

GUANCHES, MAGOS, TURISTAS E INMIGRANTES: CANARIOS EN LA JAULA IDENTITARIA*

Fernando Estévez González**
festevez@ull.es

RESUMEN

Guanches, magos, turistas e inmigrantes parecen remitir, respectivamente, a cuatro terrenos bien diferenciados en los estudios canarios: los guanches a la prehistoria, los magos —los campesinos— a la cultura rural, los turistas a la economía y los inmigrantes a los problemas sociales. A su vez, siendo asuntos distintos, su estudio y gestión están vinculados a los más diversos investigadores y expertos: los guanches a los prehistoriadores, los magos a los antropólogos, folkloristas, concejales de fiestas y expertos en contenidos canarios, los turistas a geógrafos, economistas, empresarios y consejerías de turismo y los inmigrantes a un sector de las ciencias sociales, a las ONGs, a la Cruz Roja y a la policía. En este texto, por el contrario, se mantiene que estas cuatro categorías están estrechamente interconectadas, al tiempo que se enfatiza su inherente relación con los procesos identitarios en Canarias. Se intenta mostrar, en esa línea, que la tradicional separación de estas categorías es una convención académica que impide dar cuenta de las manifestaciones, altamente complejas, de la identidad cultural en las Islas.

PALABRAS CLAVES: Islas Canarias, identidad cultural, nacionalismo, racismo.

ABSTRACT

Guanches (aborigines), peasants, tourists and immigrants, seem to refer, respectively, four different areas in the studies on the Canary Islands: the Guanches to prehistory, the «magos», the peasants, to the rural culture, the tourist to economy and immigrants to social problems. In turn, being separate issues, the study and management are linked to many different researchers and experts: the Guanches to prehistory, the peasants to anthropologists, folklorists, party planners in local authorities and Canarian culture experts, the tourists to geographers, economists, entrepreneurs and ministries of tourism, and immigrants to a social science sector, NGOs, the Red Cross and the police. In this text, by contrast, argues that these four categories are closely interconnected, while emphasizing its inherent connection with identity processes in the Canaries. It also shows that the traditional separation of these categories is an academic convention that does not explain the manifestations, highly complex, of cultural identity in the Islands.

KEY WORDS: Canary Islands, Cultural Identity, Nationalism, Racism.



Mi intención es subrayar que estas cuatro categorías están estrechamente interconectadas y, al mismo tiempo, destacar su inherente relación con los procesos identitarios en Canarias. De entrada, las cuatro categorías se podrían agrupar por parejas: guanches y magos somos «nosotros»; turistas e inmigrantes son los «otros». Guanches y magos representan la esencia de los isleños; turistas e inmigrantes, lo extraño a la canariedad. Guanches y magos lo autóctono; turistas e inmigrantes, lo foráneo. Guanches y magos lo que hay que proteger y reivindicar; turistas e inmigrantes, de los que hay que protegerse y rechazar. Pero planteadas así, en estas radicales dicotomías, como generalmente se hace desde la política, la academia y los medios de comunicación, guanches y magos monopolizan todo el discurso sobre la identidad, y turistas e inmigrantes quedan subsumidos justo en el polo opuesto. Hablar de estas categorías por separado o agrupándolas por pares es algo plenamente aceptado. Sin embargo, sugerir las interconexiones entre estas cuatro categorías para discutir sobre la identidad canaria quizá pueda resultar incómodo para quienes establecen rígidos límites disciplinares. Por lo que, sin duda, mostrar esas interrelaciones exige un cierto desarrollo argumental.

Pero, en principio, parece inevitable tener que considerar una a una estas categorías en su particular vinculación a la problemática de las identidades culturales para poder establecer, finalmente, su interdependencia. Para este propósito se necesita también establecer previamente un marco teórico de referencia que permita mostrar el terreno común en el que todas estas categorías confluyen. En este sentido, parece de gran utilidad el concepto de «zonas de contacto», en su día acuñado por Mary Louise Pratt y con posterioridad utilizado por otros historiadores, antropólogos, etc., para referirse a los terrenos y situaciones en que se generan imágenes, arquetipos, estereotipos de las comunidades locales como consecuencia del contacto entre nativos y extranjeros en los contextos coloniales y poscoloniales. Ciertamente, los estudios del contacto cultural han proliferado en las ciencias sociales. Sin embargo, y pese a la evidencia de que primariamente son consecuencia de la interacción y de la violencia, los estudios de las zonas de contacto entre nacionales y extranjeros han sido poco sistemáticos desde el punto de vista sociológico, ya que tienden a privilegiar la semiología de la construcción del Otro frente a la propia geografía cultural creada por el contacto. En Canarias, esto es manifiesto en la orientación mayoritaria de los estudios sobre el turismo y los inmigrantes. No ha interesado la geografía cultural de las zonas de contacto generadas por el turismo y la inmigración sino, más bien, un tipo de análisis en el que la visión de turistas e inmigrantes se elabora al margen de los contactos de éstos con los canarios. La premisa parece ser siempre tomarlos a

* En diferentes momentos, a lo largo de varias décadas, me he acercado a estos cuatro términos que figuran en el título. Siempre supe de sus conexiones, pero pocas veces tuve oportunidad de intentar mostrarlas, así que aprovecho esta ocasión que me brinda el profesor Alberto Galván Tudela, editor de este número de *Atlántida*. El texto es, en consecuencia, la fusión de otros anteriores pero presentados aquí unidos por primera vez. He evitado el aparato bibliográfico confiado en que esto hará más ligera su lectura.

** Universidad de La Laguna; Museo de Historia y Antropología de Tenerife.

ellos como los «otros» y no «nosotros» como consecuencia de la presencia de «ellos». En cualquier caso, se impone un acercamiento crítico previo a los que han sido hasta ahora los presupuestos de esa semiología de la construcción del Otro.

Una presentación con arreglo a la ortodoxia académica nos proporciona la que seguramente todo el mundo asentaría como de sentido común. Así, al principio fueron los guanches, luego los magos, más tarde los turistas y, finalmente, los inmigrantes. Los primeros habrían dejado una huella indeleble en nuestra identidad, los segundos, la habrían conformado, los terceros la habría amenazado e incluso prostituido y los últimos la estarían cambiando cuando no subvirtiéndola. Pero espero que, al final, pueda proporcionar suficientes elementos para replantear esta forma de mostrar los procesos identitarios en Canarias o, al menos, poner de relieve algunas de las visiones engañosas y distorsionantes de este «sentido común» histórico, basado en la mera cronología y en una concepción del tiempo lineal y absoluto.

Se ha recurrido a distintas metáforas para situar el papel de Canarias en las diferentes etapas del colonialismo occidental. Desde «tubo de ensayo», de laboratorio, para una primera experimentación económica y social que luego se aplicaría en América, hasta contemplar las islas como encrucijada de ideas políticas y corrientes de pensamiento, e incluso por tenerla como estación de transferencia de conocimientos científicos. Todas estas metáforas tienen en común la consideración de Canarias como un lugar abierto y proclive, receptivo al tiempo que adaptativo, a todas las dinámicas que fueron marcando los procesos de la expansión europea. Sin embargo, si nos fijamos en la historia de las teorías etnológicas y antropológicas que se han ido sucediendo para explicar el origen, costumbres, régimen de vida y destino de los aborígenes canarios, creo que se podrá apreciar el carácter notablemente mimético con el que en las islas se han recibido y aplicado las ideas antropológicas europeas.

Así, una idea comúnmente aceptada es que, considerando a Canarias la antesala de América, las imágenes del indio americano tuvieron que tener su precedente inmediato en las ideas que los europeos se habían hecho previamente de los guanches. Esto parece culturalmente verosímil y cronológicamente incuestionable. Pero examinando más de cerca las vicisitudes de las imágenes de los aborígenes canarios, la impresión es más bien distinta. Contra intuitivamente, espero mostrar que el guancho no fue el que prefiguró al indio, sino que fue éste el que, a modo de imagen en negativo, sirvió para hacer el positivo retrato del guancho que tan larga vida ha tenido en el imaginario de los canarios modernos. Y, en esa línea, que este proceso, aun inaugurándose antes —desde los inicios de la conquista de América—, tiene su punto de inflexión en el siglo XVIII, coincidiendo con el advenimiento de la Modernidad y, más específicamente, con la llegada e interiorización de las ideas de raza y nación, basada en el modelo de la sociedad civil burguesa que Europa exportaría por todo el mundo en su aventura colonial. Por otra parte, intentaré también mostrar que, en un sentido opuesto, la imagen del bereber norteafricano —contra el indio y el árabe— marcó la del guancho desde comienzos del siglo XIX. El indio y el bereber sirvieron para configurar al guancho, y no a la inversa, de tal forma que desde esa perspectiva a Canarias no se la puede considerar una estación de transferencia de ideas antropológicas, sino más bien una estación terminal, un punto de llegada de los



modelos europeos de raza y nación y de cómo de éstas resultan siempre inevitables las ideologías del racismo y el nacionalismo.

Las élites locales en todos los territorios a los que fue llegando la ola de la expansión colonial, asumiendo los imperativos de la ideología nacionalista europea y de su modelo de sociedad civil, tuvieron que incorporar, junto a la afirmación de sus nuevas naciones, una representación de sus orígenes. En la agenda ideológico-política de sus respectivas construcciones identitarias, fue necesario recombinar sus particulares historias y pasados precoloniales con la estandarización de los valores modernos de libertad, democracia y progreso. Pero dentro de la lógica del nacionalismo, lo que somos es o está en gran medida contenido en el «de dónde» venimos, haciendo que el presente esté prefigurado en el pasado. De tal forma que los orígenes estructuran el presente y marcan las potencialidades del futuro.

En la modernidad europea el establecimiento de lo que somos y la búsqueda de los orígenes de lo que somos siempre se basó en una constante articulación entre raza y nación. Ningún discurso identitario pudo escapar al marco ontológico de la equivalencia entre raza y nación y de que cada particular combinación de estas dos categorías tenía un distintivo lugar en la escala de la perfección humana. Canarias, que fue uno de los primeros territorios conquistados en la aventura imperial europea, también entró pronto en la Modernidad. Pero aunque la historiografía canaria ha subrayado mucho que las islas siempre fueron una avanzadilla en los modelos de la expansión ultramarina, lo cierto es que el Archipiélago ha tenido un papel más bien modesto en la conformación de las estrategias coloniales de las metrópolis europeas, en correspondencia no sólo con su tamaño geográfico y económico, sino también con su importancia sociopolítica y cultural.

Precisamente por haber tenido ese modesto papel en la expansión europea, Canarias tampoco ha sido una referencia importante para África. Recurriendo a una metáfora espacial muy al uso, Canarias ha sido siempre vista como periferia del centro europeo al tiempo que, sin embargo, nunca ha sido el centro de la periférica África. Somos, como al parecer se ha descubierto recientemente, la ultra-periferia. Esta situación, cercana al limbo geopolítico, es en la que ha descansado una parte importante de la incompreensión en Canarias de la complejidad y especificidades de esta región del Norte de África. De siempre a los intelectuales y a los distintos estamentos políticos y económicos, les ha gustado decir que «vivimos de espaldas a África». Pero esta tesis incontrovertible, que a fuerza de repetirla se ha convertido en un tópico, no ha supuesto un acicate para contrarrestar ese desconocimiento sino, contrariamente, para fortalecer la ignorancia. Sin duda, esto ha tenido muchas consecuencias sociales y económicas, pero paradójicamente ha servido para elaborar y fortalecer una particular versión de los orígenes y la naturaleza de «lo canario». Si se tiene en cuenta que en la ciencia y en la política canaria está establecida la continuidad histórica entre el presente de las Islas con su primeros habitantes y que los antiguos canarios proceden, a su vez, del noroeste africano, parece un contrasentido nuestro pertinaz empeño en estar de espaldas a África.

