

MÁS ALLÁ DE LA JAULA IDENTITARIA. LA OBRA DE FERNANDO ESTÉVEZ EN LOS LÍMITES

Pablo Estévez Hernández*

Escuela Superior de Turismo Iriarte. Tenerife

RESUMEN

Este ensayo es una revisión de notas tomadas para un homenaje temprano a la figura del antropólogo canario Fernando Estévez, escrito entre 2016 y 2017. Ya que ha pasado más de un lustro desde su fallecimiento, creemos que es un buen momento para revisar lo que se ha agrupado de su obra aquí, no solo por el carácter bibliográfico y documental del mismo, sino por las propuestas abiertas en torno al «conector» de este trabajo de revisión: indagar en el concepto de identidad, especialmente en una Canarias marcada por los procesos de globalización y la presencia de migrantes representada negativamente en las narrativas identitarias.

PALABRAS CLAVE: identidad, canariedad, guanches, etnicidad, migración.

BEYOND THE CAGE OF IDENTITY. THE WORK OF FERNANDO ESTÉVEZ AT THE LIMITS

ABSTRACT

This essay is a review of notes taken for an early tribute to the figure of the Canarian anthropologist Fernando Estévez, written between 2016 and 2017. As more than five years have gone by since he passed away, we believe it is a good time to review what has been grouped together of his work here, not only because of its bibliographical and documentary nature, but also because of the open proposals around the “connector” of this revision work: to investigate the concept of identity, especially in the Canary Islands, a territory marked by the processes of globalization associated with tourism, the patrimonialization of culture and the presence of migrants negatively represented in identity narratives.

KEYWORDS: identity, canariedad, guanches, ethnicity, migration.

La constitución de una identidad social es un acto de poder.

Ernesto LACLAU

¿Qué necesidad hay de otro debate más sobre identidad, quién lo necesita?

Stuart HALL

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.

Fernando ESTÉVEZ

INTRODUCCIÓN

Cualquier intento de homenaje es por partida doble un intento de identificación y de fijación de identidad. Supone captar unos puntos referentes para establecer una narrativa cerrada de una vida, extrayendo elementos de la misma para obtener una cierta coherencia, cuando la realidad siempre es más compleja y abrumadora. En este sentido, la obra de Fernando Estévez [1953-2016] es inabarcable, rica y profunda. Siempre tuvo, desde temprano, bastantes puntos de inflexión con respecto a las problemáticas de identidad¹. Por ello, el planteamiento de una revisión crítica de su trabajo supone siempre enfrentarse a un problema identitario y a preguntarnos indefinidamente quién fue Fernando Estévez, ¿Cuál era su identidad? ¿Qué lo definía? Junto a él, cabría preguntarse también, con algo de dolor por lo que lo queríamos y queremos, qué sentido tiene. ¿Qué necesidad tendría fijar una identidad? En cualquier caso, ahora que se ha ido, obtenemos esa extraña sensación, esa bifurcación del proceso de identificación. Ahora que se fue Fernando, parece que nunca sabremos quién fue realmente...

De esa extraña sensación tratamos de buscar el origen o la imagen completa de su vida, pero de ese noble intento por reencontrarnos con él tan solo obtenemos la certeza de que no había un solo «Nando», sino varios. Y no solo en el sentido de que su pensamiento fuera mutando, sino también por los distintos frentes que era

* Escuela Superior de Turismo Iriarte. Tenerife. E-mail: pabloestvez4@gmail.com.

¹ De este complejo terreno he seleccionado una serie de textos no tanto por su rigor o actualidad, pero, sin ser una completa revisión de obras, he seleccionado el material que más directamente elabora o puede dar pie a una discusión sobre la identidad. Si bien intento escuetamente trazar un recorrido, estos trabajos pueden leerse de distintas maneras y comprender direcciones contrarias puesto que no forman un todo discursivo. Dando paso a contradicciones y elementos reflexivos por igual, la obra de Fernando Estévez es por lo tanto inabarcable. Aquí he incluido material sin importar el soporte específico de origen de la producción de Fernando, considerando, además de las obras más «directas» sobre la identidad (1985, 1986, 1987, 1989, 1992, 2001, 2002, 2006, 2007a, 2007b, 2008, 2015), cierto material que puede ser visto como complementario y más cercano a teoría archivística y memoria (1999, 2004, 2011b).

capaz de abrir para la reflexión y la interconexión de ideas poderosas. En un mundo marcado por la globalización, la desigualdad y la deshumanización buscó los extraños puntos de sutura de la modernidad para consolidar un campo común de entendimiento crítico. Reducir todos esos frentes a una sola fuerza productora, a una escuela, una faceta, una disciplina o un área sería una frenada en seco de su peculiar impulso hacia los límites. Es en este sentido que estas páginas pretenden ser no un homenaje petrificador, ni una revisión de unas ideas ya cerradas y acuñadas por un ser que se fue. Debemos ir más allá, al punto de revisar parte de las ideas legadas no a modo de un revisionismo celebratorio, pero sí como un acto de exposición propia, de arriesgarnos a exponernos a eso que nos legó de manera directa (y entre líneas)².

En algún momento, Estévez mostró estar cansado de debates sobre identidad. Pero también es cierto que, al igual que «los guanches», la misma temática se convirtió en una suerte de fantasma para él. Un fantasma que en los momentos de indefensión retornaba para acecharle. En otras palabras: un problema ineludible, que proporcionaba un dilema clave y que, lejos de ser un tema banal, estaba en el corazón de nuestra triste era de etnicidios y refugiados, de nuevas políticas de exclusión, propiciando a su vez la legitimación de los problemas sociales y la propuesta de articulación de una resistencia. Ineludible, pero también agotable; la modulación teórica de las identidades ha dado pie en los últimos años a giros cada vez más pragmáticos y un retorno a lo «real» que ha mermado la fuerza esperanzadora del multiculturalismo y de los enfoques críticos alternativos que estudiaban conjuntamente clase, raza y sexo para encuadrar un mapa más complejo del territorio social de fin de milenio. De nuevo, en el renacer postimperial del Nuevo Orden Mundial y de las políticas reterritorializadoras del 11-S y la suerte de proteccionismo y cierre fronterizo que heredamos con la era Trump, la identidad sigue siendo tan clave como lo era a finales del siglo pasado.

