

ATLÁNTIDA

Universidad de La Laguna

16

2025

Revista
ATLÁNTIDA

Revista ATLÁNTIDA

Revista Canaria de Ciencias Sociales

DIRECTORA

Dácil Yurena González González (yugonzal@ull.edu.es) - Universidad de La Laguna

SUBDIRECTOR

Adrián García Perdigón (agarcipe@ull.edu.es) - Universidad de La Laguna

COMITÉ EDITORIAL

Alberto Báez García (Universidad de La Laguna-España), Carmen Marina Barreto Vargas (Universidad de La Laguna-España), Maerzel Bonnet Escuela (Universidad de La Laguna-España), Celsa María Cáceres Rodríguez (Universidad de La Laguna-España), María Eugenia Cardenal de la Nuez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria-España), Patricia Adriana Delponti (Universidad de La Laguna-España), Ramón Hernández Armas (Universidad de La Laguna-España), Juan Salvador León Santana (Universidad de La Laguna-España), Aníbal Mesa López (Universidad de La Laguna-España), María Verónica Elizabeth Moreira (Universidad de Buenos Aires-Argentina), Carmina Puig Cruells (Universitat Rovira i Virgili-España), Pablo Rodríguez González (Universidad de La Laguna-España), Milena Trenta (Universidad de La Laguna-España).

CONSEJO ASESOR

Carmen Ascanio Sánchez (Universidad de La Laguna-España), Ana Cano Ramírez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria-España), Carla Cubillos Vega (Universidad Complutense de Madrid-España), Rosa María Díaz Jiménez (Universidad Pablo de Olavide-España), David Fuentefría Rodríguez (Universidad de La Laguna-España), Genaro García Guzmán (Universidad Autónoma de Querétaro-México), Manuel Giovine (Universidad Nacional de Córdoba-Argentina), Manuel Eduardo González Ramallal (Universidad de La Laguna-España), Hugo Luna Soria (Universidad Autónoma de Querétaro-México), Blas José Martínez Gallardo (Universidad de Murcia-España), Jesús Muyor Rodríguez (Universidad de Almería-España), Sonia Plasencia Carrillo (Universidad de La Laguna-España), José Quevedo Abu-Tarbush (Universidad de La Laguna-España), Elizabeth Rahman (University of Oxford-United Kingdom), Javier Ramos Benítez (Universidad de La Laguna-España), Vanessa Rodríguez Breijo (Universidad de La Laguna-España), Alberto Jonay Rodríguez Darias (Universidad de La Laguna-España), Sarai Rodríguez González (Universidad de La Laguna-España), María Elena Sánchez Jordán (Universidad de La Laguna-España).

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel.: 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

MAQUETACIÓN Y PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16>

ISSN: 2171-4924 (edición impresa) / ISSN: 2530-853X (edición digital)

Depósito Legal: TF 556/2010

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
ATLÁNTIDA
16

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2025

REVISTA Atlántida: Revista Canaria de Ciencias Sociales. N.º 1 (2009). –La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2009–

Anual

ISSN: 2171-4924

1. Ciencias sociales-Investigación-Publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

3(05)



<https://indices.csic.es/>



<https://kanalregister.hkdir.no/publiseringsskanaler/erihplus/>



<http://www.latindex.unam.mx/>



<https://doaj.org/>



<https://dialnet.unirioja.es/>



<http://miar.ub.edu/>

NORMAS DE ENVÍO Y PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Antes de enviar un manuscrito para su evaluación, le rogamos que verifique que su contenido se ajusta a los objetivos expuestos. Los manuscritos fuera de este ámbito temático podrán ser rechazados sin que se proceda a su evaluación.

1. Los trabajos podrán presentarse, para su evaluación, en español, inglés o francés. Todos los artículos evaluados y aprobados se publicarán en la página web de la revista en el idioma presentado. Para los artículos escritos en inglés o francés, las propias autoras y autores deben responsabilizarse de entregar su trabajo en un inglés o francés adecuado. Se recomienda encarecidamente que, si el idioma no es su lengua materna, sus manuscritos sean revisados por una persona editora familiarizada con la escritura académica en el mismo.
2. *Atlántida* acepta para su publicación los siguientes tipos de manuscritos:
 - a) *Artículos*: deberán ser trabajos de investigación originales, de carácter teórico o empírico, con un adecuado desarrollo teórico o analítico y tener el formato habitual de las revistas científicas especializadas.
 - b) *Notas de investigación*: deberán informar brevemente de hallazgos singulares, nuevas aportaciones, replicación de hallazgos o añadidos a la literatura científica que justifiquen su publicación sin la extensión y desarrollo teóricos o el detalle analítico requerido a los artículos.
 - c) *Ensayos bibliográficos*: analizarán dos o más publicaciones recientes sobre el mismo tema; podrán tener notas a pie de página y referencias bibliográficas al final.
 - d) *Crítica de libros*: serán trabajos ensayísticos que analicen novedades editoriales de interés académico y científico.
 - e) *Trabajos de investigación novel*: trabajos de fin de máster o de fin de grado que han destacado por su calidad. Han de venir avalados por un informe docente.
 - f) *Noticias de interés*: breves textos dando cuenta de novedades relevantes.
3. Recepción de manuscritos: una vez que el artículo está preparado de acuerdo con las directrices establecidas, se enviará en formato Word (pudiéndose enviar archivos adicionales). El envío se realizará a través de la plataforma OJS, alojada en la web del Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna. Una vez registrada/o como autora o autor en la plataforma OJS, deberán seguirse los pasos que allí se indican. Las dudas respecto al envío de trabajos podrán consultarse en las direcciones electrónicas ofrecidas en el apartado de contactos.
4. El envío de manuscritos presupone el conocimiento y aceptación de estas instrucciones, así como de las normas editoriales.

5. El autor o la autora del envío o la persona remitente será la destinataria de todas las comunicaciones que emita el Comité Editorial de *Atlántida. Revista Canaria de Ciencias Sociales*. Esta persona se hará responsable, en el caso de que existan varios autores o autoras, de contactar con sus colaboradores/as y de facilitar la información necesaria, haciéndose responsable de los posibles conflictos sobre la autoría del manuscrito. Si se desea cambiar al destinatario/a de las comunicaciones, deberá solicitarse explícitamente.
6. Los trabajos han de ser inéditos en cualquier lengua. No obstante, la revista podrá aceptar textos publicados previamente siempre que su calidad y su pertinencia lo justifiquen. Se indicará en el artículo dónde ha sido publicado previamente. Será responsabilidad del autor/a informar sobre la situación de los derechos de autor. A efectos de lo estipulado en los artículos 138-143 de la Ley de Propiedad Intelectual respecto a las acciones y procedimientos que puedan emprenderse contra quien infrinja los derechos de propiedad intelectual, la publicación de un trabajo que atente contra dichos derechos será responsabilidad del autor/a.
7. El trabajo debe estar debidamente anonimizado, y esto incluye las propiedades del documento. Si bien es legítimo, se recomienda evitar la autocita excesiva.
8. Se adjuntará una breve nota biográfica del autor/a o autores, de no más de 150 palabras por cada persona. En cualquier caso, habrán de constar:
 - a) El nombre completo.
 - b) La filiación institucional, que se dará en orden decreciente; esto es, primero la institución general (entidad principal) seguida de la institución o instituciones subordinadas (departamentos, etc.,) en el orden de dependencia orgánica que tengan. Se indicará la ciudad (aunque el nombre de la institución ya lo incluya) y el país. Se empleará el nombre completo y oficial de la institución.
 - c) Una dirección de correo electrónico.
 - d) Un teléfono de contacto.

El Consejo de Redacción de *Atlántida. Revista de Ciencias Sociales* se reserva el derecho de publicar un resumen de dicha nota biográfica conforme a los usos de las revistas especializadas.

9. En cuanto al formato del manuscrito se deberán tener en cuenta las siguientes indicaciones:
 - a) Los «artículos», los «trabajos de investigación novel» y las «notas de investigación» llevarán el título en español y luego en inglés (además del idioma original, si fuera diferente a estos). El título deberá reflejar el contenido del artículo o nota. No se recomienda emplear títulos con más de 10 palabras. Se podrán emplear subtítulos, pero en ningún caso incluirán abreviaturas.
 - b) Los trabajos irán precedidos de un breve resumen de entre 100 y 150 palabras, que tendrá una versión en español y otra en inglés (además del idioma original, si fuera diferente a estos), siendo todos de idéntico contenido. El resumen debe exponer con claridad la finalidad del estudio o investigación (objetivos); los procedimientos básicos (métodos); los principales hallazgos (resultados), y las conclusiones más relevantes, así como resaltar los aspectos nuevos e importantes del estudio.
 - c) Bajo el resumen se añadirán entre 3 y 5 palabras clave en español con su correspondiente traducción en inglés (además del idioma original, si fuera diferente a estos). A ser posible se usarán términos internacionalmente aceptados en las disciplinas de ciencias sociales.
 - d) Tras las palabras clave, se incluirá el texto del manuscrito propuesto que, en todo caso, habrá de atenerse a las siguientes características:
 - Los «artículos» y «trabajos de investigación novel» tendrán una extensión máxima de 10 000 palabras en total, incluyendo título, resúmenes, palabras clave, tablas, bibliografía y notas al pie.
 - Las «notas de investigación» tendrán una extensión máxima de 5000 palabras en total, incluyendo título, resúmenes, palabras clave, tablas, bibliografía y notas al pie.
 - Los «ensayos bibliográficos» tendrán una extensión máxima de 3500 palabras en total.
 - Las «críticas de libros» tendrán una extensión máxima de 2500 palabras en total. En ellas se deberá especificar el autor, título, editorial, lugar y fecha de publicación de la obra analizada, así como el nombre, los apellidos y la dirección de contacto del autor de la crítica.
10. En lo que se refiere al estilo del texto del manuscrito que se envía, se debe:
 - a) Emplear un solo tipo y tamaño de letra: Times New Roman 12.
 - b) No justificar el texto.
 - c) No sangrar el comienzo de los párrafos.

- d) Todas las abreviaturas estarán descritas la primera vez que se mencionen.
- e) Las notas irán a pie de página.
11. Todas las tablas y gráficos estarán numerados correctamente (números romanos para las tablas y números arábigos para los gráficos) y presentados en su ubicación correspondiente dentro del texto. Han de tener un título conciso que permita entender el contenido de la tabla o gráfico. Las imágenes habrán de enviarse en formato tif o jpg, debiendo tener una resolución de 300 píxeles/pulgada, con un tamaño mínimo de 10 cm de ancho.
 12. Todas las referencias de la bibliografía deben tener su correspondencia en el texto, así como toda manifestación expresada en el texto como perteneciente a otro autor/a debe tener su correspondencia en la bibliografía.
 13. Las citas de libros y artículos en el texto se harán indicándose entre paréntesis el apellido del autor/a en minúsculas, seguido del año y página de la publicación, ej: (Bourdieu, 2000, p. 31). Si dos o más documentos tienen el mismo autor/a y año, se distinguirán entre sí con letras minúsculas a continuación del año y dentro del paréntesis (Coté, 1985a). Los documentos con dos autores/as se citan por sus primeros apellidos unidos por «y» (Newton y Norris, 2000). Para los documentos con más de dos autores se abreviará la cita indicando solamente el apellido del primer autor seguido de *et al.*
 14. Las referencias bibliográficas se pondrán al final del texto, siguiendo el orden alfabético de autores y según las siguientes formas establecidas (APA, 7.ª edición):
 - a) En caso de autores múltiples: primer autor/a: apellido/inicial del nombre; restantes autores: apellido/inicial del nombre. Si no son más de veinte autores/as hay que mencionarlos a todos; si son más de veinte incluya los primeros 19 autores, inserte una elipsis [...] y el nombre del autor final.
 - b) Año de publicación entre paréntesis.
 - c) Título del artículo o de un capítulo de un libro sin comillas, y del libro o de la revista en cursiva.
 - d) Editorial o nombre de la revista, número y páginas que comprende. DOI en el caso de artículos y URL de consulta en el caso de páginas web.

Como referencia, se pueden citar los siguientes ejemplos ilustrativos:

** Referencias de libros:*

- a) INGLEHART, R. (1997). *Modernization and Postmodernization*. Princeton University Press.
- b) HERRERA CÁCERES, C. y ROSILLO PEÑA, M. (2019). *Confort y eficiencia energética en el diseño de edificaciones*. Universidad del Valle.

** Referencias a capítulos de libros:*

- NEWTON, K. y NORRIS, P. (2000). «Confidence in Public Institutions: Faith, Culture, or Performance?», en S. Pharr y R. Putnam (eds.), *Disaffected Democracies: What's Troubling the Trilateral Countries?* Princeton University Press.

** Referencias a artículos de revistas:*

- CLARKE, H.D., DUTT, N. y KORNBERG, A. (1993). The Political Economy of Attitudes toward Polity and Society in Western European Democracies. *Journal of Politics*, 55(4), 998-1021. <https://doi.org/10.2307/2131945>.

** Referencias de Internet:*

- GREEN, M., KROSNICK, J.A. y HOLBROOK, A.L. (2001). *The Survey Response Process in Telephone and Face-to-Face Surveys: Differences in Respondent Satisficing and Social Desirability Response Bias*. <http://www.clas.ufl.edu/users/kenwald/pos6757/spring02/tch62.pdf>.

** Páginas web:*

- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1 de octubre de 2018). *Nuevos datos revelan que en el mundo uno de cada tres adolescentes sufre acoso escolar*. <https://es.unesco.org/news/nuevos-datos-revelan-que-mundo-cada-tres-adolescentes-sufre-acoso-escolar>.
15. Los/as autores/as deben declarar, en su caso, soporte o financiación pública o privada de la investigación.

DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

SUMARIO / CONTENTS

| | |
|--|----|
| Editorial..... | 9 |
| Presentación | |
| <i>Ramón Hernández Armas y Félix J. Ríos.....</i> | 11 |
| ARTÍCULOS / ARTICLES | |
| Las islas y la teoría antropológica: el funcionalismo británico / The Islands and Anthropological Theory: British Functionalism | |
| <i>Alberto Galván Tudela.....</i> | 17 |
| Tenerife 1921: la escritura de <i>Los Argonautas del Pacífico Occidental</i> . Bronisław Malinowski en Icod de los Vinos-Tenerife, islas Canarias / Tenerife 1921: The writing of <i>Argonauts of the Western Pacific</i> . Bronisław Malinowski in Icod de los Vinos-Tenerife, Canary Islands | |
| <i>Michael W. Young.....</i> | 31 |
| Geography, Geopolitics, and International Law. Atlantic Expansion in the Late Middle Ages / Geografía, geopolítica y derecho internacional. La expansión atlántica a finales de la Edad Media | |
| <i>Julia Buehner.....</i> | 55 |
| El folklore como dispositivo de poder en Canarias / The folklore as <i>dispositif</i> in the Canary Islands | |
| <i>Víctor Martín Hernández.....</i> | 67 |
| EFEMÉRIDE | |
| Taco y la migración gomera: a propósito de un estudio pionero de la etnicidad insular en barrios urbanos de Canarias / Taco and migration from La Gomera: a pioneering study of insular ethnicity in urban neighbourhoods of the Canary Islands | |
| <i>Pablo Estévez Hernández y Airam Alonso Suárez.....</i> | 87 |
| Un estudio del cambio sociocultural entre los emigrantes gomeros en Taco, Tenerife. Emigración e identidad insular (1985) / A study of sociocultural change among emigrants from La Gomera in Taco, Tenerife. Emigration and island identity (1985) | |
| <i>L. Betancort, M.T. Delgado, F. Estévez, R. Hernández, M.J. Machuca, A. Pérez, M.M. Pérez, A. Rodríguez Junco y S. Rodríguez.....</i> | 97 |



NOVEL / NOVELS

El ritual del rosquete: un estudio antropológico sobre la transformación sociogastronómica en una familia palmera / The ritual of the rosquete: an anthropological study of the socio-gastronomic transformation in a family from La Palma

Pablo Díaz Hernández..... 117

La Imagen y la hiperrealidad. El problema del vaciado del símbolo / The Image and the hyperreality. The problem of symbol emptying

Arturo López Domingo..... 131



EDITORIAL

Dácil Yurena González González

Profesora asociada Departamento de Sociología y Antropología - Universidad de La Laguna

Email: yugonzal@ull.edu.es

Adrián García Perdigón

Profesor asociado Departamento de Sociología y Antropología - Universidad de La Laguna

Email: agarcipe@ull.edu.es

Nos complace invitarles a compartir la selección de artículos con los que Ramón Hernández y Félix Juan Ríos cierran el diálogo iniciado sobre identidades insulares, identidades singulares en el número 15 de la revista. Una propuesta temática que nos ha permitido reflexionar sobre la complejidad de la construcción de las identidades en territorios insulares.

También con este número se cierra un ciclo de la Revista Atlántida, en el que Juan Salvador León Santana y Aníbal Mesa López han timoneado el proyecto abordando diversos puertos. Durante esta trayectoria se han tocado temas de relevancia para la ciencias sociales como: las migraciones entre Europa, el continente africano, América y Canarias; los mercados de trabajo; el trabajo social y los desafíos de las sociedades complejas; la gobernabilidad y los retos de las ciencias políticas y de la administración; los estudios de género; el desarrollo de la antropología en Canarias; la sociología del deporte o el turismo, entre otros.

En Atlántida. Revista Canaria de Ciencias Sociales, se abre una nueva etapa con la incorporación de Yurena González González y Adrián García Perdigón como equipo de dirección de la revista. La hoja de ruta para este periodo tiene como objetivo dar continuidad a la labor iniciada por los equipos anteriores y seguir promoviendo un espacio de encuentro de visiones y análisis diversos, sobre la complejidad social que rodea nuestra cotidianeidad en diferentes escalas y dimensiones. Para esta labor contamos con un equipo editorial y un consejo asesor heterogéneo y crítico, que posibilita la amplitud de miradas y sensibilidades a la hora de analizar las realidades sociales.

En el contexto actual caracterizado por la incertidumbre, la inmediatez, la desinformación y la desafección parece necesario reivindicar espacios de reflexión y de lectura pausada en los que tengan cabida voces diversas. En este sentido, desde Atlántida, aspiramos a seguir fortaleciendo la conexión entre la academia y la sociedad, abriendo diálogos de ida y vuelta y promoviendo la transferencia de saberes; así como, una ciencia accesible y democrática. Entendemos este proceso de conexión de forma situada y, por ello, sin cerrarnos a lecturas de cualquier lugar del mundo, apelamos a la urgencia de pensar desde el lugar para abordar los retos que enfrenta el archipiélago canario.

Es nuestra aspiración trabajar en la Revista Atlántida desde la responsabilidad y la humildad, con la finalidad de seguir manteniendo a flote este recurso educativo y social como un servicio a disposición de la comunidad en sentido amplio.



IDENTIDADES INSULARES, IDENTIDADES SINGULARES: LA ISLA Y SU PARÉNTESIS

Ramón Hernández Armas* y Félix J. Ríos**

Universidad de La Laguna

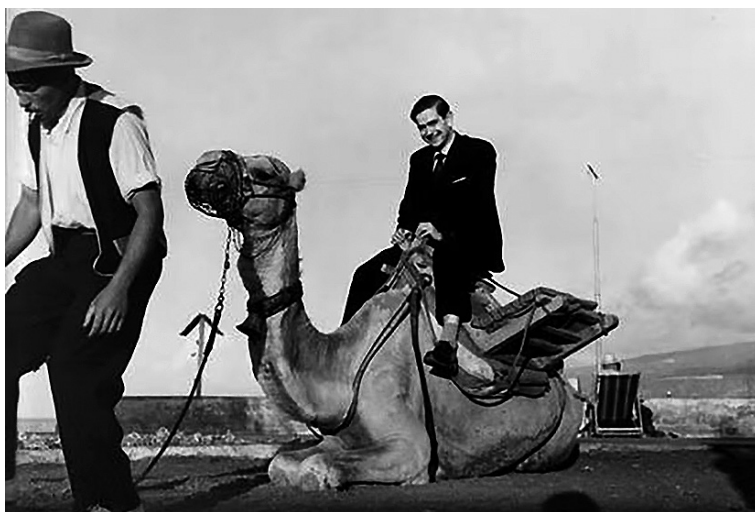
Ignacio Aldecoa, una figura muy relevante de las letras españolas de los años sesenta del pasado siglo xx, después de su vinculación física y emocional con el archipiélago canario y en el proceso de escritura de una de sus últimas novelas sobre La Graciosa, *Parte de una historia* (1967), planteaba que la isla es una rareza, una discontinuidad en medio de la inmensa monotonía del mar, una interrupción de su infinita uniformidad, como un paréntesis en medio de la linealidad narrativa de la planicie marina. Este enfoque respondía a su conocimiento de primera mano de los debates acerca de la condición insular y cómo literaturizarla en las vanguardias literarias isleñas del momento, en las que destacaban autores como Antonio Bermejo, Domingo Pérez Minik, Pedro García Cabrera, etc.

Y como tal paréntesis, cualquier cosa se puede dar dentro de ella: una esperanza para lo imprevisto, un espacio de promisión, una apertura para la utopía, pero también una trampa que te acoge para no dejarte salir, un territorio de ensimismamiento, soledades y destierros. Las reminiscencias del arquetipo occidental de la isla afloran omnipresentes en cada uno de ellos, desde el periplo homérico de Ulises, de isla en isla, hasta las ínsulas de Moro, Campanella o Cervantes. Sin duda, todas esas posibilidades de imaginar la isla nos han condicionado la forma de percibirlas y entenderlas, pero también de concebirlas con el común denominador de su externalidad definitoria, con miradas ajenas que utilizan la extrañeza geográfica como metáfora para proyectar en ellas lo que no puede darse en la realidades continentales. Es esa diferencia física radical, que las sustancia, la que hace verosímiles sus extremas bondades o interminables padecimientos. Ahora bien, surge el dilema de cómo afrontar y revertir esas perspectivas idealizadas y exotizantes de la isla, cómo definirla desde sus experiencias vividas en las propias islas, cómo transcender esas colonialidades míticas y modernas que las prejuzgan y estereotipan, para vislumbrar otra isla, nacida de sus propias entrañas, de los retos y complejidades cotidianas de sus gentes. Es esta una ardua tarea en la que las narrativas identitarias isleñas siempre se han visto envueltas, con ese caleidoscópico juego de máscaras donde todas las identidades, isleñas o no, se mueven, donde el locus insular muchas veces se vuelve

* Profesor asociado del Área de Antropología Social de la Universidad de La Laguna.
E-mail: rharmas@ull.edu.es.

** Catedrático del Área de Teoría de la Literatura y Literatura comparada de la Universidad de La Laguna. E-mail: frios@ull.edu.es.





Ignacia Aldecoa, sobre un camello de Lanzarote, en una imagen de *Imprescindibles* de TVE2. Recuperada de Andrea Aguilar, *El País*, 26 nov 2025: <https://elpais.com/cultura/2025-11-26/descubiertas-dos-novelas-ineditas-de-ignacia-aldecoa-en-el-centenario-del-escritor.html>.

enigmático y paradójico, siendo a un tiempo distinción y semejanza, límite y puente, aislamiento y comunicación, localidad y universalidad.

El presente volumen de *Atlántida, Identidades insulares, identidades singulares* (II), continúa la recopilación de análisis dedicados a las islas iniciada en el monográfico anterior (n.º 15). Si aquel recogía las principales aportaciones de las IV Jornadas de Estudios de Semiótica de la Cultura del GIESA, en el actual se reúnen textos con mayor atención a la realidad insular del archipiélago canario. Naturalmente una variedad de temas y disciplinas se concitan aquí, por ejemplo, el hito que supuso la redacción en Tenerife de uno de los libros más conocidos de la historia de la disciplina antropológica, abordado por Michael W. Young en su artículo «Tenerife 1921: la escritura de los Argonautas del Pacífico Occidental. Bronisław Malinowski en Icod de los Vinos-Tenerife, islas Canarias», un texto hasta ahora inédito y que analiza detalladamente la forma de trabajo en El Boquín de este afamado antropólogo que sentó las bases del moderno trabajo de campo antropológico y su ya clásica «observación participante». Otra aportación relevante es el trabajo de Alberto Galván Tudela «Las islas y la teoría antropológica: el funcionalismo británico», que pone en evidencia la importancia de las investigaciones en los microcosmos isleños de las Andamán o las Trobriand, para el establecimiento de pequeñas unidades de observación y análisis. Esta metodología terminó desempeñando un papel fundamental en el desarrollo de uno de los grandes paradigmas teóricos de la disciplina: el funcionalismo anglosajón, con autores tan relevantes como Alfred R. Radcliffe-Brown y el propio Bronisław Malinowski. Igualmente fundamental es el análisis

foucaultiano de Víctor Martín Hernández «El folklore como dispositivo de poder en Canarias», que se detiene en las estructuras de dominio y de ordenamiento social que subyacen en lo que el propio autor denomina como espacios de sobredeterminación identitaria de romerías, ferias y museos, ámbitos para la escenificación del simulacro o la museificación del territorio y sus modos de vida, conformando nuestros estilos de existencia y modos de vida posibles. Este tema no es arbitrario, pues supone una de las bases en las que se asientan muchas de las narrativas de definición de la identidad cultural de nuestras islas.

Julia Buehner, por su parte, en «Geography, Geopolitics, and International Law. Atlantic Expansion In The Late Middle Ages» aporta un enfoque histórico de las políticas atlánticas ibéricas durante los siglos xv y xvi que afectaron a la geopolítica del occidente africano y sus archipiélagos, especialmente las islas Canarias, para la geoestrategia expansionista de Portugal y Castilla en el contexto de la exploración y conquista africana y la búsqueda de nuevas rutas marítimas hacia la India, instrumentalizando para ello el conocimiento geográfico en el conflicto jurídico internacional de ambas coronas, y así defender intereses particulares de cada corona o negociar sus esferas de influencia. Posteriormente, la ubicación geográfica del archipiélago convirtió a Canarias en la escala ideal para los viajes hacia las Américas, redoblando su interés estratégico, siempre sujeto a visiones geográficas que formaban parte del debate jurídico internacional.

Otros autores, usando distintos planteamientos, aportan a este volumen reflexiones en esta dirección de la indagación sobre las formas de establecimiento étnico en nuestras islas. Este es el caso de Pablo Estévez Hernández y Airam Alonso Suárez con su texto titulado «Taco y la migración gomera: a propósito de un estudio pionero de la etnicidad insular en barrios urbanos de Canarias», un análisis del contexto histórico y de los marcos teóricos que se menajaban en los debates del ochentero Seminario de Etnicidad y Nacionalismo del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de La Laguna, dirigido por Fernando Estévez y que también se publica a continuación, en una labor de rescate para la historia de la antropología en Canarias. La aparición de este texto, hasta ahora inédito, surge como un encuentro casual en el proceso de sistematizar el archivo del Fondo Galván Tudela, tutelado actualmente por la Asociación Canaria de Antropología. Es un texto colectivo de los miembros del Seminario titulado «Un estudio del cambio sociocultural entre los emigrantes gomeros en Taco, Tenerife. Emigración e identidad insular (1985)», el cual fue presentado en el III Congreso Iberoamericano de Antropología, celebrado en Las Palmas de Gran Canaria en diciembre de 1985. Este trabajo supuso el primer esfuerzo de investigación de campo del Seminario sobre los procesos de construcción identitaria insular a través de la experiencia migratoria interinsular. Generalmente, después de los años de la Transición española y el boom de las Autonomías, en el seno de los debates de los movimientos políticos y las formas de reestructuración del poder institucional insular, se pugnaba por las políticas de memoria cultural y la reivindicación étnica de cada territorio, lo que terminó por entenderlas como unidades estancas. Más que una identidad regional, se definían las identidades de cada isla resaltando sus rasgos culturales propios a pesar de una realidad histórica de mezcla resultado de importantes trasvases demográfi-



cos, especialmente hacia las islas capitalinas, donde se perpetuaban por las formas de estigmatización, pero también como respuesta y estrategia de empoderamiento intragrupal y de autoayuda, que se daban entre los migrantes originarios de una misma isla, como era el caso de los gomeros, quienes, una vez establecidos en el nuevo destino, aprovechaban las redes sociales previas de su isla natal.

Por otro lado, el texto de Pablo Díaz Hernández «El ritual del rosquete: un estudio antropológico sobre la transformación sociogastronómica en una familia palmera» responde a un análisis más intimista de estas idiosincrasias insulares, pero que finalmente abunda en el análisis de las construcciones étnicas isleñas, de La Palma en este caso. Una práctica repostera familiar de los Llanos de Aridane se estudia como «Ritual del Rosquete» para comprender su dimensión simbólica donde se entrelazan memoria familiar, género, pasado y presente domésticos siempre en transformación, negociación y conflicto que reflejan las tensiones intergeneracionales donde tradición y cambio intrafamiliar forman parte las propias dinámicas étnicas más generales de la isla.

Por último, cerrando el capítulo de autores noveles, Arturo López Domingo, con «La Imagen y la hiperrealidad. El problema del vaciado del símbolo», utiliza el concepto de hiperrealidad como fenómeno contemporáneo para explorar su impacto en la relación entre la imagen y la realidad. A través de un análisis teórico, asienta las bases para el examen de la repetición de imágenes en contextos hipercomunicados, que crean realidades suplantadas que vacían de significado los símbolos y generan nuevas formas de violencia simbólica. En este sentido es clave entender la función de este fenómeno como herramienta política y cultural, frente a la que solo es posible recuperar el uso humano a partir de su desestabilización. El autor proporciona un corpus nuevo de conceptos y reflexiones para los nuevos recorridos etnográficos en el ciberespacio y sus nuevas realidades digitales.



ARTÍCULOS / ARTICLES

LAS ISLAS Y LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA: EL FUNCIONALISMO BRITÁNICO

Alberto Galván Tudela

Catedrático honorario del Área de Antropología Social
y Cultural de la ULL

RESUMEN

Las islas han sido unidades de observación y análisis en la historia de la antropología. el presente texto muestra a través de dos autores centrales en la antropología británica, Alfred R. Radcliffe-Brown y Bronisław Malinowski, cómo ellos tomaron posiciones teóricas funcionalistas en el contexto colonial, a partir de dos grupos de islas, las Andaman y las Trobriand, respectivamente.

PALABRAS CLAVE: islas, antropología británica, colonialismo, A.R. Radcliffe-Brown y B. Malinowski.

THE ISLANDS AND ANTHROPOLOGICAL THEORY: BRITISH FUNCTIONALISM

ABSTRACT

The Islands have been observation and analysis units in the History of Anthropology. This text shows through two authors of the Britannic Anthropology, A.R. Radcliffe-Brown and B. Malinowski, their functionalist theoretical positions in the colonial context, in two groups of islands, The Andaman and The Trobriand, respectively.

KEYWORDS: Islands, British Anthropology, Colonialism, A.R. Radcliffe-Brown and B. Malinowski.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.01>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 17-29; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



El presente artículo pretende mostrar un caso del papel omnipresente que ha tenido entre los antropólogos/as el estudio en las islas, siempre interesados por el análisis de la diversidad y evolución de las culturas, en un contexto preferentemente colonial. Desde los inicios de la antropología cultural y social en EE. UU. e Inglaterra respectivamente a finales del siglo XIX hasta los años sesenta del siglo XX, las islas parecían la concretización de las *otras culturas* (las continentales), tan diversas y complejas que las hacían parecer microcosmos y laboratorios, sobre las que se proyectaban los ya tradicionales imaginarios del paraíso y el mayor contraste con las culturas europeas continentales. Así, las culturas insulares del Ártico y noroeste de Canadá, del Caribe, del sudeste asiático y del pacífico fueron objeto de estudio preferente de la antropología social y cultural desde los inicios de su historia disciplinar.

Por otra parte, y quizás algo más importante, afirmamos que las islas han estado presentes en la construcción y desarrollo de las diversas teorías y paradigmas científicos de la historia de dicha ciencia social. De este modo, en cierta medida, las islas fueron de interés para pensar en claves teóricas diferentes, incluso antagónicas, llámese de difusión y de particularismo histórico (F. Boas), del configuracionismo de la escuela de cultura y personalidad (M. Mead), del funcionalismo sociológico (A.R. Radcliffe-Brown) y biológico (B. Malinowski), del neoevolucionismo y la ecología cultural (J. Steward), de la etnoecología (H. Conklin) y el cognitivismo (W. Goodenough), y especialmente de la ecología humana (A. Vayda y R. Rappaport), y de la biogeografía de las poblaciones insulares (Mc Arthur & O. Wilson).

Las islas pasaron, entonces, a ser consideradas en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, de la mano de instituciones como la Unesco, como pequeños espacios socioculturales, ecológicos, económicos y políticos (los denominados pequeños estados insulares), ampliándose el análisis comparativo a otras islas en diversos océanos, como el Atlántico, y en otros mares, como el Mediterráneo. Se amplió así el estudio de las islas tropicales, incluyendo entre otras a las islas intercontinentales y de Europa.

A finales del siglo XX y dos primeras décadas del siglo XXI, los estudios de islas se han seguido acrecentando. Así, los estudios postcoloniales sobre islas se vieron especialmente desarrollados a partir del texto «islas de Historia», de M. Sahlins (1985), sobre Hawái. El paisaje, concepto etiquetado por Arjun Appadurai (1996), fue puesto en el centro del análisis, mostrando en el caso de las islas de un modo diverso y complejo su encuentro y relaciones con la cultura europea en una perspectiva del sistema mundo. Ello generó una verdadera reimaginación del espacio, surgiendo un nuevo campo temático, la nisología, que estudia las formas insulares y la geopolítica poscolonial, planteando que aquellas no son tan solo objetos sino también y sobre todo construcciones y representaciones locales y globales. Incluso, recientemente, las islas han sido entrevistas a través de conceptos como el de *ecotono*, de creciente importancia en los estudios medioambientales, lugar donde los componentes ecológicos están en tensión, zona de transición entre dos o más comunidades ecológicas distintas (tierra y mar, costa y litoral) con un límite bien definido denominado *borde* o zona intermedia donde el cambio se realiza gradualmente. El ecotono



litoral ayuda, por tanto, a explicar muchos de los rasgos distintivos de la economía y de la adaptabilidad, del dinamismo y resistencia (resiliencia) de las poblaciones, sociedades y culturas insulares.

Por último, pienso que este nuevo y reciente periodo, que algunos han denominado el *Antropoceno*, considerado como una nueva era donde los impactos de los seres humanos están en el centro de la misma, ha reactivado también los estudios insulares, ya que el denominado cambio climático, que se supone producido por aquellos, ha generalizado los estudios culturales sobre los conocimientos y saberes medioambientales locales desde la perspectiva de la antropología del clima, y ha favorecido el desarrollo de la antropología ambiental, que, al analizar el impacto económico, turístico y cultural de los azares medioambientales en los sistemas insulares, está constatando entre otros fenómenos la subida del nivel del mar, anegando islas, haciendo desaparecer actividades costeras y poniendo en peligro el turismo como actividad económica exclusiva o dominante.

LAS ISLAS Y EL FUNCIONALISMO SOCIOLÓGICO DE A.R. RADCLIFFE-BROWN

En este artículo pretendo analizar específicamente el caso de la antropología social británica y, más en concreto, el denominado funcionalismo, en dos autores decisivos, Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), y Bronisław Malinowski (1884-1942).

El primero había estudiado en Cambridge. Allí era apodado por sus compañeros como *Anarchy Brown*, debido a su inspiración en las ideas del filósofo anarquista ruso Piotr Kropotkin (1842-1921), exiliado en Inglaterra y autor de *Mutual Aid* (1902), a quien siendo vecinos visitaba en su ciudad natal, Birmingham, y del que «recibía consejos tales como que era necesario estudiar y entender la sociedad antes de cambiarla y que, para entender una sociedad tan compleja como la Inglaterra victoriana, había que empezar por hacer un estudio sistemático de una comunidad primitiva y distante» (Srivinas, 1958). Kropotkin había realizado expediciones a diferentes rincones de Siberia en la Rusia zarista y proponía la cooperación como alternativa a la competencia y la selección natural en la evolución tanto de las especies animales, contrariamente a Ch. Darwin (1809-1882), como de la sociedad, en dicho libro y en diversos ensayos previos entre 1890 y 1896 en la revista literaria mensual británica *The Nineteenth Century*. El hecho es que Radcliffe-Brown, después de estudiar en el Trinity College, viajó a las islas Andamán, situadas en el golfo de Bengala, donde permaneció dos años entre 1906 y 1908. En 1922, casi 15 años después, se publicó su tesis titulada *The Andaman Islanders*. Se trasladó posteriormente a Australia Occidental, donde realizó trabajo de campo entre los indígenas de la región redactando el texto *Social Organization of Australian Tribe* (1930), un estudio sobre las relaciones de parentesco y el sistema de totemismo entre los Kariera.