Dado que de dónde venimos y lo que somos son cuestiones tradicionalmente encomendadas a la arqueología y la antropología, hay inevitablemente que mirar a estas disciplinas para tratar de esclarecer las razones de este contrasentido. Pero

espero mostrar que este contrasentido no sólo no es tal, sino que la ignorancia y las representaciones sesgadas del Norte de África y de sus pueblos y culturas fueron una condición necesaria, desde los inicios de la Modernidad, para la construcción de identidad canaria.

EL GUANCHE QUE LLEVAMOS DENTRO (EN LA SANGRE, EN LOS GENES, EN EL CORAZÓN)

La tesis principal de la arqueología y la antropología canarias es que los antiguos canarios provienen del Norte de África. Sin embargo, de esto no se siguió la realización de investigaciones sobre el terreno por parte de estas disciplinas y ni siquiera se tradujo en un seguimiento sistemático del ingente corpus de materiales empíricos, documentación y teorías que se han acumulado a lo largo de los dos últimos siglos sobre esta región. La historia de nuestro desdén por el conocimiento arqueológico, histórico, geográfico y etnográfico de esta parte de África, a la que todo el mundo reconoce como el lugar de procedencia de los aborígenes de Canarias, tiene muchos capítulos por escribir. En lo que sigue, pretendo apuntar algunas notas para uno que estaría dedicado a cómo las políticas coloniales en el Norte de África y la arqueología y la antropología marcaron la elaboración de las teorías sobre los orígenes de los antiguos canarios y, a la postre, toda la construcción ideológica de la identidad canaria en la historia contemporánea. Pero a estas alturas, éste tiene que ser también un capítulo de la incapacidad de la intelectualidad canaria para impugnar la vieja ontología identitaria basada en la pareja raza-nación, y para desembarazarse de los presupuestos epistemológicos de la ciencia colonial en la determinación del origen de los antiguos canarios.

Me centraré en presentar un esbozo de lo que constituiría la contribución de la arqueología y la antropología a la elaboración de una historia de Canarias, en tanto que historia nacional, basada en la afirmación de la continuidad histórica entre las poblaciones aborígenes y las que se fueron sucediendo tras la conquista. Los componentes y los procedimientos a los que se recurrió para hacer esta historia nacional que se comienza a fraguar en los inicios de la Modernidad en las islas han permanecido en gran medida inexplorados hasta la actualidad, ocultando las conexiones entre la política y las ciencias arqueológicas y antropológicas e impidiendo una mirada crítica y reflexiva sobre los procesos identitarios en el Archipiélago. Puesto que la arqueología, la antropología, la lingüística afirman con rotundidad que los antiguos canarios proceden del Norte de África, la cuestión que hay que plantear en primer lugar es cómo sabemos esto, cómo se llegó a esta aseveración, cómo se ha procedido para haberla convertido tanto en la tesis más relevante sobre el poblamiento primigenio de las islas como en uno de los elementos básicos de la identidad canaria.

Nuestra pasión por los guanches y nuestra obsesión por conocer sus orígenes y devenir histórico son ininteligibles fuera de la constante retroalimentación entre raza y nación a lo largo de toda la historia contemporánea. Pero esta relación ha permanecido por lo general oculta tras el velo de la ciencia, implícita bajo la creencia de



que lo que sabemos de los aborígenes es el resultado de los continuados esfuerzos por desentrañar la verdad de su pasado. Sin embargo, para entender mejor esta pasión por los guanches creo que es necesario, aunque sea brevemente, volver a muchas de las palabras no dichas y a la historia no contada de nuestro más querido mito de origen.

Las Islas Canarias, sus indígenas, figuran entre las primeras etapas de la toma de conciencia europea de la existencia del «Otro», de los «Otros». Por tanto, entró pronto en los debates sobre la naturaleza humana, en esa «unidad en la diversidad» que inauguró la reflexión antropológica. Pero también entró a formar parte tempranamente del proceso de diferenciación de pueblos, razas y culturas que ha caracterizado a la civilización europea desde los inicios de su expansión colonial. Las Islas Canarias, sus indígenas, son también, en consecuencia, un resultado de la mirada imperial con la que Europa fue construyendo sus islas utópicas y sus paraísos perdidos al tiempo que clasificaba, jerarquizaba y sometía a los «otros», genéricamente a los de piel oscura y, más específicamente, a los negros.

Pero, a menos que queramos reivindicar provincianamente un lugar privilegiado tanto en la reflexión antropológica como en las políticas imperiales, el papel de Canarias es más bien secundario en la construcción histórica de las visiones y representaciones del «Otro». Aun así, ni la prontitud de la entrada ni la modesta importancia de Canarias en las imágenes europeas de la diversidad humana han mermado la pasión interna ni minorado la atracción desde el exterior por los antiguos canarios. De una u otra forma, los de dentro siempre hemos tomado posiciones sobre su cultura y su devenir histórico y los de fuera no han podido resistir casi nunca la tentación de nombrarlos, de describirlos y de valorarlos. De tal forma que el mundo de los aborígenes canarios ha servido y sirve para muchos y diferentes propósitos, desde su utilización como diacrítico étnico en la cultura popular hasta fuente de inspiración para literatos y científicos.

Hay, sin embargo, algunos temas que se han venido repitiendo más regularmente en ese conglomerado de pasión y exotismo que siempre han provocado los indígenas canarios. Uno de ellos es la raza, la «raza guanche», cuestión originalmente planteada por los estudios antropológicos a comienzos del siglo XIX, pero que acaso sea también uno de los trasuntos que más ha permeado tanto en la cultura popular como en la académica. ¿Pero qué sentido tendría actualmente hablar de la raza guanche, de las razas aborígenes, cuando ya sabemos que las razas no existen, cuando ya es un concepto abandonado y obsoleto en todas las disciplinas científicas? Curiosamente, a pesar de que el viejo paradigma de la raciología ha sido seriamente impugnado, el racismo que ayudó a destilar ha mantenido una palpable presencia en el mundo contemporáneo. En este sentido, la reflexión sobre la construcción histórica del conocimiento científico y de los usos sociales de lo que se dio en llamar las razas aborígenes es de interés no sólo para poner de relieve la compleja confluencia entre teorías, ideologías e intereses políticos que sustentaron la antropología racial en Canarias, sino también para mirar críticamente su papel en las políticas étnicas y en las afirmaciones identitarias de los canarios. Hablar de raza guanche no es, entonces, reconstruir una antigualla decimonónica, es hablar de las interconexiones entre ciencia, poder e ideología que atraviesan los dos últimos siglos de la historia insular.

¿Cuál fue la suerte de los antiguos canarios? Desarticulados culturalmente tras la conquista, los aborígenes comenzaron a cobrar una existencia imaginaria en la historiografía de las islas, en los relatos de viajeros y en las elaboraciones más sistemáticas de los antropólogos físicos y los prehistoriadores. El denominador común para todos es una imagen positiva y arquetípica del guanche, que alcanza desde la nobleza de su carácter y la naturalidad de sus costumbres hasta la innata fortaleza de su raza. Todos, canarios o no, han tenido simpatía por los guanches. Seducidos por el enigma de su origen, desconcertados por la evidencia de su desaparición o esperanzados en mostrar sus pervivencias, todos han tenido en la más alta estima a estos indígenas que, en buena lógica, tendrían que haber sido calificados como bárbaros, salvajes, primitivos, o con cualquier otro de los marcadores que se fueron aplicando a los no blancos, no cristianos y no europeos.

Y, en buena lógica también, de la aplicación de estos marcadores debería haber resultado un retrato similar a los de esos otros pueblos, mostrando su débil desarrollo social, su escasa capacidad para la civilización y su menor altura moral. Pero éste no fue el caso. Al contrario, todas las imágenes que históricamente se han ido construyendo de los aborígenes canarios son de simpatía, cuando no abiertamente laudatorias. Este mejor destino de los guanches frente al de los otros bárbaros, salvajes y primitivos en el imaginario de los canarios y europeos responde a que desde el cuadro histórico de los progresos del espíritu humano al que aspiró construir la Ilustración hasta las taxonomías raciales generadas en el siglo XIX, los guanches quedaron siempre situados en un lugar privilegiado; y no por razones «antropológicas» sino por motivaciones ideológicas y políticas. Pero antes de intentar mostrar algunas de estas motivaciones es conveniente, siquiera sea esquemáticamente, poner de relieve los principales elementos en los que se sustentaron esas idealizadas imágenes y representaciones.

Desde la conquista, los muy numerosos viajeros que recalaban por las islas, al no encontrar ningún atractivo en los canarios «vivos» y «reales», aliviaron su pulsión exótica en los aborígenes «muertos» e «imaginados». De esta forma, todos se entregaron con pasión a la tarea de describir a los guanches, término que fue consolidándose como el etnónimo genérico para los aborígenes de todas las islas. Y esta afectación por los guanches ha llegado hasta nosotros en un mantenido tono de simpatía, cuando no de encendida defensa. Pero en esta recurrente historia de la pasión por los guanches ha habido importantes puntos de inflexión que ponen de relieve notorias diferencias en los presupuestos epistemológicos a los que se ha recurrido para, precisamente, dar esa apariencia de continuidad histórica en la simpatía por los guanches. Y estas diferencias se ponen especialmente de manifiesto si tomamos a los dos principales autores que, en la Modernidad, se ocuparon de los aborígenes canarios: Viera y Clavijo y Berthelot.

En todos aquellos temas que ocuparon la atención de los ilustrados, el aborígen tuvo un lugar preferente en tanto es alguien del que se puede obtener una información valiosa. ¿Qué representa éste para los ilustrados canarios? ¿Qué papel le asigna, sobre todo Viera y Clavijo, en la historia del Archipiélago? Estas preguntas, y otras similares, siempre han tenido una respuesta contundente en la historiografía canaria. El aborígen, el guanche de Viera, no es otro que el buen salvaje de sus maestros franceses. La «Historia» de Viera está plagada de ejemplos en ese sentido. Pero ¿cuáles



son esos ejemplos? El buen salvaje, en la mayoría de los biógrafos del historiador, y ya formando parte del «sentido común intelectual» de los iniciados en la historia de las islas, no es otro que el que proporciona la visión estereotipada de la filosofía de la Ilustración. Visión que no sólo asocia el término a una única dimensión, sino que, además, adopta una concepción monolítica del pensamiento de los «filósofos». En otras palabras, el buen salvaje en Viera —su buen guancho— es aquel noble y libre atlante despojado de su libertad y de su patria por la ambición del conquistador ¿Es éste, verdaderamente, el aborígen del historiador canario? La lectura de la obra de Viera, partiendo del enfoque antes mencionado, parece corroborar esta tesis a cada paso. Sin embargo, una lectura entre líneas y su contextualización dentro del conjunto del pensamiento ilustrado en el que se formó, puede matizar e incluso trastocar la visión estandarizada a la que está asociado.