Si bien no es el centro de la actividad teórica de Estévez, la identidad traspasa buena parte de su producción, reflejada en soportes como textos, artículos, libros, bibliografías, exposiciones, conferencias, presentaciones y un largo etc. Dicho de otra manera, la identidad es un excelente conector de una amplia gama de concepciones y temáticas. No limitado, pues, a los procesos identitarios, su reflujo intelectual se extiende a la historia, a la reflexión de la construcción del pasado, al fetichismo de los objetos de museo, a los dispositivos visuales en consideración a las exposiciones y la museística; a los fantasmas como figura moderna, a la etnicidad canaria; a la alimentación como expresión y definición cultural, a los ancestros canarios, a la repercusión de la arcadía en la figura del mago, a la delimitación política de la territorialidad y la expresión popular del territorio; a la raza y la implicación de la racio- logía en la antropología canaria, a la historia de la antropología y la imaginación

² Por muy extraño que parezca, debemos tomar la misma proyección que él tomó con respecto a Chil y Naranjo: «Pero Chil se merece algo más que una nota laudatoria por sus contribuciones a la antropología y la historia de Canarias. Si no queremos olvidarlo, probablemente la evaluación crítica de su obra será la única manera de salvarla antes de convertirla en un mero episodio de nuestra historia intelectual» (Estévez, 2001, pp. 332-333).



de la nación. Una explosión reflexiva; vista ahora con perspectiva, un Universo, o, desde otro punto de vista, distintas capas de una cebolla que, al removerlas, entreven la complejidad de una vida increíble³.

Los distintos frentes abiertos lo son tanto para la interdisciplinariedad como para los distintos campos sociales; lo son para la reflexión social y política. Por lo tanto, su reflexión también está en las acciones y el activismo, en su interés por la agricultura, por los hábitos alimenticios, o por la defensa de lo popular expresada en sus acciones en Cho Vito. Pero, como se ha comentado, lejos de poder componer un cuadro identitario concreto, es preciso notar también las (aparentes) contradicciones: su corrección política, sus cargos institucionales, su estatus social y su procedencia. ¿Podríamos arriesgarnos a aventurar que la obra y vida de Estévez era una transgresión de esas fijaciones, un intento de desprenderse de la utilidad de las identidades?

Lo que sigue es pues una (quizás nueva) reflexión de la identidad vista a través de la trayectoria de Estévez, a modo que sus aportaciones puedan seguir empujando el pensamiento crítico de categorías que siguen marcando nuestra era. Propongo un recorrido que vaya desde su interés por la etnicidad y los nacionalismos, sobre todo en los primeros años de la década de 1980, a pasar por su atención a la historia de la antropología y la raza, para luego acabar con cómo su marco de estudio analiza la canariedad en función de las otredades turistas y migrantes y las nuevas alianzas que se forman en un mundo globalizado.

LA PROLIFERACIÓN DE IDENTIDADES (Y DE TEORÍAS)

La identidad sin duda marcó buena parte de los intereses del antropólogo canario. Si bien no siempre la entendió de la misma manera, fue articulando en torno al fenómeno identitario una serie de reflexiones que intentarían dilucidar las estrategias y formas de representación de una cultura en particular. No podemos encontrar un origen para el interés por este campo de estudios, pero es notable que, sobre todo en la década de los ochenta, un interés general se estaba haciendo palpable en la academia en Occidente con respecto al estudio de una creciente proliferación de identidades. Tanto el mundo académico francófono como el anglosajón comenzarían a moverse en el terreno pantanoso de las subjetividades y los desplazamientos. Aun con abundancia teórica, el término identidad, como *keyword*, no provocaba consenso en el espectro intelectual. Como hizo notar Kobena Mercer: «Una cosa está clara –la identidad sólo se convierte en materia de interés cuando está en crisis–, cuando algo asumido como fijado, coherente y estable es desplazado por la experiencia de lo dudoso e incierto» (Mercer, 1994, p. 259).

³ Debemos pedir de entrada que se disculpe la extensión de las citas. Esta extensión puede estar justificada por la intención del autor de provocar un diálogo con el material (y con Fernando mismo), a modo que podamos seguir conversando y disputando el tema elegido para este recorrido.

Este movimiento de reflexión intelectual, que se movía entre líneas, estaba provocado por un desgaste parcial del marxismo y de sus adyacentes marcos teóricos para explicar los fenómenos sociales. En la política, los ejes identitarios formados por la izquierda y la derecha no proporcionaban ya la satisfacción de contención de una articulación política suficiente para optar a la hegemonía. Además, la irrupción de nuevos movimientos sociales con códigos identitarios distintos haría tambalear los presupuestos teóricos de esas ya «viejas» identidades. Pero este cambio de sensibilidades con respecto a la identidad también se vio afectado por los procesos de descolonización y la migración poscolonial. Esta coordinada condicionó buena parte de las bazas teóricas occidentales en sentido indirecto; principalmente era un momento histórico que estaba cambiando la concepción de lo local y lo vernáculo al introducir elementos que comúnmente eran vividos como remotos y trayendo a la escena local una serie de conflictos que se escenificarían primariamente en el terreno de las identidades nacionales. En resumidas cuentas, un ente europeo subdividido en claras y estables identidades nacionales ve su patrón de clasificación racial-nacional claramente damnificado por movimientos migratorios diversos que pretendían «asentarse». El desafío, que venía genealógicamente construyéndose desde hace siglos, propició una de las críticas teóricas más completas al esencialismo como factor determinante de la identidad cultural, donde los circuitos y espacios culturales podían ser leídos de manera dislocada y donde la diáspora adquiriría una expresión simbólica novedosa. En palabras de Marina Barreto Vargas:

Por otro lado, porque [la presencia inmigrante] cuestiona el pensamiento clásico occidental sobre el mundo y la razón, al comprobar que formamos parte de un mundo fragmentado, disperso, lleno de complejidades, con gran diversidad cultural, con cuerpos diferentes, y con lenguajes, memorias y experiencias múltiples [...] Si hacemos hincapié en las interconexiones no tendremos más remedio que plantearnos de otro modo algunos de los enfoques tradicionales de la antropología, e idear nuevas formas de estudiar las personas en tránsito, con una identidad alterada, desestabilizadas y en proceso de cambio (Barreto Vargas, 2004, p. 19).

Igualmente desafiante fue la crítica desplegada desde el feminismo a las identidades sexuales. Construidas tradicionalmente también en binarismos, el estrecho campo facilitado por la heteronormatividad daría pie a una deconstrucción en varios campos teóricos donde se fijaban las identidades sexuales para dar pie a una celebratoria de identidades más contextuales, fluidas y diversas: «El discurso de un feminismo y una crítica cultural influidos por el psicoanálisis desarrolló la cuestión de la subjetividad y sus procesos inconscientes de formación» (Hall, 2003, p. 13). La manera en la que los discursos raciales y sexuales se yuxtapusieron supuso también una clara contraposición conjunta a los biologicismos que permearon por los terrenos de la identidad en este sentido, dando firme anclaje a presupuestos teóricos que con estos cambios de coordenadas fueron movidos al terreno del discurso, del significante flotante y, en definitiva, al terreno de las narrativas ahora desautorizadas de Occidente.

Instado a escribir una pequeña reseña de unos textos de Albert Memmi, Frantz Fanon, Amílcar Cabral y Ernesto Guevara para una editorial canaria, Fer-



nando optó, en vez de celebrar sus ideas como homenaje, por usarlos como referentes críticos de la identidad, colocándolos como precursores de una nueva articulación política:

Esto, obviamente, tiene consecuencias políticas: implica colocar en primer plano la enorme diversidad de perspectivas, de experiencias y de identidades culturales de los movimientos sociales. Pero este fin de la inocencia supone también la aceptación de que no tenemos una única, intrínseca e inalterable identidad, sino muchas y, además, fragmentadas [...]. Hasta ahora no se ha intentado seriamente pensar simultáneamente en todas esas diferencias, en sus relaciones y articulaciones. Esto sin duda es complejo, pero de no hacerlo probablemente el resultado quizás no sea otro que el colapso de la teoría y el fracaso de la política [...] La nuestra, entonces, no deberá ser ya una etnicidad sin el reconocimiento de esas otras ni construida sin la interconexión con ellas. Eso, sin duda, la hará cambiante, fluida, contextual, relacional. Habremos perdido la inocencia, pero estaremos mejor situados para dar respuestas locales en un mundo transnacional, fragmentado, híbrido y diaspórico (Estévez, 1999, pp. 13-14).

ETNICIDAD CANARIA

Si bien no hay localizado un origen (ni tampoco podría ser esa nuestra intención), sí podríamos especular sobre un germen. Sea como sea, la preocupación por la identidad concierne por encima de cavilaciones intelectuales y es un aspecto al que todos y todas acudimos, del que nos preguntamos. Extrapolando la pregunta clave de Stuart Hall (2003) a su terreno, Estévez siempre entendió que la utilidad de la identidad es de sentido común en cuanto que su propiedad explica de manera extensa quiénes somos ante los demás, lo que en buena lógica nos constituye y afirma. De esta manera, la identidad se asume, pero la misma entra en crisis constantemente según contexto y coyuntura. Para la gente canaria, la identidad nunca ha estado fijada; acaso ilusoriamente, siempre ha sido una crisis de largo alcance. Por lo tanto, siempre hemos invertido gran cantidad de esfuerzo en desplegar discursos, en contarnos historias sobre nosotras mismas. Llamada a una historia de desplazamientos (marcada por la conquista, colonización, inmigración y emigración de distintas gentes y costumbres) la cultura canaria resulta poseer una serie de significantes a los que comúnmente regresamos para llenar de significados. Esto es así puesto que, en la expansión occidental, Canarias comprende un espacio limítrofe de esa tendencia, un lugar marcadamente moderno, pero comprendido en un incómodo espacio fronterizo. En una división ontológica, política y económica del mundo que se estaba gestando con la expansión del imperio hispano, Canarias ya comprendía, desde temprano, un lugar contradictorio y ambivalente. Por ello, la identidad canaria, incluso a día de hoy, es esquizofrénica, no se reconoce en una categoría única ni cerrada, aun desplegando narrativas y favoreciendo adscripciones. Canarias, por ponerlo en otras palabras, es el efecto de muchas fronteras.

En algún momento temprano, no nos cabe la menor duda de que Estévez empezó a pensar desde ese preciso espacio limítrofe. Quizás, dentro de un cosmos

político-nacionalista, supusieran sus textos una invitación a pensar teóricamente un espacio político que estaba en disputa. Las primeras publicaciones, hay que recordar, datan de principios de los ochenta, en el inmediato postfranquismo. Por lo tanto, hay que señalar que durante la dictadura del general Franco una serie de elementos de la cultura canaria habían sido silenciados o captados bajo un discurso único, renacionalizados al españolismo oficial franquista y desactivados como referentes para la construcción étnica de un pueblo. Por otra parte, los mismos elementos se habían convertido recurrentemente en potenciales símbolos de resistencia en la clandestinidad, pero era precisamente su condición clandestina lo que haría de los significantes étnicos objetos políticos y no teóricos. Por motivos de represión, la academia no albergaba reflexión del entramado de elementos que componían una identidad. Y así, publicado en *ROA (Revista del Oeste de África)*, aparecen los primeros designios de un intento de inmiscuirse teóricamente en esa esquizofrenia identitaria:

Pero si la presencia de los componentes político e histórico es una constante [...] en todos los fenómenos nacionalistas, no es menos cierto que junto a ellos concurren además otros elementos de los que es necesario dar cuenta. Quisiéramos mostrar [...] el enfoque que desde la antropología cultural se podría realizar de lo que se ha dado en llamar el «hecho diferencial canario», el canarismo, la canariedad, el nacionalismo canario, etc. (Estévez 1985, p. 62).