Si la obra de Kropotkin fue importante para él, la otra influencia decisiva fue la del sociólogo funcionalista Émile Durkheim (1858-1917), quien había publicado *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*





en 1912 y años antes su estudio sobre *Les Règles de la méthode sociologique*, de 1895. Quedaban así aunados conceptos tales como *cooperación mutua* y *función social*, de tanta utilidad para los análisis que Radcliffe-Browns realizaría sobre los linajes y clanes como grupos corporativos, cuya funcionalidad institucional era el mantenimiento de la estabilidad del orden social, llegando a describir, mediante una analogía organicista, la función de las instituciones y costumbres de una población como las funciones vitales de los órganos del cuerpo, y llegando a concebir la antropología como una *ciencia natural de la sociedad*, ya a título póstumo (1957). Por otra parte, dicho antropólogo proponía una metodología basada en el análisis de las interrelaciones existentes entre las conductas social, económica y religiosa de los pueblos, lo cual no excluía el estudio teórico y sobre todo *comparativo* de las formas religiosas de las culturas. Por ello, afirmaba que la vida social de una comunidad se definía como el funcionamiento de la *estructura social*, de tal manera que *la función* de toda actividad recurrente, tal como la ceremonia fúnebre, consistía en el papel que desempeñaba en la vida social y, en consecuencia, en su contribución al mantenimiento de la estructura social. Las creencias religiosas tenían para él una función básicamente integradora, porque reforzaban los lazos que unen al individuo con su grupo, aceptando solo aquellos cambios que cohesionan el orden social y rechazando aquellos que lo perturban. En una conferencia/artículo de 1945 titulada *Religion and Society*, Radcliffe-Brown recordaba que ya en su tesis sobre los isleños de Andaman, había formulado brevemente una teoría general de la función social de los ritos y de las ceremonias. En él planteaba que el orden social entre los seres humanos dependía de la presencia, en los espíritus de los miembros de una sociedad, de ciertos sentimientos que gobiernan el comportamiento del individuo en su relación con el otro. En este texto a su vez afirmaba que los ritos eran las expresiones simbólicas regladas de ciertos sentimientos. Tendríamos así una función social específica, cuando y en la medida en que aquellos ritos tuvieran por efecto reglar, mantener y transmitir de una generación a otra sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad. En cierta medida, como principio general, la religión para él estaba presente por todas partes, bajo una u otra forma, y la expresión de un sentimiento de dependencia en relación con un poder exterior puede calificarse de moral o espiritual. Las costumbres ceremoniales eran definidas como los medios por los cuales la sociedad actúa sobre sus miembros y mantiene en actividad un sistema particular de sentimientos. Sin ese ceremonial, estos sentimientos no existirían y, sin ellos, tampoco la organización social real. En este sentido, es el poder moral de la sociedad lo que actúa directa o indirectamente sobre el individuo. Es el sentimiento de obligación moral lo que somete los deseos egoístas a la costumbre social. Y termina dando la siguiente definición de ceremonial: es aquella actividad religiosa que consta de acciones colectivas, exigidas por la costumbre, llevadas a cabo durante los cambios que intervienen en la vida social, y que expresan los sentimientos colectivos relacionados con estos cambios.

Sin embargo, al hacer hincapié en las regularidades y en la cohesión social, fue incapaz de analizar lo que ya estaba conociendo desde dicho trabajo sobre los isleños de Andaman, es decir, el papel del encuentro colonial y su relación con el descenso demográfico, producido por la introducción de nuevas enfermedades (tales como

la sífilis, el sarampión y la gripe) y los cambios considerables que estaban teniendo lugar en el modo de vida de los isleños, tal como él mismo afirma en la introducción a su tesis doctoral en el libro *The Andaman Islanders*:

Comunidades que antes eran distintas y frecuentemente hostiles, ahora, afirma, se han unido. Las diferentes lenguas se han corrompido y algunas tribus han adoptado costumbres de otras, habiendo abandonado las suyas propias. La mayoría de los hombres y las mujeres jóvenes de las tribus amistosas en la isla de Great Andaman ahora hablan un poco indostaní (Urdu), en una forma algo corrupta. Los nativos amistosos se encuentran ahora bajo la tutela de un oficial del campamento, conocido como el oficial a cargo de los andamanes. Se les ha proporcionado un hogar y un hospital en Port Blair, y los nativos de todas partes, aún del extremo norte, se trasladan allí para ser tratados en el hospital o para quedarse en el hogar. Durante ciertas partes del año, algunos de los nativos son empleados en la recolección del trepang (bêche de mer o pepino de mar, holoturia) bajo la dirección de suboficiales que son nativos de la India o de Burma. El trepang es vendido, junto con miel silvestre y conchas recolectadas por los andamaneses, y el dinero es destinado al servicio del Departamento Andaman. Cuentan también con un presupuesto del gobierno de la India, por lo que el oficial debe, cuando se presenta la necesidad, rastrear y capturar a reos escapados del campamento penitenciario. Los fondos, así reunidos, sirven para proporcionarles a los nativos cobertores, tela, herramientas de hierro, arroz, azúcar, té y tabaco. El resultado de este sistema es que los isleños circulan libremente por todas partes de la Great Andaman. Mientras que anteriormente los nativos se quedaban cuidadosamente en su propia parte de la isla, ahora hacen viajes largos, en sus propias canoas o en lanchas del gobierno, y es posible encontrar a miembros de las tribus del norte en Fort Blair y en otras partes del sur, mientras que hombres y mujeres de las tribus del sur se encuentran en el norte recolectando trepang (Radcliffe-Brown, 1922, pp. 19-20).

Radcliffe-Brown no tuvo en cuenta estos cambios para su análisis funcionalista, aunque observaba cómo dichos cambios estaban afectando a los nativos de la Little Andaman. Durante su estancia vio cómo algunos de los nativos de la parte norte de la Little Andaman visitaban periódicamente la isla de Rutland en sus canoas, y cómo ocasionalmente llegaban a Port Blair para conseguir hierro para sus flechas y hachas, comenzando a apreciar también el azúcar y el tabaco.

Radcliffe-Brown cita diversas obras sobre los isleños andamanes, en su mayoría de oficiales, tanto del campo penitenciario como del responsable de las islas Andaman o del comisionado en jefe de las islas Andaman y Nicobar.

Como es sabido, hasta finales del siglo XIX no se habían hecho intentos por establecer comunicación con las islas Andaman, aunque las islas Nicobar en varias ocasiones fueron el escenario de intentos por establecer una colonia. La colonia fue fundada en 1789. En 1792 la colonia fue trasladada de su sitio original al puerto en la North Andaman. La idea de dicho traslado era crear una base naval, para lo que el lugar elegido parecía idóneo. Pero este se reveló como muy insalubre, por lo que en 1796 el proyecto fue abandonado, los prisioneros fueron transferidos a Penang y los colonos regresaron a la India. Se volvió de nuevo a la antigua colonia penitenciaria en marzo de 1858, situada en el mismo asentamiento de 1778. Los nativos



segúan siendo hostiles y sus incursiones causaron muchos estragos. Para favorecer el intercambio se creó la institución conocida como *The Andamese Homes*, con el fin de proporcionarles alimentación, hospedaje y atención médica gratis a los que se dejaran convencer de visitar la colonia.

Las islas, como afirma Radcliffe-Brown, formaban un solo sistema geográfico, como si fuera una cadena de montañas submarinas, que partía desde el extremo oriental del Himalaya, incluyendo la cordillera Arakan Yoman de Birmania, las islas de Andaman y Nicobar continuando hasta la costa occidental de Sumatra. Por qué definitivamente eligió estas islas como objeto de estudio es una incógnita, aunque siguiendo las informaciones de la época y los consejos de Kropotkin, a pesar de la hostilidad de su población y su fama de antropofagia, el antropólogo se encontraría con una población muy antigua y primitiva, e incluso la existencia de la colonia, utilizada como penal, pudo servir como refugio en caso de problemas con los indígenas. Lo cierto es que aparentemente Radcliffe-Brown no tenía necesidad de un trabajo de campo intensivo, limitándose preferentemente a analizar fuentes documentales y trabajos tales como el del oficial del campo penitenciario de Fort Blair sir E.H. Man, que se publicó en el *Journal of the Anthropological Institute* y posteriormente como libro bajo el título de *On Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands* y llevando a cabo encuestas cortas de campo entre 1906 y 1908.

Radcliffe-Brown, autor del libro *Structure and Function in Primitive Societies*, publicado en 1952, ya jubilado de su cátedra de Oxford, y donde se incluyen 12 artículos importantes publicados en diversas revistas entre 1924 y 1949, será considerado como el líder indiscutible del estructural-funcionalismo sociológico en antropología.

LAS ISLAS Y EL FUNCIONALISMO BIOLÓGICO DE B. MALINOWSKI

Veamos a continuación la aportación realizada por B. Malinowski (1884-1942), que hizo trabajo de campo entre 1914 y 1915 entre los nativos de la isla de Mailu (New Guinea Británica) y en las islas Trobriand de Melanesia entre 1915-1918, fundando lo que se ha dado en denominar el *funcionalismo biológico*. Había estudiado en Leipzig (Alemania) psicología y economía. J.G. Frazer era *Fellow Professor* desde 1879 en el Trinity College de Londres y desde 1907 lo fue de la Universidad de Liverpool. Tras leer la *Golden Bough* de Frazer, que había sido publicada en 1890, Malinowski decide ir a estudiar antropología social a Londres, obteniendo el grado en 1910 y el doctorado en 1916. Ch.G. Seligman fue profesor de etnología en la London School of Economics entre 1913 y 1934. Este antropólogo, mentor de Malinowski, había participado, además de en la expedición Cambridge de 1898, en otras expediciones a Nueva Guinea en 1904, escribiendo su libro *The Melanesians of British New Guinea* en 1910, y a Ceilán entre 1906 y 1908, donde estudió *The Veddas*, publicando su libro con el mismo título en 1911.

B. Malinowski fue también profesor en la Universidad inglesa de la London School of Economics desde 1913. Su informe sobre los nativos de Mailu, una pequeña isla de 1,8 kilómetros de largo de la Provincia Central de Papúa Nueva Guinea y a 250 kilómetros de Port Moresby, se publicó en 1916, y dos artículos sobre

el kula y la economía primitiva entre los isleños de las Trobriand en 1920 y 1921. En 1922 se edita su famoso libro *Argonauts of the Western Pacific*, con un prólogo de su profesor James G. Frazer, fruto de su trabajo de campo entre 1914 y 1918. Para la escritura de dicho libro, pasa desde el otoño de 1920 a la primavera de 1921 en la isla de Tenerife, en una casa rural de El Boquín, Icod de los Vinos, según firma en su introducción a dicho libro (Diego Cuscoy, 1990). En su libro póstumo, *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, de 1944, con prefacio de Huntington Cairns, dedicará un tercer bloque a sus reflexiones críticas sobre la vida de James G. Frazer. Algunos artículos y libros son publicados seguidamente al de los Argonautas, destacando entre ellos su volumen titulado *Coral Garden and Their Magic* en 1935. De la London School of Economics se trasladará a EE. UU. en 1938, siendo profesor en las universidades de Cornell, Harvard y Yale. Tras su temprana muerte en 1942, se publicarán algunos libros, que recogen aquellos artículos y trabajos inéditos de Malinowski o sobre su obra, por alumnos como Phyllis M. Kaberry en 1945 y Raymond Firth (1901-2002) en 1957, antropólogo que haría trabajo de campo en Nueva Zelanda (1929) y la isla de Tikopia (1936), o antropólogos americanos admiradores de su obra, como Robert Redfield (1897-1958), que hizo la compilación e introducción a *Magic, Science and Religion, and other essays* en 1948.

Veamos, primeramente, la respuesta de B. Malinowski al difusionismo de W.H. Rivers, al que derivó este autor, años después de su participación en la Expedición Cambridge de 1898. Como reza en su diario, Malinowski llevó consigo tanto a Mailu como a las Trobriand los libros sobre los melanesios de Seligman y Rivers, al que añadía entre otros la gramática y el vocabulario Motu del reverendo W.E. Lewes (1888), publicados en 1888, lengua franca de todos los massim meridionales, un montón de libros de poemas y novelas como las de Conrad, Stevenson y Brontë, y relatos de viajes, tales como los de Rudyard Kipling... Según su diario, Malinowski leía constantemente a Rivers, de tal modo que tanto sus técnicas de recopilación de datos como su estrategia difusionista venían constantemente a su cabeza. Así, hay varias ocasiones en las que se evidencia esto. En su primer diario (1914-1915), jueves, 26-11-1914, cerca de la isla de Bona Bona, Malinowski (1989 [1967], pp. 66-67) escribe:

Hacia las 5 PM bajé a tierra, y me rendí en el poblado con la impresión de estar en una nueva Kulturkreise [«área cultural»]. En conjunto, el poblado me impresionó más bien desfavorablemente. Las cabañas –de viejo tipo, con techos curvos– son ciertamente más interesantes y hermosas que las de Mailu. Pero hay una cierta desorganización, las aldeas están dispersas; la rufianía de los habitantes y su contumacia, riendo, mirando fijamente y mintiendo, me desanimaron un tanto. Vi tres tipos de casas –tendré que abrirme camino en esto por mi cuenta–.

En el segundo diario, el 1-6-1918, Malinowski (*op. cit.*, p. 278) escribe:

Fuimos, Billy tomó fotos, y yo di una vuelta por el poblado. Luego observamos un va'otu [regalo de inducción de un muchacho a una muchacha, cuya aceptación significaba que podía ser amante por esa noche]. Esto me dejó en un estado de ánimo excitado y desequilibrado. Me puse a leer a Rivers; el trabajo teórico me atrae. Me

puse a pensar con añoranza en cuándo sea capaz de meditar tranquilamente de nuevo en una biblioteca y devanar ideas filosóficas. De camino hacia Kudukway Kela decidí formular mis ideas teóricas. Mezclo constantemente esto con las críticas ad hominem que Seligman dirige a Rivers.

Leer a Rivers y teoría etnológica en general (sábado, 17-1-14) le resultaba inestimable, dándole impulso para trabajar, capacitándole para aprovechar sus observaciones de un modo totalmente diferente (*op. cit.*, pp. 84-85). «Mantener los ojos bien abiertos y no perderme un solo detalle, ni un solo rasgo. Con este fin debo estudiar mi material continuamente, así como leer a Rivers y observar a los ‘niggers’ y hablar con ellos» (lunes, 3-6-1918) (*op. cit.*, pp. 279 y 282). Indicaba que problemas parecidos a los de Rivers empezaban a sucederle, problemas a los que hasta ese momento no había prestado mucha atención (domingo, 18-1-14) (*op. cit.*, p. 86). Esos días y sucesivos continuó leyendo a Seligman y Rivers. Entre mayo de 1915 y mayo de 1916, Malinowski realiza una segunda expedición de campo, llegando y permaneciendo en Omarakana (islas Trobriand), pero abandonando la redacción del diario. El 28 de octubre de 1917, comienza su segundo diario, fruto de una tercera expedición, con un comentario, escrito tras su llegada a Nueva Guinea.

El martes, 13-11-1917, Malinowski (*op. cit.*, p. 127) analiza sus pensamientos sobre lo que constituye un diario, que concibe como una *historia de acontecimientos*, que para escribirla se requiere de un profundo conocimiento al igual que un perfecto entrenamiento, y cambios desde el punto de vista teórico. Nuevamente, concluye su reflexión con una ruptura respecto al empirismo, al afirmar que «En consecuencia no existe una historia concebida como una ciencia independiente. La historia es observación de hechos en conformidad con una cierta teoría; una aplicación de dicha teoría a los hechos según el tiempo va haciéndolos nacer» (*op. cit.*, p. *ibidem*).

Malinowski anotaba ideas etnológicas generales sobre sociología, que se le iban ocurriendo, en la parte de atrás del libro de Rivers. Algunas de estas, tales como *Naturnythus*, *Naturkuotaki*, *Naturvölker* (religión natural, contacto natural, pueblos primitivos), «tenían que ver con la ‘salsa’ teórica general con la que mis observaciones concretas han de aliñarse» (*op. cit.*, p. 165).

El sábado, 17-11-1917, encontrándose en la isla de Samarai, escribe, p.

¿Cuál es la esencia profunda de mis investigaciones? Descubrir cuáles son las principales pasiones de los nativos, las motivaciones de su conducta, sus metas [...] Su modo esencial y más profundo de pensar. En este punto nos vemos confrontados con nuestros propios problemas, ¿Qué es lo esencial en nosotros mismos? Volvemos a los temas de Bastian, p. Universalgedanke, Völksgedanke [Pensamiento Universal, Pensamiento Primitivo], etc. (*op. cit.*, p. 132).

Como es sabido, Adolf Bastian (1826-1905) era un etnólogo difusionista alemán interesado por la psicología nativa, que desarrolló el concepto de *ideas folk*, a las que atribuía las similitudes de costumbres que había observado en sus viajes. Al igual que A. Bastián, Malinowski también cita a Theodor Waitz (1821-1864), antropólogo alemán, estudioso del pensamiento primitivo, cuyo más importante trabajo fue *Anthropologie der Naturvölker*, publicado en 1862 (*op. cit.*, p. 150). El sábado

22-12-1917, comienza ya a distanciarse de las posiciones psicológicas e historicistas (difusionistas) de W.H. Rivers, acentuando su funcionalismo:

Bajo el mosquitero pensé en la relación entre el punto de vista histórico (causalidad con respecto de las cosas singulares, extraordinarias y el punto de vista sociológico respecto del curso normal de las cosas, la ley sociológica, en el sentido de las leyes de la física y de la química). Los «historicistas» a lo Rivers investigan la geología y la historia geológica ignorando las leyes de la física y de la química. La mecánica y la química sociológicas son el alma individual en relación con las creaciones colectivas... El lenguaje es una creación colectiva, y como tal, le corresponde el lugar de la «institución» en la ecuación: imaginación social = institución + ideas individuales. Por otro lado, el lenguaje es un instrumento, un vehículo para las ideas individuales, y como tal, debe ser considerado en primer lugar al estudiar los demás componentes de la ecuación (*op. cit.*, p.168).

Si bien el evolucionismo sociocultural ofrecía una explicación de lo que sucedía y dónde, sin embargo, era incapaz de describir las influencias particulares y los procesos de cambio y desarrollo cultural. Para dar cuenta de ello, era necesaria una aproximación histórica que diera cuenta del cambio y desarrollo, explicando no solo lo que sucedía y dónde, sino también por qué y cómo. El difusionismo fue la primera aproximación que, conjuntamente con el particularismo histórico de F. Boas y sus discípulos, intentaron llevarlo a cabo. En Inglaterra también se desarrolló una escuela difusionista que, junto con Rivers, incluía a G. Elliot Smith (1871-1937), con el que mantendría Malinowski un debate sobre el concepto de difusión en 1928, y a W.J. Perry (1880-1949). En la escuela alemana destacaría Fritz Graebner (1877-1934), que utilizó la teoría de los círculos culturales para dar cuenta de la invención independiente de los elementos culturales, afirmando que el desarrollo sociocultural mundial debía ser entrevisto en función de la interacción de los ciclos culturales y las culturas nativas. Malinowski avanzaría progresivamente hacia posiciones funcionalistas. Ya al analizar el fenómeno del kula, avanza hacia una formulación funcional, partiendo de la idea de que en el *sagali obukubaku* (distribución ceremonial de comida) se palpan los lazos sociales, donde la totalidad de la isla forma una unidad, y de la complementariedad tecnológica entre los diversos archipiélagos (Entre-Casteaux, Amphlett, Woodlark, y Trobriand) que carecían de algún recurso o tecnología, especialmente la cerámica *lapita* (*op. cit.*, p.158).

Las islas Canarias han estado presentes en la mente y recuerdos de B. Malinowski, a donde él iba a reposar de su enfermedad pulmonar, y para adaptarse progresivamente a las condiciones de los trópicos ya fuera a la ida o al regreso de los mismos, o para redactar algún trabajo, tal como hizo con los *Argonautas del Pacífico Occidental*. En el segundo diario de campo, 19 de marzo de 1918, día del santo de su madre, cerca ya de las islas Amphlett, escribía:

Asombrado por la cantidad y tamaño de los huertos. Cerca de las casas sobre pilares, algunas con el techo pegado al suelo, muy primitivas sin duda. Los habitantes ni corrieron ni se mostraron insolentes. Fuerte viento. Domdom está más cerca de lo que había pensado, ¡en dos horas estaremos allí! Me senté y esta vez gocé de una



hermosa vista al pie del Koyatabu. Una ancha cadena de islas; a la izquierda, montañas en medio de la niebla, escarpados perfiles que bajan hasta el agua; el mar cortado al ras por el horizonte y arriba por la planicie [...] de nubes que me recuerda las islas Canarias. (Oh, madre, madre, ¿volveremos a viajar alguna otra vez por carretera [...] desde Taroconte [léase Tacoronte] a Icod de los Vinos?)... (*op. cit.*, p. 224).

El 16-7-1918, finalizando el segundo diario, y sabiendo que su madre había muerto, comenta:

Algunas veces, solo por las tardes, además de las palabras de «megwa» [magia, fórmula mágica], emergen imágenes del pasado, Italia, las islas Canarias, u otros lugares que visité con mi madre. Salgo luego a dar una vuelta (*op. cit.*, p. 289).

Estos textos del diario nos ayudan a entender por qué se refugió en Icod de los Vinos para terminar de escribir su gran monografía, desde el otoño de 1920 hasta abril de 1921, a lo que hay que añadir que, al parecer, desde finales del siglo XIX, a la isla de Tenerife, especialmente a la zona norte, y a la de Gran Canaria, en la zona residencial de Santa Brígida, venían enfermos de tuberculosis sobre todo ingleses en busca de curación, de tal modo que dichas islas sirvieron como centro de aclimatación para funcionarios británicos procedentes de las colonias, evitando así el cambio brusco del clima cálido de los trópicos al clima frío y húmedo de Inglaterra y viceversa. Malinowski alquiló una casona, propiedad de un tinerfeño, conocido en los balnearios de Francia y el norte de Italia (Diego Cuscoy, 1990).

Es evidente por qué se dirigió Malinowski a las islas Trobriand del Pacífico Occidental. Como muchos otros antropólogos y científicos de la época iban buscando efectuar una sociología comparada, a partir del estudio de otras culturas, que se concretaban en las colonias de ultramar, donde se articulaban un método y técnicas de campo en germen, adaptada a unidades de observación en pequeños territorios y poblaciones, una ideología colonial caracterizada por el exotismo de las costumbres y el paisaje, como indica en su diario, reiteradamente:

Me sentí relativamente mejor, mucho mejor que antes, y con la *joie de vivre tropicale* [la alegría de vivir tropical] [5-2-15] [...] Poder vivir en el fabuloso mundo de las pequeñas islas [12-3-1918]; [...] Nueva eclosión de alegría ante esta existencia abierta y libre, en medio de un fabuloso paisaje [...] y en condiciones exóticas (¡qué poco exótica me parece Nueva Guinea ahora!) [20-4-1918], [...] En ocasiones siento pena de no ser un salvaje para poseer muchachas como ésta [19-4-18] (*op. cit.*, p. 98, 220, 253, 252).

No obstante, comenzada la I Guerra Mundial, entre Alemania y el Imperio austrohúngaro desde el 28 de julio de 1914 a el 11 de noviembre de 1918, fue su condición de extranjero con nacionalidad austriaca lo que le obligó a permanecer entre Nueva Guinea y las Trobriand, adonde había marchado con una bolsa de estudios concedida por Robert Mond, un industrial inglés, y lograda según R. Firth por mediación de Seligman. En 1914 se celebraba en Melbourne la reunión de la British Association, siendo Malinowski secretario del antropólogo R.R. Marett, archivero

de la misma. Ello le proporcionó un pasaje gratis para Australia. Allí, ayudado por amigos y gracias al apoyo de las autoridades australianas, pudo hacer primeramente el trabajo en Nueva Guinea estudiando durante seis meses a los Mailu. A su vez, se vio facilitado su trabajo con otra bolsa de estudios concedida por el Departamento Nacional y Territorial de la Commonwealth. Será una breve estancia en las islas Trobriand lo que estimuló su interés, volviendo en dos expediciones posteriores de un año cada una, 1915-16 y 1917-18.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minneapolis Press.
- DIEGO CUSCOY, L. (1990). Bronislaw Malinowski en Icod de los Vinos (Tenerife, 1920-1921). *Homenaje al Profesor Telesforo Bravo*. II: 203-222.
- FIRTH, R. Ed. (1957). *Man and Culture. An Evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. Routledge and Kegan Paul.
- MALINOWSKI, B. (1915). The Natives of Mailu: Preliminary results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea. *Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia*, 39: 494-706.
- MALINOWSKI, B. (1916). Baloma: Spirits of the Dead in the Trobriand Islands. *Journal of Royal Anthropological Institute* 46: 353-430 (Reprinted in 1948).
- MALINOWSKI, B. (1920). Kula: The Circulating Exchange of Variables in the Archipelagos of Eastern New Guinea. In A. Vayda Ed. (1968) *Peoples and Cultures of Pacific*. Natural History Press, pp. 407-420.
- MALINOWSKI, B. (1921). The Primitive Economics of the Trobriand Islanders. *The Economic Journal* 31: 1-16.
- MALINOWSKI, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. George Routledge.
- MALINOWSKI, B. (1925). Magic, Science and Religion. In J.A. Needham (Ed.) *Science, Religion and Reality*. London.
- MALINOWSKI, B. (1926a). *Crime and Custom in Savage Society*. London, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.
- MALINOWSKI, B. (1926b). *Myth in Primitive Psychology*. London, Psyche Miniatures, gen. ser., n.º 6.
- MALINOWSKI, B. (1927a). *The Father in Primitive Psychology*. London, Psyche Miniatures, gen. ser., n.º 8.
- MALINOWSKI, B. (1927b). *Sex and Repression in savage society*. London, Routledge.
- MALINOWSKI, B. & ELLIS, H. (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. Halcyon Hyouse.
- MALINOWSKI, B. (1935). *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. Allen & Unwin, I-II vols.
- MALINOWSKI, B. (1944). *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*. New York, The University of Carolina Press.
- MALINOWSKI, B. (1945). *The Dynamics of Culture Change. An Inquire into Race Relations in Africa*. The Free Press.
- MALINOWSKI, B. (1948). *Magic, Science and Religión and Others Essays. Introduction by Robert Redfield*. Mass., Beacon Press.
- MALINOWSKI, B. (1989 [1967]). *Diario de campo en Melanesia*. Júcar Universidad.
- RADCLIFFE-BROWN, A. (1922). *The Andaman Islanders. A study in social anthropology*. Cambridge University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. (1952). *Structure and function in primitive society*. The Free Press.



- RIVERS, W.H.R. (1914a). *Kinship and Organisation*. Routledge. Cambridge University Press.
- RIVERS, W.H.R. (1914b). *The History of Melanesians Society*. Cambridge University Press.
- SAHLINS, M. (1985). *Islands of History*. Chicago, Chicago University Press.
- SELIGMAN, Ch. G. & BARTON, F.R. GIBLIN, E.L. (1910). *The Melanesians of British New Guinea*. London, Cambridge University Press.
- SRINIVAS, M.N. (1958). Introduction. A.R. Radcliffe-Brown *Method in Social Anthropology*. Chicago University Press.



TENERIFE 1921: LA ESCRITURA DE *LOS ARGONAUTAS DEL PACÍFICO OCCIDENTAL*. BRONISŁAW MALINOWSKI EN ICOD DE LOS VINOS, TENERIFE, ISLAS CANARIAS*

Michael W. Young**

RESUMEN

Bronisław Malinowski a su regreso de Melanesia redacta su famosa obra *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, durante una estancia en el norte de Tenerife-islas Canarias (Finca Boquín, Icod de los Vinos) entre los años 1920 y 1921. En la misma trata de plasmar los resultados de sus investigaciones en las islas Trobriand (Papúa Nueva Guinea), sentando las bases de la que se convertiría en metodología clásica de la disciplina antropológica, formalizando los criterios de investigación etnográfica y del trabajo de campo intensivo. Ahora bien, poco se sabía de los pormenores de esta estancia y sus disquisiciones teóricas, pero también editoriales, lo que será desentrañado aquí por uno de sus principales biógrafos a partir de sus cartas con Frazer. La presente conferencia, dictada por el antropólogo Michael Young en 2023 para la London School of Economics, con motivo del centenario de la redacción y publicación de *Argonauts of the Western Pacific*, supone una pieza de gran valor para las ciencias sociales. Otros aspectos de interés en esta obra también son abordados, como los planteamientos que pudieron estar presentes en el significado del kula y sus principios de reciprocidad. Finalmente, un anexo gráfico trata de documentar a los protagonistas y el lugar de redacción de esta obra clave en la historia de la antropología.

PALABRAS CLAVE: Tenerife, Finca Boquín, Frazer, trabajo de campo intensivo, kula, islas Trobriand.

THE WRITING OF *ARGONAUTS OF THE WESTERN PACIFIC*.
BRONISŁAW MALINOWSKI IN ICOD DE LOS VINOS,
TENERIFE, CANARY ISLANDS

ABSTRACT

Upon his return from Melanesia, Bronisław Malinowski wrote his famous work *Argonauts of the Western Pacific* during a stay in the north of Tenerife in the Canary Islands (Finca Boquín, Icod de los Vinos) between 1920 and 1921. In it, he attempts to capture the results of his research in the Trobriand Islands (Papua New Guinea), laying the foundations for what would become the classic methodology of anthropology, formalising the criteria for ethnographic research and intensive fieldwork. However, little was known about the details of this stay and his theoretical and editorial musings, which will be unravelled here by one of his main biographers based on his letters to Frazer. This lecture, given by anthropologist Michael Young in 2023 for the London School of Economics on the centenary of the writing and publication of *Argonauts of the Western Pacific*, is a valuable contribution to the social sciences. Other aspects of interest in this work are also addressed, such as the ideas that may have been present in the meaning of kula and its principles of reciprocity. Finally, a graphic appendix attempts to document the protagonists and the place of writing of this key work in the history of anthropology.

KEYWORDS: Tenerife Island, Finca Boquín, Frazer, fieldwork, kula, Trobriand Islands.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.02>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 31-54; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



Malinowski, Elsie y la pequeña Josefa zarparon hacia las islas Canarias a principios de enero, tras haber pasado los meses anteriores en Londres y Edimburgo. Su barco hizo escala en Lisboa, Madeira y Las Palmas, y finalmente desembarcaron en el Puerto de la Cruz, en la costa norte de Tenerife. En contraste con la árida parte sur de la isla, el norte es verde y fértil, humedecido por los vientos alisios, y destaca por sus viñedos, naranjales y plantaciones de plátanos. Desde cualquier punto de esta costa, con sus playas de arena negra, se divisa el pico volcánico del Teide, nevado y suavemente alisado, que a más de 3000 metros de altura es la montaña más alta del territorio español.

Evitando la colonia inglesa de Puerto de la Cruz, los Malinowski se dirigieron hacia el interior, a Icod de los Vinos, que les habían recomendado en Edimburgo, con sus sombreadas plazas adornadas con laureles, palmeras y jacarandas, famosa por su vino blanco y su drago milenario. «Hemos alquilado una villa situada a unos 400 metros con vistas al valle de Icod», dijo Malinowski a sir James Frazer. «También tenemos dos criados españoles y vivimos bastante cómodamente con muy poco»¹.

En lo alto de las terrazas, «Boquín» era una villa con tejados de terracota, de al menos dos siglos de antigüedad, que dominaba una finca de 17 hectáreas. La villa tenía una cocina en la planta baja y varias habitaciones de formas extrañas en la planta superior, dos de ellas dormitorios. En toda la villa, los suelos de madera (de barbuzano) irregulares se inclinaban de forma errática. El agua tenía que sacarse de un pozo cercano, la cocina y la calefacción se hacían con estufas de leña, la calefacción con lamas de parafina y las criadas lavaban la ropa en un arroyo cercano. Malinowski montó su estudio en uno de los dos balcones estrechos y cerrados que sobresalían con vista a la Villa de Icod. A pesar de la tensión de su trabajo autoimpuesto Malinowski era feliz aquí, Elsie aún más feliz. A mediados de febrero había aprendido suficiente español para llevar a cabo sus tareas domésticas en la lengua vernácula. Aunque Malinowski hablaba español con bastante fluidez, intentaba no usarlo demasiado, como explicó pintorescamente a Frazer: «El inglés no es mi lengua materna y, sin embargo, tengo que trabajar con ella, así que no quiero mezclarla con

* Texto leído en la London School of Economics (LSE) con motivo del centenario de la redacción y publicación de *Argonauts of the Western Pacific* y cedido por el autor a través de su amigo personal, el Dr. Borut Telban, para su publicación en español. El profesor Telban se doctoró por la Universidad Nacional de Australia en 1994 y actualmente es jefe del Departamento de Antropología en el Instituto de Estudios Antropológicos y Espaciales de Eslovenia (ZRC SAZU). Es especialista en las Tierras Altas de Papúa Nueva Guinea y la cosmología ambonwari, miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Europea de Oceanistas y editor jefe de la revista eslovena *Anthropological Notebooks*. Traducción del texto al español: Matilde Martín González, Ramón Hernández Armas y Álvaro Fajardo.

** Uno de los principales biógrafos de la figura de Bronisław Malinowski. Autor de varios libros con esta temática, como *The Ethnography of Malinowski: the Trobriand Islands 1915-1918*, en 1979; *Malinowski Among the Magi: «The Natives of Mailu»*, en 1987; *Malinowski's Kiriwina: Fieldwork Photography 1915-1918*, en 1994; *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*, en 2004, además de decenas de artículos y capítulos de libro en otras publicaciones académicas.

¹ Malinowski a Frazer, 10 January 1921. Frazer Papers, Trinity College Cambridge. b.36/178.

otro idioma...»². Cincuenta años después, había gente en Icod que aún recordaba al erudito y a su bella esposa de pelo largo. Un abogado local contaba haber visto, de joven, a Malinowski «tomando el sol» en la playa de arena negra de San Marcos, y a veces se le veía a caballo, cabalgando hasta «Boquín» desde Icod, donde había visitado el banco. Pero la mayoría de las veces se recluía en la villa, donde los hijos de la criada Antonia González recordaban haberle visto leyendo o escribiendo en el escritorio, sobre todo con la visera verde que llevaba para taparse los ojos. El ruido de sus juegos le molestaba a menudo, y él los mandaba callar: «Aun así, era amable con los niños que se le acercaban...»³.

EL KULA EN CONSTANTE AMPLIACIÓN

«Estoy trabajando bastante bien», informó Malinowski a Frazer el 10 de febrero, «pero la salud sigue fallando de vez en cuando, sobre todo cuando trabajo demasiadas horas». Aseguró a Frazer que seguiría su consejo y permanecería en Tenerife hasta que tuviera en mente «todo». Completar el volumen sobre el kula era un proyecto bastante ambicioso en sí mismo, aunque él seguía insistiendo en que era «una especie de relato preliminar sobre el comercio intertribal y la navegación» (énfasis añadido), el tema de sus conferencias en la LSE. Hizo un resumen de sus progresos:

Ya he terminado casi la mitad del trabajo, es decir, he escrito las ocho primeras charlas, y como puedo obviar mucha información, omitir los temas pesados y abreviar los más aburridos –pues todo se publicará in extenso más adelante–, el libro, aunque estrictamente científico y con una gran cantidad de información, promete ser una lectura muy atractiva. Tendrá unas 200 000 palabras, es decir, unas 400 páginas⁴.