«Las Canarias, Señor, son aquellas mismas Islas Afortunadas que, desde que empezaron a salir de su estado de olvido en el siglo xiv y cuando todavía las poseían los bárbaros indígenas...», dejó escrito Viera en su dedicatoria a Carlos III, en una copia manuscrita referida por Alejandro Cioranescu, de su monumental «Noticias de la Historia General de las Islas Canarias», de 1776. Viera describe con seguridad el estado social de los indígenas insulares.

Que los antiguos canarios fuesen una nación original y de costumbres simples, semejantes a las de los héroes y patriarcas, es fácil convencerlo, porque, cualquiera que pase mentalmente los ojos por sus usos, ideas, ceremonias y modos de pensar; que examine su gobierno y su religión; que compare su tenor de vida con el de los primeros hombres, no hay duda tendrá la satisfacción, y aún el placer, de encontrar la naturaleza en toda su simplicidad y primera infancia.

Viera procede, efectivamente, a examinar usos, religión, costumbres... Y encuentra en ellos el hechizo y los encantos de la «vida pastoril», que no es otra que la de «la naturaleza en la gracia de su mayor simplicidad». Hay aún más reclamos bucólicos y, sobre todo, una defensa emocionada del modo de vida del aborígen. Al descubrir que entre ellos no existe ni la esclavitud ni el dinero, Viera no puede menos que deslizar elogios a quienes, en su visión, materializan la utopía del hombre civilizado. Por tanto, ya encontramos aquí una primera y definitiva postura frente a los aborígenes: representan la imagen en negativo de los civilizados, es decir, le proporciona a éstos la imagen de lo que no son. Su vida no estaba tiranizada por el oro y las joyas, «ni de los demás bienes de convención dependientes del capricho». Al contrario, discurría alrededor de las preocupaciones sobre «las lluvias a tiempo, las sementeras óptimas, los pastos abundantes, las crías dichosas»; nuestra vanidad, dice Viera, no puede desacreditar unos bienes necesarios, sencillos e inocentes, como los de «el sueño tranquilo, la dulce paz, la fecundidad de las mujeres, la fuerza de los brazos, la bendición del cielo derramada sobre sus ganados y rediles, sus graneros, sus trajes». En definitiva, un «pueblo bárbaro, pero respetable y heroico». Ésta es la primera impresión de Viera, pero tan sorprendente que no podía ser cierta. Con lo cual se impone una matización importante; el aborígen estaba libre de las «pasiones vivas», del lujo, de la avaricia, de la ambición, no por un acto de elección entre la tiranía y la libertad, sino que su inclinación a la equidad, su templanza, en una



palabra, sus virtudes morales, «eran el fruto de una continua ocupación». De hecho eran afortunados; sin embargo, desconocían «el verdadero manantial de su fortuna».

Pero más que en estos pasajes donde se exaltan las virtudes de los isleños, es en la crítica al modelo de conquista donde se ha pretendido ver al «buen salvaje» en Viera. Considerar a Viera como el valedor canario del «buen salvaje» rousseauiano se convirtió en un estereotipo. Conquistadores y misioneros serán el blanco de las críticas de Viera, y en contrapartida, su defensa ante el «agravio de la libertad de aquella nación y desdoro de la humanidad de ésta», como nos comenta a propósito de las correrías del conquistador Maciot para obtener esclavos guanches. Son muy numerosos los comentarios en este sentido; no hay conquistador ni misionero que haya escapado al «genio del siglo», un siglo de abusos, traiciones y ambiciones, de la «triste mercadería de esclavos», de la pasión por el oro. No podía ser de otra manera, ya que para Viera «la historia de las conquistas es la historia de los delitos más monstruosos». Pero, finalmente, para Viera ese estado de felicidad natural se trastocaría definitivamente tras la rendición de los canarios y, consecuentemente, su sometimiento a los conquistadores. Y concluye:

Esta recomendable nación de hombres aborígenes, valientes, generosos, fieros y celosos de su libertad natural y de la independencia de su patria; este linaje de héroes atlánticos, que por tantos siglos había existido incógnito a los que con el brillante nombre de conquistadores mudaban el semblante del mundo y que estaba como escondido tras los bastidores del teatro, se vio precisado por último a ceder a la fuerza, a perder la simplicidad de sus ideas, a contraer los vicios y pasiones de la Europa y a desaparecer de la tierra confundándose con el resto de las naciones. El estado de los antiguos canarios era la verdadera juventud de la especie humana; y, mientras ellos se contentaron con sus cabañas rústicas y sus cuevas, mientras se ciñeron a coser con espinas sus tamarcos de pieles, a adornarse con plumas y con conchas de mar, a pintarse los cuerpos con algunos colores bastos, a defenderse con pedernales y dardos de madera, a cortar con tabonas y piedras afiladas, en una palabra, mientras fueron bárbaros, vivieron libres, ágiles, sanos, robustos y felices del modo que es permitido serlo a los mortales. Pero, luego que la conquista vino a quitarles con la patria ese tenor y régimen de vida sencilla, degeneraron los canarios en una casta de hombres oscuros.

Quizás sean éstos los párrafos más logrados en los que Viera se presenta totalmente identificado con los que hasta ese momento considera «nuestros antiguos». Pero ¿es ésta una postura inequívoca? ¿Tiene este discurso apologético una sola lectura posible? Ésta es, ciertamente, hasta donde ha llegado la lectura «ortodoxa» de Viera, el punto final del análisis en el que se detiene nuestra historiografía tradicional, y que se incorpora como un elemento recurrente al sentido común histórico de los canarios a partir de la Ilustración. No obstante, otras lecturas son posibles. A la vista, no tanto de la subsiguiente historia de las islas, como del contexto más amplio de la historia de la antropología, la visión del «buen guanche» en Viera ha de ser matizada en varias dimensiones. Pero no es necesario recurrir a elementos externos a la propia obra del Arcediano de Fuerteventura para encontrar giros, cambios de énfasis e incluso contraposiciones abiertas a esa primera y llamativa defensa del aborígen.

En primer lugar, una línea de distanciamiento la constituye lo que pudiéramos denominar la «inevitabilidad del progreso». En segundo lugar, el propio estado de felicidad natural se ve menos idílico al detener la mirada en el desenvolvimiento real de la vida del aborígen. Finalmente, un distanciamiento definitivo opera al asumir, si bien críticamente, la continuidad del desarrollo histórico canario.

La llegada de los europeos sin duda trastocó la «simplicidad de la naturaleza y de las costumbres» de los aborígenes, pero ya que éstos no conocían el secreto de su felicidad —como hemos visto que era la opinión de Viera—, tampoco, lógicamente, filosofaban sobre esta cuestión; en realidad «sólo apreciaban la comodidad que suelen traer consigo las artes útiles». La roturación de campos, la construcción de aljibes, casas y templos, era un «espectáculo admirable», comenta Viera sobre los primeros años de la vida local de Fuerteventura y Lanzarote tras la conquista, a la que retrató como una época de «gobierno suave, pacífico, laborioso» en la que, formando unos pequeños cuerpos de sociedad, canarios y europeos se «consideraban felices». Viera afirma que bajo los auspicios del conquistador Alonso Fernández de Lugo, «las artes de la paz, quiero decir la agricultura, las manufacturas, el comercio, la navegación y la policía empezaban a establecerse prósperamente». Sin embargo, ese progreso no iba a ser aceptado fácilmente por los isleños. Según Viera, la resistencia a la conquista supuso un obstáculo para «reducirlos a razón, trayéndolos a vivir en sociedad», aunque, en cualquier caso los aborígenes tenían incapacidad para asimilar la civilización. Respecto a la resistencia indígena, Viera sigue manteniendo lo que considera el derecho a su estado natural, lo que hace comprensible su rechazo a ser sometidos. Pero una vez la conquista ha sido consumada, el antiguo orden social se convierte en un elemento retardatario, lo que impone al discurso de Viera un giro sustancial. Es aquí donde se puede encontrar el trasfondo real de su imagen del aborígen canario.

«La guerra que se hizo así a los naturales de estas islas, como a los indios, fue extraña, porque ni ellos poseían tierras de cristianos ni salían de sus límites a infectar los ajenos, pues decir que les traían el evangelio, había de ser con predicación y amonestación y no con tambor y bandera, rogados y no forzados». Ésta es la opinión de Viera al relatar la negativa del mencey Bencomo a las propuestas de sometimiento de Fernández de Lugo. En éste y otros pasajes asume las posiciones que ante la conquista mantuvo el padre Espinosa, que algunos han visto como un nexo entre Viera y el pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Asimismo, comentando la batalla de Acentejo, dice Viera, «estas islas no han visto a la verdad más sangriento desastre, pudiendo decirse que los guanches nos vendieron cara su libertad». Y, efectivamente, en cada ocasión en la que reconstruye los episodios de las rendiciones en las distintas islas, a través de discursos de resignación por la pérdida de la libertad, Viera pone en boca de los aborígenes lo inevitable de la derrota. En los últimos intentos de resistencia, Viera hace hablar a Bencomo —por medio del poeta Viana—, quien dijo que a pesar de que si bien el contagio, el hambre, la desertión y las disensiones domésticas fueron las verdaderas armas con que los españoles contaron para reducir a los isleños, no queda sin embargo otra opción que la de someterse al destino. Entre lágrimas y lanzando un profundo suspiro Viera toma lo que Viana hace decir finalmente a Bencomo: «Perdona, amada patria mía, si no puedo valerte contra los extranjeros que te van a tiranizar... Y vosotros, valerosos menceyes y sigoñes esforzados, que con tanta

gloria y pundonor habéis derramado vuestra sangre en servicio de la causa común, perdonad la resolución que toma un desdichado descendiente del Gran Tinerfe y llevad a bien que solicite paz con vuestros enemigos, el que ya no puede hacerles la guerra con frutos». Fin de un episodio en la obra de Viera, pero desvelamiento del discurso. Lo que aparentemente había sido un relato histórico desde el lado de los vencidos —supuestamente la defensa del «buen guanche»—, se torna en un discurso desde la perspectiva del europeo, quizá mejor, desde la perspectiva crítica de un europeo ilustrado. Pero ¿hay, efectivamente, dos discursos diferentes? En mi opinión se trata del mismo discurso. Más aún, ni siquiera éste podemos considerarlo único pero contradictorio, donde el historiador se debatiera entre la defensa del mundo aborigen —natural y libre— y el mundo europeo —civilizado pero corrupto—. No hay tensión entre estos dos polos, más bien, dentro del discurso ilustrado, son dos elementos complementarios dentro de una misma visión del desarrollo de la sociedad y de la dinámica histórica. En Viera no existe una escisión teórica entre su visión del aborigen y la óptica desde la cual escribe su historia.