Por supuesto, está atento a las últimas formulaciones teóricas y de entre ellas destaca una definición básica (primeramente en positivo, pero desviándose cada vez más al plano negativo) de la etnicidad, entendida como una capacidad para la diferenciación o, mejor aún, «una organización de la diferencia» (p. 63).

Así, la etnicidad parece remitir básicamente a los mecanismos mediante los que un determinado grupo social elabora sus elementos de identidad y/o diferenciación respecto de otros grupos [...]. Es razonable pensar, entonces, que si bien no cualquier rasgo cultural puede llegar a convertirse en un signo diferenciador, en un marcador de la diferencia, debe existir algún filtro selectivo (Estévez, 1985, p. 69).

De esta manera, al invocar las diferencias, se estaba haciendo visible la retroalimentación habida entre la alteridad y la identidad, haciéndose a la idea de que toda identidad es una puesta en negativo de «otros»; un primer despegue del asimilacionismo concomitante que dominó buena parte de la teoría antropológica en décadas anteriores. Pero, por último: «si la etnicidad hace referencia a los procesos de identidad, diferenciación e interacción de los diferentes grupos, queda aún por dilucidar las relaciones entre aquélla y el nacionalismo» (p. 63).

Por lo tanto, su trabajo, en este contexto del nacionalismo político, fue el de considerar el nacionalismo como la expresión de una variante de los fenómenos étnicos, entendiendo que su construcción favorecería la formación de la comunidad nacional. Pero, aún lejos de entender ciertas instituciones y dispositivos (al estilo de Benedict Anderson) en la construcción étnica-nacional, apuntó primariamente a los aspectos estructurales de la construcción étnica, resaltando lo que también podríamos denominar hechos sociológicos: el aspecto territorial, el pleito insular, la



dependencia económica, la situación geopolítica (situación fronteriza tras la fallida descolonización del Sáhara Occidental), y la emigración. Podemos apuntar, extraído de otra fuente, un apunte teórico al factor insular, contenido en la revista *Disenso*:

[P]ara poder evaluar la importancia relativa de la insularidad respecto a los otros factores socioeconómicos y culturales es necesario adoptar un enfoque en el que ésta pueda ser considerada operacionalmente. Esto requiere de un enfoque teórico que, cuando se pretende emplearlo con rigor, no está exento de escollos conceptuales y metodológicos; más de los que a primera vista cabría suponer. Como paso previo, hay que resolver el problema de si la insularidad puede tomarse, efectivamente, como una variable operativa, si tiene significación por sí misma a la hora de analizar las particularidades de las islas (Estévez, 1982, p. 9).

Si bien su lista es contundente y cercana a lo que en términos de Marvin Harris es el enfoque *emic*, una última apreciación queda, de modo premonitorio, al material excluido de este escueto artículo: «Hemos dejado fuera conscientemente otros elementos no menos importantes, y quizás más llamativos, entre los que destacan el papel cohesionador de la relectura nacionalista de la historia canaria, la recuperación simbólica de la cultura aborígen o las manifestaciones de un proyecto político diferenciado expresado a través de las organizaciones políticas, sindicales, culturales... de las Islas» (*ROA*, p. 73). Sin duda, la «recuperación simbólica de la cultura aborígen» era un proyecto que podía ser explorado no solo desde el interés sociológico del mismo, sino también como expresión de una obsesión temprana de las mismas corrientes antropológicas canarias. Juntando estos objetivos, Fernando estaba eligiendo una figura clave; elegía también su *fantasma*.

EL FANTASMA GUANCHE

La introducción de *Indigenismo, raza y evolución* (Estévez, 1987)⁴, quizás uno de sus textos más citados, no correspondía con una introducción estándar a la historia de una disciplina, ni obedecía al estilo habitual de reflejar la importancia de tal «nuevo estudio» para el ámbito de las ciencias; en otras palabras, no era ni es una autoafirmación meritocrática. Muy al contrario, la introducción sitúa mejor que cualquier otra parte del texto los intereses de la obra y reafirma que este no es un estudio del pasado por la simple recreación histórica, sino que su interés principal es, en contra de lo que se pueda pensar de una historia de la antropología, una comprensión del presente; la manera en la que los canarios hemos configurado nuestros mitos como comunidad nacional, la manera en cómo representamos

⁴ Su título completo es: *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Quizás la obra más completa del autor, que ha dado lugar a debates y reflexiones críticas. Fue presentada como un estudio de historia de la disciplina que comprendía de qué manera la misma había pivotado sobre los tres temas originales del título.

nuestro pasado, cómo lo construimos no libre de políticas e intereses. También, la manera en la que hemos ido introduciendo el dogma científico en las islas y en cómo hemos plegado una modernidad exterior al interior del territorio insular. Por ello se señaló también un punto de entrada muy peculiar, quizás una apreciación que crece en importancia dada la continua crisis identitaria canaria, que titubea en cuanto a diversas asignaciones (colonial y metropolitana, europea y africana, centro y periferia, islas y continente)⁵.