Esta afirmación plantea varias preguntas interesantes: ¿qué tipo de «materia pesada» omitió Malinowski en su texto? ¿Cómo podía esperar que un editor volviera a publicar «en extenso más adelante» el material que había omitido de este? Y lo que es más pertinente, ¿podía realmente haber terminado solo la mitad, cuando había completado su MS solo diez semanas más tarde? No parece haber ninguna razón para que le dijera a Frazer otra cosa que la verdad, ya que no escribía para cumplir con una fecha de entrega ni estaba obligado a dar cuenta de sus progresos a Frazer.

Tal como se publicó en Routledge, *Argonauts of the Western Pacific* consta de veintidós capítulos y una introducción que, sin contar los preliminares, tiene 518 páginas con unas 220 000 palabras de texto. Si aceptamos su afirmación de haber completado ocho capítulos, estaría a punto de comenzar el capítulo 9 («Navegando por el brazo de mar de Pilolu»). Suponiendo que también hubiera completado la

² Malinowski a Frazer, 10 febrero 1921. FPTCC b.36/179.

³ Cuscoy, historiador local de la Universidad de La Laguna, que recogió relatos orales de los Malinowski en Tenerife.

⁴ Malinowski a Frazer, 10 febrero 1921. FPTCC b.36/179.



introducción (se conserva un borrador de la época de Edimburgo), habría escrito casi 100 000 palabras –aún le faltarían 10 000 para llegar a la mitad–. Según él, aún le quedaban por escribir otros 14 capítulos (unas 300 páginas). Sin embargo, solo diez semanas después de escribir a Frazer, llevó su manuscrito terminado a la mecanógrafa que había contratado en La Orotava: «¡Qué bonito es pensar que el libro ya está ahí!», le escribió Elsie desde Icod, «¡un nuevo ser creado que no existía hace cuatro meses. A ti te cuesta menos hacer un niño que a mí»⁵. Cuatro meses antes sería el 21 de diciembre de 1920, más o menos cuando se instalaron en «Boquín». Si tomamos a Elsie al pie de la letra, Malinowski habría escrito más de quinientas páginas en dieciséis semanas, una producción casi increíble.

Pero el libro se había ampliado considerablemente desde que lo empezó, tanto si fue en julio de 1920 (como sugiere cierta correspondencia) como si fue antes. Había estado trabajando en él intermitentemente desde su regreso a Edimburgo, en septiembre. También contaba con el material de las conferencias impartidas en la London School of Economics y el artículo previo «Hombre», este último terminado durante su viaje de regreso desde Australia. Además, también estaban los borradores sobre el kula que había escrito en Melbourne durante 1916-1917, empezando por los «capítulos» de «Kiriwina», que se llevó consigo a su regreso a Trobriand y que completó durante sus últimos diez meses de trabajo de campo. También hay que admitir que algunos de los últimos capítulos de *Argonautas* estaban dedicados a la presentación de los textos «Kiriwina», muchos de los cuales había traducido y analizado en 1919 en Wangaratta y Whitfield, pero todo lo que escribió durante estas primeras etapas seguramente habría necesitado una amplia reescritura para el libro tal como lo concibió en 1920 y lo volvió a concebir a principios de 1921. Así que resulta un poco más creíble que Malinowski pudiera escribir 300 páginas en diez semanas, incluso teniendo en cuenta, como le dijo a Frazer, que su salud se resentía si trabajaba demasiadas horas... Aunque no es imposible mantener una producción media de 2000 palabras al día durante seis días a la semana en un periodo de diez semanas, sigue siendo un logro asombroso digno del propio Frazer.

Hay que tener en cuenta el método de trabajo de Malinowski, basado en lo que se sabe de sus hábitos diarios. Nunca fue madrugador por elección, empezaba a trabajar después de desayunar entre las 9 y las 10 de la mañana, luego hacía una pausa para comer sobre las 2 de la tarde y continuaba hasta las 7 de la tarde. Algunas veces, seguramente, habría caído en la tentación de echarse una siesta por la tarde. Si los Malinowski seguían el horario español de comidas, cenaban bastante tarde, entre las 9 y las 10 de la noche, por lo que es posible que trabajara incluso más tarde de las 7 pm. Esta rutina le habría permitido escribir hasta 8 o 9 horas diarias. También hay que considerar el papel de amanuense de Elsie siempre que se lo permitían sus tareas maternas. Con dos *criadas* en casa (Antonia para cocinar y Dolores para cuidar de Józefa), Elsie estaba liberada de la pesadez de las tareas domésticas y del cuidado constante del bebé. Su principal ayuda, cuando la prestaba, habría con-

⁵ Elsie a Malinowski, 21 abril 1921. Helena Wayne, *The Story of a Marriage*, v. II, 1995, p. 18.

sistido en anotar sus dictados a mano alzada, corrigiendo su inglés a medida que avanzaba. Como pensador «visual» consumado, Malinowski no necesitaba ver sus palabras en la página para mantener una narrativa o desarrollar un argumento. Sin embargo, como atestiguan sus borradores de notas para libros, artículos y conferencias, el escribirlos lo ayudó a exponer sus pensamientos en epígrafes numerados, subepígrafes y subsubepígrafes y utilizaba lápices de colores para mayor orientación visual. Habiendo pensado y anotado de esta manera lo que quería decir, podía dictar sin poner la pluma en el papel. Esto explicaría el hecho de que muchos capítulos del manuscrito de los *Argonautas* estén de puño y letra de Elsie. Después de todo, Elsie lo había ayudado a «escribir» su etnografía de Trobriand ya en 1917 cuando estaba ensamblando un borrador de la monografía monumental sobre «Kiriwina» que finalmente abandonó. Con tres o más años de práctica ayudando a Bronio de esta manera, Elsie debió haber llegado a ser bastante experta en pulir su prosa mientras anotaba su dictado.

Seis semanas antes de su finalización, Elsie le dijo a Hede Khuner que Bronio «ya casi ha terminado el libro de kula». Más adelante en la carta añadía: «Bronio —muy poco afeitado, incluso para el estándar Dago— me dice que te envíe su amor, y dice que te escribiría si no fuera porque tiene que escribir 4000 palabras al día sobre el kula, y cualquier otro escrito le resulta odioso»⁶. Incluso con una estructura clara en mente, abundantes notas como guía y muchos pasajes redactados a mano, la escritura diaria de tal cantidad de palabras parece un objetivo imposible, y habría requerido una salud más robusta de la que Malinowski disfrutaba para mantener tal producción. Sin embargo, de alguna manera, es evidente que «despachó» la versión final de esta larga monografía con una rapidez asombrosa⁷.

UN EDITOR RETICENTE

En un suave gesto manipulador, Malinowski informó a Frazer en su carta de febrero de que ya se había puesto en contacto con Macmillan (el editor de Frazer), «diciéndoles que usted me ha hecho el honor de escuchar mis conferencias y que, por lo tanto, conoce mi material» y esperaba que Frazer «dijera una palabra o dos» en su favor. Había informado a Macmillan de que a finales de abril su M.S. estaría listo, con un mapa o dos, tablas y unas 50 ilustraciones. «Creo que su publicación debería ser una propuesta rentable», dijo a Frazer. «Es decir, si una empresa como Macmillans se lo queda y si se le da algo de publicidad en la prensa... Creo en el valor de lo que hago, y naturalmente me gustaría que se leyera... Además, ahora tengo mucha necesidad de darme a conocer e incluso, si es posible, de ganar unas libras. Creo que si Macmillan lo publicara, incluso en las peores condiciones financieras, es decir,

⁶ Elsie to Hede Khuner, 5 March 1921. Malinowski Papers, LSE.

⁷ Un cálculo conservador permitiría afirmar que, si mantuviera una producción media de unas 2200 palabras al día, podría haber escrito, o reescrito, la totalidad de *Argonautas* en 100 días.

con solo la mitad de las ganancias, para mí sería importante. Por favor, permíname por expresarlo de manera tan directa y cruda, pero ya que me estoy volviendo lo suficientemente atrevido como para pedir su ayuda en el asunto, esto es lo mejor»⁸.

Frazer escribió debidamente a George Macmillan el 2 de marzo, atestiguando la «novedad y el interés» del libro y diciendo sobre Malinowski: «Lo considero definitivamente el más capaz, el más filosófico y el más penetrante de los antropólogos más jóvenes de los que tengo conocimiento. Espero grandes cosas de él... Es quizás el primer observador en reconocer la extrema importancia de un estudio preciso de la economía primitiva»⁹. Macmillan accedió a leerlo, y aunque ayudó «conocer la alta opinión que usted tiene de él... el problema es que, por muy bueno que sea el libro de antropología, es muy difícil venderlo en las condiciones actuales»¹⁰.

Frazer envió esta carta desalentadora a Malinowski. Mientras tanto, Seligman le escribió a Malinowski para decirle que le había pedido ayuda a Frazer para publicar el libro:

Le sugerí que podría escribir una introducción, señalando que no fue idea tuya, sino puramente un plan mío para ayudarte con tu libro. Te envió su carta. No escribiré la introducción y considera que las posibilidades de que Macmillan publique el libro son mínimas; yo también lo pienso¹¹.

La carta de Frazer a Seligman no ha sobrevivido, pero el 8 de mayo Malinowski le escribió a Frazer de manera preocupante para disculparse por cualquier «malentendido» en relación con las peticiones de Seligman en su nombre:

En cuanto al Prefacio, comparto completamente sus puntos de vista y sentimientos, que son reacios a prologar libros de otras personas, según tengo entendido. Por supuesto, habría valorado mucho entrar en el mundo de la literatura, presentado por usted, por así decirlo —y de hecho agradezco a Seligman su sugerencia—, pero estoy convencido de que un Prefacio ipso facto da la impresión de que se quiere fortalecer artificialmente algo que es inherentemente débil¹².

Algunos meses más tarde, ambos cambiaron de opinión: el prefacio de Frazer apoyaría y realzaría su libro, mientras que el posterior entusiasmo de Malinowski por escribir introducciones a las obras de otros es evidente si se cuentan tres prólogos, cuatro prefacios y once introducciones.

Refiriéndose a la equívoca carta de Macmillan, Malinowski le dijo a Frazer que estaba decepcionado:

⁸ Malinowski a Frazer, 10 febrero 1921. FPTCC b.36/179.

⁹ Citado por Robert Ackerman, *J. G. Frazer: His Life and Work*. Cambridge University Press, 1987, p. 287.

¹⁰ George Macmillan a Frazer, 3 March 1921. Malinowski Papers, Yale I/203.

¹¹ Seligman a Malinowski, 26 April 1921. Verso de notas sobre 'Social Ideas'. MPLSE, f. Mal. 111.

¹² *Ibid.*

Es desalentador que resulte difícil encontrar un editor para un tipo de trabajo científico que hay que hacerlo ahora o nunca y que conlleva, cuando menos, sacrificios reales preestablecidos —pues no hay una «carrera» para un etnólogo, pocas dotaciones y el trabajo en sí es arduo—. Pero hoy en día, la «cultura» se considera un lujo inútil¹³.

Mostraba una impaciencia característica: cada vez que completaba una tarea a toda velocidad, esperaba que el mundo respondiera con similar presteza. Apenas había terminado el manuscrito y ya estaba abatido porque el primer editor al que se acercó le había dicho, en efecto, «debemos proceder con cautela». Parecía esperar que Macmillan aceptara a su bebé con los brazos abiertos, sin ni siquiera verle la cara. Sin embargo, su pesimismo estaba justificado y Macmillan rechazó el libro. Estaba «muy bien escrito» y tiene un «alto valor científico», admitió el editor, pero no era lo suficientemente popular como para invertir dinero en él.

En cuanto a vivir en «estas islas felices», Malinowski le dijo a Frazer que él y Elsie todavía disfrutaban de «un clima realmente bueno y un paisaje maravilloso»; estaban prosperando de salud y sus condiciones de trabajo eran «admirables»:

Si uno pudiera tener una buena biblioteca aquí, entonces el único plan razonable sería dejar los problemas y las molestias de Europa y establecernos aquí para siempre, incluso si uno tuviera que vivir a base de pan, agua y sol¹⁴.

Agregó que con «kula» ya terminado, ya había comenzado «con la organización de mi material completo. En unos 18 meses espero terminar todo lo que sé sobre las Trobriand». Esta asombrosa afirmación sugiere que no había abandonado la idea de «Kiriwina», la etnografía integral que presentaría todo lo que había registrado en las Trobriand. Sin embargo, debe haberse dado cuenta de que al escribir *Argonautas* ya había trabajado y digerido gran parte de esos datos; y también debe haber sido consciente de que si se enfrentaba a alguna dificultad para lograr que los editores mostraran interés en lo que pretendía ser una monografía semipopular, cuánto más se resistirían a un trabajo completamente técnico y de varios volúmenes. No cabe duda de que veía *Argonautas* como una potencial máquina de hacer dinero: «Todavía espero que mi M.S. pueda ser aceptado [por George Macmillan], no por su valor científico (cualquiera que sea) sino porque debería ser un libro que venda»¹⁵. Esta es también una afirmación extraordinaria, aunque tal vez menos sorprendente si tenemos en cuenta que se estaba dirigiendo a sir James Frazer, al autor de temas antropológicos más político, exitoso y prolífico del siglo. La idea de que podía escribir todo lo que sabía sobre las Trobiand en 18 meses, y empaquetarlo como «Kiriwina», era, como mínimo, poco realista. En realidad, pasaría incontables meses durante los próximos catorce años «resolviendo» su material sobre Trobriand.

¹³ Malinowski a Frazer, 8 May 1921. FPTCC b.36/180.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Y nunca lo «terminaría», ni siquiera intentaría hacerlo, después de completar *Coral Gardens and their Magic*, en 1935.

«KULA» ALIAS «ARGONAUTAS»

El libro «kula» surgió de lo que Malinowski había planeado originalmente como capítulo XIII («kula y Comercio Exterior») en la parte IV («Economía») de «Kiriwina»¹⁶. Lo que ha sobrevivido es un resumen o sinopsis de «kula» de cuatro páginas escritas a mano. Aunque no tiene fecha, es probable que Malinowski lo haya usado en Icod: los títulos de sus capítulos difieren solo ligeramente de los de la versión publicada en *Argonautas* y, con un par de excepciones, la numeración romana de los capítulos es la misma. La evidencia interna del bosquejo (con sus inserciones estrechas y referencias a los números de página de este cuaderno de campo) también sugiere fuertemente que acudió a él mientras redactaba el borrador final de su libro. En el reverso de la primera página hay garabatos dibujados de cómo imaginaba que sería el lomo del libro, con su título y subtítulo en la parte superior, «B. Malinowski» en el medio y «Macmillan» en la parte inferior¹⁷.

Con este preámbulo, procedemos a una sinopsis de *kula: una historia de Empresa y Aventura nativas en los Mares del Sur* (de aquí en adelante seguiré refiriéndome al libro como *Argonautas*). Tras una introducción metodológica —un cautivador y sincero manual de trabajo de campo—, los dos primeros capítulos establecen, inicialmente, el escenario etnográfico desde una visión de la Nueva Guinea oriental insular con descripciones del cambiante paisaje y una puesta en escena al estilo de Frazer, para después examinar de cerca las islas Trobriand. Esta transición se presenta como el relato de un viaje en barco de oeste a este, que nos recuerda el del propio autor. Malinowski crea suspense narrativo al relatar su primer contacto con los habitantes de la isla de Kiriwina (o Boyowa). Hace un bosquejo de su aspecto físico y de las principales características de su sociedad. El tercer capítulo esboza lo «esencial del kula» —describiendo los tipos de objetos de valor que se negocian y las normas que rigen su intercambio— para que el lector pueda seguir las complejidades del sistema que se presentan en el resto del libro.

La serpenteante historia del kula dentro de la narración más amplia comienza en el cuarto capítulo y continúa a trompicones hasta el penúltimo. Hay muchos aspectos que describir sobre el kula y las prácticas asociadas a él. En primer lugar, la construcción de una canoa, con la magia que la acompaña, su sociología de la propiedad y su ceremonial de botadura. A esto le sigue una larga disquisición sobre la economía tribal, que incluye una clasificación de regalos, pagos y otras transacciones; aquí Malinowski discrepa de la teoría económica clásica y demuestra su tesis de

¹⁶ Materiales en 'Culture boxes' y 'Coral Gardens boxes', MPLSE.

¹⁷ Malinowski Papers Yale, II/155.



que «*toda la vida tribal está impregnada de un constante dar y recibir*»¹⁸. El kula es un magnífico ejemplo de este principio.

Cuando la expedición de ultramar se pone en marcha, la acompañamos al sur desde Sinaketa hasta Dobu. La narración se interrumpe pronto con descripciones de la magia utilizada en la navegación, de los peligros del naufragio, de las brujas caníbales que acechan a los marineros. El desembarco de la expedición en las islas Amphlett supone un nuevo avance en la sociología de los kula y brinda la oportunidad de realizar un relato etnográfico de los isleños y de la alfarería por la que son tan conocidos. Tras pasar por las islas de Tewara y Sonoroa, nos embarcamos en un capítulo dedicado a los héroes míticos kula y a la mitología que valida los sistemas mágicos. Tras una parada ritual para hacer los preparativos mágicos para ganarse los favores de sus anfitriones de Dobuan, los miembros de la expedición se dispersan hacia las aldeas de sus respectivos socios intercambiadores. Las transacciones kula comienzan en serio en este punto, y Malinowski las describe en toda su complejidad técnica. Luego nos unimos a los comerciantes para su viaje de regreso a Kiriwina, deteniéndonos en el camino para pescar las conchas con las que la gente de Sinaketa fabrica collares.

La expedición de regreso de los comerciantes de Dobu y Amphlett a Sineketa es el tema del capítulo XVI, con un relato detallado de la magia que marca la conducta de kula. En los dos extensos capítulos dedicados a la magia que siguen, Malinowski se esfuerza por enfatizar que el kula es realzado y validado en cada etapa por incesantes hechizos mágicos que se entonan, se murmuran, se cantan o se gritan. El libro llega a su fin con un desvío local por los distritos del interior de Kiriwina, y una valoración más especulativa de ramas distantes de las islas kula que Malinowski no logró visitar. El capítulo final, «El significado de kula», concluye el viaje alegórico a la mente de los nativos, reflexiona sobre el valor de kula y evalúa la importancia de esta nueva institución para la etnología. La obra termina, como comenzaba el prólogo del autor, con una nota de elegíaco pesar y un apasionado alegato a favor del estudio de la etnología: «antes de que sea demasiado tarde».

La propia extrañeza del kula debe impresionar al lector, sobre todo por la gran elegancia de su modelo básico: un sistema de intercambio ceremonial en el que los collares de conchas circulan en el sentido de las agujas del reloj y los brazaletes en sentido contrario, alrededor de un círculo de doce islas (con un perímetro exterior de aproximadamente 750 millas) en las que estos curiosos ornamentos exaltan y confieren dignidad a los hombres que los poseen temporalmente. En el idioma de Trobriand, la circulación de los objetos de valor de kula entre los participantes se realiza por caminos o senderos (keda), ya sea por tierra o por mar. Sin embargo, la metáfora que emplea Malinowski es una metáfora líquida: el «fluir» de objetos de valor kula entre comunidades es a veces un «goteo», a veces una «inundación», mientras que su tropo se refiere a «remolinos», «corrientes» y «fugas» dentro del gran ani-

¹⁸ *Argonauts*, p. 167 (cursivas originales).



llo kula¹⁹. El sistema no solo es exótico, sino también bello, del mismo modo en que una partida de ajedrez, una sinfonía o una operación matemática pueden ser estéticamente satisfactorias en su complejidad. En parte juego, en parte ritual, en parte intercambio económico, en parte un serio ejercicio político en el que los hombres pueden triunfar o morir, el kula funcionaba de una manera tan maravillosamente elaborada que ningún genio individual podría haberlo ideado. Como una institución social por excelencia, dependía de actos más o menos armónicos, más o menos conscientes de las personas que en su propio interés mantenían en funcionamiento el ciclo interminable de transacciones. kula es más grande que la suma de sus transacciones, más grande que la totalidad de sus participantes, que eran, al fin y al cabo, unos pocos miles de almas. Los comerciantes kula no formaban una comunidad, sino más bien un gremio, una asociación de hombres (y algunas mujeres) de cierto rango que respetaban las mismas reglas, seguían los mismos protocolos y se esforzaban por alcanzar los mismos fines más allá de las fronteras de las aldeas y las tribus. Como una institución política, el kula era una solución elegante para mantener la paz en el mercado de intercambio y trueque de mercancías esenciales. Los hombres de una aldea que tripulaban una canoa para visitar costas extranjeras potencialmente hostiles estaban divididos internamente en su deseo competitivo por los objetos de valor kula, y durante su estancia cada uno estaba bajo la protección de su anfitrión extranjero, aliado con su compañero de intercambio frente a otros aldeanos. Esta relación compensatoria creaba –utilizando la expresión de uno de los discípulos posteriores de Malinowski, Max Gluckman– «paz en el feudo»²⁰.

Aunque Malinowski se refiere con frecuencia a la «teoría», el lugar de esta en *Argonautas* es ambiguo. Evidentemente, quiso evitar sobrecargar su libro con «teoría» para que el lector general no se desalentara en la lectura. Como le había dicho a Frazer, esperaba que fuera «una propuesta rentable». Lo que no le dijo a Frazer es que la etnografía, en este modo literario, también serviría a su deseo de convertirse en un hombre de letras, un Conrad de la antropología... En su diario de 1918 imaginaba una «salsa» teórica general en la que mis documentaciones concretas serían aderezadas», como si estuviera dispuesto a subordinar la teoría a la descripción²¹. En ocasiones utiliza la palabra «teoría» para referirse a los paradigmas de la evolución y la difusión (que aún no se habían convertido en «ismos»), aunque se abstiene rápidamente de abordarlos, alegando que no es tarea del etnógrafo aventurar grandes deducciones. «Yo mismo no puedo entrar en especulaciones teóricas», anuncia al principio de su libro, una afirmación de «puritanismo metodológico» que al menos

¹⁹ *Argonauts*, e.g. pp. 480, 489, 495, 505-506.

²⁰ Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Basil Blackwell, 1963. Ver también S.J. Ugeri, *Politics of the kula Ring*. Manchester University Press, 1962.

²¹ A Dairy in the Strict Sense of the Term, Routledge 1967, p. 158. Según esta imagen culinaria, como señaló James Urry, «las etnografías eran obviamente cosas para consumir, con el material etnográfico proporcionando el plato básico y la teoría el sabor picante». *Before Social Anthropology: Essays on the History of British Social Anthropology*, Harwood Academic Publishers, 1993, p. 53.



un crítico ha considerado como una dejación de la responsabilidad científica²². Su pureza metodológica prohibía en particular la especulación histórica: «... en este trabajo he descartado todas las cuestiones sobre los orígenes, y sobre el desarrollo o la historia de las instituciones. “La mezcla de puntos de vista especulativos o hipotéticos con un relato de hechos es, en mi opinión, un pecado imperdonable contra el método de la etnografía”»²³.

Cuando Margaret Mead conoció a Raymond Firth en un muelle de Sydney en 1929, le dijo que no había encontrado «ninguna idea» en *Argonautas*. Bueno, recordó Firth, «yo no podía explicar que las ideas estuvieran inmersas en el texto, en la forma en que Malinowski había expresado las cosas. Él no las etiquetó; las encontrabas si te interesabas por sus temas»²⁴. En efecto, las ideas de Malinowski están implícitas en *Argonautas*, por lo que es difícil calibrar la proporción entre etnografía descriptiva y generalización teórica. A menudo entrelaza e integra la teoría y la descripción —de hecho, las colapsa— del mismo modo que con frecuencia disuelve la distinción entre teoría y método. Incluso su descripción técnica de ese elemento vital de la cultura material trobriandesa —la canoa de mar— es burlonamente discursiva. El ejemplo es muy útil para demostrar su método de presentación. Rompe con la tradición de la «caza de curiosidades» y del «anticuario» de la etnología museística ampliando su ángulo de visión descriptiva para incluir el contexto social: «No nos basta con desmenuzar un objeto inerte», dice, pues es necesario proporcionar el contexto del objeto material para representar lo que él llama su «realidad etnográfica más profunda»²⁵. En este caso concreto, la «realidad» abarca todo el entorno social y cultural de la fabricación, botadura y navegación de una canoa. Su descripción de la canoa —influenciada, tal vez, por sus estudios juveniles de mecánica en la Universidad Jagellónica y ayudada por diagramas y fotografías— es fácilmente accesible para el público en general²⁶. Aporta los detalles técnicos justos para satisfacer a alguien como Seligman, si no a un tecnólogo empedernido como Haddon, que tuvo que sonsacarle más detalles al compilar su obra sinóptica *The Canoes of Oceania*. Pero Malinowski no pierde nunca de vista el significado de la canoa para los hombres que la construyen y navegan, y se detiene en la «actitud emotiva» que tienen hacia ellas. Quiere que el lector vea la canoa a través de los ojos de los Trobriand y sus descripciones cambian constantemente entre el punto de vista «etic» y el «emic». De este modo, la «teoría» impregna astutamente sus descripciones.

El ataque de Malinowski a las opiniones actuales sobre el hombre económico primitivo utilitario —«una criatura fantasmiosa y tonta» motivada por un inte-

²² *Argonauts*, p. 515. Harry Payne se pregunta: «¿Vivió realmente Malinowski-Conrad temiendo a Malinowski-Newton?» en «El estilo de Malinowski». *Proceedings of the American Philosophical Society* 125, 1981, p. 419.

²³ *Argonauts*, nota a pie de página p. 100.

²⁴ Raymond Firth, comunicación personal June 1993. Ver Michael W. Young, 'Raymond William Firth, 1901-2002,' *The Journal of Pacific History*, vol. 38(2), pp. 277-280.

²⁵ *Argonauts*, p. 106.

²⁶ *Ibid.*, pp. 108-113.

rés personal— es una de las afirmaciones teóricas más fuertes del libro y, al proponer una nueva teoría del valor, introduce una dimensión moral en la obra²⁷. Creía que su relato de la kula ayudaría a desmembrar esta figura de paja y a «disipar concepciones tan burdas y racionales de la humanidad primitiva»²⁸. El kula «nos muestra que toda la concepción del valor primitivo; el muy incorrecto hábito de llamar a todos los objetos de valor “dinero” o “moneda”; las ideas actuales sobre el comercio primitivo y la propiedad primitiva, todo esto tiene que ser revisado a la luz de nuestra institución»²⁹. Sobre el valor, escribe: «El kula es la expresión más elevada y dramática de la concepción del valor de los nativos»³⁰. Una vez más, «el valor no es el resultado de la utilidad y la rareza, compuestas intelectualmente, sino el resultado de un sentimiento que crece en torno a las cosas que, aunque satisfacen las necesidades humanas, son capaces de evocar emociones»³¹. Valores, necesidades, emociones: tres términos clave que aparecen repetidamente tanto en su antropología funcional como en su propia economía psíquica.

Sin embargo, en *Argonautas* la «función» no es todavía un concepto teórico explícito. Hay una función ingenua e incipiente en afirmaciones como la siguiente, relativa a la obligación de dar regalos: «La función de estos encuentros ceremoniales es, en apariencia, estrechar los lazos sociales de los que surgen las obligaciones»³². El protofuncionalismo acecha también en su uso de cuadros sinópticos, porque la manipulación imaginativa de «aspectos» de una institución representada visualmente en tales cuadros los pone en conjunción. El método de reducir la información, si es posible, en cuadros o cuadros sinópticos debería extenderse al estudio de prácticamente todos los aspectos de la vida nativa aconseja³³. Los gráficos no «explican» indicando causalidad (no hay flechas direccionales en sus gráficos); son más bien un procedimiento de descubrimiento, y lo que uno ve en ellos son conexiones, correlaciones y correspondencias.

Si distinguimos el método de la teoría, pisamos terreno más firme. Como corresponde a la obra de un estudioso de Mach y Rivers, *Argonautas* es rico en ideas metodológicas. La introducción («El tema, el método y el alcance de esta investigación») define un modo de investigación que seguirían las siguientes generaciones de antropólogos. Incluso se le ha llamado «el libro del Génesis en la biblia del trabajador de campo»³⁴. La clara intención de Malinowski era elevar el trabajo de campo etnográfico a la categoría de arte profesional. La regla esencial, subrayó, era estudiar la «cultura tribal en todos sus aspectos», sin distinguir «entre lo que es corriente,

²⁷ *Ibid.*, e.g. pp. 60, 166ff., 516.

²⁸ *Ibid.*, p. 516.

²⁹ *Ibid.*, p. 516.

³⁰ *Ibid.*, p. 176.

³¹ *Ibid.*, p. 172.

³² *Ibid.*, p. 182.

³³ *Ibid.*, pp. 14-15.

³⁴ John Van Maanen, *Tales of the Field: In Writing Ethnography*. University of Chicago Press, 1988, p. 10.

monótono u ordinario» y lo que puede parecer novedoso, asombroso o sensacional. Insistió en la recopilación de tres tipos de documentos o textos: (1) «documentación concreta y estadística» de la «organización de la tribu y la anatomía de su cultura»; (2) «observaciones minuciosas y detalladas, en forma de una especie de diario etnográfico» para registrar «los imponderables de la vida real»; (3) un *corpus inscriptio-num* de enunciados vernáculos, expresiones típicas, mitos y narraciones folclóricas, hechizos mágicos, etc., para utilizarlos como «documentos de la mentalidad nativa» e ilustrar «formas típicas de pensar y sentir»³⁵.

Otras recetas para un trabajo de campo eficaz podrían implicar «la ecuación personal del observador». Admitió que dejar a un lado de vez en cuando el cuaderno y la cámara para participar «en lo que ocurre» no es fácil para todo el mundo y «quizá la naturaleza eslava sea más plástica y más naturalmente salvaje que la de los europeos occidentales»³⁶. Quizá fuera también su «naturaleza eslava» la que le permitió romper con las convenciones etnográficas angloamericanas en otros aspectos. Lo que debió de parecer extravagante a los colegas británicos de Malinowski, por ejemplo, fue la presencia de un personaje central llamado el Etnógrafo que tira insistentemente de la manga de los lectores y nunca les deja olvidar, no solo que él estaba *allí* como observador participante, sino también que es él, en un sentido de primera persona plenamente contextualizado, quien está escribiendo. Es el personaje etnográfico –paciente, empático pero irónico– que se forjó incipientemente en el informe *Mailu* y alcanzó la madurez en el ensayo *Baloma*³⁷. Aunque esta intrusión del yo autoral de Malinowski difumina la distinción entre el cuaderno de viaje romántico y la monografía etnográfica (una distinción que se había ido endureciendo constantemente a finales del siglo XIX³⁸), se hizo al servicio de la «sinceridad metódica». En etnografía, «el escritor es su propio cronista», nos recuerda Malinowski, y reprende a aquellos cuyas obras ofrecen «generalizaciones al por mayor» sin informar al lector «de las experiencias reales por las que los escritores han llegado a su conclusión». Después de todo, hay una distancia «enorme» entre «el material bruto de la información –tal como se presenta al estudiante en sus propias observaciones, en las declaraciones de los nativos, en el caleidoscopio de la vida tribal– y la presentación final autorizada de los resultados»³⁹. George Stocking lo expresa de forma concisa: la propia experiencia de Malinowski de la experiencia de los nativos debe convertirse también en la experiencia del lector. Y esa fue una tarea que el análisis científico cedió al arte literario⁴⁰.

³⁵ *Argonauts*, pp. 10-11, 24.

³⁶ *Ibid.*, p. 21.

³⁷ M.W. Young, *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist 1884-1920*, Yale University Press. 2004, pp. 371-372; 430.

³⁸ Robert Thornton, 'Narrative ethnography in Africa: 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology,' *Man* vol. 18(3) 1983, pp. 502-520.

³⁹ *Argonauts*, pp. 3-4.

⁴⁰ George W. Stocking, *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. University of Wisconsin Press. 1995, p. 270.

En uno de sus intentos más conspicuos de poner sus propias cartas sobre la mesa, Malinowski presenta una «Lista cronológica de los acontecimientos de kula presenciados por el escritor»⁴¹. Este documento, ofrecido con un espíritu de «franqueza metodológica», pretende permitir al lector «estimar con precisión el grado de conocimiento personal del escritor sobre los hechos que describe, y formarse una idea de en qué condiciones se ha obtenido la información de los nativos»⁴². Aunque sus lectores no estaban en condiciones de saberlo, el ejercicio está viciado por una serie de descuidados errores fácticos. Es de suponer que Malinowski no se molestó en revisar sus diarios de campo al permitir que su arrogante enfoque de las fechas se descontrolara. Añade un mes a cada extremo de los tres periodos que pasó en el campo (como si el viaje de ida y vuelta constituyera trabajo de campo) y cometió un error manifiesto en relación con cuándo estuvo en Woodlark Island (febrero y no marzo de 1915) y el mes en el que regresó a Australia en 1916 (marzo y no mayo). Evidentemente, el trabajo de campo le *pareció* más largo de lo que fue en realidad⁴³.

Aunque Malinowski dice mucho en su introducción sobre «las condiciones apropiadas para el trabajo etnográfico» aduciendo su propia práctica ejemplar del trabajo de campo, no dice nada en absoluto sobre las condiciones en las que escribió su monografía como etnógrafo de escritorio. Como hemos visto, parte de la monografía se elaboró de forma fragmentaria a lo largo de varios años, pero no cabe duda de que el periodo de redacción más largo, sostenido e intenso fue el que transcurrió durante los cuatro meses que pasó en Icod de los Vinos. El problema de cómo conciliar las exigencias emocionales del amor y las exigencias intelectuales del trabajo, que le había preocupado durante toda su temprana madurez, aparentemente lo había resuelto con su matrimonio con Elsie. Las «condiciones adecuadas» para la elaboración final de *Argonautas* parecen haber sido felizmente asentadas, en un entorno de cultura hispano-canaria, más doméstico que erótico. Si Elsie, el bebé Józefa y las dos criadas creaban una distracción cotidiana de clamor doméstico, él estaba lo suficientemente centrado en su escritura como para ignorarlo. En resumen, las condiciones para el trabajo de oficina eran tan óptimas como podía esperar, y las repetiría en el Tirol italiano al año siguiente. Las amplias vistas desde su estudio en la veranda de «Boquín» habrían sido propicias para la contemplación serena; la altura, también, debe haber ayudado a alguien que creía que sus pulmones funcionaban mejor con un aire ligeramente más fino. Sin embargo, uno busca en *Argonautas* en vano cualquier señal o síntoma de la vida cotidiana en «Boquín». El color local y el zumbido de fondo de Tenerife no parecen haber influido en su escritura ni haberse infiltrado en sus recordadas vistas de las Trobriand.

⁴¹ *Argonauts*, p. 16.

⁴² *Ibid.*, p. 3.

⁴³ Malinowski hizo dos anotaciones en el margen de la página 16 de su Copia de Autor de *Argonautas* (MPY II/156). Frente a «Marzo de 1915» escribió «1 semana», como para corregir la impresión de que había pasado un mes en Woodlark; pero el mes en sí lo dejó sin corregir. Frente a «Tercera expedición, octubre de 1917 - octubre de 1918», escribió «10 meses». Demasiado tarde su conciencia metodológica le había alcanzado.

Resulta tentador leer *Argonautas* a través de la lente del *Diario* y ya he descrito algunas de las experiencias personales que Malinowski desarrolló con fines etnográficos, como el «funk sin paliativos» y el terror supersticioso que se apoderaron de él cuando estuvo a punto de naufragar a causa de una violenta borrasca en las Anfletas⁴⁴. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero esto no quiere decir –como ha propuesto James Clifford– que el *Diario* y los *Argonautas* constituyan «un único texto ampliado»⁴⁵. Me inclino más bien a estar de acuerdo con Raymond Firth, quien señala que este juicio supone pasar por alto los años transcurridos entre ambos y el hecho de que fueron escritos con fines muy distintos y en condiciones muy diferentes. También se escribieron en lenguas distintas y con estilos muy diferentes, por lo que ninguna «mezcla» de géneros puede hacerlos coextensivos. Fundamentalmente, solo *Argonautas* fue escrito para su publicación por –como dice Firth– «un hombre felizmente casado, en una época de relativa tranquilidad. Por supuesto, son polos opuestos»⁴⁶. Puede que el juego de palabras de Firth fuera involuntario, pero hay un inconfundible sabor polaco en el *Diario* que no es evidente en *Argonautas*, excepto cuando Malinowski llama deliberadamente la atención sobre su «naturaleza eslava».