Mucho antes incluso de llegar a las páginas en las que se ocupa de la rendición de Bencomo antes comentada, Viera ya asume que la historia de la conquista es consecuencia, en definitiva, de los «progresos de nuestras armas». Abiertamente, en distintos pasajes dice «avanzaron los nuestros...», «nuestras tropas atacaron...», o también, «...este triste revés que experimentaron nuestros conquistadores...», «...un considerable cuerpo de isleños que se acercaba exhalando silbos y gritos espantosos... llegaron a la vista de nuestro ejército». Así, la crítica de la barbarie de los conquistadores es solo una cara de la moneda de su moralismo ilustrado. Su reverso es la «civilización de los salvajes». De acuerdo con Michele Duchet, éste fue un componente básico del pensamiento de los filósofos ilustrados, empeñados en la tarea de elaborar una ideología colonial para el humanismo burgués. Pero en definitiva para Viera, «este clérigo inquieto y cortesano que traduce a Voltaire y a Cristo reza, como lo caracterizó M. Verdugo, en el trauma de la conquista no parece ser tan determinante el hecho militar y político como el religioso. «La triste suerte de los canarios, dice, a quienes hizo casi desaparecer del mundo el trato de sus conquistadores, no hay duda se compensan superiormente con el conocimiento que adquirieron de la verdadera religión y de la moral evangélica».

Dos importantes factores inducen a pensar que el extenso tratamiento que el autor de las «Noticias» dedica a los aborígenes canarios obedece, por un lado, a la necesidad de justificar la continuidad de historia del Archipiélago y, por otro, a la particular relación que el pensamiento ilustrado estableció entre las luces y las sociedades «salvajes». Viera se ve obligado a colocar en una posición privilegiada a los antiguos canarios para que encajen en su esquema histórico. Éstos no son unos bárbaros cualesquiera, como los que se pueden encontrar en las regiones no civilizadas. Para Viera, los guanches descienden de una noble estirpe de los viejos atlantes, su linaje es el de los tiempos heroicos y sus costumbres simples son semejantes a las de los héroes y patriarcas. Pero si bien esto le permite dignificar la incorporación de los antiguos canarios a la historia, dándole continuidad a las etapas pre y poscolonial, éste no deja de ser un elemento secundario respecto al más decisivo del paradigma ideológico de los ilustrados.



Aparte de unos seres felices instalados en los tiempos heroicos hasta la llegada de los europeos, ¿quiénes eran los antiguos canarios? Los salvajes, para los ilustrados, no eran ya más que los vestigios de unas naciones desfiguradas por la esclavitud, arrojadas a un destino para el que no tendrían la oportunidad de escapar. En el XVIII, los salvajes, convertidos ya en cristianos, no ofrecen sino una imagen borrosa de su pasado que el discurso antropológico tendrá que reconstruir sobre la base de testimonios imprecisos, de relatos a los que hay que depurar el sesgo de una mirada interesada y cargada de prejuicios. La línea ya estaba trazada y la tierra se dividía con nitidez entre salvajes y civilizados; pero unos salvajes que ya no eran tales, unos salvajes que, de hecho, ya no pueden volver a su estado primigenio. En esta tesitura se abre camino el pensamiento ilustrado cuando intenta hacer de aquellos un objeto de investigación. Dicho en otros términos, los ilustrados hablan —y hablan bien— de los salvajes desde el convencimiento de que éstos ya han dejado de existir como tales. En lo que respecta a la Ilustración canaria la cuestión se plantea también en estos términos. Viera, en particular, es meridianamente explícito en este tema; sin embargo, ello ha sido minimizado, cuando no obviado por la historiografía canaria. Una vez más, Viera aparece como el representante y embajador de un aborígen despiadadamente tratado por los conquistadores. Pero ¿a quién defiende Viera?

Cuantos se interesan por la antigua nación de los guanches y quisieran ver subsistente con algún lustre la estirpe de aquellos soberanos para monumentos de una varonía noble, venerable y original no podrán dejar de sentir que en esa parte fuese tan injusto el modo de pensar de nuestros primeros pobladores y colonos. Lejos de dispensar su protección y sus respetos a aquellas familias desgraciadas, según debían por principios de religión, de honor y de equidad, trataron toda la nación con desprecio increíble; de tal manera, que la pobreza, la timidez, el abatimiento y, lo que es más que todo, la inclinación a una vida salvaje y errante, fueron causas que concurrieron a la destrucción de las reliquias de un pueblo que se había salvado de la modorra y de la guerra.

En este largo párrafo se pueden encontrar las principales claves para trazar una perspectiva más ajustada del pensamiento antropológico de Viera. Primero, está hablando como un europeo —el injusto modo de pensar de nuestros primeros pobladores y colonos—; segundo, su discurso se dirige a los europeos y a los canarios de su época —ya que de la antigua estirpe de los guanches sólo quedan las reliquias—; y, tercero, por tanto, nada de lo que reprocha, critica o manifiesta concierne ya a los propios guanches. Y ello por una poderosísima razón: «Aquella gente ha cesado ya de formar cuerpo de nación». La extinción de la nación guanchesca es para Viera un hecho «lamentable». Siguiendo a Espinosa, a cien años de la conquista, dice, los pocos guanches que quedaban estaban enteramente mezclados con los europeos, para concluir definitivamente que, en Tenerife —cabe extender la consideración para los aborígenes de todas las islas—, «no existen otros verdaderos guanches que las momias». Ciertamente, «lamentable», para repetirlo una vez más; pero sobre todo un «hecho», para Viera, incuestionable. Ante esto, ¿qué queda del buen guanche?

Viera apunta, en esa línea a una cuestión de gran importancia en la conformación de los imaginarios y de la identidades canarias modernas. Recurre a la reconocida

autoridad de Buffon, uno de los más destacados historiadores naturales del XVIII, quien había afirmado que «los naturales de Canarias no eran negros, sino que los viajeros los recomiendan a todos por bien hechos, de grande estatura y de compleción recia, en especial las mujeres, que nos pintan hermosas y con las cabezas coronadas de cabellos muy finos». Y aquí comienza la deriva del racismo de los ilustrados, un racismo sin raza, sin ese concepto que poco después se convertiría en la piedra angular de la antropología y de la ideología colonial europea. Recordando que algunos conquistadores persiguieron a los isleños «peor que si fueran moros», Viera no dejó de señalar que de Canarias saldrían los mayores enemigos de las «miserables naciones establecidas de la parte de acá del monte Atlante». Aún más explícitas son sus referencias a los americanos. Para dignificar la historia canaria, Viera establece una comparación entre las conquistas españolas de México y Perú frente a la de Gran Canaria. Encuentra similitudes, pero no obstante, dice, fueron muy diferentes en «la naturaleza de los países y en el genio de las naciones». México y Perú, comenta Viera, eran dos imperios vastos y opulentos, Gran Canaria, por el contrario, una pequeña isla. Y sin embargo, «los indios componían un linaje de hombres afeminados, pusilánimes, perezosos y que temían y adoraban a los europeos y aun a los caballos como a divinidades; los canarios, una gente robusta, endurecida, llena de coraje, incapaz de miedo, inclinada a la guerra y que despreciaba altamente a sus enemigos». Esta rotunda afirmación no es únicamente una forma de sobrevalorar a los aborígenes canarios; remite, al mismo tiempo, a algunas tesis defendidas por los ilustrados franceses de los que Viera es deudor. Cornelius de Pauw, por ejemplo, defendió en «Recherches sur les Américains» que «si se reflexiona en la manera como se ejecutó la conquista de los españoles en las Indias Occidentales, se estará de acuerdo en que los americanos, divididos y facciosos, no estaban capacitados para hacerles resistencia con sus armas de madera y sus ejércitos indisciplinados; pero no es menos cierto que estos ejércitos estaban integrados por hombres cobardísimos y de una flojera increíble, lo cual no puede tener como causa plausible más que la degeneración de la especie humana en esta parte del globo».

Más aún, la imagen de los indios americanos como portadores de una constitución degenerada y de un «vicio radical» es también la de Buffon y la de Raynal, autores, sobre todo el primero, que influyeron en el pensamiento de Viera. De esto se deduce que los canarios pudieron ser, según Viera, superiores a los americanos y que las hazañas de sus conquistadores de más valor que las que protagonizaron los que sometieron a los indios. Pero, ya lo hemos visto, la «triste suerte» de los canarios se compensa con la asimilación de la «verdadera religión». Al final, ese mundo, el salvaje, que los ilustrados veían como irreparablemente perdido —Viera se lamentaba de la extinción de la nación guanche—, sólo podía recuperarse en la memoria del discurso antropológico. Por lo demás, la entrada en la civilización era lo único que podría redimir a estos pueblos. Viera marcó definitivamente toda especulación posterior sobre los aborígenes, hasta el punto que la historiografía canaria no ha puesto suficientemente de relieve los notables cambios en la teoría antropológica como en las ideologías coloniales a partir del XIX, cuando la «razón universal» dio paso a «razón histórica»

En ese tránsito, fue sin duda Berthelot, a comienzos del siglo XIX, el que nos ofrece la imagen más completa del guanche y que, en mi opinión, es el modelo del



que parten todas las posteriores. Sin embargo, Berthelot realiza su retrato del guanche bajo presupuestos completamente distintos a los de Viera. La más importante novedad que Berthelot introduce es, de hecho, una refutación de la tesis de Viera. El guanche no ha muerto, por el contrario, ha pervivido constituyendo la mayoría de la población de las Islas. Este «descubrimiento» de Berthelot ha pasado por ser su contribución más notoria. Ahora bien, ni por su propia metodología de investigación ni por su recopilación de datos, tal descubrimiento se puede calificar de original. Fue el resultado de la fiel aplicación de los principios teóricos de la raciología, del único e incuestionado paradigma antropológico durante todo el siglo XIX. Y Berthelot no fue precisamente su inventor. De entre otros, estos principios los tomó de William F. Edwards. El fundador de la Sociedad de Etnología apuntó el que sería, con ligeras modificaciones, el principio básico de la raciología:

En «Los caracteres fisiológicos de las razas humanas, considerados en su relación con la historia», de 1829, Edwards expuso que «Los principales caracteres físicos de un pueblo pueden conservarse a través de una larga serie de siglos en una gran parte de la población, a pesar de la influencia del clima, de la mezcla de razas, de las invasiones extranjeras y de los progresos de la civilización. Debemos, pues, esperar encontrar entre las naciones modernas, con algunas ligeras variaciones y en una proporción más o menos grande, los rasgos que los distinguían en la época en que la historia nos enseña a conocerlos».

Sin necesidad de datos empíricos ni de mediciones craneométricas —que tan de moda estarían pocas décadas después—, Berthelot sólo tuvo que limitarse a adaptar esta tesis a la prehistoria de Canarias. Salvo que el genocidio haya hecho desaparecer a la población, los caracteres esenciales de la raza perdurarán indefinidamente. Como los guanches no fueron exterminados, extremo que Berthelot afirmó con rotundidad, su fisonomía y carácter habrían de reproducirse generación tras generación en la población canaria después de la conquista. El plan de Edwards fue, lógicamente, de fácil aplicación para Berthelot. Bastaba por tanto con realizar el retrato físico y psicológico de los canarios actuales para obtener, por extrapolación, el de los guanches. En esto consistió, sencillamente, el gran «descubrimiento» de Berthelot, a partir del que se elaboró la imagen del guanche más sólidamente implantada hasta la actualidad. Berthelot estimó no sólo que el tipo guanche sobrevivió, sino que era dominante, especialmente en el campo y aun en la ciudad. Y observando a los campesinos de su época plasmó la siguiente estampa:

El mirar de estos insulares no desmiente su buen natural, está lleno de expresión en las mujeres y casi provocativo. Humildes y afables en general, pero en extremo susceptibles; sus ojos melancólicos se animan con el gesto, con una palabra, y descubren todos los movimientos del alma; su semblante lo revela todo a la menor sensación, la alegría brilla por todas partes: es una risa que nada puede contener; todos los miembros se conmueven para acompañar el gozo del corazón; o bien en la desesperación que se exhala en sollozos, buscando quien simpatice con sus penas y atormentándose en su delirio.