De esta manera, «los guanches», como significante étnico, es un elemento que nunca puede ser enteramente fijado, sino siempre puesto en disputa y negociado; reconsiderado según contextos y discursos. El guanche era, en el presente de *Indigenismo, raza y evolución*, y es todavía hoy, una figura increíblemente ambivalente. La conexión de los guanches con la identidad canaria se entrevé de fondo en el proyecto de lo que fue su tesis doctoral y quedaba así reflejado en la publicación de la misma:

Esta recurrente presencia de lo aborígen expresa una peculiar característica de la identidad canaria en la constante tensión entre lo autóctono y lo adquirido, entre lo de aquí y lo de afuera. Quizá sea ello una de las razones por la que la antropología tenga entre nosotros una larga y dilatada tradición. Este libro surge entonces de una doble preocupación. De un lado, el interés por el estudio de las causas que generan el fenómeno étnico canario. De otro, el análisis del desarrollo de las teorías y estrategias de investigación que se han empleado en el pasado en la antropología canaria. Aunque remiten a problemáticas de distinta naturaleza, estas dos cuestiones tienen una estrecha relación histórica. La persistencia del aborígen como diacrítico de la identidad étnica canaria nos conduce inevitablemente a la historia de la antropología (Estévez, 1987, pp. 15-16).

Ese reconocimiento ambivalente recreaba también una tensión que era, como he dicho, sintomática de la misma crisis identitaria canaria. Pero su opción iría, a pesar de la idea del proyecto inicial, más allá. Suponía el estudio crítico de distintas tradiciones antropológicas o distintos paradigmas que irían ofreciendo diferentes representaciones del diacrítico étnico guanche. Desde la Ilustración, con los guanches puestos en positivo, entendiendo un grupo ya extinto pero asociado al «buen salvaje» rousseaiano, pasando por la explicación raciológica y la pervivencia racial del guanche, y, finalmente, llegando a las teorías del evolucionismo.

Al irrumpir así en el escenario académico uno de los estudios más importantes y sesudos sobre la figura del guanche, se había propiciado la clave reflexiva y contradictoria de una cultura que podía extrapolarse a multitud de campos para seguir otras narrativas: en la ciencia, en la sociedad, en la política, etc. Por ejemplo: Domingo Garí-Hayek entendió este ambivalente inicio como un síntoma de una posición sociopolítica que atravesaba dos estrategias. Entendiendo dos momentos o

⁵ «Para los canarios, los guanches fueron y son, al mismo tiempo, los “otros” y nosotros. Los guanches nos han unido y nos han dividido. En cualquier caso, siempre han estado presentes y forman parte de nuestro sentido común histórico. Vivos o muertos, degradados o enaltecidos, reivindicados o renegados, cristalizan las tensiones históricas de este pueblo» (Estévez, 1987, p. 15).



paradigmas geopolíticos del nacionalismo canario; una primera etapa influenciada por los movimientos emancipadores latinoamericanos, y una segunda etapa centrada en la última oleada descolonizadora, influenciada principalmente por los movimientos de liberación nacional africanos. En este sentido, Garí-Hayek comprendió una aseveración de la antropología crítica para apreciar cómo ese componente genérico atravesaba ambos proyectos: «La reivindicación del guanchismo como fenómeno identificador de la sociedad canaria penetra de lleno en la estrategia política del africanismo» (Garí-Hayek, 1992, p. 127). Garí cita en este sentido a Estévez:

La reivindicación de lo guanche –especialmente en cuanto a «raza»– se convierte en un imperativo ante la negación de los no canarios, en sentido amplio –extranjeros, españoles, peninsulares o godos– a reconocer las peculiaridades étnicas de los canarios (Estévez, 1986, p. 18).

Enmarcando por un momento más ese mismo cosmos político del que la estrategia africanista es su referente de inscripción, la recepción de su tesis en 1985 fue reconocida con una nota crítica, pero resaltando una cierta inflexión en una suerte de corriente de estudios canarios: «Realmente es esta la primera historia de la antropología canaria –dice Pablo Quintana en *ROA*– porque es evidente que los trabajos de Cuscoy y Pérez Vidal sólo ahora pueden considerarse precursores [...]. Nando Estévez ha tenido que trabajar solo, con una dispersa documentación y con la no menos dispersa y confusa y desenfocada teoría...» (*ROA*, 1985, p. 91).

La línea editorial de *ROA* estaba situando la tesis en un marco discursivo que hacía hincapié en una ruptura (también generacional) con respecto a los patrones discursivos de un oficialismo académico dependiente de un centro político y también académico, que proporcionaba una amplitud de miras a la revisión del pasado de la disciplina y a la consolidación de una identidad política y cultural. Lo que se había trazado en la arena era un giro poscolonial dentro de un ámbito académico local, que reflexionaba por primera vez sobre la implicación de una disciplina con el más amplio contexto global que se estaba fraguando con la descolonización. Si bien el trabajo de Fernando había dado con esa opción deconstructiva, no se iba a limitar con un posicionamiento estándar en ese sentido, más fuertemente identitario frente a una estructura de conocimiento colonial, sino que se debía dar un paso más allá para dar con el funcionamiento interno de la misma ciencia antropológica en este sentido.

En modo alguno esto significa que no se deban tener en cuenta los conectores entre ciencia y sociedad, ni que su estudio no sea, por lo demás, imperioso. [...]. Parece claro, en consecuencia, que si el concepto de «tradición antropológica» no se restringe a los conjuntos de directrices teóricas y metodológicas diferentes, históricas o actuales, seguiremos sin poder comprender los procesos de fondo de la especulación antropológica (Estévez, 1989, p. 29).