El *Diario* se caracteriza por un hilo oscuro: no solo el de los estados de ánimo melancólicos de su autor, que reflejan su crisis personal y la de un mundo salvajemente en guerra, sino también en sus insinuaciones de un papuano «corazón de las tinieblas»⁴⁷. A pesar de sus sombrías cadencias finales, el aire dominante de *Argonautas* es bastante soleado; el hilo oscuro está ausente, salvo en los pasajes en los que se castiga al «elenco menor de mentes estrechas»⁴⁸ –misioneros equivocados, comerciantes rapaces y funcionarios coloniales ignorantes– por provocar la desaparición de las costumbres tradicionales. Sin embargo, los dos textos son ciertamente «complementarios», como sin duda habría reconocido Malinowski⁴⁹. A nivel intertextual, de hecho, cabría esperar que algunas de las experiencias que registró en sus diarios privados fueran redactadas (con las modificaciones cosméticas oportunas) en sus escritos públicos, del mismo modo que cabría esperar que el tono confesional

⁴⁴ Young, *Odyssey*, op. cit., pp. 531-532.

⁴⁵ Clifford, 'On Ethnographic Self-fashioning: Conrad and Malinowski', en *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, ed. Thomas C. Heller et.al. Stanford University Press, 1986. pp. 140-162. Ver también Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford University Press, 1988.

⁴⁶ Firth, 'Second Introduction' para *A Diary in a Strict Sense of the Term*. Stanford University Press, 1988.

⁴⁷ Ver Robert J. Thornton, '«Imagine yourself set down...» Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the role of imagination in ethnography,' *Anthropology Today*, vol. 1(5), October 1985, pp. 7-14. Thornton habla mucho de la lectura que hizo Malinowski de la novela de Conrad *El corazón de las tinieblas*, dando por sentado que la leyó sobre el terreno. Aunque es posible que lo hiciera en Mailu (que Thornton confunde con la isla de Woodlark), yo creo que la leyó primero en Londres antes de embarcarse hacia Australia.

⁴⁸ Payne, op. cit. p. 422.

⁴⁹ Ver *Odyssey*, pp. 416 y 484 sobre la observación de Malinowski de que su diario y su etnografía eran «casi tan complementarios como pueden serlo».

de los diarios se filtrara en ocasiones en las monografías. Pero la postura objetiva y científica de *Argonautas* no se ve excesivamente comprometida por los lapsus subjetivos del etnógrafo.

Hoy en día existen muchos modos de escritura etnográfica, y no es demasiado descabellado afirmar que en *Argonautas* Malinowski se anticipó a la mayoría de ellos: el «realista», el «confesional» o el «impresionista», por ejemplo⁵⁰. Como ha señalado una perspicaz autoridad en el estilo de Malinowski: «Es a la vez un guía experto, un romántico hilandero y un pedante moralista»⁵¹. Su escritura es pródiga en adjetivos, adverbios y figuras retóricas, aunque no suelen ser originales: el cliché adecuado y el símil familiar sirven mejor a su propósito general que el giro ostentoso de la frase y el tropo que busca llamar la atención. Su uso persistente del tiempo presente contribuyó a crear lo que llegó a conocerse como «el presente etnográfico».

Algunos de estos recursos estilísticos contaban sin duda con el respaldo de Elsie, con su inclinación por la prosa clara y su aborrecimiento de la voz pasiva. En el ejemplar de *Argonautas* que regaló a su esposa, Malinowski escribió: «A mi colaboradora, que tuvo al menos la mitad de la parte y más de la mitad del mérito en escribir este libro –Su autor nominal–. Cassis, 20.7.22»⁵². Sin embargo, es curioso que no la mencione en el prólogo ni en la página de agradecimientos. Pero su nombre no es la única omisión llamativa. Haddon, Rivers y Westermarck están ausentes, al igual que Murray y otros funcionarios de la administración de Papúa, como Bellamy y Champion. No se menciona a los misioneros que ayudaron a Malinowski en las Trobriand: Gilmore, Johns y Ethel Prisk.

EL FIN DE LA ETNOLOGÍA

En la primera frase de su introducción, Malinowski pretende atisbar el futuro: «Las poblaciones costeras de las islas de los Mares del Sur, con muy pocas excepciones, son, *o eran antes de su extinción*, expertos navegantes y comerciantes»⁵³. Desde el párrafo inicial de su prólogo, que deplora la desaparición de los habitantes de los «países salvajes» («La etnología se encuentra en una situación tristemente ridícula, por no decir trágica...»), hasta el párrafo frazeriano final del libro, con su lamento elegíaco («¡Ay! el tiempo es corto para la etnología...»), la obra está impregnada de un pesar romántico y una nostalgia pastoral⁵⁴. A lo largo de toda la obra, Malinowski se refiere a los «viejos tiempos», como si se tratara de un inocente pasado arcádico. Con estos recursos, de forma sutilmente subversiva, el libro trasciende su tema principal. Del mismo modo que el circuito del kula se cierra en el penúltimo capítulo con la descripción de las «ramas restantes del kula», el autor cierra el círculo del recorrido de

⁵⁰ Los tres modos principales identificados por Van Maanen, *op. cit.*, 1988.

⁵¹ Payne, *op. cit.*, p. 421.

⁵² La copia se encuentra ahora en su archivo de Yale (MPY II/157).

⁵³ *Argonauts*, p. 1 (cursivas mías).

⁵⁴ *Ibid.*, pp. xv and 518.

su libro evocando un estado de ánimo idéntico, repitiendo los mismos sentimientos de pesimismo romántico. Aunque de intención y método empíricamente machianos, *Argonautas* insinúa misterios mayores: no solo los antiguos evocados por el título —la búsqueda de Jasón tiene resonancias arquetípicas—, sino también los entrópicos de la muerte y la decadencia. La cuidada colocación de las fotografías transmite inteligentemente el mensaje del libro. El frontispicio establece el tema (el jefe Tolouwa recibiendo ceremonialmente objetos de valor kula); la primera fotografía del texto establece la presencia autorizada del autor (la tienda del etnógrafo en una playa de los Anffletts); pero la última fotografía representa una *pietá*, un cadáver demacrado adornado con objetos de valor kula «dadores de vida», rodeado de dolientes. Esta cruda imagen transmite sutilmente el tema encubierto de la disolución, la desaparición del salvaje y el fin de la etnología.

Unamos la introducción al final (como se titulaba originalmente el último capítulo) y hagamos que «sus dos extremos se encuentren»⁵⁵. Malinowski reitera su afirmación de que el kula es «algo insólito, algo que no se había encontrado antes en los estudios etnológicos»⁵⁶. Entre sus muchas características de singular interés, llama especialmente la atención sobre la importancia teórica de un aspecto de kula que había puesto de relieve en *The Economic Journal* el año anterior⁵⁷. Se trataba del hecho demostrable de que «la empresa económica y el ritual mágico forman un todo inseparable, las fuerzas de la creencia mágica y los esfuerzos del hombre se moldean e influyen mutuamente»⁵⁸. Lo irracional y lo práctico eran las dos caras de la moneda trobriandesa. El modo en que «estos dos aspectos de la cultura dependen funcionalmente el uno del otro podría dar lugar a una interesante reflexión teórica», escribe. «De hecho, me parece que hay lugar para un nuevo tipo de teoría». Este modesto preámbulo se inclina hacia el funcionalismo que espera entre bastidores. Pero en el centro del escenario —como reconoce rápidamente— siguen estando las teorías «evolutivas» de la «escuela clásica de la antropología británica» practicada por Tylor, Frazer, Westermarck, Hartland y Crawley, y la escuela «etnológica» de «Ratzel, Foy, Gräbner, W. Schmidt, Rivers y Elliott-Smith [sic]». A continuación se aventura a profetizar la revolución que se avecina, dirigida por él mismo:

La influencia recíproca de los diversos aspectos de una institución, el estudio del mecanismo social y psicológico en que se basa la institución, son un tipo de estudios teóricos que hasta ahora solo se han practicado de forma tentativa, pero que me atrevo a pronosticar que cobrarán su importancia tarde o temprano. Este tipo de investigación allanará el camino y proporcionará el material para las demás⁵⁹.

⁵⁵ *Argonauts*, p. 509.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ March 1921.

⁵⁸ *Argonauts*, p. 515.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 515-6.

Las dos últimas páginas del libro contienen un llamamiento retórico en favor de una etnología desinteresada. (Que no sea totalmente desinteresada al poner la ciencia al servicio de la búsqueda del conocimiento universal de la civilización occidental no habría dado, en los años veinte, a Malinowski ningún motivo de disculpa). Es la psicología del hombre primitivo lo que quiere comprender, no solo su sociología. Así, los detalles y tecnicismos del kula adquieren su significado solo en la medida en que expresan alguna actitud central de la mente de los nativos, y así amplían nuestro conocimiento, ensanchan nuestra perspectiva y profundizan nuestra comprensión de la naturaleza humana⁶⁰. En el pasaje que sigue, ofrece el credo personal de un antropólogo:

Lo que realmente me interesa en el estudio del nativo es su visión de las cosas, su *Weltanschauung*, el aliento de vida y realidad que respira y por el que vive. Cada cultura humana da a sus miembros una visión definida del mundo, un entusiasmo definido por la vida... [Es la posibilidad de ver la vida y el mundo desde los diversos ángulos propios de cada cultura lo que siempre me ha fascinado y lo que me ha inspirado un verdadero deseo de penetrar en otras culturas, de comprender otros tipos de vida⁶¹.

La retórica deja entrever claramente su preocupación humanista. Recordemos su visión de un «Nuevo Humanismo» que sustituiría al moribundo humanismo del «polvo y la muerte» basado en las civilizaciones de la Antigüedad (que, no obstante, le complacía explotar para el título de su monografía)⁶². La filosofía del nuevo humanismo se revitalizaría por la etnología de los salvajes vivos y palpitantes que mostraban el más amplio espectro de la naturaleza humana. El principio y el final de *Argonautas* son afirmaciones de la creencia de Malinowski en los nobles objetivos de la etnología con su potencial para ser una disciplina científica «profundamente filosófica, esclarecedora y elevadora».

En el baúl de su camarote en «Boquín» estaba el ensayo, redactado en Edimburgo el otoño anterior, que Seligman había dejado de lado y Rivers no había podido publicar. El argumento de ese ensayo y el de las páginas finales de *Argonautas* son convergentes, casi intercambiables, con la diferencia de que el ensayo da un giro más práctico («salvar al salvaje de la extinción») como razón convincente para el estudio de la etnología⁶³.

Tras otro ataque a la actitud de los anticuarios hacia el coleccionismo de curiosidades, Malinowski prosigue:

Algunas personas son incapaces de captar el significado interior y la realidad psicológica de todo lo que es exteriormente extraño, a primera vista incomprensible, en una cultura diferente. Estas personas no han nacido para ser etnólogos. Es en el

⁶⁰ *Ibid.*, p. 517.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ver *Odyssey*, op. cit. p. 547.

⁶³ 'Ethnology and the Study of Society.' *Economica* 2, October 1922.

amor a la síntesis final, lograda por la asimilación y comprensión de todos los elementos de una cultura, y aún más en el amor a la variedad e independencia de las diversas culturas, donde reside la prueba del verdadero trabajador de la verdadera Ciencia del Hombre⁶⁴.

Tras esta explicación de su vocación ideal, Malinowski sube otro punto el volumen retórico. El objetivo último es convertir el conocimiento de otros modos de vida en sabiduría.

Aunque nos sea dado por un momento entrar en el alma de un salvaje y a través de sus ojos mirar el mundo exterior y sentir nosotros mismos lo que debe sentir él al ser él mismo, nuestro objetivo final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo, comprender nuestra propia naturaleza y hacerla más fina, intelectual y artísticamente. Al captar la perspectiva esencial de los demás, con la reverencia y la comprensión real que merecen incluso los salvajes, no podemos sino ampliar la nuestra⁶⁵.

La antropología es un proyecto de la Ilustración. La ciencia del hombre debe conducir a «la tolerancia y la generosidad, basadas en la comprensión del punto de vista de los demás hombres». La etnología puede administrar un antídoto contra el etnocentrismo. La «sabiduría socrática final de conocernos a nosotros mismos» se alcanza trascendiendo los «estrechos límites de las costumbres, creencias y prejuicios» con los que nacemos. La tolerancia es más necesaria que nunca tras una guerra terrible, «cuando los prejuicios, la mala voluntad y la venganza dividen a las naciones europeas... cuando todos los ideales, apreciados y proclamados como los logros más altos de la civilización, la ciencia y la religión, han sido arrojados a los vientos». Con una fina floritura retórica, Malinowski termina el libro, como lo empezó, con un llamamiento elegíaco que contiene el mismo mensaje del artículo aún inédito que había escrito unos meses antes:

El estudio de la Etnología —tan a menudo malentendido por sus propios partidarios como una ociosa caza de curiosidades, con un paseo entre las formas salvajes y fantásticas de «costumbres bárbaras y crudas supersticiones»— podría convertirse en una de las disciplinas más profundamente filosóficas, esclarecedoras y elevadoras de la investigación científica. Por desgracia, el tiempo apremia para la Etnología, y ¿saldrá a la luz la verdad sobre su verdadero significado e importancia antes de que sea demasiado tarde?⁶⁶.

Volvamos, por último, a la notable Introducción a *Argonautas*, que concluye con una apasionada perorata sobre el «objetivo final» del etnógrafo (citado hasta la saciedad en los libros de texto), que es «captar el punto de vista del nativo, su rela-

⁶⁴ *Argonauts*, p. 517.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 518.

⁶⁶ *Ibid.*

ción con la vida, realizar su visión del mundo. Tenemos que estudiar al hombre, y debemos estudiar lo que le concierne más íntimamente, es decir, el control que la vida ejerce sobre él»⁶⁷.

Michael W. Young, febrero de 2022



⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

ANEXO FOTOGRÁFICO



Michael W. Young en su 81 cumpleaños, Camberra, Australia.
Foto de Elizabeth Brouwer (13-1-2018).



Michael W. Young en su casa de Camberra, Australia.
Foto de Borut Telban (25-12-2023).



Michael W. Young en su casa de Duras North, Australia.
Foto de Borut Telban (11-3-2019).



Michael W. Young y Borut Telban, Camberra, Australia (2018).
Foto de Julian Young.



Michael W. Young y Borut Telban, Farrer Ridge, Camberra, Australia.
Foto de Julian Young (4-12-2016).



B. Malinowski y su esposa Elsie R. Mason con su hija Jozéfa Stuart-Malinowska,
en la finca de Boquín (Diego Cuscoy, 1991)⁶⁸.

⁶⁸ Diego Cuscoy, L. (1991). «Bronisław Malinowski en Icod de los Vinos (Tenerife) (1920-1921)», en VV. AA., *Homenaje al profesor Dr. Telesforo Bravo*. Tomo II. S/C. de Tenerife: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, pp. 203-219.



El matrimonio Antonino Quintín Pérez Díaz y Elizabeth Voituries Valdenbruque, propietarios de Boquín, durante la estancia de B. Malinowski (*ibid.*).

GEOGRAPHY, GEOPOLITICS, AND INTERNATIONAL LAW. ATLANTIC EXPANSION IN THE LATE MIDDLE AGES

Julia Buehner

Investigadora postdoctoral Goethe-Universität Frankfurt am Main

Email: J.Buehner@em.uni-frankfurt.de

ABSTRACT

This article looks at Iberian Atlantic policy during the 15th and 16th centuries through the lens of geopolitics, at the same time taking geographical space and spatial imagination into account. Focusing on the Canary Islands and their geostrategic importance for Portugal and Castile it becomes clear, that the conquest of the archipelago can only be understood in the context of the exploration of Africa, new sea routes to India and the *Reconquista*. Above that, the article analyses to what extent geographic knowledge was instrumentalized for political purposes during this period. Despite an increasing importance of experience and geographic accuracy, the relativity of geographical locations in international politics is a constant from the Late Middle Ages to the Early Modern Period.

KEYWORDS: geopolitics, geography, International Law, conquest, Canary Islands.

GEOGRAFÍA, GEOPOLÍTICA Y DERECHO INTERNACIONAL.
LA EXPANSIÓN ATLÁNTICA A FINALES DE LA EDAD MEDIA

RESUMEN

Este artículo examina la política atlántica ibérica durante los siglos xv y xvi a través de la lente de la geopolítica, teniendo en cuenta al mismo tiempo el espacio geográfico y la imaginación espacial. Centrándose en las islas Canarias y su importancia geoestratégica para Portugal y Castilla, se pone de manifiesto que la conquista del archipiélago solo puede entenderse en el contexto de la exploración de África, las nuevas rutas marítimas hacia la India y la *Reconquista*. Además, el artículo analiza hasta qué punto el conocimiento geográfico fue instrumentalizado con fines políticos durante este periodo. A pesar de la creciente importancia de la experiencia y la precisión geográfica, la relatividad de los lugares geográficos en la política internacional es una constante desde la Baja Edad Media hasta la Alta Edad Moderna.

PALABRAS CLAVE: geopolítica, geografía, derecho internacional, conquista, islas Canarias.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.03>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; mayo 2025, pp. 55-66; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



I. INTRODUCTION

“More than other histories, the history of international relations is realised in space” (“Mehr als andere Geschichte verwirklicht sich die Geschichte der internationalen Beziehungen im Raum“ Osterhammel, 2000, p. 287). Space and geographical circumstances are and have been throughout history decisive factors of international politics. It is indubitable that the geographical location of a nation has much influence on its political action, might it be peaceful or aggressive, and its history. But whereas one should be careful to deduce from this a certain determinism, one might agree that geographical location and circumstances can hinder or offer course of actions without proclaiming monocausality (Osterhammel, 2000, p. 287).

The research field that deals with the “ways in which international affairs can be understood through geographical factors” is “geopolitics” (Marshall, 2015, p. x). Due to the “klassische Geopolitik” that was developed in the context of German imperialism and “Großraumdenken” of National Socialism between 1890 and 1945, German research tries to avoid this tainted concept and prefers to speak of “political geography” (Osterhammel, 2000, pp. 295-296). During this period, aggressive wars were legitimised by biological analogies, such as explaining the expansive behaviour of states as a natural need to grow (Werber, 2015, p. 124; Teschke, 2023, p. 157). In contrast, the concept is still accepted in the anglophone speaking world and will be used in the following to take a specific analytical perspective on European expansion at the turn of the 15th and 16th centuries, traditionally marking the end of the Middle Ages and the beginning of the Early Modern Period in historical sciences. Above that, we will see to what extent foreign policy was guided by geostrategic thinking. A second part then deals with the instrumentalization of geographic knowledge in international legal discourse.

Problematic as an academic figure due to his role in National Socialist Germany but nonetheless acknowledged for his political theory, Carl Schmitt in 1950 published a book entitled with “Der Nomos der Erde”, considered by international legal historians as a contribution that “focused most closely and explicitly on space” (Anghie, 2012, pp. 1071-1072). For the period of the Middle Ages, Schmitt highlights the different horizon of the medieval man, having no spatial concept of a global world, that had been neither explored to its uttermost ends nor properly measured (Osterhammel, 2000, p. 290). Although one could argue against Schmitt, that medieval man was well aware of the spherical shape of the earth, it is true that medieval societies – not only Western-European – had compared to today only limited geographic knowledge. Blank spaces at the outer edges of the world on medieval maps were filled with imagination, such as fantastic islands full of riches and wondrous creatures. Moreover, biblical and mythological narratives were deeply interwoven in these spatial imaginations. For instance, on the Catalan Atlas, probably created by the Majorcan cartographer Cresques Abraham in 1375, one finds Noah’s Ark or the monstrous peoples Gog and Magog who were according to legend imprisoned by Alexander the Great. This limited geographical knowledge went hand in glove with a strong dependence of medieval man on geographical and natural occurrences, both touching the life of every individual but also political course of action. For example,

high mountains or unknown waters could form natural boundaries, leaving people in isolation. The Canary islanders for instance, who migrated to the archipelago during antiquity, only sporadically had contact with neighbouring islands which lead to a differentiation of cultures and dialects. Schmitt also stresses the lack of states as political entities (Schmitt, ²1974, pp. 23-25). Whereas geopolitics and foreign policy as modern concepts are in a way bound to the territorial state as an ideal type (Osterhammel, 2000, p. 290), these concepts are widened and used here to describe the political actions of medieval kings and princes.

According to Schmitt this medieval spatial idea of the world ends with Ferdinand Magellan's and Juan Sebastián Elcano's circumnavigation of the earth (1519-1522), that created a new spatial image in need for order. Furthermore, the turn of the centuries would mark the beginning of global linear thinking with the papal bull *Inter caetera divinae* (1493) and the treaties of Tordesillas (1494) and Saragossa (1529) (Schmitt, ²1974, p. 54 and 57). The papal bull as well as the treaties arranged spheres of influence and appropriation between the rival maritime powers Portugal and what we today call Spain. Whereas the Treaty of Tordesillas separated the Atlantic in a way that led to a Portuguese dominion over Brazil making it the only non-Spanish speaking country of Latin America, the Treaty of Saragossa defined spheres of influence in the Pacific. These lines of demarcation also defined zones of war, conquest, and appropriation (Schmitt, ²1974, pp. 62-63). Thereby, the earth was cut in a half like an orange, as the crown official on Hispaniola Alonso de Zuazo wrote to the Spanish King (Duve, 2021).

Finally, Schmitt considers these thalassocrat forms of rule over the oceans a signum of the Early Modern Period. But, as Nikolas Jaspert among others has recently shown, one can already find forms of ruling over the sea in the medieval period (Jaspert, 2024, p. 8). First and foremost highlighting discontinuities between the Middle Ages and the Early Modern Period, Schmitt manifests what has been called the "medieval-modern divide" (Muldoon, 2013). When looking in the following at geopolitical aspects of the conquest of the Canary Islands (1402-1496), the processual character and the continuities between the 15th and 16th century will become clear. Whereas Schmitt links geopolitical and geostrategic thinking to the Early Modern Period, it will be shown that geographical knowledge and imagination were already instrumentalized for political purposes in the context of new discoveries made during the 14th century. Here, precisely the vagueness and limitation of medieval geographical knowledge offered a wide range of possible arguments.

II. GEOGRAPHICAL CIRCUMSTANCES AND GEOSTRATEGIC THINKING

1291 marks the beginning of a period, that Canarian historical research has denominated the "Redescubrimiento" (f. ex. Quartapelle, 2017) (1291-1402) of the archipelago, followed by the "Conquista señorial" (1402-1479) and finally the "conquista realenga" (1479-1496), ending with the capitulation of the *Guanches* of Tenerife. This naming on the one hand presupposes an identification of the Canary





Islands with the Fortunate Islas or Isles of the Blessed mentioned in ancient sources, such as the *Historia Naturalis* of Pliny the Elder (Frenschkowski, 2016). On the other hand, the periodization only reflects the European perspective, at the same time glorifying their achievement and disregarding the experience of the indigenous Canarians. Some works have already tried to write medieval Canarian history from a post-colonial or global historical perspective, paying attention to the indigenous peoples (author, 2024). In total awareness of one-sidedness, we will take here only the course of actions of the Iberian and Mediterranean political powers into account.

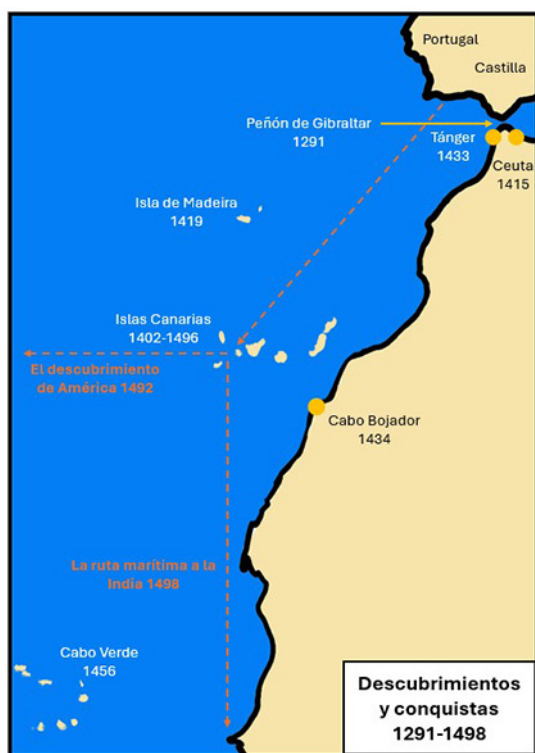
But why 1291? In the municipal annals of Genoa, we find the following entry for this year: Ugolinus de Vivaldo and his brother would have set sail with two ships to find a sea route to India (Aurie, 1929, p. 124). This expedition of the Vivaldi brothers does not coincide with the fall of Acre in the same year. The rise of a new military power of Islam, the Mamelukes, and the fall of the last harbour city of the crusader states in the Holy Land also touched economic matters and encouraged the search for an alternative trading route to India (Jaspert, 2014, pp. 54-55). Whereas it is unsure if the expedition of the Vivaldi brothers ever reached the Canary Islands, because they disappeared after passing the Strait of Gibraltar, the archipelago was to play the role of a stopover on the way to India for the next two centuries.

As well as the geographical location of the archipelago was decisive for its role in European expansion, the powers of the Iberian Peninsula undoubtedly became protagonists of this undertaking due to their maritime location and traditional role as sea powers. Naturally, this was accompanied by a great deal of knowledge about nautical science and shipbuilding (Bendemann et al., 2016, p. 17). In 1344, the Strait of Gibraltar no longer remained under Muslim control and the Canary Islands were given as a papal fief to Luis de la Cerda (Herbers, 2006, p. 291). Both the Portuguese and the Castilian King complained about this papal grant, a rivalry that lasted until 1479, when Portugal formally recognized Castile's rule over the archipelago in the Treaty of Alcáçovas.

In his *Crónica dos Feitos da Guiné*, the Portuguese historiographer Gomes Eanes de Zurara reports about the first African voyages and praises the deeds of Prince Henry the Navigator. In Chapter VII, he lists five reasons that supposedly motivated the Infant to search for the land of Guinea that seem to be likewise representative for the Kings of Castile and their expansive interests (In the Middle Ages, everything south of Muslim Africa was referred to as "Guinea", a hitherto largely unknown territory).

First, Zurara names the joy of exploring and discovering. Especially the presumed impassability of the Cape Bojador, the disappearance of ships and contradictory legendary stories about travels of the Irish monk Saint Brendan, would have motivated the Infant to know for sure (*para tener conocimiento preciso*) (Zurara, 2012, p. 130).

When the Portuguese sailor Gil Eanes succeeded in rounding the Cape in 1434, the Infant's interest in dominating the Canary Islands intensified and thus also the concurrence with Castile (Herbers, 2006, p. 294). Peter Edward Russell even speaks of a "life-long obsession" of Henry the Navigator, who would have been "plainly concerned to conquer all the islands of the archipelago as a prize worth



I. The Map indicates the crucial geostrategic position of the Canary Islands in the context of exploration and conquest in the Late Middle Ages.

winning for its own sake, not just to secure a safe haven there for his Guinea-bound caravels” (Russell, 2001, p. 83). Nonetheless, dominion over the islands promised a major geostrategic advantage for the exploration of the African coast and the trade with gold and slaves. Trading opportunities and colonisation are then summarized as a second motivation (Zurara, 2012, p. 130). The reign of John I of Portugal (1357-1433) had given rise to a new elite, substituting nobles who sympathized with Castile. This new Portuguese nobility needed to be rewarded with land very limited after the end of the Portuguese *Reconquista*, the conquest of Muslim territories on the Iberian Peninsula. Atlantic expansion thus offered new territories and riches that could be distributed among these upstarts (Herbers, 2006, p. 289). At the same time, the conquest of the Canary Islands opened another field of activity for crusaders.

Although hopes to find gold were disappointed, the archipelago was not only a transshipment point but also had its own goods to offer, such as dates from palm trees, an indigenous population that could be enslaved, blood from the dragon tree that was said to have magical power and especially orcein, a lichen from which

the valuable purple dye could be extracted. Both the seigniors of the eastern and the leading royal conquistadors of the western islands struggled for a monopoly over the orcein trade. Whereas the chronicle *Le Canarien* on the French conquest of Lanzarote, Fuerteventura and El Hierro speaks of a princely monopoly of the Béthencourts over the trade with the lichen, the successors of this lordship, namely Inés Peraza and Diego de Herrera, tried to profit from it by concluding treaties with indigenous leaders. Thereby they even went so far as to hand over Christian hostages in exchange for its delivery. Concerning the submission of Tenerife, Gran Canary and La Palma, leading conquistadors such as Don Juan de Frías were guaranteed a monopoly over the trade with orcein that could both be considered a reward as well as a financing opportunity for the military operation (author, forthcoming).

Toda persona sensate, por prudencia natural, está obligada a conocer el poder de su enemigo (Zurara, 2012, p. 131). To gain knowledge about Muslim territories in Western Africa, in this period considered the worst enemies of Christendom, was according to Zurara another motivation for the Portuguese Infant. In a way, some contemporaries understood and justified the conquests of the Canary Islands and cities in northern Africa, the submission of Ceuta in 1415 and of Ceguer (today Tangier) in 1433, as part of the *Reconquista* (Le Canarien, 2003, B5r, p. 164). Furthermore, the Canary Islands were an ideal starting point for raids on the West African coast. These so-called *cabalgadas* remained a constant activity of the territorial lords of the Canary Islands, well into the 16th century.

Forth, Prince Herny would have promoted trips to explore the coast of Guinea and the African hinterland in search for potential Christian allies against the Muslim “enemy” (Zurara, 2012, p. 131). The assumption of a legendary Christian kingdom of Prester John was a constant motive in medieval travel reports. Thus, it was reported in the *Libro de conocimiento* (around 1348), that the son of the missing Ugolino Vivaldi lived in Ethiopia, the land of Prester John (*Libro del conocimiento*, 1980, p. 63 and pp. 67-68).

Finally, the undertakings initiated by the Infant aimed at the dissemination of Christian faith, the salvation of souls. Naturally Christianization played a major role in the context of Iberian expansion. But, as a closer look at treaties between Christians and indigenous infidels shows, economic interests were often paramount and evangelizing the other party not imperative when it came to making a profit (author, forthcoming).

Zurara’s explanations of the motifs of Herny the Navigator exemplarily show, that the Iberian powers of the 15th century followed clear geostrategic interests. Thereby, the Canary Islands should offer a stopover for the further reconnaissance of the west African coast and its hinterland, an offshore stationary to trade with or attack peoples in western Africa and another Christian stronghold against the supposedly spread of Islam. That the Canary Islands would also pave the way for the discovery and conquest of Latin America, as Francisco López de Gómara (1511-1566) states in his *Historia General de las Indias*, was then not a geostrategic plan but a historical coincidence (López de Gómara, 1999, chapter CCXXI).

III. POLITICAL INSTRUMENTALIZATION OF GEOGRAPHY

La opinión actual es muy diferente de la de los antiguos escritores, ya sea en lo que atañe a su número ya sea a su dirección, visto que los antiguos las colocan al sur y dicen que son seis en número, mientras que los marinos de nuestra época dicen que [las Islas Canarias] son diez en número y distan de la Libia inferior, que se encuentra enfrente en dirección oeste, cuatrocientas veinte millas, una después de otra. Estoy de acuerdo con esta distancia, si hablamos de la posición de la isla más oriental, pero en cuanto a la más occidental la distancia con Libia es de mil veinte millas (Bordone, 2008, p. 103).

This passage translated from Italian is taken from Benedetto Bordone's most famous book, *Isolario nel qual si ragiona de tute l'isole del mondo*, compiled between 1505 and 1508. The Venetian cartographer whose date of birth is unknown thereby contributed to a specific genre of island books, a "Renaissance project" that reflected "Humanism's curiosity about geography, natural history and ethnography" (Tolias, 2012, pp. 27-28). He is the first in contrasting ancient assumptions about the Fortunate Islas or Isles of the Blessed of Pliny the Elder with contemporary knowledge, his correction of distances mirroring a new tendency to geographical accuracy. This coincided with a shift of the *Isolario's* focus from the Mediterranean to oceanic islands (Tolias, 2012, p. 36).

Although his description seems to be neutral, Georg Tolias attributes the genre in view of colonialism in the Levante a "hidden political agenda" (Tolias, 2012, pp. 27-28). But when looking at the Canary Islands mentioned in the *Isolarios* from the 14th to the 16th century, this concerns less geographical descriptions than historical excurses that vary the history of their discovery. For instance, Valentin Fernand, a German who visited Portugal in 1495 and used various Portuguese chronicles and historiographies for his island book *Das ilhas do oceano* (Sarmiento Pérez, 2004: 21-22), highlights Portugal's role in the discovery of the archipelago (Canarias en el llamado «Manuscrito Valentim Fernandes» (conclusión), 1947, pp. 539-550). When considering that the *ius inventionis*, a dominion right derived from being the first discoverer of new land, was a common argument in the international legal discourse on the archipelago, one could interpret this as a juridical statement. The same applies to geographic descriptions used in the discussions on the dominion rights over the archipelago that were transformed into legal arguments and official maps that could be turned into "juridical cartography" (Duve, 2017, p. 438).

Since the 14th century it was common to have heraldic symbols on charts, such as flags and emblems, indicating the political situation (Baumgärtner and Stercken, 2012, p. 20). Thereby, also claims of ownership over a region could be expressed. In 1339, the Majorcan Angelino Dulcert created a map that refers to the journey of a Genoese to the Canary Islands. Bearing this name until today, Lanzarote is labelled with *Insula de Lanzarotus Marocelus*, thereby referring to its discoverer. Above that, the whole island is coloured in white with a red cross, the emblem of Genoa, marking the supposed dominion right of the Mediterranean harbour city over the island (Quartapelle, 2017, pp. 11-37).



As the world historian Jürgen Osterhammel has pointed out, all variants of geopolitics are less based on theoretical knowledge but are the result of a limited experience used for political judgement (Osterhammel, 2000, p. 300). Exact location or accurate determination of distances was in this context of lesser interest. Even today, the geographical location of islands, regions and countries can become relative: “The relative position of an island is also determined by (geo)political interests, affecting the geopolitical power game and localised conceptions of space” (Ratter, 2018, p. 11).

Already in 1345, reacting to a bull of Pope Clemens VI, the Portuguese and the Castilian monarchs had defended their prerogative over the Canary Islands arguing with their geographical location, transformed into a legal argument. Alfons IV, called the Brave, claimed in his letter that the Canary Islands were closest to Portugal, and it would therefore be best to conquer them from this position (Carta del Rey Alfonso IV de Portugal, 1987, p. 747). Alfons XI of Castile and León likewise emphasized the proximity between the archipelago and his territory, but thereby referred not to Castile but to Africa. The islands would form a part of Africa, conquered in former times by his ancestors, making him the rightful heir of this possessions (Carta del Rey Alfonso XI de Castilla, 1987, p. 750).

When looking at another use of this argument eighty years later, it becomes clear to which historical period the Castilian monarch related. In the context of the Council of Basel (1431-1449), Portugal and Castile tried to solve their conflict regarding overseas possessions, considering the Pope as a potential mediator. The debate was triggered by a papal bull of December 1434, *Letras Creator omnium*, that demanded the liberation of Canarian Christians and the restitution of their goods (Letras Creator omnium, 1963, pp. 118-123). Eduard I of Portugal, fearing a curtailment of his conquering rights, again argued in a letter with the *vicinitas*, the proximity of the Canary Islands to his ruling territory. This time, he also stressed the proximity of the archipelago to Africa thereby considering it as a part of his reign. According to the Portuguese monarch there would be also geographical evidence for his statement: it would have been proven by experience (*experiencia*) through the records of cartographers (Suúplica dirigida pelos embaixadores de el-rei D. Cuarte ao papa Eugénio IV, pp. 255-257).