En definitiva, sigue Berthelot, «Ya viva en la aldea, ya permanezca aislado en su cueva o en la montaña», el campesino canario es afable, obsequioso, humilde,

astuto, reservado, hospitalario con los extranjeros, respetuoso de la vejez..., que son otras tantas cualidades que muestran su antiguo origen, o en otros términos, las «virtudes hereditarias que los guanches han legado a sus nietos».

Disponiendo de la fisionomía, el carácter y las costumbres de los campesinos contemporáneos obtuvo, siguiendo a Edwards, el retrato de los antiguos canarios. Por tanto, la tesis de Berthelot es en realidad una inversión: no es el guanche el que nos permite conocer a los canarios, son los canarios los que explican la naturaleza del guanche. No deja de ser fascinante que esto haya pasado desapercibido desde el siglo XIX. Los más destacados historiadores y antropólogos canarios del siglo XIX, Chil y Naranjo, Bethencourt Alfonso, Grau-Bassas..., contribuyeron también, en la línea de Berthelot, a consolidar esta positiva imagen del guanche y esta afección por su historia. Pero hemos de retomar la cuestión de cómo la antropología canaria fundamentó estas honorables imágenes del guanche. Porque, ciertamente, esas imágenes hubieran sido insostenibles en una época en la que ya el igualitarismo ilustrado, la creencia en la universalidad de la naturaleza humana, había dejado paso a la verdad «científica» más firmemente mantenida desde el XIX, la de las diferencias raciales y, consecuentemente, la de que las distintas capacidades en inteligencia, elevación moral y aptitudes para la civilización están predeterminadas hereditariamente.

A partir de Berthelot, toda la antropología canaria fue, básicamente, taxonomía racial, afanándose en la búsqueda de los caracteres esenciales y potencialidades de las razas aborígenes. Se irían sucediendo unas tras otras diferentes tipologías que no fueron, a la postre, más que variaciones del mismo tema, disimuladas tras los supuestos avances en las técnicas craneométricas. Sin embargo, la historia de estas tipologías muestra también que no obedecieron exclusivamente a la mayor acumulación de datos y al refinamiento de los métodos de investigación antropológicos, sino que se fueron adaptando a los cambios de contexto de las políticas de las metrópolis europeas. A partir de esas precisiones se puede retomar la cuestión del denominador común, de los elementos compartidos que proporcionan ese aire de familia a todas las imágenes y representaciones de los guanches.

Ilse Schwidetzky, la investigadora alemana cuya obra pasó por ser la última gran síntesis de la antropología física en Canarias, nos ofrece un sintético y claro indicio de la principal motivación que alentó históricamente los estudios raciológicos en Canarias. Es interesante puesto que la figura de Schwidetzky proporcionó, por otra parte y durante mucho tiempo, la cobertura de científicidad no sólo a los divulgadores de la pervivencia de la raza guanche en el terreno de la política y la cultura popular, sino también el principal punto de referencia antropológica para la arqueología académica.

Schwidetzky, en «La población prehispanica de las Islas Canarias», de 1963, lo afirma con total claridad: «Para la Antropología, las Islas Canarias, desde que entraron en el campo visual de la moderna investigación, fueron consideradas como refugio de las razas europeas». Las observaciones de Theodor Hamy, dice Schwidetzky, que puso de manifiesto las analogías entre unos antiguos cráneos canarios con el del cuaternario hombre de Cromagnon, dan carta de naturaleza a las Islas Canarias como «refugio de las antiguas razas europeas». Estos reconocimientos, aunque elementales en su formulación, constituyen, sin embargo, los cimientos de todo el edificio teórico de





la historia de los guanches y de su indiscutida posición entre los diacríticos étnicos de los canarios. Dicho sencillamente, los guanches no eran unos bárbaros, salvajes o primitivos como los que Occidente se fue encontrando en su expansión desde el siglo xv. Eran, nada más y nada menos, una parte de la ancestral familia europea. Y así, las descripciones de los guanches terminaron por coincidir con el más conspicuo arquetipo del hombre europeo: alto, rubio y de ojos azules. Considerada ésta como una manifestación inequívoca de su parentesco, a partir de aquí la valoración de los aborígenes canarios estaría protegida tras el escudo de su antiguo enraizamiento europeo. Se pudo así mantener la imagen inmaculada del guanche, limitando el campo de la especulación antropológica a la determinación del mayor o menor grado de parentesco racial con los ancestros europeos.

Pero toda la historia de las teorías raciales en Canarias, disimulada con el trasfondo de un gigantesco galimatías de medidas craneales, comparaciones lingüísticas, estereotipos psicológicos, perseguía de hecho responder a otra pregunta: ¿Quiénes somos los canarios? Viera la respondió afirmando que los guanches eran los descendientes de los antiguos atlantes. De esta forma, otorgándoles esa noble estirpe, pudo hacerlos figurar con dignidad en la historia de las Islas, en la historia de la nueva sociedad, ya cristiana, ya europea que empezó a fraguarse tras la conquista. Por su parte, Berthelot, y todos después de él, resolvió el problema estableciendo la continuidad biológica —y por lo tanto psicológica y moral— de los guanches en los canarios actuales. A partir de entonces, la única cuestión importante, la verdadera discusión, no fue la cultura y la historia de los guanches, sino la de raza como destino, la raza como esencia inmutable de lo que fuimos, somos y seremos.

No bastó, por tanto, con establecer un linaje mitológico con los atlantes. Se imponía, inevitablemente, resolver científicamente la cuestión del origen de la raza guanche. Y, de nuevo, Berthelot aparece como el precursor del otro gran pilar de la antropología racial en las Islas y de la que, a la postre, ha sido la tesis primordial de la prehistoria canaria. Los guanches no fueron los descendientes de los atlantes; eran beréberes norteafricanos. Y una vez más, Berthelot se limitó a adaptar para Canarias las nuevas tesis antropológicas que sobre las poblaciones norteafricanas propagó la antropología y la etnología francesas en el primer tercio del siglo xix. Tesis que en unos casos precedieron y siempre acompañaron la colonización francesa del Norte de África.

Los relatos de viajeros hasta finales del xviii mostraban un complejo abigarramiento poblacional y social del Norte de África, a pesar del uso de denominaciones genéricas como las de moro. A comienzos del xix, por el contrario, esta variedad etnográfica dio paso a una drástica simplificación étnica que terminó en la dicotomía árabe-beréber, de la que aun hoy tenemos patentes expresiones. Los beréberes, los «hombres rubios» del África septentrional, comenzaron a ser vistos y valorados poco antes de la conquista de Argelia como la raza autóctona norteafricana. Estos beréberes, presentados como buenos agricultores, que resistieron la dominación árabe, que no practicaban la poligamia y que se mostraban sensibles a las ventajas de la civilización, constituyen, como afirmó Paul Topinard, una raza «que no debe ser confundida con la raza árabe por nuestros militares y legisladores. La raza beréber, la única realmente indígena, merece todas nuestras simpatías».

Berthelot, que aunque en Canarias generalmente ha sido visto y presentado como un científico ocupado en nuestra historia natural, pero que de hecho fue también un destacado agente francés, resaltó una y otra vez la tesis central del colonialismo francés en el Norte de África. En «Antigüedades Canarias», dice Berthelot: «Es al bereber al que referimos todas nuestras observaciones en nuestro estudio comparativo con los antiguos guanches de Canarias. Lo hemos mostrado de una forma tal que aparece en la Historia por su resistencia obstinada, su carácter enérgico, reuniendo todas las cualidades que le hicieron soldado, sobriedad, valor, y paciencia, firme en su amor a la independencia y con las fuerzas necesarias para combatir a las naciones más aguerridas. Este bereber, ha dicho uno de nuestros sabios etnógrafos —Topinard—, forma hoy en día la mayor parte de la población indígena de Argelia: ha resistido durante millares de años todas las invasiones; prosperando en presencia de una dominación destructiva y al mismo tiempo asimiladora, como es el islamismo. Este bereber constituye para Francia, en su gran colonia africana, un recurso lleno de futuro: los árabes se van, pero los bereberes permanecen».

Además de esta consideración, la antropología física del XIX estableció que estos beréberes norteafricanos, descritos como blancos, rubios, de ojos azules, eran caucásicos que provenían de Europa y, por lo tanto pertenecían al mismo tronco racial. Desnegrizado, salido de la cuna europea, el beréber emergió inmaculado en su calidad de descendiente europeo. El noble origen de los guanches estaba, pues, nuevamente asegurado. Nuestros antropólogos lograron en ese proceso, no sólo demostrar científicamente que el guanche venía precedido de la más alta potencialidad racial, sino proporcionar ideológicamente el marchamo europeo a nuestra real condición de criollos. En la euforia de los descubrimientos antropológicos, se cayó poco en la cuenta del alcance de la adopción de las tesis de la raciología y, en particular, del racismo al que inevitablemente conducía. Casi dos siglos de investigaciones antropológicas, de biologización de las culturas aborígenes, se reducen a esta simple y sencilla evidencia: el guanche es blanco y de origen europeo. Pero una evidencia aterradora en su simpleza y trágica en su sencillez. Incorporar al guanche, la raza guanche, al núcleo de la identidad canaria, y hacer que ésta además sirviera como primaria expresión de una sociedad moderna y avanzada, determinó la categórica afirmación de un parentesco de origen entre el guanche y los ancestros de los europeos. Pero esa identidad implicó la interiorización de las taxonomías raciales occidentales y fue el resultado del miedo de las élites criollas, que se fueron gestando en la expansión colonial, a estar en el lado de los marcados y no en el de los que marcan. Hemos de aceptar asimismo que construir esta noble stirpe para nosotros ha sido siempre inseparable de considerar a los árabes, a los indios, a los negros, a todos los «otros» como seres pusilánimes, inferiores e incapaces de civilización. Y tenemos muchos indicios de que así lo seguimos haciendo.

En el fondo, nunca hemos hablado de los guanches sino de nosotros mismos. La historia de los guanches no es otra que la de nuestra mirada narcisista: primero considerándonos elegidos de Dios y, a partir del XIX, autoconvenciéndonos de que la Naturaleza nos había favorecido para siempre con estar en lo más alto de la escala humana. De esta forma la historia de los guanches no es, en sentido estricto, una parcela de la historia científica de las antiguas poblaciones insulares, sino una historia



de trasiegos constantes entre ciencia, política e ideología. Nunca nos ha interesado el pasado de los guanches por sí mismo, sino su pasado como la proyección esencial y auténtica de lo canario. Convertido en el arquetipo canario por antonomasia, el guanche no ha sido nunca un asunto del pasado sino un problema del presente y del futuro.

Desde esa perspectiva, quizá podamos evaluar en toda su complejidad la afinidad por los bereberes en Canarias, para determinar en qué medida nos atrae su deseo de libertad, de independencia, nuestro supuesto parentesco ancestral o si esa simpatía no contiene también una dosis de amargura destilada a partir de nuestro real y viejo temor por los árabes. Quizá junto a nuestro sincero sentimiento por el sufrimiento de los bereberes convive una necesidad de exorcizar la conquista árabe, no del Norte de África, sino de Europa.