¿Ciencia al servicio de la identidad o identidad que se aprovecha de la ciencia? Como buen científico positivista, Chil rechazaría para él mismo y para otros cualquier mal uso de sus trabajos con fines ideológicos o políticos. Pero ya no constituye nada nuevo afirmar que los científicos generalmente se perciben a sí mismos como

ajenos a los usos espurios de su actividad, ni tampoco es una novedad señalar su tendencia a soslayar los factores externos que condicionan la práctica científica. Pero en el caso de Chil, en el apartado al menos de su antropología, no estamos ante una tensión entre la investigación científica del pasado aborigen y la construcción de una identidad canaria. Aunque no exento de contradicciones y no siempre expresado de forma coherente, en este terreno Chil partió de una única tesis central: la retroalimentación histórica entre raza y nación (Estévez, 2001, p. 332).

Esa tensión se abordaría (siguiendo a José R. Llobera) con un acercamiento más atrevido a la sociología de la ciencia, que acabaría por disolver la dicotomía internalismo/externalismo (quizás un problema no resuelto del todo, pero que había movido al autor a alternativas al debate con autores de incidencia posterior como Bruno Latour y Donna Haraway) a favor de una historia que comprendiera las coordenadas de cada campo. Estos campos aparecerían envueltos en un relato más completo que, llegado a un momento de desgaste por un factor decisivo, forzaba un dilema propio de la antropología y su objeto tradicional de estudio, movidos al sentido práctico de la disciplina marcado por el cientificismo y la crítica. Ese factor era así comentado por el autor:

Si los procesos de renovación teórica y la incorporación de las nuevas tendencias en historia de la ciencia, con ser factores de primer orden en la creciente preocupación histórica de los antropólogos a partir de esos años, han sido en gran medida minimizados, ello ha tenido una poderosa razón: el aún mayor impacto que causaron los procesos de descolonización que irían desarrollándose a partir de la Segunda Guerra Mundial. La cadena de independencias de los países del Tercer Mundo no sólo modificaba el status sociopolítico afectando gran parte de las estructuras económicas tradicionales, sino que, además, inauguraba un nuevo marco de relaciones entre el mundo occidental y los «otros». Realmente, el sentido inmediato de la «crisis» en la antropología se expresó conscientemente a través de la predicción –más o menos apocalíptica– de que el «mundo primitivo» estaba desapareciendo irremisiblemente. El largo y repetitivo debate que en torno al incierto futuro de una antropología que tenía como objeto de estudio tradicional a las sociedades «primitivas», no necesita ser destacado. Los efectos combinados de la «modernización» –que estaban transformando unas culturas en cuyo estudio se había centrado la disciplina desde sus comienzos– y la impugnación del discurso antropológico occidental –que cortó alas a su arrogancia eurocéntrica–, constituyen el tercer tipo de factores que impulsaron a los antropólogos a situar históricamente el desarrollo de la antropología (Estévez, 1987, p. 35).

Este audaz paso marcaría sendas líneas de investigación, como la reflexión del pasado, pero sobre todo apuntaría más allá de la inicial estrategia de comprensión del fenómeno de diferenciación étnica para contemplar la operación de poder que se ejerce institucionalmente desde los campos académicos para delimitar posiciones y favorecer exclusiones. La historia de los guanches era precisamente una historia de la inclusión/exclusión y de los procesos académicos que siguieron a la apropiación de un referente étnico importante. Por lo tanto, el giro proporcionaba una seria reevaluación de las identidades mismas. Fernando había localizado una trampa en

la identidad y los procesos de identificación e intentó empujar su pensamiento a la comprensión de esa trampa.

LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA DE LA RAZA Y LAS ALTERNATIVAS

Por un lado, entendiendo la constitución de la identidad como contraposición al Otro (un afuera-constituyente), la historia de la antropología canaria, insertada en la genealogía del proyecto de la modernidad, que comprende una era marcada por patrones racionales tanto en la economía como en ciertos aspectos filosóficos, se vio afectada por los patrones discursivos que desde la Ilustración se fueron desplegando para la clasificación de distintos Otros extraeuropeos. Por lo tanto, uno de esos primeros patrones venía a ser la taxonomía racial, yuxtapuesta a la teorización antropológica local para sacar una imagen en positivo del significante guanche, redescubierto por Sabino Berthelot como la «raza guanche».

La raza tiene sin duda un interés como problema historiográfico, pero desgraciadamente, sigue siendo uno de los aspectos más palpables del cemento ideológico contemporáneo para justificar la opresión, la desigualdad y la guerra. Desgraciadamente también, sigue ocupando un papel de primer orden en muchas de las políticas de la identidad étnica y nacional. Pero racismo y nacionalismo, que generalmente se presentan como una decantación histórica de los más viejos sentimientos humanos, son de hecho dos importantes innovaciones de la Modernidad. Raza y nación han sido, asimismo, dos importantes pilares del Estado Moderno, de esa máquina para construir diferencias, para marcar al «otro» (Estévez, 2001, p. 334).

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 significado profundo de la adscripción a la raciología y, en particular, del racismo al que inevitablemente conducía (Estévez, 2006, s.p.).

Entre las consecuencias se encontraba, claramente, la trampa identitaria. Suponía para Canarias el esfuerzo de adscripción a un lado de una división moderno-colonial planetaria que interiorizaba, vía el cientifismo académico, los patrones discursivos de la superioridad racial⁶. No obstante, este fue siempre, considerando el contexto más amplio, un logro parcial. Aun produciendo una fuerte demarcación, el significante pudo ser disputado por el africanismo político, pero también pudo ser negociado con otras expresiones culturales que favorecerían discursos contra-

⁶ La raza puede definirse en este contexto como una categoría discursiva que organiza la diferencia entre grupos humanos, anclada científicamente por la biología y la genética, pero no siendo más que un significante constituido sociohistóricamente.

hegemónicos en este sentido. Es probable que Estévez se cruzara con parte de esas alternativas ante una propuesta de reflexión sobre la obra de Manolo Millares y su relación con la arqueología canaria:

... aun viendo los restos aborígenes dispuestos a la moda arqueológica y antropológica, Millares estaba percibiendo algo sustancialmente distinto [...]. Millares, mediante su pintura, aspiró a una arqueología que permitiera revelar, ciertamente a partir del guancho, las profundidades de la naturaleza humana; los arqueólogos y antropólogos, por su lado, excavando y midiendo huesos, pretendieron un cuadro en el que se pudiera insertar al guancho dentro de la historia de la civilización europea. La materialidad de los restos guanches, paradójicamente hechos visibles por la arqueología, no invitan a Millares a los yacimientos, sino que le incitan a la exploración del inconsciente. Sus «excavaciones» no se orientan a la búsqueda de la «evidencia arqueológica», sino hacia la opacidad de las pulsiones transhistóricas del hombre. Si hay una arqueología en Millares, ésta no consiste en desenterrar para rellenar lo vacíos de la memoria, en hacer transparente lo sepultado. La de Millares es una arqueología que está persuadida que el pasado y el futuro se dan la mano, que se confunden en la muerte. Toda excavación arqueológica remueve lo que está muerto; la de Millares, en cambio, persigue enterrar la muerte misma. En esa medida, es también una arqueología de la razón y de la violencia (Estévez, 2007b, s.p.).

Es en esta interpretación que se desvela una actitud y una mirada esperanzadora. No vemos ya simplemente la eficacia de la mirada crítica sobre la deconstrucción de una amplia tradición disciplinar (basada en el monopolio de verdad sobre sus declarados objetos), pero sí la mirada a un horizonte y a un futuro donde las interpretaciones del pasado guancho pueden optar también a la construcción de diferentes versiones basadas, como con Millares, en otros principios éticos (y también, otras alianzas planetarias): «Millares, ciertamente, se fijó en el guancho, pero para incardinar su destino con el de la humanidad, con el de las víctimas de la Guerra Civil, de Auschwitz, de Hiroshima, de Vietnam...» (Estévez, 2007b, s.p.).

IDENTIDAD, INMIGRANTES Y LA OTREDAD ABSOLUTA

Aunque aquí hayan sido unas pocas líneas, que seguidas con los ojos nos mueven rápidamente en el tiempo, hay no obstante unos giros y una madurez comprensiva. Si bien la identidad ha sido primariamente puesta en positivo, y quizás como una condición favorable para la construcción de un sujeto político, con el tiempo y a través de la historia de la antropología se profundiza en la construcción de un Otro en negativo para establecer, como un acto de poder, una identidad adscrita al marco civilizatorio. Aun con una posición geopolítica «subordinada» y en estado esquizofrénico, había también que comprender la manera en que los significantes étnicos canarios fueron movidos y atravesados por un corte elitista, empujados a las narrativas dominantes de Occidente. Por lo tanto, ese factor discriminatorio era la trampa y Fernando la estaba descubriendo sin salirse de su propia historia local. Ahora, el objeto de esa identidad, como modelo teórico también, debía ser empu-



jado fuera de las narrativas oficiales: hacia los límites: «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» (2011a, p. 170).

Canarias difícilmente puede ser un punto de enunciación, pero sí una extraña zona de contacto. Lejos de amarrarse a un solo imaginario, la imaginación canaria se interconecta con otras formaciones; al no ocupar un espacio en negativo, puede establecer estas conexiones en un espacio equivalente (y quizás no por esta razón menos problemático). Lo canario se vive, más allá de lo exótico, en la confusión de colores, acentos y culturas. Es curioso que, en cuanto fijamos uno de esos contenedores identitarios, más fácil es la operatividad del capital: o bien nos convertimos en exóticos modelos para el consumo o también aparecemos como buenos gestores de la economía moderna (a bajo coste periférico, claro). Entonces ¿qué arriesgamos con el vacío? La posibilidad de ser llenados por nuevos y extraños significados, de ser movidos a la otredad absoluta que no permite ni orientalismo ni consumismo. Algo que muestra el ansia identitaria, su manía actual.

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 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. (Estévez. 2011a, p. 171).

La posibilidad de ser empujados al otro lado, al lado oscuro de la otredad absoluta, viene marcado en Canarias por la presencia de una figura clave en la ordenación de la diferencia en la Europa poscolonial. Esa figura es entendida por el autor al teorizarla frente a su fantasma. Si había entendido que el guanche estaba cargado de aura identitaria, que jugaba un papel importante como nodo que articula la trama de identidad disputada por nacionalismos y ahora también por la especulación económica; «el/la inmigrante» que arriba a las costas canarias viene cargando el signo del Mal, pero sin marca identitaria.

... 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 eso llega a convertirse en pánico cuando los «otros» no tienen identidad. Pero no se trata que ellos tengan una identidad, sino de que necesitamos que la tengan para poder identificarlos (Estévez, 2011a, p. 169).

¿Puede desecharse la identidad? ¿Podemos esquivar las distintas identidades de clase, sexuales, étnicas, de parentesco y «familia» en favor de una forma de comunidad relacional novedosa y no comprendida en esquemas patriarcales, raciales, capitalistas?

La respuesta por supuesto no es sencilla; quizás sea una utopía que se hunde en las penetrantes imaginaciones de la ciencia ficción. Pero esa imaginación de mundos posibles es necesaria al menos para trazar una hoja de ruta. Optando por mostrar su visión para una exposición, Estévez llega a aventurar lo siguiente, con claros ecos a la historia de la biología de Donna Haraway (2004)⁷: «Las intervenciones sobre el cuerpo-máquina son cada vez más cotidianas e intensas [...] Los cyborgs, criaturas híbridas, cuerpos mitad orgánicos mitad tecnológicos, borran las antes nítidas fronteras entre lo natural y lo artificial, entre la naturaleza y la cultura. Quizá un futuro aterrador; quizá, al contrario, un futuro más pluralista sin una única norma de belleza, un único modelo de cuerpo ideal y una única forma de estar y vivir en el mundo» (2004, pp. 23-24).