The Castilian position, presented in front of a commission during the Council of Basel, was based on the argumentation of a jurist and bishop of Burgos, Alonso de Cartagena. In his *Allegationes* he argues with the *vicinitas* between the Canary Islands and former Castilian territory, clarifying the argument of Alfons XI of Castile and León. According to Cartagena, northern Africa, a region he names *Tingitania* as a former Roman province, would have belonged to the Visigoth Kingdom (Cartagena, 1994, p. 84). Until the Muslim conquest of a major part of the Iberian Peninsula in 711, the Visigoths had ruled over most parts of it. That northern Africa also belonged to it, is not true, but an argument often used to defend the political idea of a unified Spanish empire. But why should islands in the Atlantic also belong to this empire? Here, Cartagena uses a principle formulated by another famous Italian jurist, Bartolus de Saxoferrato. He had described the principle that each island belonged to the mainland closest to it. Therefore, being offshore islands of Africa, and Africa formerly being part of the Visigoth Kingdom, the rule over the

archipelago would belong to the ancestor of this empire, the actual Castilian King John II (Cartagena, 1994, p. 128).

The Treaty of Alcáçovas of 1479, which temporarily solved the conflicting overseas interests of Portugal and Castile, marks then the beginning of a globalization of imperial geography: “The Treaty can be seen as an important example of the tightening connection between European imperial ambitions and the rationalization of global space” (Duve, 2013). But, as Thomas Duve highlights, these attempts to rationalize space were still not based on accurate geographical knowledge. Having yet no standard in measuring longitude, the position of the demarcation line negotiated in the Treaty of Tordesillas for instance needed to be “empirically verified”. Thus, it was decided that after the ratification of the treaty, a joint voyage of Portuguese and Castilian cartographic experts should explore the line, mark it, when there would be an island or at least have it accurately on a map (Duve, 2017, pp. 430-431). Although this expedition was never realized, the proposition of the Iberian powers as well as the argumentation of Eduard I and Benedetto Bordone show that experience and empirical knowledge (*experiencia*) was revalued during the fifteenth century and received authority (*auctoritas*) in relation to ancient, traditional knowledge. Despite the increasing importance of accuracy of measures and experience as a new form of accepted knowledge, space stayed a relative category, at least regarding international geopolitical discourses. Moreover, geographic visions of life in a certain region linked to climate or vegetation could be instrumentalized for political purposes as well as geographical categories such as “insularity” or “islandness”: “The concept of insularity had two main aspects: on the one hand, it was understood as an expression of connectivity, and on the other as an indication of isolation” (Constantakopoulou, 2007, p. 2). This “dichotomy of insularity” (Sicking, 2014, p. 496), associated with connectivity and/or isolation, can be found in every historical period, whereby “isolation” was often equated with “backwardness” and therefore used in a pejorative manner (Baldacchino, 2023, p. 4). This negative geographic visions of islands and islanders was also applied on the Canaries and used to justify the submission of the indigenous peoples. Coming back to the *Isolario* of Benedetto Bordone, we find not only a correction of ancient assumptions on the geographical position of the archipelago, but also a description of the supposedly savage costumes of its inhabitants.

About the indigenous population of Tenerife, La Palma and Gran Canary, not yet under Christian rule, Bordone writes, that they would not have any religion, only adored the sun and the moon, would run around naked and live in caves. Furthermore, he describes various practices in discordance with Christian norms and commands, such as polygamy or ritual suicide committed during the initiation of a new indigenous leader. Furthermore, their rule is qualified as tyrannical, being appointed by the right of the strongest and having the prerogative to deflower every bride (Bordone, 2008, pp. 103-104).

Only in the 16th century, when the archipelago was conquered and colonized, the Canary Islanders and life on the archipelago lost their negative image. The indigenous warrior Doramas for instance, a war hero but nonetheless considered an epitome of savagery and wildness, becomes the protagonist of a comedy of the



literate Bartolomé Cairasco de Figueroa. In his *Comedia del recibimiento al obispo Fernando Rueda*, Doramas is chosen to welcome the new bishop of the archipelago. With a little help of magic, he is enabled to speak Castilian and then appears not as a wild warrior but as a natural philosopher (author, 2023).

All in all, both geographic visions such as insularity as well as geographic descriptions such as proximity (*vicinitas*) could be transformed into an international legal argument. Although medieval vagueness and limitation of geographic knowledge offered great argumentative potential, increasing world experience and geographic measurement did not automatically lead to a more objective view. Geographic reality stayed relative, depending on the interpretation and geostrategic interests of political powers.

IV. CONCLUSION

As we have seen, spatial imagination in terms of geographic position and presumed distances played a major role in the international legal conflict between Portugal and Castile. The geopolitical importance of the Canary Islands in this legal dispute and colonial war can only be understood when taking the context of the exploration of Africa, the search for new sea routes to India and the *Reconquista* into account. The geographic location of the archipelago made it the ideal stopover for travels to India and the Americas, to a major extent determining its destiny far beyond the 16th century. The medieval Kings and Princes involved in Atlantic expansion were familiar with geostrategic thinking and instrumentalized geographic knowledge and spatial imagination for their foreign political interests. European exploration and discoveries went hand in glove with a rationalization of space, an increasing interest in geographic accuracy and measurement. Meanwhile knowledge gained from experience (*experiencia*) became an authority (*auctoritas*) used to defend geostrategic interests or negotiating spheres of influence. Thereby, geographical location and distances as much as geographical visions stayed relative and convertible when debated in international legal discourse. In a way, the Canary Islands can be compared here to the eight, mythical island of the archipelago called *San Borondón* in historical sources: floating and vanishing depending on geopolitical will.



BIBLIOGRAPHY

- ANGHIE, A. (2012). Identifying Regions in the History of International Law. In B. Fassbender and A. Peters (eds.), *The Oxford Handbook of the History of International Law*. Oxford University Press, 1058-1078.
- BALDACCCHINO, G. (2023). De «las islas del mundo» a «un mundo de islas». *Coloquio de Historia Canario-Americana*, xxv, 1-18.
- BAUMGÄRTNER, I. and STERCKEN, M. (eds.) (2012). *Herrschaft verorten. Politische Kartographie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 19), Chronos.
- BENDEMANN, R. v. (et al.) (eds.) (2016). *Konstruktion mediterraner Insularitäten*, unter Mitarbeit von Kathrin Kelzenberg (Mittelmeerstudien 11). Brill.
- BORDONE, B. (2008). Isolario nel qual si ragiona de tute l'isole del mondo. In José Manuel Montesdeoca Medina (ed.), *Las Islas Canarias en los Islarios. Fortunatae*, 19, 102-104.
- CARTA DEL REY ALFONSO XI de Castilla al papa Clemente VI sobre la erección del principado de las Canarias (13 marzo 1345). In García-Gallo, A. (1987), *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 750-751.
- CARTA DEL REY ALFONSO IV de Portugal al Papa Clemente VI sobre la erección del principado de las Canarias (12 febrero 1345). In García-Gallo, A. (1987), *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 747-750.
- CARTAGENA, A. de (1994). Allegationes super conquesta Insularum Canariae contra portugaleses. In González Rolán, T. et al. (eds.), *Diplomática y humanismo en el siglo xv: Edición crítica, traducción y notas de las Allegationes super conquesta Insularum Canariae contra portugaleses de Alfonso de Cartagena*. UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia, 55-164.
- CONSTANTAKOPOULOU, C. (2007). *The Dance of the Islands. Insularity, Networks, the Athenian Empire, and the Aegean World*. Oxford University Press.
- DUVE, T. (2021). „Die Welt wie eine Orange geteilt“. Machen Bilder Recht?. *Legal History Insights*. <https://doi.org/10.17176/20211222-164634-0>.
- DUVE, T. (2017). Spatial Perceptions, Juridical Practices, and Early International Legal Thought around 1500: From Tordesillas to Saragossa. In S. Kadelbach et al. (eds.), *System, Order, and International Law. The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel*, Oxford University Press, 418-442.
- DUVE, T. (2013). Treaty of Tordesillas. *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford University Press. <http://opil.ouplaw.com/view/10.1093/law:epil/9780199231690/law9780199231690-e2088?rkey=pm8Lae&rresult=1&prd=EPIL>.
- FRENSCHKOWSKI, M. (2016). Fortunatae Insulae: Die Identifikation mythischer Inseln mit realen geographischen Gegebenheiten in der griechischen und römischen Antike. In Nikolas Jaspert et al. (eds.), *Konstruktionen mediterraner Insularitäten*. Brill, 43-74.
- HERBERS, K. (2006). *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*. W. Kohlhammer.
- JASPERT, N. (2014). *Die Kreuzzüge*. WBG.





- JASPERT, N. and RÜDIGER, J. (2024) (eds.). *Thalassokratie im Mittelalter* (Mittelmeerstudien 25). Brill / Schöningh.
- Le Canarien. Manuscritos, transcripción y traducción* (2003), B. Pico et al. (eds.). Instituto de Estudios Canarios.
- Letras Creator omnium, do papa Eugénio IV, a ordenar a todos os fiéis cristaos que, no prazo de 15 dias após o conhecimento das presentes, restitutam à liberdade os indígenas das ilhas Canárias, 17. Dezembro 1434 (No. 52). *Monumenta Henricina* V, 118-123.
- Libro del conocimiento de todos los reinos y tierras y señoríos que son por el mundo, escrito por un franciscano español a mediados del siglo XIV* (1980 [1877]), M.J. de La Espada (eds.). Madrid Imprenta de T. Fortanet.
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. (1999). *Historia de las Indias*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, edición basada en la edición de Caracas, Biblioteca Ayacucho 1978. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcz8963>.
- MARSHALL, T. (2015). *Prisoners of Geography. Ten Maps that tell you everything you need to know about global politics*. Elliott and Thompson Limited.
- MULDOON, J. (2013). *Bridging the Medieval-Modern Divide. Medieval Themes in the World of the Reformation*. Routledge.
- OSTERHAMMEL, J. (2000). Raumbeziehungen. Internationale Geschichte, Geopolitik und Geographie. In W. Loth and J. Osterhammel (eds.), *Internationale Geschichte. Themen – Ergebnisse – Aussichten* (Studien zur Internationalen Geschichte 10). Oldenbourg, 287-308.
- QUARTAPELLE, A. (2017). Quartapelle, Alberto: El redescubrimiento de las Islas Canarias en el Anno Domini 1339. *Revista de Historia Canaria*, 199, 11-37.
- RATTER, B.M.W. (2018). *Geography of Small Islands Outposts of Globalisation*. Springer International Publishing AG.
- RUSSELL, P.E. (2001). *Prince Henry 'the Navigator'. A Life*. Yale University Press.
- SANTIAGO RODRÍGUEZ, M. (ed.) (1947). M. Canarias en el llamado «Manuscrito Valentim Fernandes» (conclusión). *Revista de historia*, 80, 539-550.
- SCHMITT, C. (1974, unchanged reprint from 1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot.
- SICKING, L. (2014). The dichotomy of insularity: islands between isolation and connectivity in medieval and early modern Europe, and beyond. *The International Journal of Maritime History*, 26(3), 494-511.
- Suúplica dirigida pelos embaixadores de el-rei D. Cuarte ao papa Eugénio IV, August 1436 (No. 129). *Monumenta Henricina* V (1963), 255-257.
- TESCHKE, B. (2023). Geopolitik. *Peripherie*, 169/170(43), 153-159.
- TOLIAS, G. (2012). The Politics of the Isolario: Maritime Cosmography and Overseas Expansion During the Renaissance. *The Historical Review/La Revue Historique*, 9, 27-52.
- WERBER, N. (132015). Geopolitik. In W. Woyke and J. Varwick (eds.), *Handwörterbuch Internationale Politik*. Barbara Burdich, 124-130.
- ZURARA, G.E. de (2012). *La Crónica de Guinea*, in: *La Crónica de Guinea. Un modelo de etnografía comparada* (Biblioteca de Estudios Africanos 22), ed. and trans. by E. Aznar et al., Ediciones Ballaterra.

EL FOLKLORE COMO DISPOSITIVO DE PODER EN CANARIAS

Víctor Martín Hernández

Universidad de La Laguna

Email: alu0100990140@ull.edu.es

RESUMEN

En el presente texto se abordará la coyuntura cultural canaria desde la mirada heterárquica del dispositivo folklórico como herramienta conceptual y topológica de análisis de los procesos de constitución de las experiencias posibles en Canarias. A partir un entramado heterogéneo de elementos –que va desde saberes como la economía, la antropología y la arqueología hasta las instituciones–, se exploran espacios de sobredeterminación como las romerías, las ferias o los museos, así como el «estado de excepción» jurídico en función de la distribución de los cuerpos, la escenificación del simulacro y museificación del territorio y sus modos de vida.

PALABRAS CLAVE: dispositivo, Canarias, museo, folklore.

THE FOLKLORE AS *DISPOSITIF* IN THE CANARY ISLANDS

ABSTRACT

This text addresses the cultural conjuncture of the Canary Islands through the heterarchical lens of the folkloric *dispositif*, conceived as a conceptual and topological tool for analyzing the processes by which possible experiences are constituted in the archipelago. Drawing on a heterogeneous assemblage of elements –ranging from bodies of knowledge such as economics, anthropology, and archaeology, to institutional frameworks– the analysis explores spaces of overdetermination such as traditional popular festivals, fairs, and museums, as well as the juridical “state of exception” according to the distribution of bodies, the staging of simulacra, and the museification of the territory and its ways of life.

KEYWORDS: *dispositif*, Canary Islands, museum, folklore.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.04>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 67-84; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



1. INTRODUCCIÓN

Para empezar, nos proponemos participar de una ontología del presente mediante un intento de diagnóstico de sus condiciones de aparición con el propósito de intervenir en sus emplazamientos en vistas a generar otros modos de vida posibles, o por lo menos, otras formas culturales de habitar el territorio. Desde este punto de partida, buscamos localizar los lugares de resistencia propios de las «sociedades de control» en el marco de una ontología abierta, diferenciándolos de aquellos sistemas identitarios y cerrados, con el objetivo de seguir las líneas de fuga. Participar en estos términos de una ontología de la actualidad nos exige alejarnos, por un lado, de establecer prescripciones normativas y, por otro, de toda pretensión de validez o de una analítica de la verdad.

De este modo, se pretende introducir una mirada calidoscópica para diagnosticar la *cuestión cultural canaria*. La pregunta por la «coyuntura cultural», nos indica Michel Foucault, es transversal a «las instituciones políticas, las formas de la vida social, las prohibiciones y constricciones diversas» (Castro-Gómez, 2013, p. 77).

Se puede entender la cultura como

el conjunto de relaciones prácticas y teóricas que definen constricciones, normas y regulaciones diversas; como la configuración histórica de la articulación entre saber y poder en los discursos y modalidades prácticas que traman la existencia social, pero a su vez como modos de pensamiento, actividad, percepción, sensibilidad; formas de relacionarse y dar lugar a estilos de existencia (Monge, 2021, p. 30).

En última instancia, la cultura constituye principalmente una forma de experiencia, entendida como «correlación, en una cultura y momento dados, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad» (Foucault, 2003, p. 8).

Una vez definido el concepto de cultura, se propone abordar la coyuntura cultural canaria desde su constitución folklórica, para ello se recurrirá al concepto de Michel Foucault de dispositivo de poder. Este concepto remite a una materialidad heterogénea, con prácticas y discursos, cuyas tecnologías se encaminan no necesariamente hacia la prohibición y el castigo, sino hacia la producción positiva de un conjunto de técnicas institucionales, prácticas legales, morales conducidas a objetivar, controlar, dominar, producir, registrar y subjetivar y conducir a los sujetos. Los cuales son el objeto de intervención de un conjunto heterogéneo de prácticas y saberes, configurando con ello formas de veridicción históricas (la verdad), la instauración de prácticas legales y permitidas y la clasificación y distribución de los sujetos según distintos criterios que habilita los cuerpos y los espacios

¹ Gutiérrez, R. *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2016, p. 166.

permitidos a través de la normalización. La analítica del poder de la que se participa apunta a la capilaridad y dispersión del poder que emana «desde abajo» permaneciendo «invisible» por la naturalización del dispositivo folklórico, ocupándonos de los «mecanismos microfísicos y periféricos de dominación» (Foucault, 1979, p. 145). El modo de actuación del poder no se distribuye homogéneamente, sino asimétrica y desigualmente.

Las subjetividades se encuentran interpeladas e involucradas de un modo descentrado y en todas las direcciones, renunciando a someter absolutamente las relaciones de poder a instancias económicas, coloniales o patriarcales. En esta línea, también se parte de un rechazo a la reducción de la política a un centro –institucional– en términos de Estado y gobierno. Dichas cuestiones serán relocalizadas en una malla de poder en la que opera una multiplicidad de estrategias que convierten cada toma de contacto con el sujeto en una situación estratégica compleja de tensiones, conflictos y solidaridades dentro de la línea neurálgica de lo social como guerra infinita. En dicha guerra, las estrategias sitúan a los sujetos en el entramado social sitiado, complejo y múltiple. En el presente artículo se profundizará en determinadas líneas de fuerza de la *coyuntura cultural canaria* que apuntan a modos de sujeción social ancladas al dispositivo de poder folklórico.

El principal objetivo de este artículo radica en problematizar la constitución de lo real-múltiple-contingente del contexto canario frente a las ontologías identitarias, cerradas y trascendentes, para desencadenar otros «actos de pensamientos» que nos permitan producir otros modos de pensar y de abrir otras posibilidades de vida.

2. EL FOLKLORE COMO DISPOSITIVO DE PODER

Antes del abordaje del análisis que nos ocupa, se plantearán brevemente los presupuestos foucaultianos desde los que se parte. En primer lugar, se entiende el poder como una relación entre individuos o grupos, es decir, no es ninguna sustancia ni se pertenece, sino que se ejerce. Es decir, el poder se define por su capacidad de afectación sobre las subjetividades, el poder se halla disperso y en todas las localizaciones de la sociedad. Estas relaciones de poder se componen de una extensa y variada malla de operaciones que son también contingentes, es decir, flexibles, fluidas y desplazadas, con puntos de apoyo sobredeterminados. Estos lugares son los dispositivos donde las relaciones variables convergen y/o divergen con respecto a otras, renunciando así al reduccionismo causal. Se puede clarificar este concepto acudiendo a un ejercicio hipotético: si tres tiradores disparan a la misma vez, cada disparo (causa) por separado es suficiente para provocar la muerte, pero todas juntas sobredeterminan el resultado.

Dichas relaciones se fundamentan en fuerzas históricas sustentadas en determinados saberes y tecnologías, es decir, en prácticas situadas en un campo de tácticas y estrategia apoyadas en el saber y en determinadas formas de veridicción históricas. En segundo lugar, el dominio de la política sería esta malla de fuerzas y su modo de operar son las estrategias. En este sentido, hay una relación de inmanencia en la que las relaciones de poder remiten al campo de la política en tanto que su condición de

posibilidad. Según Foucault, «se puede llamar ‘estrategia de poder’ al conjunto de los medios utilizados para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder» (Castro-Gómez, 2004, p. 241).

Para empezar, el folklore no lo entenderemos en su sentido musical, ni como «sinónimo» de cultura, ni en relación con contenidos culturales particulares. Por ello, como precaución inicial, no nos referimos a ningún colectivo cultural en particular que esté desempeñando una labor asombrosa y ardua de transmisión cultural. Además, cuando nos referimos más adelante a distintos elementos del folklore (las romerías, los museos, las ferias de artesanía, etc.) supone apuntar a que las intenciones educativas, de festejo o de apoyo a la cultura, encubren dinámicas profundas que asechan las prácticas culturales mismas que protegen.

Con *folklore*, más bien nos referimos a un dispositivo de poder. La noción de dispositivo nos permite distanciarnos, por un lado, de subordinar el poder a una determinada instancia (económica, colonial, etc.). Por otro lado, deja de remitir al sujeto constituyente. Las ventajas de estas precauciones es un abordaje que permita desvelar el conjunto heterogéneo y hetarárquico (físicos, biológicos, psicosociales, políticas, tecnológicos, discursivos, etc.) de elementos que atraviesan sincrónica y diacrónicamente al orden social y a los modos de subjetivación.

El folklore consistiría en un dispositivo de poder históricamente configurado que constituye lo real y desempeñaría una función dentro de una estrategia de una gubernamentalidad en una red de poder que opera a distintos niveles que veremos más adelante (microfísica, mesofísica, macrofísica). En el contexto de actuación del dispositivo cabe tener en cuenta la dimensión histórica y colonial del archipiélago canario, si bien no es reducible a ella ni la colonialidad es una fuerza totalizante del poder. La colonialidad es un concepto en discusión dentro de los estudios descoloniales, cuyo elemento que se pone en cuestión es el establecer una estructura global transhistórica de dominación acudiendo a un sistema-mundo moderno/colonial de género (Lugones, M., 2008; Quijano, A., 2014; Walsh, C., 2005; Dussel, E.; 1995; Mignolo, W., 2003; etc.). Para profundizar en esta línea de investigación en el contexto canario se puede consultar, entre otros, a los siguientes autores: Gil Hernández, R., 2019; Pérez Flores, L., 2017; Estévez Hernández, P., 2021; Fernández Hernández, P., 2021, etc.

En este sentido, no negamos el carácter colonial del dispositivo, sino que lo entendemos desde su carácter hetarárquico y, por tanto, alejado del establecimiento de un centro neurálgico de poder. La metodología propuesta de abordaje pretende alejarse de la constricción a la dimensión molar y de tipo arborescente que es ciega a la reproducción rizomática y al anclaje molecular del poder (Castro-Gómez, 2004, p. 239). Por último, nos alejaremos de concepciones del poder entendidas como emanaciones verticales desde un centro soberano –sea el Estado, la comunidad autónoma, la Unión Europea– ejercidas desde una forma específica de gubernamentalidad. En su lugar, atenderemos a las formas difusas, descentralizadas y productivas del poder que se ejercen en múltiples niveles, a través de saberes, prácticas e instituciones, conformando una red de relaciones que atraviesan los cuerpos, los discursos y los modos de subjetivación.



En definitiva, relocalizar y desplazar los lugares privilegiados que han ocupado determinadas instancias nos permite atender a las distintas estrategias de relaciones de fuerzas que responden a urgencias históricas concretas potenciando y bloqueando aperturas. Estas instancias ontológicas de lo político planteadas en tanto que sobre-determinan lo social conducen a infravalorar la política (lo óntico). La política en tanto que relación estratégica contingente entre artes de gobernar heterogéneas, es decir, entre gubernamentalidades entendidas como determinadas racionalidades estratégicas de gobierno y como un conjunto de relaciones y tecnologías de poder que organizan las técnicas de gobierno que permiten su ejercicio en cada momento histórico. Donde el gobierno son las técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los sujetos. El dominio de actuación del gobierno y de la gubernamentalidades no es otro que el campo estratégico de relaciones de poder en lo que tienen de móviles, reversibles, transformables (Foucault, 2008). Justamente, el folklore podría constituir un dispositivo que desempeña un papel estratégico de cara a

trabajar en un campo de posibilidades en el que viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita, dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite, obliga o impide absolutamente (Foucault, 1994, p. 176).

En el seno de este campo de posibilidades se inscriben las gubernamentalidades:

el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma de ejercicio del poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault, 2009, p. 136).

En este sentido, «hay diferentes “dispositivos de poder” cada uno de ellos con una lógica específica y un régimen de enunciación local, que pueden acoplarse formando un conjunto más amplio» (Castro-Gómez, 2004, p. 239). Como señala Santiago Castro-Gómez (2010), la analítica del poder foucaultiana consta de tres dimensiones: la microfísica se refiere a la producción disciplinaria de los cuerpos individuales y a las tecnologías del yo, la mesofísica abarcaría los procesos de gubernamentalización del Estado moderno y el desarrollo de la biopolítica, y la macrofísica, en donde se inscribirían los dispositivos supraestatales de seguridad y la mundialización del mercado.

Un dispositivo de poder se caracteriza por

un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dis-



positivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento, pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [que son] sostenidas por ellos (Foucault, 1991, pp. 127-162).

Al hilo de la descripción planteada, Guillermo A. Vega (2017) nos sugiere este análisis del dispositivo. En primer lugar, la heterogeneidad se refiere a los elementos como los discursos, las instituciones, las leyes, los enunciados científicos, etc., que se distribuyen entre lo dicho y lo no dicho (Vega, 2017). En segundo lugar, se trata de una red que abarca en extensión a los elementos que la componen en una determinada coyuntura. En tercer lugar, el vínculo entre lo dicho y lo no dicho es cercano a un juego de condicionamiento mutuo y de variación permanente, en el que se alteran las posiciones y las funciones a raíz de movimientos. En cuarto lugar, como ya mencionábamos anteriormente, el dispositivo se constituye estratégicamente dentro de un juego de relaciones de poder que exceden al dispositivo mismo y en donde es modulado a una coyuntura determinada de fuerzas, y sujeta a estrategias más globales. En definitiva,

la materialidad del dispositivo se circunscribe al haz de relaciones –a la red– que vincula una serie de elementos disímiles entre sí: lo dicho con lo no dicho, las prácticas discursivas con las prácticas no discursivas, el saber con el poder, etc. Su modo de instalación en lo real se articula alrededor de la estrategia que compone la serie de relaciones que se despliegan entre determinados elementos y a efectos de fines concretos (Vega, 2017, p. 140).

Por último, Daniel J. García López nos señala la siguiente definición:

El objetivo del dispositivo, en tanto red heterogénea de relaciones de saber/poder (cárcel, psiquiátrico, escuelas, formas arquitectónicas, procedimientos, reglamentos...), consiste en imprimir sobre el cuerpo de cada individuo un conjunto de saberes, de prácticas discursivas y no discursivas, de instituciones, para poder gestionarlo, administrarlo, controlarlo, gobernarlo. Por eso el dispositivo, en tanto red, no funciona desde lo represivo capturando individuos, sino desde la producción de sujetos por medio de un conjunto heterogéneo y multiforme de instituciones, normas, reglamentos, formas de comportamiento, técnicos, etc. que, asignando a un sujeto la potestad para garantizar la veracidad del discurso, controlan, orientan, determinan, modelan y aseguran gestos, conductas, cuerpos, etc. En definitiva, el dispositivo produce distintas posiciones de los sujetos en el espacio del ovillo (García, 2020, p. 242).

El ámbito de actuación del dispositivo folklórico, su modo de operar y su instalación en lo real y su entrecruzamiento con los regímenes de visibilidad y de enunciación está aún por definir. La procedencia del dispositivo podemos situarla posteriormente a la conquista, la cual constituyó un acontecimiento histórico donde



entró en juego en los estratos y la malla de fuerzas aborígen, unas fuerzas que tensionaron y desbordaron las formas de vida de los antiguos canarios. Introduciendo en forma de estrategia una mirada, regiones de visibilidad, enunciados, que modificaron sustancialmente pero no absolutamente las condiciones de la experiencia posible. Tras la conquista del archipiélago, las prácticas culturales y sociales aborígenes fueron sometidas a un proceso sistemático de paganización mediante tecnologías de poder como el etnocidio, la esclavitud, etc. Estas prácticas acompañadas de discursos, inscritas en la lógica de la cristiandad latina, poco a poco dejaron de ser el dispositivo central en la economía política de la verdad que valida o invalida representaciones, prácticas culturales y sujetos. Sus mecanismos estratégicos del poder soberano y el control religioso expresados en la exclusión, persecución y eliminación fueron desplazados por nuevas configuraciones del saber-poder que emergen y reorganizan las formas actuales de subjetivación y los procesos culturales. La aparición del acontecimiento folklórico constituyó un cambio en las dinámicas de inclusión y exclusión, hacia formas aceptables y funcionales del poder generando nuevas relaciones de saber-poder y produciendo nuevas identidades culturales administrables y políticamente útiles y dóciles. Esta irrupción histórica no permanece inmutable a lo largo de la historia, más bien está sujeta a distintos virajes contingentes que fueron moldeando las relaciones de poder y saber. En este sentido, el dispositivo folklórico emergió, como veremos a continuación, para reajustar los desbordes culturales y económicos que se fraguaron a lo largo del siglo XIX.

3. CANARIAS: ENTRE EL MUSEO Y EL PARQUE TEMÁTICO

El folklore produce una determinada *disposición cultural*, es decir, articulación entre verdad y poder históricamente configurada y especificada en dominios de experiencia de distinta naturaleza. Puede comprenderse entonces como hilo conductor del análisis de los modos de objetivación y subjetivación en los regímenes de prácticas que articulan diferentes dimensiones de la vida social (política, económica, legal, moral, científica). El folklore es un ejercicio de control y de dominación que, en última instancia, ha contribuido a la reconfiguración de las prácticas sociales y culturales históricas en Canarias.

Dadas las tensiones dentro de la malla de fuerzas, la emergencia de los sujetos canarios se configuró históricamente a partir de sus propias condiciones de apertura y ocultación, donde la forma folklórica se impuso a la «cultura popular». En este sentido, se puede ubicar la aparición del dispositivo folklórico con la emergencia del cosmopolitismo a finales del siglo XIX transformando así la territorialidad canaria.

En este sentido, el cosmopolitismo fue una *tecnología* que se erigió en Canarias frente al sujeto excluido que le era propio: el mago y el guanche (Estévez, 2011); a través de la construcción de ciudades y de un archipiélago para un ser-cosmopolita, racional, productivo, higiénico, culto, obediente, moderno. Si el dispositivo folklórico produce lo cultural canario, el cosmopolitismo es el prisma desde el que se construye, hacia donde se construye y para qué sujetos. El cosmopolitismo es un concepto que apunta a un proceso de configuración continua de las prácticas



y saberes canarios articulados desde determinadas formas de veridicción históricas y de poder que constituyeron determinados regímenes de visibilidad (el Puerto, el Hotel, la Ciudad, Museos, la Playa, Yacimientos arqueológicos, etc.) y de enunciación (saberes económicos, arqueológicos, historiográficos, científicos, etc.).

Podemos empezar a hablar de cosmopolitismo a finales del siglo XIX, en cuanto discursividad práctica se puede rastrearla en la vía capitalista isleña frente a las economías campesinas tradicionales, expresada en gubernamentalidades proteccionistas y liberalistas en torno a, por ejemplo, el modelo puertofranquista, la inversión de capital extranjero en servicios necesarios para el tráfico marítimo principalmente a manos de compañías foráneas; la instalación a manos de firmas extranjeras, fundamentalmente inglesas, de servicios telegráficos y telefónicos, de fluido eléctrico, agua potable (Macías & Rodríguez, 1995, p. 406); prácticas turísticas que se consolidan en hoteles y balnearios, la higienización de los centros urbanos, «ciencias médicas físico-químicas y naturales y aún algunas morales y políticas», a las que irán sumándose otras disciplinas puestas al servicio del proyecto higienista» (Alonso, 2015, p. 157); cambios en los modos de organización político-administrativa con la aparición de los cabildos insulares que se ajustaba mejor a las demandas de las élites económicas insulares; desplazamientos de población canaria hacia los centros culturales europeos y asentamiento de población extranjera en las islas, éxodo migratorio hacia América que «aligeraba la tensión social provocada por un excedente de fuerza de trabajo» (Macías & Rodríguez, 1995, p. 390); la aparición de una burguesía heterogénea en cuanto a sus orígenes geográficos con un papel altamente dinámico que será mimetizado por las burguesías locales (Suárez, 1995, p. 452), el archipiélago como un enclave fundamental en las rutas abiertas por la expansión imperialista, conflictividad social; los centros culturales como las sociedades de amigos del país, El Museo Canario, el gabinete literario como instrumentos de cohesión y difusión del cosmopolitismo.

El dispositivo folklórico actúa como un entramado con una función estratégica que redefine, reorienta y reconfigura prácticas, saberes, representaciones relaciones sociales, agentes productores y productos culturales. Por último, construye un campo discursivo que delimita qué es reconocido como *cultura* y qué permanece en los márgenes, de este modo se regulan las formas legítimas de cultura y subjetividad.

En este proceso, la antropología y la arqueología establecieron los saberes sometidos,

contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales [...] de modo que, los saberes sometidos son esos bloques históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición (Foucault, 2000, p. 21).

Dichos discursos se canalizan en el museo, estableciendo los profesionales expertos para su investigación, las narrativas, las prácticas, las tecnologías, etc. Tales utilizaciones y apropiaciones le permiten trazar y excavar la fisura entre determinados modos de subjetivación aborígenes, *mauros o magos* y los modos de subjetiva-





ción cosmopolitas, cuyos efectos reverberan hoy en día. Cada fisura y excavación se rellenó de *cemento y ladrillo*, alicatada con una discursividad práctica cosmopolita frágil, sujeta a la contingencia de las inclemencias acontecimentales y a una labor filosófica *arqueológica y genealógica*. Fernando Estévez (2020) realiza una *arqueología* de la arqueología y antropología atendiendo a las condiciones históricas de posibilidad del saber y una *genealogía* donde las prácticas discursivas se relacionan con las prácticas no-discursivas: las estrategias y tácticas de poder; situando el saber en el ámbito de las tensiones y luchas. En definitiva, la antropología y la arqueología pudieron servir para la construcción arborescente de Canarias, es decir, la estructuración binaria, dual y jerárquica con progresiones unidireccionales (Deleuze, 1994) clausurando la posibilidad de configuraciones rizomáticas capaces de expresar conexiones múltiples, heterogéneas y no jerarquizadas.

Con el paso del tiempo, la arqueologización y antropologización cosmopolita de las amenazas (aborigen, mauros o magos) poco a poco fue extendiéndose en la sociedad, en cuyo horizonte ya no solo el investigador, sino el conjunto del territorio se acerca a la historia con prácticas de «patrimonializar y a musealizar el pasado, o a estudiar un presente, desde luego preñado de pasado, pero ciertamente híbrido y contingente. Al paso perdido o al pasado que sigue vivo en el presente» (Estévez, 2011, p. 166).

En esta línea, con la museificación de los *restos muertos y vivos*, los *condenados* del archipiélago produjeron un nuevo movimiento de la *isla-prisión* sin distinción entre los muertos y los vivos, porque la cultura viva es sacrificada a favor de forzarlos a seguir viviendo en el pasado, a estar fuera de «nuestro» tiempo, convirtiendo a los viejos campesinos en muertos vivientes (Estévez, 2011, p. 166). De este modo surge la figura del etnógrafo del salvamento, sujeto que identifica y documenta los resquicios de formas de vida en extinción. En este sentido, «la comercialización de la nostalgia —los nativos vendiendo su patrimonio cultural y los turistas consumiéndolo— es el nombre del negocio» (Estévez, 2011, p. 172) se ha extendido y disuelto las fronteras entre el sujeto turista y el sujeto nativo, porque ambos consumen y están atravesados por el folklore. En este punto, la respuesta de retorno a «lo nuestro» y reafirmar la identidad condujo al consumo del mismo producto que se fabricó para el sujeto turista por parte del sujeto nativo.

Dicho producto «se consume con arreglo a las exigencias de las industrias turísticas y del patrimonio» (Estévez, 2011, p. 168) y el capitalismo distribuye «los productos» transfiriéndolos a las esferas de la «sociedad del consumo» y la «sociedad del espectáculo» afirmando la imposibilidad de uso, cuyo lugar tópico es el Museo (Agamben, 2005b, p. 109). El museo en minúscula alude a su sentido tradicional, mientras que en mayúsculas alude a este paradigma característico de las esferas señaladas anteriormente producidas por una transferencia capitalista de imposibilidad de uso.

Si el dispositivo es «todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos» (Agamben, 2011, p. 257). Los museos son lugares atravesados por discursos, estrategias y herramientas que instauran una mirada y una visión sobre el mundo. De esta manera, los

discursos y las narrativas museales conducen y guían al sujeto en una determinada dirección porque el discurso está constituido «por un número limitado de enunciados para los cuales se puede definir un conjunto de condiciones de existencia» (Foucault, 2003, p. 198) donde

las prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación de discursos. Ellas toman cuerpo en el conjunto de las técnicas, de las instituciones, de los esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, las imponen y las mantienen (Foucault, 1994, p. 241).

En este sentido, el Museo despliega unos mecanismos de disciplinamiento y de regulación del sujeto interpelado. El Museo clasifica y regula los objetos, sujetos, discursos, lugares, los ordena espacial y temporalmente, establece el modo de enunciar y los enunciados que le corresponden, define lo no-dicho o no decible, lo no-visto y lo no visible. Establece lo valioso y digno de mostrarse y lo que no puede ser dicho o visto.