Pero ni siquiera esta simpatía por los bereberes, blanca e higiénica, esto es, colonial y racista respecto a los árabes, es suficiente ahora que nos hemos convertido en estos tiempos posmodernos, simultáneamente, en ultraperiferia y frontera de Europa. La nueva situación parece estar requiriendo un replanteamiento de nuestros orígenes en el que, al parecer, los bereberes no parecen servirnos bien para este propósito. Paralelo al renovado prestigio del Mediterráneo —europeo—, de sus culturas clásicas, sus valores culturales, incluso hasta sus alimentos y su dieta, en los últimos años la arqueología canaria se ha decantado por explorar los orígenes mediterráneos de las antiguas culturas canarias. Ciertamente, tiene ahora en su seno encendidas polémicas sobre si el poblamiento original de las islas se lo debemos a romanos, fenicios, púnicos, cartagineses... Estas hipótesis fueron de hecho formuladas con mayor o menor grado de especulación en el siglo XIX, pero ahora están siendo objeto de importantes esfuerzos de investigación. Pero a pesar del abierto enconamiento, y también del enfrentamiento subterráneo, las nuevas reinterpretaciones sobre los orígenes de los antiguos canarios tienen el denominador común de depender de algún putativo ancestro europeo, o más elegantemente, de alguna cultura en mayor o menor medida incluida en alguna etapa de la historia antigua de Europa. Pero, al igual que en tiempos pasados, esto no parece que esté traducándose en un esfuerzo de investigación fuera de las islas, para conocer aquellos lugares de donde se supone partieron nuestros ancestros ni, lo que es más preocupante, sin siquiera cuestionar los presupuestos epistemológicos y los principios teóricos que desde la Modernidad han mediatizado toda especulación sobre los orígenes de pueblos y culturas. De esta forma, la continuidad de esta obsesión por los orígenes, un engranaje fundamental que la máquina del racismo y el nacionalismo introdujo hace ya mucho tiempo, no hace sino reproducir y propagar los mitos, los valores y la narrativa de la ciencia colonial en plena era poscolonial.

Pero sea cual sea el destino de los guanches en el futuro del imaginario de los canarios, hemos de aceptar que al igual que no es la nación la que hace surgir al nacionalismo, sino que es el nacionalismo el que crea la nación, y al igual que no es la raza la que degenera en racismo sino que es el racismo el que inventa la raza, no fueron los guanches los que abrieron la posibilidad de una arqueología y una antropología en Canarias, sino que fueron éstas las que crearon a estos aborígenes para nosotros. Por tanto, en realidad el guanche nunca existió; el guanche cobró

vida sólo cuando, en nuestra imaginación histórica, antropológica, arqueológica, social, cultural y política hicimos del guanche la imagen arquetípica de lo canario, la preeminente encarnación de nuestro autorretrato. El guanche, en definitiva, fue una invención para proporcionar unos ancestros premodernos a la moderna idea de una nación canaria, el resultado de la asimilación por las élites de las islas de las ideologías racistas y nacionalistas europeas como un dispositivo de hegemonía social.

Una mirada, incluso superficial, a la historia de la arqueología y la antropología en Canarias permite asegurar que, desde sus inicios, han estado atravesadas por el sistemático recurso al aborigen como legitimador de las diferentes políticas identitarias, sean estas europeistas, españolistas, africanistas o canaristas. Esto es, la arqueología y la antropología no han sido sencillamente disciplinas que se vieron mediatizadas y atravesadas por los imperativos sociopolíticos impuestos por la política, sino prácticas discursivas que, presentadas como ciencias, siempre han formado parte de los procesos de legitimación de las distintas políticas identitarias. Las conexiones entre arqueología y política son, entonces, patentes a lo largo de la historia canaria, pero ¿estamos por fin liberados de la mediación de la política y ahora hacemos ciencia y no ideología? Todo indica que los requerimientos de la política a la arqueología no han desaparecido; sencillamente, han cambiado de orientación. Y no es que la arqueología se haya ido adaptando a los vaivenes de la política; es, más bien, que arqueología y política han ido creando, juntas, los vaivenes ideológicos con las distintas «verdades» sobre el pasado remoto de las Islas.

Pensar que las conexiones de la arqueología y la política en el establecimiento de los orígenes de los canarios son ya parte del pasado y no de las prácticas actuales de la arqueología sólo contribuye a convertir la historia de la arqueología y la antropología en un fetiche sobre el que descargar todos nuestros males teóricos. Así, por ejemplo, es más que ilustrativo que muchos de los arqueólogos franquistas y mucho de sus postulados sigan sirviendo, todavía hoy, no para justificar la españolidad de Canarias, sino, paradójicamente, para avalar algunas de las variantes del antiespañolismo. Aquí está, desde luego, el verdadero triunfo del colonialismo: seguir pensando, en plena era poscolonial, con las viejas categorías de los colonizadores.

El problema de los orígenes de los antiguos canarios nunca fue, en sentido estricto, un problema científico, sino una demanda de la política. Determinar los orígenes no fue una preocupación de la ciencia retomada oportunamente por la política, fue una exigencia de la política a la práctica científica. Y esta exigencia no fue, no ha sido otra que la de sancionar las sucesivas manifestaciones del nacionalismo y el racismo. Con la antropología y la arqueología del XIX, la de una proto-nación canaria surgida de la cuna europea; con los arqueólogos franquistas, la de la nación española con sus sueños imperiales; con la de la actual arqueología, la de la nacionalidad canaria entendida como un conglomerado de insularidades atlánticas en la ultraperiferia europea. Y así se han ido sucediendo distintas teorías del poblamiento original de las islas. Primero fue la tesis del Cro-Magnon francés, luego algunos incluso llegaron a defender también ascendientes alemanes o vascos. Durante el franquismo se abrió camino la idea de una procedencia ibero-mauritana. Pero todos estos ancestros putativos no fueron otra cosa que consecutivas reencarnaciones de la pureza racial del hombre blanco europeo. Reencarnaciones con las que las elites canarias se han



ido identificando a lo largo de la historia para, precisamente, blanquear, europeizar y cristianizar, en suma, para purificar su propia naturaleza mestiza y criolla.

Toda la discusión sobre los orígenes de los guanches no ha sido, a la postre, más que un capítulo del orientalismo en el Norte de África, arrancando con el colonialismo francés, que presentó la historia de esta región como la de un feroz enfrentamiento entre dos razas, la árabe y la bereber, al tiempo que propagaba la idea de una dominación árabe sobre los bereberes, considerados como los verdaderos nativos de esas tierras. Establecido este patrón colonial, Canarias, de la mano de Berthelot y de los continuadores locales y foráneos de sus tesis raciológicas, arqueológicas y filológicas, entró a formar parte de la historia del orientalismo, aunque, ciertamente, en las islas hemos permanecido ignorantes de ese mérito tan poco honroso. Si lo que queremos es que la arqueología y la antropología nos determinen nuestros orígenes étnicos, estas disciplinas seguirán siendo «política por otros medios». Si, por el contrario, lo que queremos es entender mejor por qué elegimos unos orígenes y no otros quizá haya una oportunidad para la arqueología y la antropología como herramientas reflexivas sobre lo que fuimos, somos y seremos. Con todo, el guanche no ha sido el único arquetipo identitario en Canarias durante la modernidad. El campesino, en las islas referido como «mago» o «maúro», acompañó al aborígen en la conformación del imaginario étnico de los isleños.

MAGOS Y MAÚROS EN LA ARCADIA RURAL

El mago, el maúro, ha representado, heredando las más atávicas cualidades de los guanches, la encarnación de lo canario. El campesino concentra buena parte del imaginario insular, desde ser visto como la viva expresión del primigenio vínculo con la tierra a su consideración como depositario de las auténticas costumbres y tradiciones. Pero esta elevación del campesino como diacrítico étnico, como rasgo identitario, no es en absoluto una característica peculiar de la etnicidad canaria. De hecho, históricamente no ha sido otra cosa que la mimesis de los procesos y mecanismos que dieron lugar y consolidaron al nacionalismo en la Modernidad.

Las naciones, aunque imaginadas a sí mismas como viejas, son de hecho fenómenos históricos modernos. La ideología nacionalista emergió en Europa y en la diáspora europea en América en el periodo de la Revolución Francesa. Si bien los nacionalismos son frecuentemente tradicionalistas, en el sentido de que glorifican y recodifican la antigua tradición compartida por los ancestros y los miembros de la nación, no necesariamente re-crean esa tradición. En el contexto de la modernidad, las identidades nacionales están enraizadas con los procesos de industrialización y urbanización, y por esta razón, el nacionalismo está frecuentemente asociado a las clases medias urbanas que añoran la «auténtica cultura nacional». Folklore, costumbres, alimentos..., se convierten en símbolos nacionales para gentes que, precisamente, no han crecido o que no han sido educadas en esas costumbres. Son por tanto los habitantes de la ciudad más que los propios campesinos los que deciden qué elementos de la cultura campesina deberán formar parte de la «cultura nacional». Estos elementos reinterpretados de la cultura campesina son utilizados en el medio urbano como

evidencias de la distintividad de la nación, como la expresión genuina de que quienes comparten esos rasgos conforman un pueblo, una nación. Así, la idea de la solidaridad rural-urbana, característica del nacionalismo, es una significativa «innovación política» de la modernidad, como señaló Ernest Gellner. Antes del nacionalismo las clases dirigentes eran cosmopolitas y la idea de que la aristocracia pertenecía a la misma cultura que los campesinos debió ser vista como ideológicamente abominable y socialmente incomprensible. El nacionalismo, por el contrario, afirma la solidaridad entre los asalariados y los capitalistas, entre los ricos y los pobres. En el nacionalismo, el principio de exclusión viene definido únicamente por las fronteras de la nación, es decir, por las fronteras establecidas por quienes pretendidamente comparten la misma cultura. Fue entonces, en ese contexto de expansión del nacionalismo, que el campesino se convirtió en el arquetipo de la cultura nacional, en el portador de las esencias, en el vínculo con la tierra, con el país, en las raíces de la tradición.

Importado a Canarias en la Modernidad, este modelo hizo eclosionar la imagen del mago. Pero aquí es importante señalar que el mago no fue nunca el peón de la platanera, el jornalero del tomate ni, más recientemente, el trabajador del invernadero. Aparte de que es genéricamente masculino, el mago es más bien la idealización del pequeño propietario, que cultiva los productos de la tierra y, últimamente también, una suerte de ecologista cuyas prácticas agrícolas son para muchos un claro precursor del desarrollo sostenible.

Este campesino ha sido el más notorio arquetipo del canario, el principal resorte de la identidad del isleño. Pero la elaboración histórica de esta imagen idealizada de las gentes y de la vida rural es de una clara naturaleza política y no el resultado de una decantación secular de una supuesta esencia de lo canario. A esta construcción han contribuido de manera excepcional la intelectualidad canaria, desde los artistas a los científicos sociales. Y es en este punto donde, de cara a una interpretación más reflexiva de los procesos identitarios en Canarias, no deberíamos perder de vista el alcance ideológico-político y cultural de haber convertido al campesino en un privilegiado objeto de estudio para las ciencias sociales.

