidad e individualidad, de parentesco, si se quiere, ha de ser el objeto del análisis histórico y que, de un modo u otro, se enraízan en una tradición antigua que estamos aún en proceso de conocer.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ DELGADO, J. (1945): *Teide. Ensayo de Filología tinerfeña*. La Laguna.
- BASSET, R. (1909). «Berbers and North Africa», en HASTINGS, J. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, pp. 506-519. Traducido al francés como BASSET, R. (1910). «Recherches sur la religion des Berbères». *Revue d'Histoire des Religions*, 61, pp. 291-342.
- BATES, O. (1914). *The Eastern Libyans: an Essay*. Londres.
- BEN YOUNES, H. (1995). «L'architecture funéraire punique au Sahel. État et perspectives», en TROUSSET, P. (ed.), *Monuments funéraires, institutions autochtones: l'Afrique du Nord antique et medieval (VII Colloque International, Pau, octobre 1993)*. París: Éditions du CTHS.
- BÉNABOU, M. (1976). *La résistance africaine à la romanisation*. París.
- BERTHOLON, L. (1909-1911). «Essai sur la religion des Libyens». *Revue Tunisienne*, 15, pp. 480-490; 16, pp. 427 y ss; 17, pp. 135-149.
- BOESPFLUG, F. y DUNAND, F. (eds.) (1997). *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*. París: Les Éditions du Cerf.
- BOKBOT, Y. (1991). *Habitats et monuments funéraires du Maroc protohistorique*. Tesis doctoral, Université de Provence.
- BOKBOT, Y. (2003). «Tumuli protohistoriques du Présahara Marocain: indices des minorités religieuses?», en *Actes du VIIIe Colloque International sur l'histoire et archéologie de l'Afrique du Nord*. Tunis: INP, pp. 35-45.
- BOKBOT, Y. (2006). «Réflexions sur le substrat amazigh dans les villes et comptoirs phénico-puniques du Maghreb occidental», *Hespéris-Tamuda* XLI, pp. 9-23.
- BURGER, M. y CALAME, C. (eds.). *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, vol. 4 de *Études de Lettres*.

- CABALLERO MÚJICA, F. (1992). *Canarias hacia Castilla*. Las Palmas de Gran Canaria.
- CAMPS, G. (1961). *Aux Origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*. París: Arts & Métiers Graphiques.
- CAMPS, G. (1980). *Berbères : aux marges de l'histoire*. París: Hespérides.
- CAMPS, G. (1979). «Les Numides et la civilisation punique». *Antiquités Africaines*, 14, pp. 43-53.
- CAMPS, G. (1987). *Les Berbères : mémoire et identité*. París: Errance.
- CAMPS, G. (1985). «Les croyances protohistoriques en Afrique du Nord», en AKOUN, A. (ed.), *Mythes et croyances du monde entier*, tomo II. París: Lidis-Brépols, pp. 304-319.
- DETIENNE, M. (2001). *Comparer lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*. Barcelona: Península.
- ELIADE, M. (1949). *Traité d'histoire des religions*. París: Payot.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2008). «En busca de los ancestros europeos. La dicotomía árabe-bereber en la construcción de la identidad canaria», en MORALES LEZCANO, V. y PONCE MARRERO, J. (coords.), *Una visión del Islam en África y desde Canarias. Historia de una frontera. Actas del II Simposio (Las Palmas de Gran Canaria, 19 y 20 de noviembre de 2007)*. Las Palmas de Gran Canaria, pp. 139-156.
- FARRUJIA DE LA ROSA, A.J. (2004). *Ab initio (1342-1969). Análisis historiográfico y arqueológico del primitivo poblamiento de Canarias*. La Laguna: Artemisa Ediciones.
- FERCHIOU, N. (1987). «Le paysage funéraire pré-romain dans deux régions céréalières de Tunisie antique (Fahs-Bou Arada et Tebourba-Mateur): les tombeaux monumentaux». *Antiquités Africaines*, 23, pp. 13-70.
- FERCHIOU, N. (1991). «Le paysage funéraire pre-romain (région de Fahs, Bou Arada et vallée de la Medjerda-Oued Khalled). Les tombaux monumentaux». *Revue des Études Phéniciennes-Puniques et des Antiquités Libyques*, VI, pp. 55-69.
- FERJAOUI, A. (2010). «Les relations entre Carthage et l'intérieur de l'Afrique, le cas de Zama Regia et sa région», en FERJAOUI, A. (coord.), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama (Colloque international organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 Mars 2004. Hommage à Mhamed Hassine Fantar)*. Tunis: INP, pp. 341-352.
- GALAND, L. (1996). «Du berbère au libyque: une remontée difficile», en *Actes des Sessions de Linguistique et de Littérature (Carthage, 21 août-2 septembre 1995)*. París, pp. 77-98.
- GASBARRO, N. (2005). «Quelle comparaison en Histoire des Religions après Lévi-Strauss», en BURGER, M. y CALAME, C. (eds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, vol. 4 de *Études de Lettres*, pp. 19-38.
- GEERTZ, A.W. (2005). «Étude comparée des religions: réflexions sur la science, les universaux et la condition humaine», en BURGER, M. y CALAME, C. (eds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, vol. 4 de *Études de Lettres*, pp. 75-112.