El Museo formaría parte del mismo proceso de separación de lo público y lo privado que configuró otros espacios como las prisiones y los manicomios donde determinados objetos están sujetos a un régimen especial de una institución que escinde los espacios del tejido social al separarlos de lo cotidiano y en los cuales se puede vivir lo extraordinario o la fisura. Frente al manicomio y las prisiones, el Museo implica una elevación hacia lo culto y el pasado escinde sus objetos y experiencia de la vida cotidiana. Sin embargo,

Foucault analizó las instituciones modernas de confinamiento —el manicomio, la clínica y la prisión— y sus respectivas formaciones discursivas —la locura, la enfermedad y la criminalidad— o Existe otra institución de confinamiento —el museo— y otra disciplina —la historia del arte— a la espera de un análisis arqueológico [...] Foucault sugirió cómo empezar a pensar este análisis» (Crimp, 2005, p. 63).

El Museo se caracteriza por la heterotopía; «tiene por regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que normalmente, serían y deberían ser incompatibles» (Foucault, 2010, p. 25) por desenvolverse simultáneamente «en la época de lo cercano y lo lejano del lado a lado, de lo disperso» (Foucault, 2010, p. 63). Sin embargo, pese a contener lo múltiple, no se presenta como multiplicidad, otredad y dispersión, sino más bien lo que se presenta dentro de un orden, narrativa, discurso que le otorga convivencia y armonía. Primero, establece el orden que define las unidades museales a través de la taxonomía y el principio de semejanza, segundo, la técnica de signar le otorga la posibilidad de nombrar y categorizar el mundo (Ramos, 2010, pp. 269-278). Ambas tecnologías configuran un determinado campo estratégico de enunciados y de visibilidades reapropiadas del pasado, encarnan un orden sobre las cosas y una determinada mirada sobre el mundo. La materialidad del museo es inmutable, yace el pasado representado a la espera de ser recreado. Por otro lado, el museo en tanto que guardián del pasado dispone de objetos y convierte su espacio en objeto. Tanto el espacio como lo que contiene tienen que ser valioso para su exposición, en este sentido cabe preguntarse por el valor representacional de lo expuesto en la museo-



logía canaria. El Museo contribuye a espacializar y clasificar las otredades internas al cuerpo social, el guanche aparece como una construcción histórica, discursiva y política que adquiere fuerza en la representación, jerarquización y se entrega a su objetualización. El Museo también produce Universales al capturar objetos particulares que terminan asumiendo el papel de representar lo Universal, tales objetos constituidos en Universal son sacrificados para que con su muerte se garantice la supervivencia de una comunidad cualquiera (Gómez, 2008, p. 33). Sin embargo, la máquina sacrificial del Museo con su mecanismo de sustitución sacrifica la comunidad *Otra* para conseguir un particular que sustituye todo aquello por lo cual llegó a ser lo que es (Gómez, 2008, p. 33). Tal mecanismo de reemplazo de todo aquello que le daba sentido al objeto invita, como plantea Foucault, no solo a preguntarse por «qué son las instituciones y cuáles son sus efectos reales, sino también cuál es el tipo de pensamiento que las sustenta» (Foucault, 2004, p. 78).

Dichos particulares se convierten, en algunos casos, en monumentos por la acción del Museo, el cual sacrifica el carácter acontecimental de los restos inertes para ser com-mentado como huella de sí mismo. Nos dice Lyotard:

El museo monumental. Es la mente preocupada por lo que pudo ser y hacer. Erige los restos y los suspende. Los transforma en rastros, que son los restos arrancados al descuido. Lo inerte se olvida y hace que la *mens* se extravíe, *dimentica*. El museo recuerda la *mens* a la misma *mens* en una *com-mentatio*. Porque todo acontecimiento, ya sea de una práctica, de una obra o de un objeto, conlleva un mentís, de lo que pasa o se borra en un resto que no retiene y del que no se sabe ya muy bien de que es resto. Al erigir el resto bruto, el museo lo instituye como rastro. Compone una memoria (Lyotard, 1996, p. 117).

El Museo es uno de los principales lugares de visibilidad del folklore:

no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo, pero ya no lo, es más. El Museo puede coincidir, en este sentido, con una ciudad entera (Evora, Venecia, declaradas por esto patrimonio de la humanidad), con una región (declarada parque u oasis natural) y hasta con un grupo de individuos (en cuanto representan una forma de vida ya desaparecida). Pero, más general, todo puede convertirse hoy en Museo, porque este término nombra simplemente la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia (Agamben, 2005, pp. 109-110).

El Museo refiere a la «exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia» (Agamben, 2005, p. 110). El Museo es la encarnación técnica de la escisión entre arte y vida, folklore y vida. No se trata de ampliar los límites del folklore y extenderlo a la sociedad, ni que el folklore traduzca la vida. En definitiva, se trata de disolver la ficción de la autonomía del folklore como «esfera cultural» separada de la vida mediante su realización en la vida, a lo que podríamos llamar como cultura popular. Las ferias de artesanía resultan sintomáticas de un horizonte de mercantilización de la cultura donde la artesanía sustituye al oficio, vaciando los



objetos culturales de toda significación cultural e insertándolos en la materialidad de un espacio que violenta al objeto, pero satisface al cosmopolitismo capitalista.

El carácter museístico del folklore es justamente esa escisión palpada no solo en los lugares a los que señala la *institución*, en tanto que pautadas y regladas por el orden de la constitución de lo real, sino también en aquellos lugares no-visibles y no-vivibles. El folklore podría ser un dispositivo de reparto y escisión de lo real en cuyo marco la «obra cultural» queda preso del museo. El folklore es la desactivación de la *cultura* y su puesta al servicio de una cierta curva de entretejer lo visible y lo decible.

La desactivación de la cultura se produce a través de la «culturalización de la economía del mercado y de la política» (Žižek, 2002), donde

el proyecto ideológico liberal democrático es tolerante con el otro, siempre y cuando se trate de otro folklórico, débil, en su forma ascética y benigna (comidas típicas, formas de vestir, formas inofensivas de arte, etc.), pero denuncia la aparición de cualquier Otro real, emplazándolo por su fundamentalismo (Gómez, 2008, p. 39).

Por otro lado, siguiendo a Guy Debord (2009), la cultura es convertida, como la obra de arte, en espectáculo. Como mencionábamos anteriormente, el desclasamiento produce desplazamientos que, en el terreno de la obra de arte y la cultura, se producen como intentos burgueses de petrificar el arte —y la cultura— como un objeto muerto de contemplación. La contemplación se opone, absolutamente, a la participación artística, a la fiesta, a la *romería*. Ciertamente, la superación del folklore es su *realización* cultural al disolver la frontera que las separaba y devolviendo la cultura a la vida. Agamben (2005a) señala que con la Modernidad la relación con la obra de arte —y el folklore— es a través de las pretensiones de verdad, para hallar su verdad o realidad oculta, en términos de representación y de juicio estético, enterrando la vitalidad de la obra de arte y de la cultura.

Como mencionábamos anteriormente, lo museístico no está restringido al museo, alude a una «localización dislocante» que desborda al campo de fuerzas constituyendo espacios de excepción en los cuales la vida se presenta sin mediación política o jurídica alguna (Agamben, 2013, p. 223).

El dispositivo folklórico, espacializado en el Museo, escinde el mundo al instituir una dimensión dentro de la cual las experiencias, los objetos, las cosas, los lugares, las actividades resultan imposibles de usar. De este modo, la museificación de Canarias sometida al «consumo utilitario» (Agamben, 2005b, p. 100) empaqueta y decora un conjunto de experiencias para el turista que terminan convirtiendo al territorio en Museo para sus propios habitantes. El empobrecimiento de las experiencias no apunta a la extinción de toda experiencia, sino la nostalgia e impulso de recuperar lo perdido, de reapropiarnos de las experiencias auténticas que el capitalismo agrietó. El sujeto turista y los sujetos locales quedan abocados a vivir y a experimentar la pérdida de la experiencia, en este régimen de visibilidad y representación, donde la fotografía —como tecnología de captura— alude a un dispositivo de imposibilidad de usar, habitar y experimentar. Su gesto momificador sustituye el habitar por su registro, convirtiendo la vivencia en imagen y la presencia en archivo. La vitrificación de Canarias emplaza políticamente a la naturaleza constituyendo «vidas sin

forma» rurales o en la costa donde el turista ya no solo quiere visitar, sino intentar *habitar* desde la *vitrina*. Sin embargo, este «hábitat vitrinal folklórico» actúa como mecanismo que interpela también a los sujetos locales fragmentando su propia experiencia al negarle el uso de su propio territorio a favor del imperativo de consumo. Se produce incluso hasta una *doble negación*, porque no solo quedan privados del uso efectivo del mismo, sino que también son expulsados de la lógica del consumo.

El dispositivo folklórico tiene una dimensión biopolítica, esta es entendida del siguiente modo:

Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. Un semejante poder debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino: no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma (Foucault, 2007, p. 174).

Se pueden rastrear prácticas biopolíticas al administrar a las poblaciones locales mediante la regulación diferencial del acceso y uso del espacio, donde son movilizados y emplazados a habitar un territorio impropio atravesado por políticas demográficas que intervienen redistribuyendo y controlando poblaciones mediante estrategias que favorecen el desplazamiento, la precarización y la marginalización. Las normativas urbanísticas actúan regulando los usos del espacio y los cuerpos que los habitan. Por otro lado, la discursividad del patrimonio cultural local redefine los modos de habitar las prácticas culturales folklorizadas: estandarizadas, aptas, institucionalizadas y emplazadas a determinadas gubernamentalidades.

La folklorización convierte a Canarias en un espacio abstracto de la mercancía atravesado por la descontextualización absoluta, el folklore es la desconexión violenta del uso cultural del económico y social, sin embargo, con la extinción misma de la función simbólica. El signo prevalece, el significante se impone, su exceso lo domina. Deslocalizado y relocalizado, en sus recreaciones, en espacios desvirtuados de su carácter vivo. La deslocalización se ejerce también al requerir, como condición previa para la experiencia folklórica, una distancia atravesada por la relación entre espectador-obra, en el folklore no hay participación cultural, hay público y actores. Des-situado el *sujeto cultural* con la contemplación, es neutralizado como agente y reducido a espectador pasivo del devenir folklórico, proyectado hacia un pasado siempre ficcional y cuidadosamente preservado en el margen de la vida. Esta tecnología de poder transforma la práctica cultural en simulacro identitario, en una representación escenificada de sujetos –como la del mauro o el guanche– convertidas en figuras gestionables, domesticadas y funcionales al orden cosmopolita.

Estas figuras, inicialmente potenciales agentes de desestabilización del relato cosmopolita, son reconfiguradas como objetos de consumo turístico y fetiches de la mirada antropológica: encapsuladas, museificadas, archivadas y expoliadas, no para su comprensión, sino para su posesión y recreación. Así, el folklore es desplazado de su dimensión viva y deviene espectáculo, un régimen de visibilidad cuidadosamente producido, cuyos límites entre el turista y el local se disuelven bajo la lógica de la representación y el deseo de autenticidad.



Ambos –turista y local– acceden al espectáculo folklórico mediante prácticas diferenciadas, pero igualmente reguladas: el local en un intento de emplazarse en un sujeto erosionado por relaciones entre el saber y el poder; el turista, en busca de capturar el emplazamiento en los márgenes. En este contexto, el folklore es una escena gobernada, regulada, normalizada por dispositivos que aseguran su legibilidad, control y producción. Así, lo folklórico se revela como un espacio privilegiado de análisis para comprender las operaciones micropolíticas que conforman la subjetividad, el deseo y la diferencia bajo la sociedad abierta del gobierno de las poblaciones.

El capitalismo ordena el mundo transportando la reproducción de la vida a la «esfera espectacular» de la mercancía, del dinero y del capital, donde «todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación» (Debord, 2009, p. 37). Con la separación entre imagen y realidad apuntada por Debord (2009), «el mundo de la imagen autónoma» (p. 37) ha hecho que la imagen del parque temático canario sustituyera lo real. Por el efecto mismo de las formas, los signos y el «lenguaje oficial» e institucional del orden espectacular, la imagen sustituye a la realidad presentándose como *lo que es*: «un paraíso abierto al mundo»².

4. CONCLUSIÓN

Para concluir, a lo largo de este artículo hemos apuntado a la modalidad positiva del poder en cuyo seno nos produce, nos modela, ofrece posibilidades de ser e impide otras. La modalidad negativa del poder encaja con una visión jurídica de prohibición y represión. Sin embargo, la museificación y tematización de la territorialidad canaria significa la construcción de espacios, saberes, placeres, discursos, cosas, relaciones que apuntan a la crisis de las instituciones carcelarias, escolares, hospitalarias y museales, al pertenecer a una «sociedad abierta de control» que ya no funciona mediante encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea (Deleuze, 1999, p. 273).

En este sentido,

... es una profunda mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: el capitalismo del siglo XIX es un capitalismo de concentración, tanto en cuanto a la producción como en cuanto a la propiedad. Erige, pues, la fábrica como medio de encierro [...] Pero, en la actual situación [...] es un capitalismo de superproducción. [...] Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir, para la venta o para el mercado [...] Incluso el arte ha abandonado los medios cerrados para introducirse en los circuitos abiertos de la banca (Deleuze, 1999, pp. 282-283).

² Canarias 7. Suplemento especial, «Un paraíso abierto al mundo», diciembre 2011.

Podríamos añadir la cultura como otra esfera introducida dentro de los circuitos abiertos, donde «las formas ultra-rápidas de control al aire libre que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el periodo de los sistemas cerrados» (Deleuze, 1999, p. 278). Por ello, se afirma que los muros del museo y de los parques temáticos se han demolido convirtiendo las islas en «yacimientos arqueológicos y antropológicos» y en «zonas turísticas» no delimitadas y en espacios anómicos del estado de excepción en la que está en juego una fuerza-de-ley sin ley (Agamben, 2004, p. 60). En otras palabras, Canarias, bajo las figuras alegóricas del *yacimiento* y la *zona turística*, se convierte en un «estado de excepción» en el que «el aspecto normativo del derecho puede ser así impunemente cancelado y contrariado por una violencia gubernamental que [...] pretende, no obstante, seguir aplicando todavía el derecho» (Agamben, 2004, p. 126).

Este paradigma del control permite el ejercicio de determinadas violencias gubernamentales que contrarían el marco jurídico, pero que resultan legitimadas políticamente (pero no jurídicamente) al encontrarse normalizada la excepción. Desde la privatización y destrucción del patrimonio natural y arqueológico protegido jurídicamente hasta la situación de las personas migrantes y de la ruta canaria. Estas prácticas biopolíticas refieren a

la producción política de la vida marcada por el deseo de gestionar la vida de las poblaciones y la propia conceptualización de la vida y la muerte de los individuos [...] capaz de producir nuevas formas de subjetividad [...] a través del lenguaje, los valores y el afecto... (Lapointe, 2022, p. 2).

En este sentido, quisiera destacar la dimensión del *placemaking* señalada por Lapointe donde el

turismo transforma los lugares y llega a dictar los parámetros, actividades y tipo de experiencia (por lo tanto, de subjetividad) que se desplegarán allí, en varias escalas, para cumplir con los imperativas de crecimiento económico, pero también de notoriedad (Lapointe, 2022, p. 8).

La biopolítica distingue las vidas que hay que dejar vivir sin límite (el sujeto turista), las vidas que hay que dejar vivir con límites (los sujetos canarios), las vidas que hay que dejar morir (sujetos inmigrantes) y las vidas que hay que dejar ir (sujetos emigrantes).

En este «estado de excepción» y sociedad abierta de control el dispositivo folklórico tiene dimensiones biopolíticas al regular las poblaciones, establece modos de subjetivación acerca de qué tipo de vida es válida, productiva y dócil correlativa a la explotación económica capitalista. La museificación y tematización de Canarias afecta a los modos de vida nativos convirtiéndolos en actores de un espectáculo que asumen como propio por el impacto económico del relato institucional y oficial. Sin embargo, en tanto sistema abierto presenta líneas de fuga y en las que se puede intervenir para hacerlas salir del control, no a través de la representación, sino de la experimentación. En este sentido, representar el pasado o las tradiciones sigue permitiendo que la gente viva el presente como una discontinuidad con su pasado,



como un abismo entre la tradición y la modernidad (Estévez, 2011, p. 166). Ahora, en plena posmodernidad, el abismo ensanchado entre la sociedad abierta de control y el mercado de la diferencia y la tradición y la modernidad, cabe preguntarse por cómo fraguar otros modos de vida en el seno de los dispositivos para desestabilizarlo y desmitificarlos.

En definitiva, siguiendo a Agamben (2005a), el mundo humano con la religión capitalista ha escindido lo humano vivido y experimentado de sí mismo y esto se ha dispuesto a los dispositivos de la separación capitalista en beneficio de la lógica mercantil de valorización para consagrarlo al espectáculo y al consumo. Profanar el capitalismo y al dispositivo folklórico no es otra cosa que arrancarle aquello que capturó y disolviendo la condición extrínseca del mundo.

El «fin del folklore» es el fin de la «cultura autónoma» al margen de las vidas para devolverle a la vida aquello que fue arrebatado por los dispositivos de poder y la explotación capitalista. La relación cultural producida por el folklore convierte a lo que era una realidad viviente en un mero objeto de contemplación, negando la dimensión cultural de producción de otras formas de veridicción históricas y de apertura del mundo. Si como el arte, la cultura «no muere, sino que, convertido en una nada que se autoaniquila, sobrevive eternamente a sí mismo» (Agamben, 2005a, p. 94). En este sentido, la muerte de la cultura radica en su imposibilidad de morir, justificándose en cada acto que la cultura solo es posible bajo la representación, la contemplación y el capitalismo. El régimen de enunciación y de visibilidad local del dispositivo folklórico, con claras dimensiones coloniales, pone en marcha procesos de subjetivación donde ya el sujeto «no encuentra de ninguna manera un contenido determinado y una medida concreta de su propia existencia» (Agamben, 2005a, p. 64). Los sujetos locales inmersos en procesos de subjetivación específicos que lo colocan en una posición paradójica: habitante de un territorio que no puede habitar realmente y heredero de una cultura que se convierte en mercancía.

El dispositivo folklórico genera sujetos participantes y productores de una cultura museificada y tematizada que desplaza modos de experiencia vital auténticos y reduce sus prácticas culturales a objetos inertes, consumibles y contemplables. La Canarias-Museo-Parque Temático produce también sus subjetividades desbordantes ante dicha situación paradójica, suponen una amenaza al que la inmunización social intenta disciplinar o administrar a través de la gentrificación, migración y folklorización. La producción de un territorio gobernable y productivo interviene en los modos de habitarlo generando un escenario aparentemente natural, neutral, funcional y disponible para su constante representación y explotación. De este modo, Canarias es un escenario inmerso en una circulación, distribución y producción regulada de prácticas, imágenes, capitales y cuerpos.



BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2005a). *El hombre sin contenido*. Ediciones Áltera.
- AGAMBEN, G. (2005b). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?, *Sociológica*, 26(73), pp. 249-264.
- AGAMBEN, G. (2013). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2004). *Estado de Excepción (Homo sacer II, 1)*. Pretextos.
- ALONSO DELGADO, V.L. (2015). *Deporte, ocio y sociabilidad en las islas Canarias occidentales (1850-1936)*. [Tesis de doctorado, Universidad Ramon Llull]. Repositorio Universitat Ramon Llull. <http://hdl.handle.net/10803/285238>.
- MACÍAS HERNÁNDEZ, A.M. y RODRÍGUEZ MARTÍN, J.A. (1995). La economía contemporánea. En Bethencourt Massieu, A. de. (Ed.). *Historia de Canarias* (pp. 369-425). Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria.
- SUAREZ BOSA, M. (1995). La sociedad de clases. En Bethencourt Massieu, A. de. (Ed.). *Historia de Canarias* (pp. 431-481). Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria. Canarias 7. Suplemento especial, «Un paraíso abierto al mundo», diciembre 2011. <https://issuu.com/canarias7/docs/canariasalmundo>.
- CASTRO-GÓMEZ, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Prometeo UNQUI.
- CASTRO-GÓMEZ, E. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores S.A.
- CASTRO-GÓMEZ, E. (Ed.) (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. H. Pons. Siglo XXI Editores.
- CRIMP, D. (2005). *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*. Akal.
- DEBORD, G. (2009). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- DELEUZE, G. (1999). *Conversaciones*. Pretextos.
- DELEUZE, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia, Pre-textos.
- DUSSEL, E. (1992). *1492, el encubrimiento del otro: (hacia el origen del «mito de la modernidad»)*. Nueva Utopía.
- ESTÉVEZ, F. (2011). Guanches, magos, turistas e inmigrantes: Canarios en la jaula identitaria», *Revista Atlántida*, 3, diciembre, pp. 145-172. <https://www.ull.es/revistas/index.php/atlantida/article/view/1107>.
- ESTÉVEZ, F. (2020). *Canarios en la jaula identitaria*. Beginbook Editorial.
- FOUCAULT, M. (1979). *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1991). El juego de Michel Foucault. En Foucault, M. *Saber y verdad*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Ediciones La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et Ecrits Tome II*. Paris, Gallimard. Citado en Castro, E. (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Prometeo UNQUI.
- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et Ecrits Tome IV*. Gallimard. Citado en Castro-Gómez, E. (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Prometeo UNQUI.
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.



- FOUCAULT, M. (2003). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Trad. M. Soler. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2003). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2004). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France*. Fondo de cultura económica.
- FOUCAULT, M. (2009). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2010). *El cuerpo utópico: las heterotopías*. Editorial Nueva visión.
- GARCÍA, D. (2020). Desterritorializar el dispositivo de la teoría del derecho. Hacia una ontología política-jurídica de la actualidad. *AFD*, (xxxvi), pp. 225-250. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-F-2020-10022500250.
- GÓMEZ, P. (2008). La máquina-museo: la monumentación museal y la estructura de sublimación. *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 2, n.º 1, pp. 30-39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3232119>.
- GUTIÉRREZ, R. (2016). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Tinta Limón.
- LAPOINTE, D. Dispositivo de control, estado de excepción y colectivos turísticos: el turismo como fenómeno biopolítico, *Via* [En línea], 21 | 2022, subido el día 22 de agosto de 2022. URL: <http://journals.openedition.org/viatourism/8074>; DOI: <https://doi.org/10.4000/viatourism.8074>.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, n.º 9: 73-101, julio/diciembre.
- LYOTARD, J. (1996). *Moralidades posmodernas*. Editorial Tecnos.
- MONGE, J. (2021). La cultura y «el combate de las formas». Claves para pensar la dimensión afirmativa de la ética foucaultiana, *Griot: Revista de Filosofía*, Amargosa, BA, 21, 2, pp. 27-45. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8132015>.
- PÉREZ FLORES, L. (2017). *Cuerpos, islas y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. [Tesis de doctorado, Universidad de La Laguna], Repositorio Institucional Universidad de la Laguna.
- PÉREZ FLÓREZ, L., FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, P., HERNÁNDEZ OJEDA, C.G. & NÚÑEZ RODRÍGUEZ, X. (2021). Cuerpo y territorio: conversaciones desde el feminismo descolonial canario. *Tabula Rasa*, 38, 133-154. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.06>.
- QUIJANO, Aníbal (2014). *Antología esencial. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- RAMOS, C. (2010). Técnicas documentales aplicadas en Museología. *Cuadernos de documentación multimedia*, 10, pp. 269-278. <https://revistas.ucm.es/index.php/CDMU/article/view/68850/4564456553220>.
- VEGA, Guillermo A. (2017). El concepto de dispositivo en M. Foucault. Su relación con la «microfísica» y el tratamiento de la multiplicidad. *Nuevo Itinerario, Revista de filosofía* n.º 12, pp. 136-158. <https://doi.org/10.30972/nvt.0122038>.
- WALSH, Catherine. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar/ AbyaYala.
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- ŽIŽEK, S. (2002). *El Frágil absoluto: o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos.

EFEMÉRIDE

TACO Y LA MIGRACIÓN GOMERA: A PROPÓSITO DE UN ESTUDIO PIONERO DE LA ETNICIDAD INSULAR EN BARRIOS URBANOS DE CANARIAS

Pablo Estévez Hernández y Airam Alonso Suárez

Centro Universitario Iriarte

Universidad de La Laguna

Email: pabloestevez4@gmail.com

airamalonso1990@gmail.com

RESUMEN

Este ensayo es una contextualización a la reedición del texto publicado en 1985 «Un estudio del cambio sociocultural entre los emigrantes gomeros en Taco, Tenerife», resultado de una investigación llevada a cabo por un grupo de investigadores en el Seminario de Etnicidad y Nacionalismo asociado a la Universidad de La Laguna. El estudio, centrado en el ámbito de la antropología, venía a resaltar las dinámicas culturales que se pusieron en marcha con la migración gomera y su impronta en la configuración del barrio de Taco. Considerando su capacidad de análisis y su original temática, que aborda temas como la representación, la estereotipia marginal y los chistes, además de los factores estructurales de la formación de la población en la zona, resaltamos la necesidad de hacer que el texto figure como un antecedente para pensar el nuevo paisaje urbano de la zona en una Canarias marcada por nuevas coordenadas socioculturales.

PALABRAS CLAVE: antropología canaria, migración, etnicidad, barrios.

TACO AND MIGRATION FROM LA GOMERA: A PIONEERING STUDY OF INSULAR ETHNICITY IN URBAN NEIGHBOURHOODS OF THE CANARY ISLANDS

ABSTRACT

This essay is a contextualization of the reissue of the text published in 1985. “A study of sociocultural change among Gomera emigrants in Taco, Tenerife”, the result of an investigation carried out by a group of researchers at the Ethnicity and Nationalism Seminar associated with the University of La Laguna. The study, focused on the field of anthropology, was intended to highlight the cultural dynamics that were set in motion with the Gomera migration and its imprint on the configuration of the Taco neighborhood. Considering its capacity for analysis and its original theme, which addresses topics such as representation, marginal stereotyping and jokes, in addition to the structural factors of the formation of the population in the area, we emphasize the need to make the text appear as a precedent for anthropological studies, to think about the new urban landscape in a Canary Islands marked by new sociocultural coordinates.

KEYWORDS: canarian anthropology, migrations, ethnicity, neighborhoods.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.05>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 87-96; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



Presentamos, en este breve texto, un estudio que está a punto de cumplir cuarenta años desde su publicación (diciembre de 1985) —de una manera un tanto discreta— en las actas de un congreso sobre antropología en Canarias. Lo presentamos pensando que es un buen momento para reconsiderar sus hallazgos y reflexiones, no solo por la redondez de su aniversario, sino por la pertinencia de considerar sus observaciones en un nuevo contexto donde los estudios gomeros están en auge¹ y en el que, con otra trayectoria más global, existe una destacada apreciación por los estudios urbanos y las dinámicas sociales e identitarias que conforman los barrios, considerando las profundas transformaciones que hemos visto en el territorio canario desde los años de la publicación de este texto; cambios que ya estaban en marcha y que eran por tanto objeto de estudio.

Centrado en un barrio lagunero limítrofe: Taco, la investigación, llevada a cabo por un grupo de jóvenes investigadores del ámbito de la antropología, se ocupó de los cambios y las dinámicas culturales que se ponen en juego con la migración proveniente de la isla de La Gomera a un centro económico como Tenerife, a mediados de los años ochenta. Internándose en el barrio, el grupo desplegó varias técnicas de investigación con el fin de tomar pulso a las formas de representación cultural, a las estrategias de adaptación, a las configuraciones grupales y étnicas y a las complejas redes de apoyo mutuo entre la gente migrante gomera. La intención del grupo era abordar la problemática étnica desde una visión *emic*, es decir, desde lo que manifestaba el colectivo migrante gomero en ese momento. Y así lo destacaron en el ensayo resultante:

El foco de nuestra investigación se refiere a los procesos de cambio sociocultural que se aprecian entre los emigrantes gomeros en este barrio, atendiendo principalmente a los que afectan a la génesis y formación de la identidad insular. Importan aquí los elementos esgrimidos por ellos mismos o adscritos por otros como marcadores o diacríticos.

El resultado de esta investigación, cristalizado en el ensayo que aquí estamos introduciendo y poniendo en contexto, se presentó en el II Congreso Iberoamericano de Antropología, en Las Palmas de Gran Canaria, a finales del año 1985. Lo firmaron una serie de antropólogos y antropólogas que, en ese momento, empezaban a despuntar en la materia bajo el liderazgo de Fernando Estévez González (1953-2016). El texto aparece bajo una autoría conjunta, del llamado Seminario de Etnicidad y Nacionalismo del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de La Laguna (figura 1). Este Seminario que devoto en su momento a comprender de manera amplia los fenómenos étnicos en las islas, con una clara predisposición de armar un marco teórico reflexivo para sus propósitos, y con una suerte de atención al contexto global de resurgimiento del regionalismo, del nacionalismo y de fenó-

¹ Por ejemplo, en los últimos años podemos reseñar la creación del Centro de Estudios e Investigaciones Oroja, al que podemos asociar la importante tesis doctoral de Jerez Darías, de 2017, sobre las condiciones socioeconómicas de La Gomera. Vid. aquí: <https://ceiolagomera.com/quienes-somos/>.

REVISTA ATLÁNTIDA, 16: 2025, PP. 87-96

A grandes rasgos, el Seminario de Etnicidad y Nacionalismo giró en torno a los debates teóricos suscitados a nivel internacional a partir de la recepción de la obra de Barth *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) [1969], quien, entre otras cuestiones, puso en circulación y revalorizó conceptos tan importantes para la antropología como «identidad étnica», «relaciones étnicas», «fronteras étnicas», «grupos étnicos», pero también porque desarrolló una serie de líneas de investigación antropológicas ligadas en mayor o menor grado a las investigaciones suscitadas por este antropólogo noruego y su equipo de investigación, plasmado también en las discusiones con otros autores como Okamura (1981), Abruzzi (1982), Linnekin (1983), Cohen (1979), Cardoso de Oliveira (2007), etc.

El estudio de la etnicidad y del resurgir de ciertos nacionalismos supuso un campo ineludible en Canarias, por una serie de factores que fueron perfectamente reflejados por Fernando Estévez (2019 [1985], p. 36) en otro ensayo asociado a este impulso investigador de inicios de la década, publicado en *Revista de Oeste Africano (ROA)*, donde se comenta, además, que

[La] etnicidad es, de los temas estudiados por la antropología cultural, uno de los que más se prestan a interpretaciones donde la subjetividad ocupa el papel fundamental. 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 a 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 tipo de condicionante que actúe a modo de filtro selectivo.

Todo este pensamiento no solo iba encaminado hacia el estudio de los marcadores y/o diacríticos culturales –tan presentes en este estudio de Taco–, sino que seguiría hacia una senda en donde los planteamientos teóricos fueron cambiando las políticas culturales y el paradigma de fijación identitaria en los años siguientes. Así, el marco teórico contaba con referentes importantes a nivel internacional en el estudio de las etnicidades y el nacionalismo de la época, como los ya nombrados más arriba, a los que han de añadirse en el terreno nacional a otros como Martínez Veiga (1981) y el mismo Galván Tudela (1977²; 1981; 1993; 2002), siendo, a su vez, uno de los responsables directos de este giro en el campo de la antropología canaria –ya que tuvo un papel protagonista en la institucionalización de la disciplina– y uno de los más destacados estudiosos de la identidad canaria. Como se sabe, en antropología, si bien la identidad fue un concepto no reemplazado, acabó siendo, sin embargo, objeto de una potente crítica y deconstrucción, en campos interconectados como el feminismo, los nuevos movimientos sociales y, claramente, en los nuevos fenómenos

² Hasta donde tenemos constancia, podemos considerar este artículo como el primer abordaje, desde la antropología sociocultural en Canarias, que hace acopio de las ideas sobre la etnicidad de Barth, aplicadas a los procesos de construcción de la identidad canaria, donde también se enfatizan aspectos geopolíticos, migratorios y simbólicos.



étnicos, reconsiderados con una globalización más acuciante y afectados por las nuevas tecnologías informáticas. Y cabría añadir que con la expansión de la vida urbana en lugares como Canarias, cada vez más atados al sector servicios y a la industria del turismo, la etnicidad y las pertenencias socioterritoriales cobran nuevamente una especial relevancia, al haber una mayor intensificación de las relaciones interculturales o incluso de una reivindicación de las memorias urbanas familiares y/o barriales.

Bajo este amplio razonamiento sobre la diferenciación, el estudio que estamos presentando se propuso abordar las dinámicas microsociales de un barrio en el que las identidades insulares jugaban un papel importante en el procesamiento de la etnicidad más global de Canarias. Por lo tanto este texto es el resultado de una investigación pionera en el entendimiento de los procesos identitarios canarios a nivel interinsular, debido, entre otras cuestiones, a que se aborda el grado de robustecimiento o de debilitamiento de la identidad insular entre los emigrantes gomeros en los contextos urbanos de una de las islas capitalinas. Pero también, se trata de un trabajo revelador que atiende a estas cuestiones socioculturales –pensadas en ese nivel de trasiego insular– plasmadas en un momento en concreto que impuso procesos demográficos y urbanos bajo nuevas lógicas económicas no vistas con tanta expansión en las islas Canarias anteriormente. Las distintas herramientas de investigación, bajo el paraguas de una metodología igualmente heterodoxa, facilitaron no solo interpretaciones de la realidad cultural del barrio de Taco (nombrado coloquialmente como la «capital» de La Gomera³), sino también una serie de datos que asientan el tipo de interpretaciones culturales, sustentadas en la economía y la demografía. En el estudio se desgrena la composición migrante-isleña con estos datos:

La distribución de la población atendiendo a su origen insular sitúa la Gomera con el mayor porcentaje, un 14%, –llegando en algunas zonas a superar el 25 y 28%– frente a los de La Palma (2.5), Lanzarote (1), Fuerteventura (1.7), El Hierro (0.5) y Gran Canaria (1.8). La población proveniente de otras zonas fuera del archipiélago representa un 6%. Con todo, la población más importante, un 72%, la constituye la de Tenerife, aunque ésta sufriría una distorsión importante si se matizara con la exclusión de los hijos de emigrantes de otras islas. Concretamente, 3536 habitantes son hijos de gomeros –al menos uno de sus progenitores. El número de los emigrantes gomeros es superior, si excluimos a los de Tenerife, a los del resto de las islas, –3509 frente a 1958–, justificando en gran medida la consideración de Taco como de «barrio gomero».

Los barrios, su crecimiento y gestión, el paso de la autoconstrucción a la planificación, la centralización de los servicios municipales, la marginación y la tardía incorporación de zonas como Taco, que no tuvo alumbrado público hasta bien

³ Esta cuestión no es nada baladí, ya que el aporte gomero es una de las razones del fuerte sentido de pertenencia local y de arraigo existente entre el vecindario de este barrio. En este sentido, puede verse cómo a nivel *emic*, en uno de los programas de fiestas de San Matías, se percibe esta conciencia de barrio y/o de núcleo diferenciado, atendiendo a este contrapunto insular, e incluso mencionando el aporte poblacional mayorero y del sur de Tenerife (Comisión organizadora, 1981).



Figura 2. Asociación Cultural Pueblo Tanco (1982-1983). Informe sobre la realidad cultural de Taco y barrios periféricos, p. 11.

entrados los ochenta (los años de este trabajo de campo), suponen temas correlacionados con el estudio de la etnicidad en este nivel (ver las figuras 2 y 3, que añadimos de otra fuente documental). Si bien nunca se dio un terreno para una incipiente antropología urbana canaria, consecuentemente podemos aportar, al destacar este trabajo, que la labor de campo escrutando la etnicidad puede servir para interconectar una notable atención a los barrios marginales de Canarias. Tan solo en el caso de la conurbación Santa Cruz-Laguna contamos con imprescindibles obras como la de Luz Marina García Herrera (1981), quien realizó una importante labor de reconstrucción de la propiedad del suelo y la constitución de las periferias urbanas.