No podemos detenernos aquí en una reconstrucción de este proceso; pero se puede decir de forma genérica que la imagen que las ciencias sociales y las humanidades han elaborado de los campesinos es una continuación de la que en su día se hizo del salvaje o del primitivo, una imagen que está en la base de nuestra histórica incomprensión tanto de los «otros» no europeos como también de los «otros» europeos, tanto de los salvajes como de los campesinos. El antropólogo Johannes Fabian ha puesto de relieve algunas de las claves de esa incomprensión, enfatizando que la relación de Occidente con otros pueblos ha estado basada en una concepción de la cultura enfocada primariamente con el pasado. Para Fabian hay tres dicotomías que han prevalecido desde la Ilustración: civilizado/salvaje; presente/pasado; sujeto/objeto. Y estas oposiciones están basadas en asunciones de distancia temporal. «Generalmente hablando, dice Fabian, la antropología parece haber sido un campo de conocimiento cuyo discurso requiere que su objeto —otras sociedades, algunas de ellas pertenecientes al pasado, pero la mayoría existiendo contemporáneamente en el presente— sea alejado, separado de sus sujetos no sólo en el espacio sino también en el tiempo. Dicho más concretamente, pertenecer al pasado, a no ser todavía lo



que nosotros somos, es lo que hace a «ellos» el objeto de nuestras 'explicaciones' y 'generalizaciones'».

Fabian localiza en este «alocronismo» —la inclinación a constituir al «Otro» como objeto científico por medio de la negación de su contemporaneidad—, el principal problema para la comprensión intercultural. Estas lúcidas reflexiones de Fabian se pueden extrapolar a un objeto de estudio por el que todas las ciencias sociales han mostrado gran interés y dedicado gran atención: los campesinos. En buena parte de los estudios campesinos se puede apreciar esa sistemática tendencia al alocronismo. Así se explica por qué en el grueso de esta literatura, sólo ha interesado de los campesinos que recuerden su pasado y no que hablen de su presente, y cómo esto ha sido imprescindible para construir una imagen idealizada del campo, de la vida rural y de sus gentes. De esta forma, con las memorias de los campesinos se fue elaborando todo el repertorio de tradiciones y costumbres «auténticas», atemporales y expurgadas de toda contaminación moderna. Al final, interesarse sólo por el pasado de los campesinos se ha convertido en una de las más sobresalientes expresiones de la nostalgia académica.

Al tratar desesperadamente de recoger las memorias de los viejos campesinos porque, nos dicen, se mueren y con ellos se llevan sus memorias, olvidamos por completo la cultura viva de esas gentes; sólo les hacemos recordar lo que los investigadores a priori consideramos como social o culturalmente relevante, interesante o digno de registro histórico o etnográfico. Desinteresándonos por su vida en el presente, negándosela, los tratamos, de hecho, como muertos vivientes. No los consideramos como lo que son, contemporáneos nuestros, sino que los forzamos a seguir viviendo en el pasado, a estar fuera de «nuestro» tiempo. En lo que incluso podría ser calificado de crueldad moral, no les permitimos olvidar para seguir viviendo, como todos necesariamente hacemos; obligándoles a recordar, a sólo recordar, aceleramos su muerte social.

Entonces debemos sopesar más detenidamente a qué y con qué prioridades dedicaremos nuestros esfuerzos de investigación. Al estudio del pasado per se, a patrimonializar y a musealizar el pasado, o a estudiar un presente, desde luego preñado de pasado pero ciertamente híbrido y contingente. Al pasado perdido o al pasado que sigue vivo en el presente. En otros términos, debemos decidir entre conservar el pasado de la gente con arreglo a los criterios de lo académicamente relevante o contribuir a que la gente no viva el presente como una discontinuidad con su pasado, como un abismo entre la tradición y la modernidad. Para este objetivo, sin duda es imprescindible que abandonemos el exotismo, la nostalgia, la distinción entre tradiciones auténticas e inauténticas y la imposición de nuestros juicios estéticos a la hora de valorar las manifestaciones de la cultura popular.

Desde esta perspectiva, quizás debiéramos entonces reconsiderar las ideas sobre la nostalgia. La nostalgia, la bestia negra del grueso de la ciencia social, la responsable de la amnesia colectiva, la que tergiversa la historia, la mercancía por antonomasia en el negocio de la comercialización del pasado, resulta que también está presente en la academia, entre los investigadores; precisamente en los que más la critican. Luego el desprecio de la academia por la nostalgia es, en realidad, el desprecio de la nostalgia de los otros, de la gente, para proteger la suya propia. Por lo demás,

y paradójicamente, la nostalgia en muchos sectores populares se puede entender precisamente como una respuesta a la amnesia social, que amenaza a las memorias colectivas de esos sectores ante el monopolio de la interpretación del pasado y la historia por los grupos dominantes. En esa medida, se impone ser contrarios a sólo considerar pernicioso la nostalgia de los de abajo para, así, salvaguardar la de los de arriba. Esto es, no podemos ser anti-nostálgicos, debemos ser anti-anti-nostálgicos.

Son precisamente esas costumbres y tradiciones campesinas las que conforman el núcleo de la cultura popular y que, en las últimas décadas, se ha convertido en el principal asunto de los estudiosos y gestores del patrimonio cultural. Pero el patrimonio cultural es ante todo un particular terreno de interacción entre locales y turistas, una genuina «zona de contacto» en la que son constantemente negociadas las identidades culturales.

LOS TURISTAS EN EL PARQUE TEMÁTICO

Hoy en día todo el mundo parece celebrar algún tipo de patrimonio. Tenemos ahora tantos y tan diferentes pasados que celebrar que su reivindicación casi ha alcanzado niveles de fiebre necrófila. Hay tres factores cuya interconexión han desencadenado esta proliferación de patrimonios en la sociedad posmoderna. Por una parte, el «revival» étnico en el contexto de la globalización; por otra, el turismo y, finalmente, la comercialización de la nostalgia, una sobresaliente modalidad del consumo contemporáneo.

De todo lo heredado del pasado seleccionamos «nuestro patrimonio». Entendido como el núcleo de la identidad, cederlo a otros siempre fue impensable. Pero conforme las sociedades han ido siendo cada vez más dependientes de las redes económicas y de comunicación internacionales, el patrimonio se ha ido transformando también en un recurso político y económico. La defensa de los patrimonios culturales supone sin duda una respuesta, una resistencia frente a la uniformización mundial de las pautas de consumo, de los comportamientos sociales. Pero, paradójicamente, el turismo es el principal consumidor de los lugares históricos y patrimoniales, que son creados, recreados o inventados para satisfacer sus demandas. Creemos tener un patrimonio que mostramos al turismo pero, de hecho, es el turismo el que nos empuja a construir el patrimonio. Así, el patrimonio utilizado como recurso turístico no consiste tanto en dar a conocer a los turistas los rasgos identitarios locales como en adaptarlos a sus expectativas. Al comercializarlo, las gentes locales terminan siendo ellas mismas turistas que consumen lo que, por definición, les es propio e inalienable. El patrimonio cultural es uno de los principales recursos de la industria turística; de hecho, el patrimonio sería inconcebible sin el turismo. Pero incorporado al sistema turístico, está sometido a las particulares dinámicas de esta «industria» y hoy su comercialización constituye un complejo sistema de interrelaciones entre las comunidades locales, los productores y gestores y los consumidores —turistas—.

Pero obviamente, el patrimonio, que recurre al pasado para glorificar el presente, juega un importante papel en la construcción social de las identidades colectivas. Y al igual que éstas, está sometido a un proceso constante de transforma-



ciones y recreaciones en función de las condiciones cambiantes de la realidad social. Lejos de ser, como ha venido siendo generalmente aceptado, un legado inmutable de las generaciones pasadas, el patrimonio es siempre una reinención del pasado que atiende a los criterios del presente, a lo que es visto como valioso del pasado en el presente. Pero, por otra parte, y a diferencia igualmente de lo comúnmente admitido, el patrimonio cultural no consiste en un repertorio fijo de inmuebles, artefactos y tradiciones «auténticas», sino que es potencialmente ampliable a cualquier cosa del pasado. En la sociedad contemporánea, y especialmente dentro del sistema turístico, esto se ha traducido en la proliferación de «pasados» inventados, imaginados, recreados..., extendiendo la nostalgia por los viejos lugares, por los objetos antiguos, por las «tradiciones», que antes sólo afectaba a las clases altas, a todos los grupos sociales. De una u otra forma, consumimos pasado con arreglo a las exigencias de las industrias turística y del patrimonio. La comercialización de la nostalgia, uno de los resortes claves del turismo cultural, abre así un importante campo de negociación social, marcado por la tensión entre los procesos de uniformización sociocultural a escala global y las respuestas de las comunidades locales frente a esa homogeneización. Esta tendencia a consumir el pasado es, según John Urry, uno de los principales pivotes de la industria turística. El turismo explota así unos de los hábitos culturales característicos de las clases medias, fomentando la restauración, la conservación y la recreación ficticia de los atributos étnicos.

Sin duda, Dean MacCannell estaba en lo cierto cuando afirmó que «La sociedad global acepta a los grupos minoritarios en la medida en que se contenten con ser imágenes 'auténticas' de sí mismos; hace ahora con admiración lo que ya hacía antes con perros y fusiles. La retórica de la hostilidad ha sido sustituida por la del aprecio, lo que ensancha de manera espectacular el campo de los potenciales explotadores. Ahora los negros explotan a otros negros, los indios a otros indios, etc., todo ello con buena conciencia y en nombre del desarrollo y la conservación de las culturas».

INMIGRANTES O LA IDENTIFICACIÓN DEL MAL

La comercialización de la nostalgia —los nativos vendiendo su patrimonio cultural y los turistas consumiéndolo— es el nombre del negocio. Atraídos por su auge, han llegado los que antes estaban lejos en el espacio y en el tiempo. Y no han venido de visita sino, según parece, para quedarse. Lejos de cualquier noción pretendidamente aséptica, el inmigrante es un concepto básico en nuestra economía de la diferencia, una parcela esencial en la gestión de los recursos del imaginario colectivo.

En su lugar de origen, y por tanto antes de serlo, el inmigrante es el «Otro» fuera de nosotros; aquí, es el «Otro» dentro de nosotros. El «Otro» fuera es imprescindible para afirmar lo que somos: nuestra identidad se define, básicamente, no en afirmar lo que somos, sino en afirmar que no somos como ellos. Pero cuando el «Otro» llega, cuando lo tenemos dentro, es un intruso que amenaza con romper esa «lógica» de la diferencia y, en consecuencia, con desbaratar lo que somos. Este es el peligro que todos, «nosotros», en el fondo, estamos empeñados en conjurar. Exhibimos distintas y muchas veces encontradas identidades o, mejor dicho, tenemos

muchos «otros»; pero entre ellas una muy conspicua es la que nos permite imaginar un «nosotros» diferente a un «ellos», los inmigrantes. Y esa identidad es la que está haciendo posible que el inmigrante sea ahora, por antonomasia, la encarnación del «Otro». Sin embargo, este «Otro» inmigrado es particularmente incómodo para nuestra manera de establecer y organizar las diferencias. Si necesitamos a los «otros» para determinar lo que somos, eso implica que los «otros» pueden tener identidades distintas a la nuestra. Estamos prestos a admitirlo. Lo que nos resulta inimaginable es no tener identidad. Tenemos miedo de las identidades de los «otros», pero ese miedo llega a convertirse en pánico cuando los «otros» no tienen identidad. Pero no se trata de que ellos tengan una identidad, sino de que necesitamos que la tengan para poder identificarlos.