Para llegar hasta esta mirada a un futuro, se ha considerado aquí revisar diversos aspectos de la obra de Fernando Estévez, buscando entre diversos textos formulaciones críticas sobre la identidad. Empezando con sus contribuciones más antiguas se puede rastrear un enfoque estructural para situar la etnicidad canaria, con atención a los aspectos políticos. Este proceso se decanta por la centralidad de la cultura indígena («los guanches») en la antropología insular, comenzando así este autor una prematura historia de la disciplina en Canarias y abriendo todo un frente de trabajo en este sentido. Con el tiempo, las ideas expuestas en su historia dan un giro poscolonial para analizar las representaciones y discursos sobre Canarias y la cultura indígena, interconectando poder y conocimientos al hacerlo y pudiendo situar otras figuras clave en contraposición a la identidad canaria tanto como filiación a la misma.

Con estas pistas difusas, estamos lejos de armar un puzzle que quizás siga siendo, durante mucho tiempo, irresoluble. Sea como sea, las preguntas laten desde el vacío de una manera inquietante, y siempre estarán con nosotros para la articulación de una resistencia posible a un poder que se mueve y vuelve a fijar las diferencias. En este sentido, las reflexiones de Fernando comprendidas, por ejemplo,

⁷ En la mirada de Haraway: «Estoy demasiado harta de los enlaces a través del parentesco y “la familia”, y deseo ansiosamente modelos de solidaridad y de unidad y diversidad humanas enraizados en la amistad, el trabajo, los propósitos parcialmente compartidos, el incurable dolor colectivo, la inevitable muerte, y la esperanza inagotable. Es momento de teorizar un inconsciente “no familiar”, un escenario primitivo diferente, en donde no todo provenga de los dramas de la identidad y la reproducción» (Haraway, 2004, p. 299).

en esta selección, en esta ruta, se convierten también en nuestro propio fantasma, de igual manera que «Nando» mismo ya lo es, esperando aparecer en los momentos adecuados.

RECIBIDO: 11-12-2023; ACEPTADO: 7-3-2023



BIBLIOGRAFÍA

- BARRETO VARGAS, M. (2004). Globalización, cultura e inmigración femenina. *Cuadernos del Ateneo*, n.º 17, 19-32.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1982). La insularidad como reto teórico. *Disenso*. (Insularidad), 9.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1986) Guanchismo: la imagen cambiante del aborigen canario. *Banot: Teoría y Sociedad*, n.º 1, 2.ª época, 11-40.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Publicaciones científicas del Exc. Cabildo insular de Tenerife. Museo Etnográfico, número 4.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1989). Notas críticas sobre el concepto de tradición antropológica. A propósito de las relaciones centro-periferia en la antropología canaria de finales del siglo XIX. *Eres*, vol. 1, núm. 1, 25-35.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1992). «Descubrir a los guanches, estudiar a los canarios», en J.R. Santana Godoy (comp.), *En el camino. Canarias entre Europa y América*. Edirca.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1999). «Prólogo», en VV. AA. *Textos anticoloniales*. La Marea.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2001). Determinar la raza, imaginar la nación. El paradigma raciológico en la obra de Chil y Naranjo. *El Museo Canario LVI*, 329-346.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2002). Viejas identidades, nuevas políticas. *Disenso*. (El embrollo identitario).
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2004). «El pasado en el presente», en Fernando Estévez González, *El pasado en el presente*. Museo de Antropología de Tenerife. Organismo Autónomo de Museos y Centros.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2006). «La invención del guanche. Clasificaciones imperiales y correlatos identitarios de la raciólogía en Canarias», en *XVI Seminario Orotava de Historia de la Ciencia. Ciencia y Cultura de Rousseau a Darwin*. Fundación Orotava de Historia de la Ciencia.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2007a). «Curiosidades, especímenes, souvenirs: las momias como objetos-viajeros en el tráfico Canarias-Europa», en José María Oliver Frade y Alberto Relancio Menéndez, *El descubrimiento científico de las Islas Canarias*. Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, La Orotava.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2007b). Millares, o la excavación sin arqueología. Para la exposición *El artista como arqueólogo: Millares y el Museo Canario*. Comisario: Orlando Franco. CICA, Caja de Canarias.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2008). «En busca de los ancestros europeos. La dicotomía Árabe-bereber en la construcción de la identidad canaria», en Víctor Morales Lezcano y Javier Ponce Marrero (coords.), *Una visión del Islam en África y desde Canarias: historias de una frontera: actas del segundo simposio. Cuadernos de Estudios Canario-Africanos*. Vol 2. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2011a). Guanches, magos, turistas e inmigrantes. Canarias y la jaula identitaria. *Revista Atlántida. Revista Canaria de Ciencias Sociales*, n.º 3, 145-172.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2011b). «Archivo y memoria en el reino de los replicantes», en Fernando Estévez y Mariano de Santa Ana (eds.), *Memorias y olvidos del archivo*. CAAM-MHAT.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2015). «El guanche como fantasma moderno. O cómo la historia de los orígenes nunca se termina de escribir», en José Farrujia de la Rosa (ed.), *Orígenes. Enfoques interdisciplinares sobre el poblamiento indígena de Canarias*. Ediciones Idea.

- GARÍ-MONTLLOR HAYEK, D. (1992). *Historia del nacionalismo canario*. Editorial Benchomo.
- HALL, S. (2003). «¿Quién necesita identidad?», en Paul du Gay y Stuart Hall (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- HARAWAY, D.J. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. UOC.
- MERCER, K. (1994). *Welcome to the jungle. New Positions in Black Cultural Studies*. Routledge.
- ROA (*Revista del Oeste de África*) (1985). Fernando Estévez y la joven antropología africana. *ROA*. Santa Cruz de Tenerife.