Y más allá de la fructífera interconexión que pueda tener este olvidado ensayo con el material cercano a la geografía urbana, el estudio aborda una serie de temas de índole antropológica que pueden inspirar debates, enfoques y problemáticas de interés para la sociedad canaria. Veamos algunos de ellos:

- La pluralidad de la sociedad canaria: al considerar las identidades insulares en la configuración de entornos urbanos, se mira por la complejidad de la repre-



Figura 3. Asociación Cultural Pueblo Tanco (1982-1983). Informe sobre la realidad cultural de Taco y barrios periféricos, p. 6.

sentación colectiva de cada isla y se atiende a diferentes niveles de pertenencia socioterritorial: locales, insulares y/o regionales.

- La migración y el diferencial isleño pautado por las economías capitalinas y la diferencia histórica de modelos socioeconómicos que sirven de escenarios para los encuentros y desencuentros que se dan con la migración.
- La estructuración de barrios desde la autoconstrucción y la importancia de las diásporas isleñas en el paisaje urbano resultante, como su reflejo culinario, empresarial, musical y en la variedad intradialectal hablada por sus protagonistas. Por ejemplo:

Otro importante diacrítico étnico lo constituyen frecuentemente los hábitos dietéticos, y no es necesario destacar aquí su relevancia en este contexto. La información recogida en este apartado revela asimismo resultados un tanto sorprendentes si se toma en consideración las ideas tradicionales respecto a los platos típicos de la Gomera.

- Importancia de las redes de apoyo social y económico, basadas principalmente en las propias redes familiares y su predisposición a la endogamia (insular). «Estas redes de ayuda familiar se ven confirmadas, por otra parte, en el apartado de construcción de viviendas, donde familiares y amigos del mismo pueblo de nacimiento, son a quienes se recurre con más frecuencia –52% y

29%— mientras que los compañeros de trabajo solo lo hacen en un 17,5%». A su vez, este tema guarda una clara conexión con el enfoque ecológico de los fenómenos étnicos, pero también de los conflictos interinsulares, en los que se atisba el problema de la competición por los recursos y la jerarquización socioeconómica.

- Representaciones sociales: tópicos y estereotipos en las miradas cruzadas de grupos socioculturales. La inferiorización del gomero es aquí tratada en detalle, con atención incluso a los famosos ‘chistes gomeros’. Este aspecto puede servir nuevamente para corresponderse con detalles de investigaciones como la llevada a cabo por López Viera (2003, p. 67) sobre el tambor gomero, al destacar experiencias de marginación y estigmatización de los ‘magos’ gomeros en Tenerife. Incluso una de las encuestas estuvo orientada a este aspecto, que creemos poco tratado en el pasado (y menos revelando datos concretos):

Aproximadamente la mitad, un 45%, responde que los chistes de gomeros «les gustan»; un 24% afirma que «no les molestan». Por el contrario, solo un 17% manifiestan explícitamente que «no les gustan» y, de un modo más terminante, al 10,3% no les gustan en razón de que son «injustos»; la gente que los cuenta «se pasa». En fin, un 3,5% afirman que ellos mismos los cuentan «para no parecer gomeros».

Posteriormente y esta vez desde la psicología social, Rodríguez Pérez y Quiles del Castillo (2001) realizaron un estudio sobre la imagen que tenían los canarios de sí mismos en donde incorporan, entre otras, dimensiones de análisis como los estereotipos, referente y relaciones interinsulares. Como es obvio, también se enfatiza en estas dimensiones para el caso de las dos islas que nos ocupan en este texto.

Un punto final para esta presentación debe ser destacado de esta gama de temas y enfoques. Se trata de la posibilidad de tomar este estudio como un antecedente para un tipo de consolidación histórica cuyo producto son los barrios como Taco en la actualidad. En este nuevo escenario habría que considerar una identidad forjada ya por las dinámicas estudiadas en su día por el Seminario, que conformaron incluso un folclore propio, estudiado recientemente por Ramos Martín y García Llarena (2019) (extendiéndose con los deportes tradicionales como la lucha y destacando el núcleo de San Matías como el de mayor arraigo gomero). Si ya existían complejas representaciones colectivas que plasmaban las identidades en un ‘teatro’ particular, que es el barrio, entonces hoy en día ese enfoque puede servir para analizar las nuevas dimensiones del lugar, con nuevas migraciones internacionales y otras fórmulas de marginación más allá de las que eran evidentes en los ochenta, y, cómo no, para retomar y ampliar estudios sobre las relaciones interinsulares y su traducción en los contextos urbanos de las principales urbes de Canarias.



BIBLIOGRAFÍA

- ABRUZZI, W.S. (1982). Ecological theory and ethnic differentiation in plural societies. *Current Anthropology*, 23 (1), pp. 13-30.
- ASOCIACIÓN CANARIA DE ANTROPOLOGÍA (1985). Boletín informativo, n.º 1, pp. 1-4.
- ASOCIACIÓN CULTURAL «PUEBLO TANCO». (1982-1983). Informe sobre la realidad cultural de Taco y barrios periféricos.
- BARTH, F. (comp.) (1976) [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Iberoamericana.
- COMISIÓN ORGANIZADORA (1981). *Fiestas populares del barrio de San Matías y Bellavista*. Gráficas Tenerife.
- MARTÍN-CARMELO (4 de mayo de 1977). Hacia un Centro de Investigación Antropológica en Canarias, *El Día*, p. 20.
- COHEN, A. (1979). Political symbolism. *Annual Review of Anthropology*, vol. 8, pp. 87-113.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2019) [1985]. Etnicidad y nacionalismo en Canarias. Algunos aspectos estructurales, en Henríquez, M. y de Santa Ana, M (eds.), *Canarios en la jaula identitaria. Selección de textos de Fernando Estévez González* (pp. 29-44). Madrid: Mercurio Editorial.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1977). Organización étnica, valores e insularidad en Canarias. *Ethnica*, n.º 13, pp. 37-62.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1981). Canarias: Emigración, Geopolítica y Etnicidad. *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, n.º 45, pp. 181-197.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1987) *Islas Canarias, Una Aproximación Antropológica*. Editorial Anthropos.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1993) La construcción de la identidad cultural en regiones insulares: Islas Canarias, España, en R. Ávila y Tomás Calvo Buezas (comp.), *Identidades, Nacionalismos y Regiones*. Universidad de Guadalajara/Universidad Complutense de Madrid, pp. 199-224.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2002). «La construcción de la identidad cultural en regiones insulares: el caso de las Islas Canarias», en J.L. García Rodríguez (ed.), *Identidad y Desarrollo Local. Perspectivas de la globalización desde las islas Canarias*. Cabildo Insular de La Palma, pp. 171-193.
- JEREZ DARIAS, L. (2017). *Causas y consecuencias del atraso socioeconómico de La Gomera contemporánea*. Densura.
- LINNEKIN, J. (1983). Defining tradition: Variations on the Hawaiian identity. *American Ethnologist*, 10, pp. 241-252.
- LÓPEZ VIERA, J.A. (2003) *Tambor gomero y oralidad. Diálogo con los herederos*. Asphodel.
- GARCÍA HERRERA, L. (1981). *Santa Cruz de Tenerife: la formación de la ciudad marginal*. Aula de Cultura de Tenerife.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1981). Etnicidad y nacionalismo. *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, n.º 45, pp. 11-27.
- OKAMURA, J.Y. (1981). Situational ethnicity. *Ethnic and racial studies*, 4 (4), pp. 452-465.

- RAMOS MARTÍN, J. y GARCÍA LLANERA, A. (2019). *Taco. Patrimonio, tradición e identidad*. Excmo. Ayuntamiento de La Laguna.
- RODRÍGUEZ PÉREZ, A. y QUILES DEL CASTILLO, M.N. (2001). *La imagen que los canarios tienen de sí mismos y de las relaciones interinsulares. Actitudes y estereotipos insulares en la Comunidad Canaria*. Centro de la Cultura Popular Canaria/Universidad de La Laguna/Gobierno de Canarias.



UN ESTUDIO DEL CAMBIO SOCIOCULTURAL ENTRE LOS EMIGRANTES GOMEROS EN TACO, TENERIFE. EMIGRACIÓN E IDENTIDAD INSULAR (1985)

L. Betancort, M.T. Delgado, F. Estévez, R. Hernández, M.J. Machuca,
A. Pérez, M.M. Pérez, A. Rodríguez Junco y S. Rodríguez
Seminario de Etnicidad y Nacionalismo del Departamento de Antropología
Cultural de la Universidad de La Laguna, Canarias

El fenómeno étnico canario pone de manifiesto una compleja red de condicionamientos, para cuya interpretación se requiere combinar estudios macro y micro sociales. Más concretamente, el análisis de la identidad étnica canaria no puede ser reducido a los aspectos más globales que remiten a la expresión de los diacríticos socioculturales del conjunto de los canarios. Junto a ello, es necesario llevar a cabo investigaciones que permitan evaluar las manifestaciones de esa identidad étnica canaria en relación con otros importantes elementos que conforman marcadores diferenciales –esgrimidos o adscritos– de las distintas poblaciones insulares.

Esta comunicación, en la que se da cuenta del estado de una investigación en curso, que viene realizando el ‘Seminario de Etnicidad y Nacionalismo’ del Dpto. de Antropología Cultural de la Univ. de La Laguna, se inserta en la línea de estudios de casos concretos a nivel insular y local con el objetivo de establecer una base de contrastación fiable para una interpretación de la identidad étnica canaria. En ella pretendemos mostrar algunos de los componentes más relevantes, desde el punto de vista de la etnicidad, de la identidad insular entre los emigrantes gomeros en Taco, en la isla de Tenerife. Algunas consideraciones preliminares son, sin embargo, necesarias. El estudio de los fenómenos de identidad étnica viene siendo explorado sistemáticamente en los últimos años, principalmente desde la antropología y la sociología. Si bien el problema fue analizado por diferentes autores de épocas anteriores, quedaba por lo general subsumido dentro de otros tópicos, tales como cultura, tribu, raza, etc.

Pero tras la publicación de los trabajos de F. Barth, como es bien sabido, el análisis de la etnicidad polariza un terreno de investigación con una relativa especialización (Cohen, 1978). Aún así, sigue siendo cierta la afirmación de L. Despres de que, a pesar del mérito de los más recientes trabajos, aún no disponemos de una red de teorías capaz de informar comparativamente de los estudios étnicos (Despres, 1975a: 191). Desde diferentes disciplinas, sin embargo, se viene intentando estudiar estos procesos aplicando criterios que permitan un mayor poder de contrastación y verificación. En esta línea, adquiere una particular importancia la perspectiva epistemológica desde la que se aborda el análisis de los fenómenos de identidad. Como ha mostrado U. Martínez Veiga (1981), la polémica entre «primordialistas» e «instrumentalistas» no sólo está lejos de ser resuelta, sino que es en sí misma escasa-

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.06>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 97-113; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



mente operativa a la hora de analizar las causas de la etnicidad. «La etnicidad es un fenómeno tanto objetivo como subjetivo», y la interrelación entre estos dos aspectos sólo puede ser resuelta empíricamente (P. van den Berghe, 1975: 72). Dado que existen –y se manifiestan simultáneamente– diferentes tipos de identidades a las que se adscriben los individuos dentro de los grupos, este punto de vista es de gran utilidad en la medida en que permite correlacionar la etnicidad con otras categorías de adscripción como, por ejemplo, clase o grupo generacional, sin recurrir a enfoques reduccionistas.

Otra importante cuestión dentro de los estudios de etnicidad se refiere al problema de las estrategias de investigación empleadas. Aquí, al igual que en el conjunto de la antropología, las teorías ideográficas constituyen las opciones más generalizadas entre los investigadores. Sin embargo, enfoques más nomotéticos han ido surgiendo en los últimos años. Entre ellos, los inspirados en las tendencias más recientes en antropología ecológica, si bien en muchos casos las teorías que han generado siguen siendo de rango medio, abren grandes posibilidades de análisis, enfatizando la dimensión comparativa de las semejanzas y diferencias socioculturales (Despres, 1975b; van den Berghe, 1981; Abruzzi, 1982).

Con algunas variantes, estos enfoques comparten algunos elementos que pueden resumirse en la idea de que la génesis de las identidades étnicas está relacionada con «los procesos por los cuales las poblaciones llegan a ser más o menos culturalmente diferenciadas como consecuencia de su adaptación económica y social a diferentes sistemas tecnológicos» (Despres, 1975a: 196). Por otra parte, estos procesos generan, en diferentes dominios de recursos, una competencia por los mismos, y, en consecuencia, su desenvolvimiento explica el carácter y persistencia de las fronteras étnicas. Asimismo, considerando que la etnicidad es, en último término, la organización de la diferencia entre estos distintos grupos, una de las funciones significativas de ésta es la de regular el acceso y la distribución de los recursos en competencia (Martínez Veiga, 1981: 20)¹. Estas consideraciones, ciertamente expuestas aquí de un modo muy sintético, permiten no obstante ilustrar los principios o guías teóricos fundamentales con los que pretendemos abordar el análisis de algunas manifestaciones del fenómeno étnico canario. El análisis de los procesos y manifestaciones de la identidad canaria no ha sido objeto, sino hasta muy recientemente, de un tratamiento sistemático (Galván, 1981; Estévez, 1983). En general, aunque se disponga de una amplia literatura sobre el tema, ésta tiene un marcado sesgo esencialista, enfatizando preferentemente los aspectos ideográficos de los generadores de la identidad canaria. Por el contrario, los estudios monográficos, y en general los referidos a análisis microsociales, son prácticamente inexistentes².

¹ Evidentemente el término recurso no ha de aplicarse en un sentido restringido, sino como el mismo Martínez Veiga ha señalado, los recursos pueden ser de muy distinta naturaleza. Remiten no sólo a los aspectos tecnoeconómicos, sino además a las estrategias de control del poder político, de la información, etc.

² A. Galván ha estudiado los procesos de identidad insular en algunas islas (1977, 1981). Por otra parte, el Seminario de Etnicidad y Nacionalismo realiza en la actualidad estudios monográfi-

El otro enfoque relevante para la presente investigación es el de la emigración. Esta ha sido una constante en la historia contemporánea de Canarias sobre cuya importancia no es necesario insistir. Sin embargo, la documentación y los estudios realizados se refieren fundamentalmente a la emigración americana –Cuba y Venezuela principalmente–, mientras que los más recientes movimientos migratorios no han sido objeto aún de una investigación global³. Estos últimos, al contrario que en épocas anteriores, no han tenido a los países americanos como receptores, sino a las otras islas dentro del archipiélago. La emigración hacia Gran Canaria y Tenerife, desde el resto de las islas, y de otras zonas del interior de aquellas, está íntimamente relacionado con la expansión de la economía canaria durante los años sesenta (Rodríguez Martín, 1981). Ello ha provocado una fuerte transformación del espacio urbano de Las Palmas y del área Santa Cruz y La Laguna, modificando a su vez la estructura socioeconómica de éstas (García L.M., 1981).

TACO, EL «BARRIO DE LOS GOMEROS»

El barrio de Taco, entre los municipios de Santa Cruz y La Laguna, es un ejemplo paradigmático de estos recientes movimientos migratorios. La referencia estereotipada de Taco es la de «barrio de los gomeros», o, por esa misma dimensión numérica, «el pueblo más grande de la Gomera» e incluso «la capital de la Gomera». El estudio de los fenómenos de etnicidad entre los emigrantes es un terreno de investigación privilegiado dado que entre éstos y las poblaciones receptoras tienen lugar procesos de interacción social de muy diverso signo. De hecho, gran parte de la literatura sobre etnicidad se centra en esta problemática relativa a la organización de las sociedades plurales (Smith, 1981).

El foco de nuestra investigación se refiere a los procesos de cambio socio-cultural que se aprecian entre los emigrantes gomeros en este barrio, atendiendo principalmente a los que afectan a la génesis y formación de la identidad insular. Importan aquí los elementos esgrimidos por ellos mismos o adscritos por otros como marcadores o diacríticos. Sin embargo, en base a las consideraciones mencionadas más arriba, estos diacríticos no interesan tanto por sí mismos, cuanto por su utilización emblemática ya sea como rasgos de autoafirmación como de identificación por otros y, sobre todo, para establecer su correspondencia con condicionantes básicos de la etnicidad a nivel insular.

En esta línea, nuestra intención es mostrar algunos de los factores que tienen un gran peso causal en las manifestaciones de la identidad insular entre los emigrantes gomeros, pero que se presentan oscurecidos o distorsionados en los puntos de

cos en distintas zonas e islas del archipiélago que se encuadran dentro de un proyecto de investigación de ámbito estatal bajo el título de «Identidad étnica y procesos migratorios».

³ Hay que destacar, sin embargo, los trabajos realizados por los demógrafos y los geógrafos canarios, en los que se empiezan a conocer algunas de las claves de la dinámica poblacional del archipiélago.





vista de los actores sociales. Lógicamente, ello supuso elaborar un diseño de investigación que permitiera recoger datos en función de este criterio⁴. Del análisis de los datos obtenidos hasta ahora, creemos que las pautas matrimoniales y de residencia postmarital, las redes de ayuda familiar y local y algunos factores estructurales del mercado de trabajo condicionan decisivamente la persistencia de los diacríticos culturales entre los emigrantes gomeros.

En las últimas décadas, Taco ha sido el principal destino de la emigración gomera. Más que en ningún otro lugar, en él se ha establecido un numeroso contingente poblacional que alcanza hoy más de 3500 personas⁵ sobre un total de 25 184 compuesto por emigrantes de otras islas y por pueblos interiores de Tenerife. La distribución de la población atendiendo a su origen insular sitúa la Gomera con el mayor porcentaje, un 14%, –llegando en algunas zonas a superar el 25 y 28%– frente a los de La Palma (2,5), Lanzarote (1), Fuerteventura (1,7), El Hierro (0,5) y Gran Canaria (1,8). La población proveniente de otras zonas fuera del archipiélago representa un 6%. Con todo, la población más importante, un 72%, la constituye la de Tenerife, aunque ésta sufriría una distorsión importante si se matizara con la exclusión de los hijos de emigrantes de otras islas. Concretamente, 3536 habitantes son hijos de gomeros –al menos uno de sus progenitores–. El número de los emigrantes gomeros es superior, si excluimos a los de Tenerife, a los del resto de las islas, –3509 frente a 1958–, justificando en gran medida la consideración de Taco como de «barrio gomero». Su desarrollo urbanístico es relativamente reciente, situándose su mayor expansión en los años sesenta y setenta, que para el caso de los gomeros coincide con el mayor volumen de población emigrada –1006 y 1097 respectivamente, según nuestras estimaciones–, lo que, por otra parte, confirma las afirmaciones de E. Burriel respecto a la continuidad de la crisis demográfica gomera en esos años (Burriel, 1981). No obstante, en fechas anteriores, ya algunas familias gomeras residían en el barrio, dando lugar a los primeros asentamientos urbanos de cierta entidad. Aunque situado en el municipio de La Laguna (ver mapas en anexo), la

⁴ En este estudio se combinaron diversas técnicas de investigación. Se realizó un vaciado de distintas fuentes, fundamentalmente de los censos de población, documentación de ayuntamientos y cabildos, –especialmente la referida a planes y actividades económicas–, y mediante observación participante. Respecto a ésta, se usaron paralelamente encuestas y entrevistas dirigidas, por medio de un amplio cuestionario diseñado al efecto.

⁵ La unidad de estudio elegida se refiere al conjunto de la población de una amplia zona, en la que se incluye no sólo lo que se considera como «Taco», sino además otros barrios –como Tincer, Las Moraditas, El Cardonal...–, que forman de hecho un mismo agregado poblacional. Los datos poblacionales que se utilizan en este estudio, remiten a las hojas censales de 1981. La media de emigrantes gomeros en la isla de Tenerife se sitúa alrededor del 2%, mientras que como ya hemos señalado en la zona de Taco ésta se eleva a un 16%. En cualquier caso, hay significativas diferencias entre norte y sur de la isla. Los porcentajes más altos se dan en los municipios del sur, donde tradicionalmente se ha dado una emigración temporal de los gomeros en función de la «zafra» del tomate. La procedencia, según municipios de los gomeros en la zona de Taco coloca a Hermigua en primer lugar, seguida de San Sebastián –29 y 27% respectivamente–. El resto ofrece porcentajes menores –Vallehermoso, 16,5%; Alajeró, 14,4%; Valle Gran Rey, 7%; y Agulo, 5%–.

actividad socioeconómica del barrio está orientada hacia Santa Cruz en función, principalmente, de las expectativas del mercado de trabajo. Como asentamiento de una población emigrante escasamente cualificada y, en consecuencia, aportando las demandas de trabajo más baratas, Taco se ha ido conformando como una zona de autoconstrucción en la periferia de la capital de la isla. Desde este punto de vista, su problemática es similar –en cuanto a servicios, escuelas, etc.– a la del resto de barrios periféricos del área Santa Cruz-Laguna, por lo que no es necesario insistir en ello (García, 1981; Rueda, 1982; Beltrán, 1985).

Una de las cuestiones que más atraen a la hora de abordar el estudio de la identidad insular entre los emigrantes gomeros, estriba en el diacrítico que se les adscribe como brutos, faltos de instrucción... reflejado popularmente en los «chistes de gomero». Frente a este estereotipo de estigmación que se les atribuye, importa más la visión que los propios gomeros tienen que la génesis psicológica del chiste. Más aún, desde un punto de vista teórico es más pertinente analizar los elementos que presumiblemente favorecen la persistencia del estereotipo que la reacción que la reacción de los actores sociales frente al mismo. Por otra parte, se suele olvidar con frecuencia que los contenidos de los estereotipos cambian, así como la utilización emblemática de los mismos, en función de las modificaciones en la estructura social. Más tarde intentaremos mostrar cómo en los últimos años se ha producido una cierta evolución en cuanto a los contenidos más frecuentes de los «chistes gomeros», a pesar de la continuidad del estereotipo. Pero si queremos obviar las interpretaciones psicologicistas populares, el estudio ha de tomar en consideración otros aspectos como los arriba nombrados.

LA IMPORTANCIA DE LA ENDOGAMIA INSULAR

La fuerte endogamia local e insular que se aprecia entre los emigrantes gomeros en Taco, provoca una fuerte compactación social. Un examen de las pautas matrimoniales revela en este sentido cotas muy altas de frecuencia de matrimonios entre individuos del mismo pueblo de origen, seguido por importancia por casamientos en el resto de la isla. Bastante menor es la incidencia de los matrimonios con emigrantes de otras islas y muy escasa con los de otras zonas. Hay que hacer notar, sin embargo, que estas tendencias fluctúan en cierta medida si se analizan por separado las pautas de mujeres y hombres (ver cuadro 1).

Ello puede ser explicado en primer lugar por el hecho de que la emigración gomera es predominantemente de tipo familiar; el 69% de nuestros entrevistados han venido con sus familias. Pero entre el 31% restante, que vinieron solos, la incidencia de matrimonios con el mismo origen local es, asimismo, significativamente alta. En ese mismo sentido, si bien no hemos realizado aún un estudio exhaustivo entre los emigrantes de la segunda y tercera generación, nuestras estimaciones parecen apuntar en la misma dirección.

En nuestra opinión, este alto grado de endogamia étnica tiene una gran trascendencia a la hora de poder interpretar la identidad insular entre esta población emigrante. De acuerdo con Abruzzi, «la continuidad y distinción entre las pobla-





ciones étnicas locales es mantenida en último término al hecho de que al matrimonio entre miembros de la misma población ocurre más frecuentemente que el matrimonio entre miembros de poblaciones diferentes» (1986: 16). Ciertamente, el poder causal de la endogamia es de difícil evaluación en la medida que también es un importante factor de diferenciación social en niveles distintos de la propia etnicidad (Martínez Veiga, 1982). En cualquier caso, la relevancia empírica de la endogamia entre las poblaciones étnicas es evidente, y sólo mediante un refinamiento teórico de las estrategias al uso podrá matizar correctamente la importancia relativa de aquella. Parece claro, no obstante, que altas tasas de endogamia son un obstáculo para la ruptura de la identidad y la diferenciación étnicas; del mismo modo, la ruptura de las pautas conductuales que orientan hacia los matrimonios entre la misma población étnica apuntan a un relajamiento de los marcadores étnicos. Creemos, en esta línea, que la fuerte endogamia local entre los emigrantes gomeros es un factor de primer orden para poder explicar su gran cohesión poblacional y la conservación de rasgos diferenciadores respecto del resto de la población canaria. Pero estos hechos trascienden obviamente la esfera del parentesco; al mismo tiempo, el matrimonio juega un importante papel en la transmisión de las conductas culturales relativas a las prácticas políticas, organizativas, religiosas, económicas, etc. En otros términos, las pautas matrimoniales intervienen en una medida no poco importante, aunque desde luego a través de mecanismos socioculturales muchas veces complejos, en las respuestas adaptativas de las poblaciones étnicas en relación con el acceso a los recursos y estrategias de subsistencia. Los resultados obtenidos en el curso de esta investigación, si bien aún parciales, parecen revelar una clara correspondencia entre la endogamia insular y las extensas redes de ayuda familiar y local que se mantienen entre los gomeros residentes en Taco.

Más de la mitad de los entrevistados señalan algún tipo de ayuda a la llegada al barrio, principalmente de familiares –y dentro de estos, en primer lugar de hermanos y tíos–. Estas ayudas consistieron preferentemente en facilitarles casa o alojamiento (61%), mientras que las ayudas en relación a la búsqueda de trabajo fue sensiblemente menor (22%); y no es sorprendente, tratándose de una población emigrante, que nadie haya señalado ayudas en dinero. Estas redes de ayuda familiar se ven confirmadas, por otra parte, en el apartado de construcción de viviendas, donde familiares y amigos del mismo pueblo de nacimiento, son a quienes se recurre con más frecuencia –52% y 29%– mientras que los compañeros de trabajo sólo lo hacen en un 17,5%.

ESTRATIFICACIÓN Y JERARQUIZACIÓN INSULAR

Como ya hemos indicado, la endogamia no es el único factor a considerar en el terreno de la etnicidad. Aunque su papel ha de ser tenido en cuenta, no es desde luego el más importante. Si la etnicidad es un conjunto de procesos que involucran la organización de la diferencia entre las poblaciones humanas, esta organización remite en último término a la competencia por recursos, y ésta, a su vez, a los mecanismos de estratificación y jerarquización sociales. Como Despres ha sugere-



rido, comentando los trabajos de los que contribuyeron a la edición de su libro, «el fenómeno étnico puede ser mejor comprendido desde el punto de vista de la teoría de la estratificación, o quizás incluso más desde las teorías generales del poder» (1975a: 194). Entramos aquí en una compleja problemática que permanece abierta entre los especialistas de diferentes ciencias sociales.

En primer lugar, dado que la competición por los recursos provoca la especialización entre las poblaciones, es evidente que el mayor o menor éxito en la explotación de los mismos originará procesos de desigualdad y explotación social. Parece claro en este sentido, que status étnicos esgrimidos por una población o adscritos por otra, desempeñan el importante papel de situar las fronteras socioculturales que legitiman acceso a esos recursos. Sin embargo, en las sociedades complejas, junto a la identificación étnica existen otros mecanismos de integración social de tanta o mayor importancia. En concreto, los mecanismos de estratificación de clase son determinantes de cara a las oportunidades de los individuos en relación con la explotación de los recursos, principalmente económicos. En segundo lugar, es incontestable que en estas sociedades coexisten simultáneamente tanto la estratificación étnica como la estratificación de clase. Es cierto que en muchos casos las identidades étnicas y de clase se manifiestan contradictoriamente, pero negar o privilegiar cualquiera de ellas no puede sino producir una seria simplificación de los hechos. La polémica, no obstante, aún no ha sido cerrada y se puede rastrear en muchos trabajos recientes (Samir Amin, 1979; Banton, 1983; Miles, 1984). Con anterioridad, y con una óptica más alejada de la antropología, en Canarias ya se debatió sobre este tema. P. Ródenas (1979) adelantándose a esta polémica, criticó la escasa utilidad teórica del «reduccionismo de clase» como del «reduccionismo de nación». Como ha concluido Thompson (1979) en un estudio de la comunidad china de Toronto, esta es una cuestión de análisis empírico y no de especulación teórica.

Finalmente, a pesar de que los datos disponibles no permiten evaluar la importancia relativa de las estratificaciones étnicas y de clase como factores determinantes en la competición por recursos, si es evidente al menos que la estratificación étnica desencadena importantes procesos de división social del trabajo. Niveles de especialización, estrategias de acceso al mercado de trabajo, etc., frecuentemente están relacionadas con los status étnicos autoadscritos o impuestos.

En el caso de los emigrantes gomeros en Taco es enormemente complejo verificar este tipo de hipótesis de trabajo. Como otros movimientos migratorios internos, los miembros de los agregados de población emigrante aparentemente mantienen los mismos derechos y obligaciones desde el punto de vista jurídico que el resto de la población asentada originalmente. Pero derechos y obligaciones están sometidos a diferentes condicionantes subjetivos que canalizan y regulan el acceso a los recursos. Esto puede ser puesto en evidencia analizando, entre otros factores, la dinámica del mercado de trabajo, niveles de instrucción, medios de reciclaje profesional, niveles de paro, reproducción de la fuerza de trabajo... Algunos de ellos están siendo estudiados en el curso de la investigación.

La distribución de la población de Taco según la actividad profesional (ver cuadro 2), revela la prácticamente nula importancia del sector primario – un 1,7%– frente a las actividades industriales –15,6%–. Sin embargo, lo más significativo es

el 12% dedicado a la construcción y una creciente importancia de los servicios —un 70%— sobre una población activa total de 7196. El sector de la construcción tiene aquí una particular importancia, dado que es a él al que están adscritos profesionalmente la mayoría de los emigrantes gomeros. En el contexto socioeconómico del barrio esto supone los niveles más bajos de cualificación profesional, que inciden directamente en los procesos de estratificación. No obstante, es prematuro adelantar conclusiones al respecto, en tanto no se dispongan de análisis más exhaustivos de los mecanismos del mercado de trabajo. En cualquier caso, si parece haber una correlación entre los status de adscripción profesional y jerarquización social, que inciden en la elaboración y mantenimiento de diacríticos de carácter insular. Pero, la cuestión de cómo operan estos procesos plantea, a su vez, otro tipo de problemática teórica y metodológica.

SER GOMERO, ¿UNA IDENTIDAD ESTIGMATIZADA?

Hemos visto en las páginas anteriores algunos de los que, en nuestra opinión, constituyen los condicionantes básicos de la identidad insular de los emigrantes gomeros. Quedan, sin embargo, otros elementos a considerar. Nos referimos en concreto a la visión que los propios emigrantes tienen acerca de su identidad insular. Son pertinentes aquí los datos obtenidos en base a encuestas y entrevistas dirigidas, y que aportan la base sustancial de la información emic de que disponemos. La contrastación de ésta con los datos proporcionados por otras fuentes seleccionadas siguiendo los presupuestos teóricos de este estudio, sugieren conclusiones, acaso provisionales y aparentemente sorprendentes, respecto al mantenimiento de los límites étnicos de la población gomera emigrante. En particular, hemos centrado nuestra atención en algunos aspectos de la identidad insular entre los emigrantes gomeros, y en particular de lo que se podría denominar como una identidad estigmatizada. El estereotipo⁶ más frecuentemente utilizado por el resto de la población de Tenerife como identificador de los gomeros es el de «brutos»; el gomero es asociado a la consideración de persona inculta o poco instruida. Ello ha promovido a niveles populares la hipertrofia de este estereotipo, dando como resultado que los gomeros aparezcan como los protagonistas de los chistes y comentarios jocosos que tradicionalmente representan a las capas de la población más atrasadas culturalmente. Era importante contrastar como asumen y reaccionan los propios emigrantes gomeros frente a este estereotipo.

Los resultados de las entrevistas respecto a este apartado dan pie a diversas interpretaciones. Aproximadamente la mitad, un 45%, responde que los chistes de

⁶ La validez teórica y conceptual del término estereotipo es más que dudosa. Para el caso canario, sin embargo, A. Rodríguez (1983) ha realizado investigaciones en este terreno. Una contrastación de la utilización de esta perspectiva, desde un punto de vista general por otros autores, se señala en los últimos párrafos de este trabajo.



gomeros «les gustan»; un 24% afirma que «no les molestan». Por el contrario, sólo un 17% manifiestan explícitamente que «no les gustan» y, de un modo más terminante, al 10,3% no les gustan en razón de que son «injustos»; la gente que los cuenta «se pasa». En fin, un 3,5% afirman que ellos mismos los cuentan «para no parecer gomeros». Estas respuestas son de difícil evaluación. En la medida que ser gomero puede resultar un estigma, el que se afirme que le gustan, o que no les molestan, o que ellos mismos los cuentan los chistes podría ser interpretado como una forma de eludir el ser estigmatizado. En este sentido, ello revierte en un debilitamiento de la identidad insular gomera al no disponer de mecanismos socialmente aceptables de reafirmación. Sin embargo, hay que destacar a los que responden que no les gustan, y matizar los que no les molestan. Muchos entrevistados «alguna vez cuentan chistes de gomeros», pero cambiándoles los actores. Los protagonistas pasan a ser «chicharros», «canariones», «españoles» o «godos». En esta línea, los chistes se modifican en su contenido: el gomero, entonces, no aparece como bruto o torpe, sino como alguien real o aparentemente inculto, pero listo, socarrón, con mucha «inteligencia natural».

Ello apunta, en nuestra opinión a un cambio en los contenidos del estereotipo, a pesar de la continuidad del mismo. Significativo en este sentido es la formación, más o menos espontánea, de grupos de estudiantes del instituto del barrio, hijos de gomeros, que se reúnen para contar chistes de gomeros, pero «dándoles la vuelta», bien colocando como protagonistas a personas de otro origen o destacando que los gomeros «se las saben todas». En cualquier caso, mediante una observación participante se podrá llegar a una interpretación más fiable de esta problemática. Otro importante diacrítico étnico lo constituyen frecuentemente los hábitos dietéticos, y no es necesario destacar aquí su relevancia en este contexto. La información recogida en este apartado revela asimismo resultados un tanto sorprendentes si se toma en consideración las ideas tradicionales respecto a los platos típicos de la Gomera. En primer lugar, entre los individuos entrevistados aparecen pocas respuestas que distingan con claridad entre la cocina canaria tradicional considerada globalmente y la cocina específicamente gomera. El «potaje de berros», «el almogrote» y los ñames son los más citados como platos gomeros, pero representan sólo el 45% de los considerados globalmente como típicos, ya que otro 45% cita platos que pueden ser calificados como «canarios». Esto quizás pueda indicar otro rasgo del debilitamiento de la identidad insular entre los emigrante gomeros, pero a falta de estudios globales en esta línea, es prematuro sacar conclusiones respecto a una identidad más o menos consolidada de los hábitos alimenticios generalizada para todo el archipiélago o una diversificación de los mismos por islas o zonas dentro de ellas. Tomando todos estos elementos en consideración, se pueden adelantar desde nuestra opinión algunas conclusiones generales, aunque necesitadas por lo demás de una mayor contrastación empírica. Ello no sólo en lo que afecta a este mismo estudio, sino también en la convivencia de disponer de un mayor número de análisis de otros fenómenos similares en el resto del archipiélago que permitan la elaboración de un marco comparativo amplio.

Desde nuestro punto de vista, el presente trabajo pone de manifiesto un claro y amplio espectro de elementos que se enfrentan a las concepciones estereotipadas y uniformistas de muchas estrategias de investigación antropológicas. Las

interpretaciones y reacciones de los emigrantes gomeros respecto a los diacríticos que se les atribuyen, así como sus conductas socioculturales, revelan la conveniencia de adoptar algunos presupuestos, revelan la conveniencia de adoptar algunos presupuestos, hace algún tiempo apuntados por algunos antropólogos (Pelto y Pelto, 1975; Martínez Veiga, 1980), en el sentido de dar una mayor importancia analítica a la diversidad cultural.