Unos para explotarlos, otros para saciar su cólera racial, otros para exhibir su filantropía, otros para celebrar y hermanar un mundo multiétnico, multirracial, multicultural, en fin, otros para convertirlos en un atractivo campo de investigación académica, todos necesitamos identificarlos. Así que ponemos en marcha la gran máquina de fabricar diferencias. La primera identificación es obvia, aunque paradójica: los identificamos porque no tienen «papeles», porque no tienen identidad. Sin embargo, el resultado es, a pesar de todo, satisfactorio: al identificarlos, los marcamos —no tienen «papeles»—; al marcarlos, los diferenciamos —no son como nosotros—; al diferenciarlos, los excluimos —no tienen nuestros derechos—. Pero la máquina de fabricar diferencias, que tenemos a pleno rendimiento, requiere más identidades como combustible. En tanto no podemos concebir ni aceptar la no identidad de los inmigrantes que logran quedarse, nos apresuramos a otorgarles unas, entresacadas de nuestra bien nutrida despensa de estereotipos étnico-racial-sexual-religioso-psicológicos. El Mal está así, cuanto menos, etiquetado: son magrebíes, norteafricanos, subsaharianos, negros, sudacas... Y estos conceptos ya nos bastan para reconocerlos con total precisión.

Pero, ¿no es manifiesto que son distintos a nosotros? ¿No es una evidencia incontrovertible? Ciertamente. Pero lo son antes de llegar en las pateras, antes de emprender el viaje, antes de pensar en la emigración, antes de sucumbir en la miseria, antes incluso de nacer. Claro que son diferentes: pero esas diferencias no son las que ellos establecen, sino las que se derivan de haberlos identificado previamente. Ellos no tienen poder para elegir en qué se diferencian de nosotros, somos nosotros los que tenemos el poder para hacerlos diferentes. Son distintos porque son el producto de esa máquina gigantesca de crear diferencias, que aquí necesitamos para consumirlos como mano de obra barata, dianas del odio, exvotos para expurgar la mala conciencia o materia prima para elaborar y probar modelos de ingeniería social. Y, en este terreno, señalar que también hay una inmigración «legal» que causa problemas demográficos y sociales no deja de ser un cándido recordatorio para no olvidar las diferencias pendientes con el resto de nuestros «otros» domésticos. Pero con estos «otros» compartimos muchas cosas en común: o hablamos la misma lengua, o tenemos el mismo pasaporte, o también son europeos o, más genéricamente, también son blancos. Así que no son, de hecho, verdaderos inmigrantes. Es obvio que, en comparación con los «legales», los auténticos inmigrantes no constituyen un problema demográfico, salvo que consideremos como tal el hacinamiento en los



centros de acogida-deportación. Suponen algo mucho más grave: una amenaza real para nuestro imaginario colectivo, para las esencias de nuestra sacrosanta identidad. Por eso todos estamos de acuerdo en erradicar el «Mal»; por eso los identificamos a todos con el nuevo nombre de Lucifer: inmigrante, vagabundo.

Pero estamos atrapados en un contrasentido: tras los discursos para extirpar ese «Mal» se esconde la imperiosa necesidad de crearlo para poder afirmar, frente a él, que nosotros somos el Bien. Así, mientras sigamos viéndolos como diferentes existirá el «problema» de la inmigración. Sólo dejará de ser un problema si se rompe esa lógica de la diferencia. Y si los queremos considerar como iguales sólo cabe la renuncia a identificarlos como diferentes. Pero ¿quién necesita identidad? ¿Para qué? Son preguntas que por lo general tienen rápidas y concluyentes respuestas: todos necesitamos identidad, y la necesitamos para afirmar lo que somos. Tras esta rotundidad, no se repara en que el propio concepto de identidad no es definido ni en que el significado y consecuencias de su afirmación quedan sin precisar.

Dado que todos reivindicamos o celebramos alguna identidad, estamos convencidos de que tener identidad es consustancial al hecho mismo de existir. Admitimos, desde luego, que hay muchas identidades y valoramos a unas más que a otras. Reconocemos también que hay mejores y peores modos de defenderlas. Pero todos estamos de acuerdo en que, de una u otra forma, la identidad es imprescindible para dar sentido a nuestras vidas, individual y colectivamente. En esta convicción, las identidades son vistas como algo básico, esencial, un universal cultural, una característica pan-humana. Y así, naturalizadas, son asumidas como fijas, permanentes e inmutables.

Este esencialismo, en el que se han basado los discursos y las políticas identitarias sociales, raciales, étnicas, nacionales, no sólo supone una visión distorsionada de las viejas identidades sino que, sobre todo, es incapaz de explicar la variedad, fluidez y fragmentación de las identidades contemporáneas. Hombre-mujer, blanco-negro, colonizador-colonizado, entre otros muchos, han sido los pares de opuestos que llegaron a constituir esa suerte de lógica binaria sobre la que el pensamiento moderno hizo descansar toda su concepción de la identidad. Pero la criba deconstructiva del posmodernismo, feminismo, antirracismo y anticolonialismo, se ha encargado de que esas maximalistas oposiciones sean hoy meras antiguallas teórico-políticas. Por lo demás, también sabemos ya, y contra todas las formas en las que comúnmente son invocadas, que las identidades sólo pueden construirse a través de su relación con el *otro*, con lo que no es. Así, y en todos los terrenos, la constitución de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, y el éxito de su afirmación estriba en su capacidad de excluir, de dejar fuera al otro. Paradójicamente, es justo la negación del otro la que posibilita la expresión *positiva* de una identidad. Pero, dependiendo de definir al otro para su constitución, las identidades son siempre relacionales, inestables e incompletas, imposibilitando de hecho su establecimiento como algo propio, esencial, auténtico y original.

En la posmodernidad han proliferado un sinnúmero de identidades y diferencias. En un mundo diaspórico y fluido, las identidades actuales, a pesar de las apariencias —fundamentalismos incluidos— son múltiples, provisionales, fragmentarias, híbridas. Sin embargo, el principio identitario sigue ocupando un lugar central en

los discursos y las prácticas políticas. La celebración de las diferencias es una de las guías maestras para la acción en muchos movimientos sociales alternativos y de resistencia a la globalización tecnoeconómica, a la uniformización social y a la homogeneización cultural.

Y es precisamente aquí donde todas las políticas de la identidad deben ser repensadas y reevaluadas. En buena medida, las políticas de resistencia contemplan la irrupción de múltiples identidades y el florecimiento de las diferencias como la definitiva forma de superación de la lógica maniquea de la supremacía blanca, masculina y occidental que caracterizó el mundo moderno. ¿Pero no son también la eliminación de las fronteras fijas de los viejos estados-nación, la fluidez, las identidades híbridas, la movilidad, las condiciones necesarias de las nuevas formas de acumulación capitalista del mercado mundial y de las nuevas formas de dominación y de poder? ¿No está entonces, el poder, los poderes —abandonando ya el viejo modelo de soberanía política— empujando en la misma dirección? De ser así, limitarse a la crítica de las antiguas formas y políticas de la identidad sólo contribuye a allanar el camino a las nuevas formas de dominio. Por otra parte, seguir organizando la acción política bajo la categoría de la identidad, no hará sino reproducir la lógica de la diferencia, la constante negación del otro que, a la postre, termina siendo una política de resentimiento. Atrapada en esa lógica, la fetichización de la diversidad y la diferencia convierte, finalmente, a las identidades de los subordinados en más marginales y más oprimidas.

Desde luego, la identidad es, y probablemente será, un importante terreno para muchas luchas populares, pero hay buenas razones para pensar que lo que fue políticamente progresista hace unas décadas puede estar convirtiéndose en su opuesto, justamente en una estrategia de la política dominante. Lo que está por delante en la práctica política y en la teoría no es establecer qué identidades, quién las necesita y para qué, sino la propia validez del principio identitario. La cuestión siempre ha sido si tenemos mucha o poca identidad; pero quizás sea o debiera ser la de si es o no necesario tenerla.

A estas alturas, quizás debamos retomar algunas de las consideraciones iniciales sobre la forma en el que nuestro sentido común histórico ha presentado este trasiego de categorías culturales, imágenes, arquetipos y diacríticos étnicos. Ese sentido común histórico nos dice que un archipiélago, las islas Canarias, fueron habitadas por un pueblo, los guanches. Cinco siglos ha, conquistadores y toda suerte de colonos que llegaron en busca de tierra y fortuna, se mezclaron con los nativos y forjaron un nuevo pueblo, los canarios. Con el tiempo, viajeros que informaron de las bondades de estas islas abrieron el camino a miles de turistas que alteraron la vida y las costumbres de los canarios. Por último, parias de toda índole, huyendo de la miseria de sus países, recalaron en las islas, poniendo en peligro, junto a los «guiris», la sostenibilidad y el futuro de este territorio.

Pero quizá la historia sea justo al revés. En el comienzo llegaron gentes, ciertamente en distintas épocas y de distintas procedencias —primero de África y luego de Europa— que colonizaron las islas. A lo largo de siglos estos inmigrantes conformaron un pueblo y una sociedad que en parte como resistencia, en parte como concesión, pero siempre en relación con los que estaban de paso, con los turistas,



crearon al mago como la encarnación de la canariedad e inventaron al guanche como la esencia atávica y distintiva del isleño. Y los inventaron —al mago y al guanche—, los canarios para legitimar su identidad política y su soberanía territorial y los turistas para consumirlos como productos étnicos. Con el tiempo, los colonos y turistas, gentes de carne y hueso, ven amenazados a sus magos y guanches —ficticios, limpios e inmaculados—, con la llegada de otros nuevos inmigrantes, éstos ahora no de carne y hueso sino de hueso y carne. Y una nueva alianza parece estar forjándose: los nativos-turistas y los extranjeros-turistas en defensa de sus imaginarios frente a los extranjeros-inmigrantes que quieren imaginarse ser nativos o turistas. De tal forma que ahora una nueva dicotomía está servida; como dice Bauman, o somos turistas o somos vagabundos (inmigrantes).

Esta es la oposición fundamental de la sociedad posmoderna. Como dijo Bauman en «Las globalización. Consecuencias humanas», «paradójicamente, la vida del turista es tanto más soportable, incluso placentera, por cuanto se ve acosada por la alternativa uniformemente aterradora de la existencia vagabunda. En un sentido igualmente paradójico, interesa a los turistas que esa alternativa sea terrible y abominable a más no poder. Cuanto menos apetecible es la suerte del vagabundo, más sabrosas son las peregrinaciones del turista... Si no hubiera vagabundos, los turistas tendrían que inventarlos. El mundo de los viajeros los necesita a ambos, y los necesita unidos: atados por un nudo gordiano que aparentemente nadie saber desatar, y nadie tiene (ni busca) una espada para cortarlo. Canarias es, como pocos lugares en el mundo, donde ese nudo gordiano está mejor atado. Frente a lo extranjero, frente a los guiris y los inmigrantes, muchos creen que la respuesta más racional consiste en reafirmar la identidad; conservar «lo nuestro» para no desarraigarnos. Pero, como nos hizo ver José Bergamín, «Buscar las raíces es una forma subterránea de andarse por las ramas».

Recibido: 5-9-11; aceptado: 26-10-11