- GHAKI, M. (1993). «L'organisation politique et administrative des Numides», en *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts aux professeurs Galand*. París, pp. 89-101.
- GHAKI, M. (2005). «Quels sens faudrait-il donner aux termes Autochtone, Libyen, Libyque, Libyphénicien Numide et Maure». *Studi Magrebibi, Nuova Series III*, pp. 35-42.
- GHAKI, M. (2009-2010). «L'évolution du cultuel chez les Libyens». *Awal: Cahiers d'Études Berbères*, 40-41, pp. 145-160.
- GHAKI, M. (2009). «Els berbers en l'antiguitat: historiographia i pressupòsits ideològics», en ROQUE, M.Á. (ed.), *Els amazics avui: la cultura bereber*. Lleida, pp. 31-35.
- GHAZI-BEN MAÏSSA, H. (2004). «Et si on désignait des fameux Berbères par leur vrai nom?». *Hespéris-Tamuda*, 33, pp. 21-37.
- GSELL, S. (1913). *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. I. París: Hachette.
- HOLDREGE, B.A. (2000). «What's Beyond the Post? Comparative Analysis as Critical Method», en PATTON, K.C. y RAY, B.C. (eds.) (2000). *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*. Berkeley: University of California Press, pp. 77-91
- IDINOPOULOS, T.A., WILSON, B.C. y HANGES, J.C. (eds.) (2006). *Comparing Religions. Possibilities and Perils?*. Leiden: Brill.
- KALLALA, N. y SANMARTÍ GREGO, J. *et alli* (2008). «Recherches sur d'Althiburos (region du Kef, Tunisie) et de ses environs à l'époque numide». *Pyrenae: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental*, 39 (1), pp. 67-113.
- KALLALA, N., SANMARTÍ GREGO, J. *et alli* (2011). «Los orígenes de la complejidad socio-cultural en África Menor y el desarrollo de la civilización nómada. Excavaciones y prospecciones en Althiburos (Túnez)», en *Informes y trabajos 5. Excavaciones arqueológicas en el Exterior*. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 337-353.
- KRANDEL-BEN YOUNES, A. (2002). *La présence punique en pays numide*. Tunis: INP.
- LE GLAY, M. (1966). *Saturne Africain. Histoire*. París.
- LORCIN, P.M.E. (1999). *Imperial Identities. Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*. Nueva York: I.B. Tauris & Co.
- MANFREDI, L.I. (2010). «Cartagine e l'assetto territorial del Nord-Africa», en FERJAOU, A. (coord.), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama (Colloque international organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 Mars 2004. Hommage à Mhamed Hassine Fantar)*. Túnez, INP, pp. 329-335.
- MARTÍN DE GUZMÁN, C. (1984). *Las culturas prehistóricas de Gran Canaria*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria.
- PADEN, W.E. (2000). «Elements of a New Comparativism», en PATTON, K.C. y RAY, B.C. (eds.) (2000). *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*. Berkeley: University of California Press, pp. 182-192.
- PADEN, W.E. (2004). «Comparison in the Study of Religion», en ANTES, P., GEERTZ, A.W. y WARNE, R.R. (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 2. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 77-92.

- PATTON, K.C. y RAY, B.C. (eds.) (2000). *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*. Berkeley: University of California Press.
- PÉREZ SAAVEDRA, F. (1984). «Parentesco entre creencias, costumbres e instituciones indígenas canarias con otras del área líbico-bereber». *L'Universo. Rivista di divulgazione geografica*, 5, 1, pp. 158-171.
- PEYRAS, J. (1991). *Le Tell Nord-est tunisien dans l'Antiquité. Essai de monographie régionale*. París: CNRS.
- PICARD, G.C. (1955). *Les religions de l'Afrique antique*. París: Plon.
- RAMOS MARTÍN, J. (2011). «La construcción del bereber. Historiografía y colonialismo en el siglo XIX», en GONZÁLEZ ZALACAIN, R.J. (ed.), *Actas de las III Jornadas Prebendado Pacheco de Investigación Histórica*. Tegueste: Ayuntamiento de Tegueste, pp. 93-118.
- SCHEID, J. y SVENBRO, J. (1997). «Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée?», en BOESPFLUG, F. y DUNAND, F. (eds.) (1997). *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*. París: Les Éditions du Cerf, pp. 295-308.
- SEGAL, R.A. (2001). «In Defense of the Comparative Method». *Numen*, 48, 3, pp. 339-373.
- SEGAL, R.A. (2006). «Postmodernism and the Comparative Method», en IDINOPOULOS, T.A., WILSON, B.C. y HANGES, J.C. (eds.) (2006). *Comparing Religions. Possibilities and Perils?*. Leiden: Brill, pp. 250-270.
- SMITH, J.Z. (1982). *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TEJERA GASPAR, A. y CHÁVEZ ÁLVAREZ, M.E. (2005). «El signo de Tanit y la religión de los libios: una hipótesis interpretativa». *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 32, pp. 57-74. Publicado posteriormente en TEJERA GASPAR, A., CHÁVEZ ÁLVAREZ, M.E. y MONTESDEOCA, M. (2006). *Canarias y el África antigua*. Santa Cruz de Tenerife, pp. 175-194.
- TEJERA GASPAR, A. y MONTESDEOCA, M. (2006). «La religión de los aborígenes canarios y la de los libio-beréberes del Norte de África», en TEJERA GASPAR, A., CHÁVEZ ÁLVAREZ, M.E. y MONTESDEOCA, M. (2006). *Canarias y el África antigua*. Santa Cruz de Tenerife, pp. 107-174.
- WÖLFEL, D.J. (1960). «Las religiones de la Europa pre-indogermánica», en KÖNIG, F. (ed.), *Cristo y las religiones de la Tierra*, vol. I. Madrid: B.A.C., pp. 163-583.