BIBLIOGRAFÍA

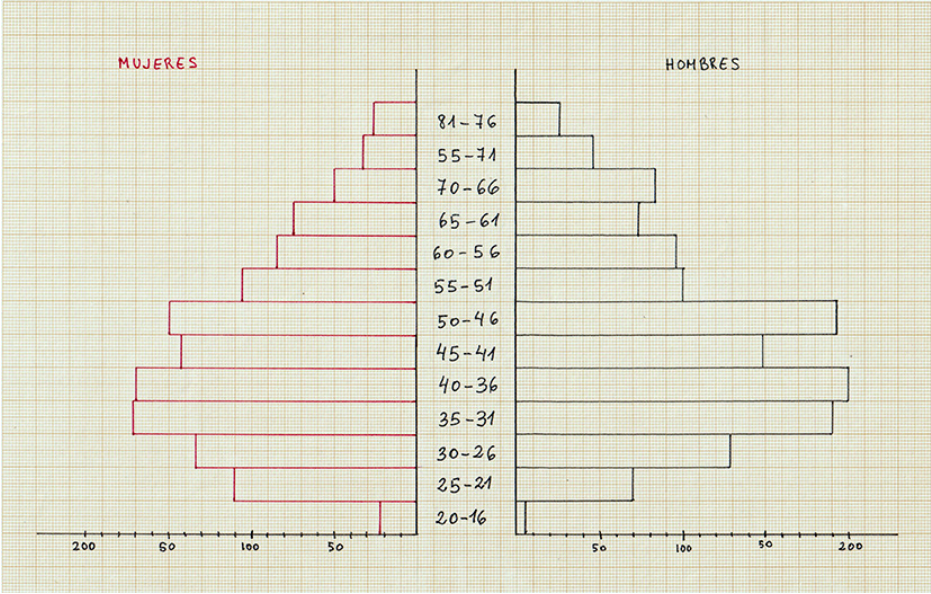
- ABRUZZI, W. (1982). Ecological Theory And Ethnic Differentiation Among Human Populations. *Current Anthropology*, vol. 23, n.º 1, pp. 13-35.
- AMIN, S. (1979). Clases y naciones en el materialismo histórico. El Viejo Topo.
- BANTON, M. (1983). Racial and ethnic competition. Cambridge University Press.
- BELTRÁN, C. (1985). El Cardonal: realidad y trabajo social comunitario. Escuela de Asistentes Sociales. Tesis de Licenciatura de la Universidad de La Laguna.
- BERGHE, P. (1975). Race and Ethnicity in Africa. East African Publishing House.
- BURRIEL, E. (1982). La población de la Gomera entre 1975 y 1981: Profundización de la crisis y ausencia de alternativas. *Instituto de Estudios Canarios*, n.º 2, pp. 89-121.
- COHEN, R. (1978). Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Reviews of Anthropology*, vol. 7: 379-403.
- DESPRES, L. (1975a). Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies. The Hauge. Mouton.
- DESPRES, L. (1975b). Towards a Theory of Ethnic Phenomena. En: Despres (ed.) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hauge. Mouton, pp. 187-207.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1983). Etnicidad y nacionalismo en Canarias: algunos aspectos estructurales. Seminario Viera y Clavijo.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1977). «Organización étnica, valores e insularidad en Canarias». *Ethnica*, n.º 13, pp. 37-62.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1981) «Canarias: Emigración, Geopolítica y Etnicidad». *Documentación Social*, n.º 45, pp. 181-198.
- GARCÍA, L.M. (1981). Santa Cruz de Tenerife: la formación de la ciudad marginal. Aula de Cultura de Tenerife.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1980) [1977]. La controversia sobre el valor explicativo de la noción de regla. En VV. AA. *Actas I Congreso Español de Antropología* (pp. 139-156), vol. II, Gráfica Instar.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1981). Etnicidad y nacionalismo. *Revista de Documentación Social*, n.º 45, pp. 11-27.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1982). Comment to Abruzzi. Abruzzi, (1982), p. 22.
- MILES, R. (1984). Marxism versus the 'Sociology of Race Relations'? *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7, n.º 2, pp. 217-237.
- PELTO, P.J. y PELTO, G.H. (1975). Intra-cultural diversity: Some theoretical issues. *American Ethnologist*, n.º 2, pp. 1-18.
- RÓDENAS, P. (1979, 10 de enero). Canarismo igual a nacionalismo y socialismo. *El Día*, p. 6.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, J.A. (1981). «Tres aspectos en el modelo de desarrollo reciente de la economía canaria: condicionantes estructurales, configuración estructural global y salida de la crisis». En VV. AA. *Canarias ante el cambio* (pp. 39-59). Instituto de Desarrollo Regional/Universidad de La Laguna/Banco Bilbao en Canarias/Junta de Canarias/Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de La Laguna.
- RODRÍGUEZ PÉREZ, A. (1983). Actitudes nacionales en Canarias. *Estudios de Psicología*, n.º 14-15, pp. 18-30.

SMITH, M.G. (1981) *The Plural Society in the British West Indies*. University of California.

THOMPSON, R.H. (1979). Ethnicity versus Class: An Analysis of Conflict in a North American Chinese Community. *Ethnicity*, vol. 6, n.º 4, pp. 306-326.



ANEXO



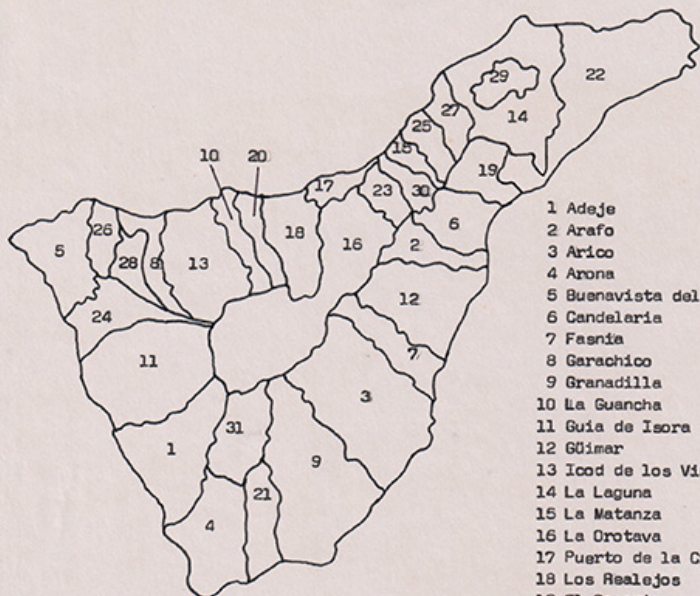
CUADRO 1

| TACO. D. / S. | | PADRON 1981. | | | | | | | | | | | | | | | |
|----------------|---|--------------|----|-----|-----|----|----|--------|-----|----------|------------|------------|----------------|------------|--------|-------|-----------------|
| | | MATRIMONIO | | | | | | | | TOTALES | | | | | | | |
| HOMBRES | | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | Laguna | S/C | Sur Tte. | Norte Tte. | Gran Cañon | Puerto-ventura | Lanza-vote | Espeña | Extr. | L. PALMA HIERRO |
| AGULO | 1 | 32 | 11 | 6 | 3 | 9 | 1 | 13 | 5 | 11 | | | | | 2 | 2 | 1 |
| ALAJERO | 2 | 1 | 62 | 15 | 17 | 4 | 10 | 3 | 11 | 2 | 2 | 4 | | 4 | 1 | 1 | 2 |
| HERNIGUA | 3 | 6 | 8 | 187 | 13 | 1 | 16 | 12 | 38 | 29 | 9 | 3 | | 2 | | 1 | 6 |
| SAN SEBASTIAN | 4 | 2 | 21 | 9 | 158 | 4 | 10 | 14 | 48 | 12 | 18 | | 2 | 2 | 2 | 1 | 3 |
| VALLE GRAN REY | 5 | 1 | 3 | 3 | 4 | 34 | 7 | 1 | 7 | 8 | 5 | 3 | | | 1 | | 7 |
| VALLEHERNOSO | 6 | 10 | 9 | 3 | 1 | 8 | 85 | 3 | 18 | 7 | 6 | 4 | 1 | | 3 | 1 | 2 |
| MUJERES | | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | Laguna | S/C | Sur Tte. | Norte Tte. | Gran Cañon | Puerto-ventura | Lanza-vote | Espeña | Extr. | L. PALMA HIERRO |
| AGULO | 1 | | | | | | | 3 | 13 | 3 | 2 | 3 | 1 | | 2 | 2 | 2 |
| ALAJERO | 2 | | | | | | | 6 | 17 | 10 | 1 | 2 | 2 | 2 | 1 | | 1 |
| HERNIGUA | 3 | | | | | | | 9 | 45 | 24 | 18 | 6 | | 1 | 4 | 1 | 6 |
| S. SEBASTIAN | 4 | | | | | | | 13 | 31 | 20 | 12 | | 3 | 3 | 10 | | 1 |
| VALLE GRAN REY | 5 | | | | | | | 3 | 18 | 7 | 2 | 2 | | 1 | 3 | 1 | 3 |
| VALLEHERNOSO | 6 | | | | | | | 2 | 22 | 17 | 10 | 4 | | 3 | 4 | 4 | 3 |

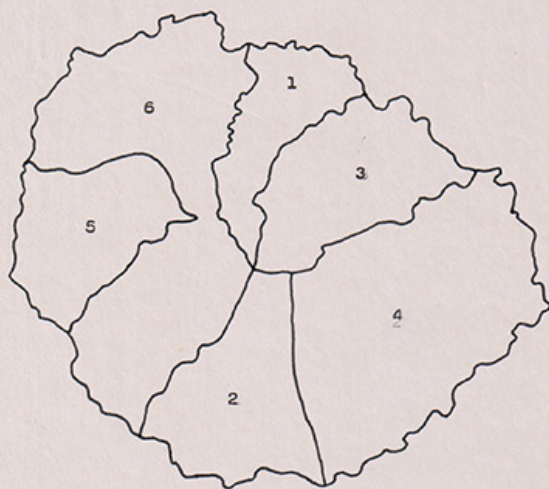
CUADRO 2

Distribución de la población de Taco según actividad profesional en 1981.

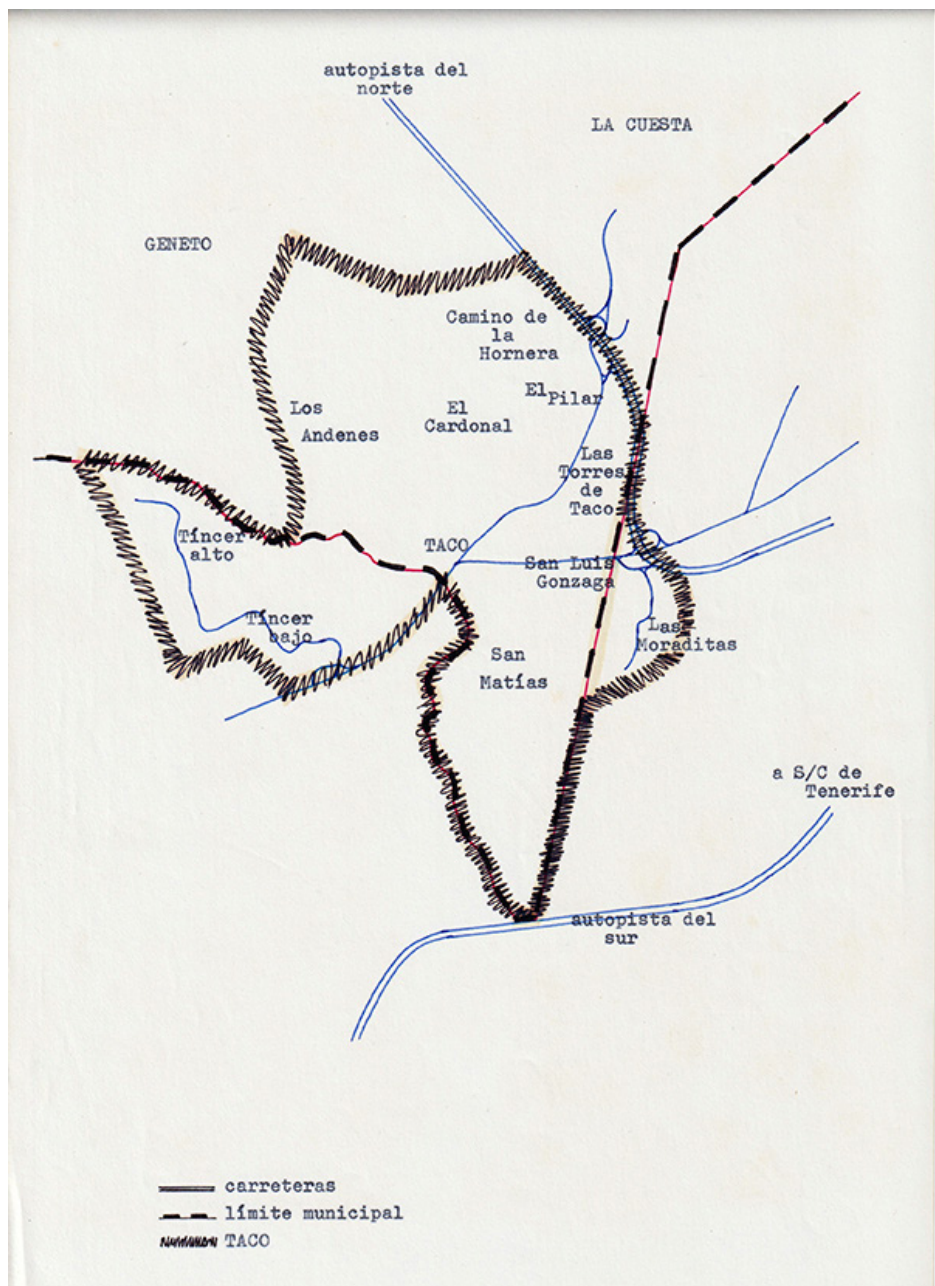
| | Núm. | % |
|---|------|------|
| Agricultura | 88 | 1,21 |
| Pesca | 33 | 0,4 |
| Otros | 3 | - |
| TOTAL | | |
| PRIMARIO | 124 | 1,7 |
| Construcción | 829 | 11,5 |
| Otros Constr. | 60 | 0,8 |
| TOTAL | | |
| CONSTRUCCION | 889 | 12,3 |
| Alimentación | 196 | 2,7 |
| Tabacos | 445 | 6,1 |
| Madera y Derv. | 149 | 2,1 |
| Metal y Derv. | 36 | 0,5 |
| Petroleos y Quím. | 136 | 1,8 |
| Maquinaria | 78 | 1,1 |
| Otros | 85 | 1,1 |
| TOTAL | | |
| SECUNDARIO | 1125 | 15,6 |
| Comercio | 1018 | 14,1 |
| Transporte | 722 | 10,0 |
| Funcionarios | 345 | 4,7 |
| Enseñanza, Sanidad y Serv. Sociales | 669 | 9,2 |
| Servicios Privados | 1041 | 14,4 |
| Actividades de re- paración y mant. | 324 | 4,5 |
| Otros Servicios | 939 | 13,0 |
| TOTAL | | |
| TERCIARIO | 5058 | 70,2 |
| POBLACION | | |
| ACTIVA | 7196 | |
| Fuente: Cabildo Insular de Tenerife y elaboración propia. | | |

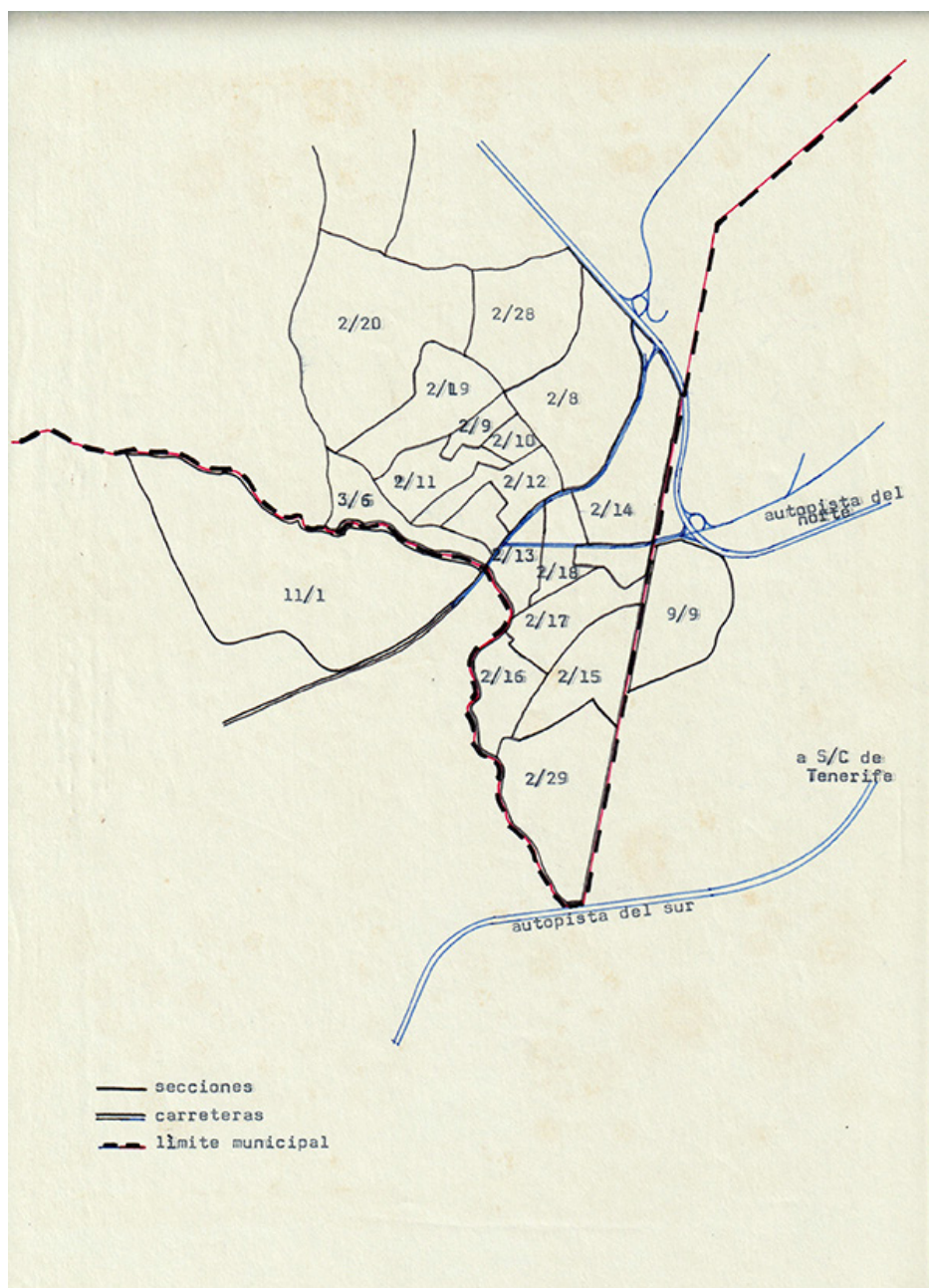


- 1 Adeje
- 2 Arafo
- 3 Arico
- 4 Arona
- 5 Buenavista del Norte
- 6 Candelaria
- 7 Fasnia
- 8 Garachico
- 9 Granadilla
- 10 La Guancha
- 11 Guía de Isora
- 12 Güimar
- 13 Icod de los Vinos
- 14 La Laguna
- 15 La Matanza
- 16 La Orotava
- 17 Puerto de la Cruz
- 18 Los Realejos
- 19 El Rosario
- 20 San Juan de la Rambla
- 21 San Miguel
- 22 S/C de Tenerife
- 23 Santa Ursula
- 24 Santiago del Teide
- 25 El Sauzal
- 26 Los Silos
- 27 Tacoronte
- 28 El Tanque
- 29 Tegueste
- 30 La Victoria
- 31 Vilaflor



- 1 Agulo
- 2 Alajeró
- 3 Hermigua
- 4 San Sebastián
- 5 Valle Gran Rey
- 6 Vallehermoso





NOVEL / NOVELS

EL RITUAL DEL ROSQUETE: UN ESTUDIO ANTROPOLÓGICO SOBRE LA TRANSFORMACIÓN SOCIOGASTRONÓMICA EN UNA FAMILIA PALMERA

Pablo Díaz Hernández*

Universidad de La Laguna

Email: diazhernandezpablo787@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo analiza el ritual del rosquete, una práctica repostería familiar celebrada durante la Semana Santa en Los Llanos de Aridane (isla de La Palma), con el objetivo de comprender su dimensión simbólica. Se parte de la hipótesis de que la elaboración de los rosquetes, lejos de ser una mera actividad culinaria, constituye un ritual doméstico donde se entrelazan memoria, género, pasado y presente, con la transformación, la negociación y el conflicto como tendencias de aporte dinámico. La investigación se basa en un enfoque etnográfico sustentado en dos incursiones a campo (2021 y 2022) que combinaron observación participante, entrevistas abiertas y análisis simbólico. Los resultados evidencian tensiones intergeneracionales entre la conservación y la innovación, demostrando que los rituales domésticos persisten como espacios de resistencia cultural y memoria afectiva dentro de las dinámicas familiares insulares.

PALABRAS CLAVE: ritual, rosquete, familia, transformación, mujer.

THE RITUAL OF THE ROSQUETE: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY OF
THE SOCIO-GASTRONOMIC TRANSFORMATION IN A FAMILY FROM LA PALMA

ABSTRACT

This article analyzes the Ritual del Rosquete, a family pastry-making practice celebrated during Holy Week in Los Llanos de Aridane (La Palma Island), with the aim of understanding its symbolic dimension. The study is based on the hypothesis that the preparation of rosquetes, far from being a mere culinary activity, constitutes a domestic ritual in which memory, gender, past and present intertwine, with transformation, negotiation, and conflict serving as sources of dynamic contribution. The research is grounded in an ethnographic approach based on two field visits (2021 and 2022) that combined participant observation, open interviews, and symbolic analysis. The results reveal intergenerational tensions between preservation and innovation, demonstrating that domestic rituals persist as spaces of cultural resistance and affective memory within insular family dynamics.

KEYWORDS: ritual, rosquete, family, transformation, woman.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.07>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 117-130; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



INTRODUCCIÓN: LA IMPORTANCIA DEL NÚCLEO FAMILIAR

La unión hace la fuerza, pero es la fuerza a través de la unión y del compromiso lo único capaz de crear vida. La biología juega a los dados, y de esa actividad azarosa salimos de una forma u otra. Lo mismo pasa con la historia que nos ha llevado hasta aquí, ya que el *Homo sapiens* ha llegado tan lejos tanto por logros propios, como, por ejemplo, su inteligente *inexisteligencia*¹ (Crichton, 1990), como por caprichos del destino, o lo que es lo mismo, por suerte.

Y por suerte no estamos solos. La historia biológica nos convirtió en miembros del género *Homo* y de la especie *sapiens*, pero es la familia (concretamente la de orientación) la que nos obsequia con el don de la humanidad. Nacemos animales, nos hacemos personas, y tal conversión no es espontánea, sino familiar. La familia es al individuo lo que la cultura a su especie, el dador de identidad. Somos ellos, y gracias a ellos.

Tal y como apunta la idea del conocimiento situado (Haraway, 1995), el investigador es un agente con una doble e indivisible coartada que se balancea entre lo profesional y lo personal, estando a caballo entre los datos y los relatos. De ahí que el antropólogo que escribe lo que leen se sienta deudor de sus dadores y haya destinado parte de sus esfuerzos a recopilar, conservar y analizar una práctica gastronómica familiar y ritualizada repleta de simbolismo que lleva observando desde su niñez.

A través del grupo familiar de colaboradores que se ha seleccionado para la elaboración del estudio, también puede reivindicarse la innegable dimensión cultural de la cuestión alimentaria. Cuestión que se encuentra bajo el *monopolio* (García-Arnaiz, 2005; 2010) de las ciencias «duras» que excluyen el análisis antropológico del debate cuando realmente existen tareas culinarias que aparente, pero no realmente, están desprovistas de cualquier interés ajeno al comer y que son una delicia al paladar del antropólogo de lo autóctono, que estudia a los suyos en su sitio y desde su sitio.

A continuación, se procederá a presentar a los protagonistas de los hechos.

CONTEXTUALIZACIÓN DEL NÚCLEO DE PARTICIPANTES

Todo trabajo de carácter antropológico ha de contextualizar y *situar* (Douglas, 1966) a sus objetos y sujetos de estudio, tanto en el lugar como en la deriva histórica en donde se desenvuelven.

En primer lugar, la celebración que nos atañe en este proyecto se lleva a cabo en el seno de una familia palmera, fundada por Leónides y Ángel Carmona en la década de los sesenta del siglo pasado tras el nacimiento de su primogénita, María Ángeles.

¹ Inexisteligencia es un concepto que Michael Crichton nos presenta en su novela *Parque Jurásico* en boca del matemático Ian Malcolm, quien la define como la capacidad intelectual que tiene el humano para cumplir objetivos complejos aunada a su incapacidad para predecir sus posibles consecuencias negativas.



Don Ángel era un hombre de negocios nacido y criado en el principal núcleo económico de la isla, Los Llanos de Aridane, donde hizo fortuna gracias a los mismos y donde a la larga adquiriría la casa en donde acontece la acción ritual.

Por el contrario, Leónides (ahora doña Leo), natural del municipio de El Paso, nació en una familia humilde en donde, si bien no sobraba el dinero, sí que estaban bien surtidos de cualquier pieza de repostería artesanal, puesto que su padre, don Manuel, era el panadero del pueblo. No obstante, fue su madre, la señora Juana, quien se encargó de primera mano de versarla en las artes de la repostería, incluida la elaboración de los rosquetes, un dulce que se hacía en su hogar tan solo una vez durante una época muy concreta del año. Eso sí, en grandes cantidades para repartir entre todos los miembros de la comunidad, tanto familiar como extrafamiliar.

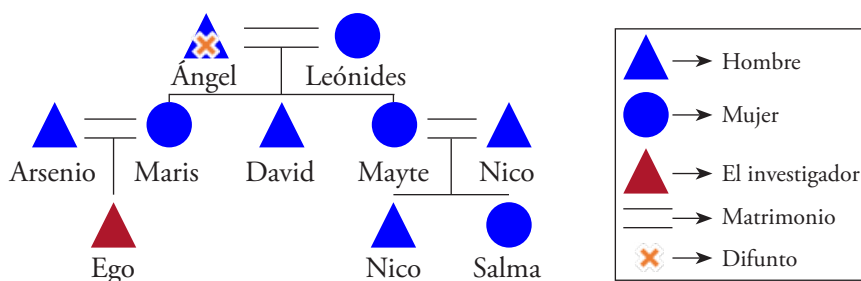
Tras conocerse y unirse en sagrado matrimonio, Leo se trasladó a vivir con su ahora (y siempre) esposo al centro de Los Llanos de Aridane, en donde criarían a sus tres hijos; María Ángeles, Mayte (ahora madre de dos pequeños, Nico y Salma, cuya presencia en el ritual es destacable) y David.

Si algo define a la fundadora de esta familia es su pasión hacia la «tradición» (se explicará detalladamente en el marco teórico sobre los términos en los que entendemos y trabajamos con este concepto), ya que doña Leo es una ferviente defensora de hacer las cosas «como siempre se han hecho», tanto en el ámbito religioso como en el doméstico. Así pues, la cabeza de familia ha hecho todo lo posible para transmitir sus costumbres a sus descendientes (en especial a sus dos hijas) de igual forma que su madre hizo con ella décadas atrás. Costumbres en las que, por supuesto, se encuentra incluida la elaboración de los rosquetes, una actividad que, como estamos por ver, y pese a los intentos de doña Leo, se encuentra más cercana al «ayer» que se olvida que al «hoy» que se recuerda (Bauman, 1999).

El grueso de las personas que han sido citadas (por apócope, apodo o nombre de pila para preservar su anonimato) en el presente apartado, además de ser en mayor o menor medida protagonistas de este proceso sustancialmente simbólico, también son los miembros que componen la familia de orientación en la que ha crecido el autor que les informa.

Dada la cantidad de agentes, aquí se adjunta un árbol de parentesco para, además de facilitar la comprensión del lector, reflejar gráficamente los componentes del núcleo familiar sin los cuales la acción ritual no podría entenderse.

Árbol familiar de parentesco de los agentes rituales:



La acción ritual (junto con la noción familiar que se presentó en la introducción) juega un papel protagónico en todo lo que respecta a la investigación, por lo que, en primera instancia, se ha de matizar lo que se entiende por ritual, tarea que es para nada sencilla, ya que existen tantas definiciones como autores que se han atrevido a abordarla (Vallverdú Vallverdú, 2008).

No obstante, tal y como apunta Martine Segalen (1998), pese a la discordia de los científicos para fijar una definición clara del concepto, cuando se habla de rituales siempre se apela a una serie de atributos, como la formalización y repetición en el tiempo, la ruptura de la cotidianidad, la jerarquización entre mandatarios y mandados, y el vínculo con nociones heredadas y traspasadas de generación en generación.

Por lo tanto, definiremos ritual como una representación cultural formada por un conjunto de acciones concretas, normativizadas y compartidas que previamente han sido definidas por la «tradición» (mejor dicho, por lo que se entiende como tradicional) y que acontecen en un tiempo especial o extraordinario, a la vez que son comandadas por agentes jerárquicos que gozan de un liderazgo igual de excepcional, que es indispensable para su celebración.

Esta definición se flexibiliza al considerar la performatividad ritual, en la que los participantes desarrollan significados que reafirman o transforman las normas sociales (Schechner, 2002). Así mismo, también se tienen en cuenta perspectivas como las de Catherine Bell (1992) y Humphrey y Laidlaw (1994), en donde se conceptualiza el ritual no como pura repetición, sino como práctica reflexiva y significativa que negocia normas sociales y simbolismos culturales.

Así pues, conceptos arcaicos como los de «tradición» y de lo «tradicional» son sometidos a revisión con tal de problematizar su noción acrítica, estática y homogénea. De ahí que el fenómeno a tratar se enfoque bajo la óptica del *heritage in the making* (Smith, 2006), en donde lo supuestamente tradicional e inmutable se entiende como una entidad abierta a la reformulación y a la negociación.

Volviendo al aspecto ritual, se ha recurrido al análisis tripartito de Arnold Van Gennep (1909), que diferencia tres etapas para la celebración ritual, siendo estas la de separación, la liminal y la de agregación.

También se ha tenido en cuenta la noción del *don* de Marcel Mauss (1925) descrita en los intercambios de Potlacht, entendida no solo como un intercambio cohesionador entre dos partes, sino como una manifestación ostentosa de bonanza y riqueza que otorga prestigio al que se la puede permitir. Para actualizar la perspectiva, se incorporan visiones contemporáneas sobre el don que enfatizan más la reciprocidad sobre el acto simbólico que sobre el material (Godbout y Caillé, 1998; Graeber, 2011).

Por último, también se ha recurrido a la noción metafórica de Claude Lévi-Strauss (1978) en donde se define la metáfora como el recurso lingüístico que permite contar historias complejas sin mencionar a sus protagonistas, aunada a la noción simbólica anciana de Victor Turner (1967), en donde un símbolo es «una cosa, objeto, gesto, acontecimiento o actividad de la que, por general consenso, se piensa



que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda a algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho y pensamiento» (1967).

METODOLOGÍA

Previamente a la realización de la primera incursión al campo de trabajo, y con un cierto (aunque vago) conocimiento sobre la realidad a estudiar, se estableció la siguiente hipótesis principal: la elaboración de los rosquetes acontecida en el seno de una familia palmera durante la Semana Santa, lejos de ser una simple actividad culinaria, constituye un ritual con matices que trascienden a la mera repostería.

De dicho supuesto se desligan otras dos hipótesis (esta vez secundarias). La primera, que pese a que la «tradición» sea un rasgo esencial en los rituales –sobre todo en aquellos en los que la religión hace presencia–, esto no quiere decir que la misma se conserve inmutable con el paso del tiempo sin sufrir ninguna alteración en su significado original, siendo esto lo que creemos que ha ocurrido en el ritual del rosquete, el cual ha ido transformando su esencia y significación original con el pasar de los años.

La segunda sostiene que, al contrario de lo que se tiende a pensar, pese a la cohesión, hermandad y pacifismo con las que se nos presentan las actividades religiosas acontecidas en Semana Santa, el ritual del rosquete es una ceremonia con fases relativamente peligrosas y caóticas en donde el conflicto no está ausente.

Hipótesis al margen, la investigación cuenta con una serie de objetivos, siendo el principal el de comprobar si lo anteriormente hipotetizado se cumple en realidad o no. Luego, se cuenta con otras tres pretensiones más concretas; primero la de estudiar el significado del proceso de creación de rosquetes por una familia palmera, así como sus posibles funciones y transformaciones; segundo, la de denunciar la marginalidad que sufren los rituales acontecidos puertas adentro en el contexto de la Semana Santa (Machado Castro, 2020); y tercero, la de reivindicar tanto la antropología *made in home* como la labor del antropólogo de lo autóctono que, dejándose llevar por las nuevas corrientes de la historia, ha comprendido que se puede hacer antropología en todos los espacios en donde existan personas.

Habiendo expuesto hipótesis y objetivos, resta hablar de las herramientas metodológicas que permitieron la recopilación de los datos de esta investigación.

Aparte de la observación participante que se puso en práctica durante el transcurso de la acción ritual (y que se dividió en dos incursiones, separadas por el margen de un año natural, en 2021 y 2022), previamente se recurrió al empleo de una entrevista en profundidad no estructurada (abierta) con una colaboradora clave, no siendo otra que doña Leo. Tras 46 minutos de una conversación guiada por la pregunta «¿podrías contarnos el origen de la elaboración de los rosquetes?», arrojó cantidades ingentes de datos e información.

Ligado a lo anterior, también se desarrollaron conversaciones informales con el resto de las colaboradoras (las hijas de Leo y su hermana), buscando el contraste entre lo que se dice y lo que se hace. Las conversaciones acontecen en tiempo real, sin guion, pero guiadas por lo que se observa y se cuestiona. Las respuestas tienden a



ser espontáneas, genuinas y sin demasiados filtros, literalmente familiares, ya que el «entrevistador» no es percibido como un intruso, sino como un «chiquillo curioso», algo que a nivel metodológico entraña tanto virtudes como problemas.

La virtud que otorga la confianza es un arma de doble filo, pues el cariño de los colaboradores se extrapola en una suerte de esfuerzo por querer dar lo mejor de uno a aquel que se quiere. Así pues, el sujeto de estudio tiene una tendencia –involuntariamente voluntaria– a autoexotizarse, pues entiende que el producto de su *performance* arrojará un resultado más atractivo y/o propicio a análisis antropológico.

Quitar una vajilla que no se ha usado nunca, querer incorporar ciertos adornos cautivadores que no vienen al caso o adulterar parcialmente los relatos para realzar su magnitud son obstáculos (aunque sean puestos con las mejores intenciones) a identificar y sortear por parte del investigador.

De ahí la importancia de la observación participante como herramienta, que permite discernir entre lo que se hace y lo que se dice que se hace, pudiendo distinguir –no sin complicaciones– lo que se vive y se expresa de lo que se actúa y se hace extravagante.

No obstante, cabe matizar que, concretamente en nuestro caso, y por voluntad de las protagonistas, se cumple más lo de «observación» que lo de «participante». Se podría haber realizado por insistencia, no obstante, se habría tenido que forzar, resultando en una visión adulterada de lo que se habría observado inorgánicamente.

Así mismo, se propicia el empleo de la técnica Rashomon (Lewis, 1961), que no es más que una perspectiva que tiene en cuenta la subjetividad de todas aquellas personas que se encuentran inmiscuidas en cualquier hecho social.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Cabe matizar que los resultados –e interpretaciones– de la investigación se expondrán siguiendo el orden de su extracción. Primero se señalarán los resultados obtenidos durante la entrevista acontecida en la primera incursión a campo (2021), y posteriormente se expondrán los datos recopilados durante el periodo de la observación participante de ese mismo año, para luego hacer lo propio con los obtenidos tras la incursión del año siguiente (2022).

PRIMERA INCURSIÓN: EL FENÓMENO VIVO

La entrevista con doña Leo fue, a lo poco, fructífera, ya que gracias a su buena memoria transformó una pregunta («¿podrías contarnos el origen de la elaboración de los rosquetes?») en múltiples respuestas. En primer lugar, dejó en claro que la elaboración de dicho dulce no es nada nuevo, remontándose –hasta donde la colaboradora recuerda– a cinco generaciones.

En sus propias palabras, «es ahí hasta donde recuerdo, ya que solo pude conocer a mi abuela y no a nadie más viejo». Sin embargo, más avanzada la con-



versación, cayó en la cuenta de que su abuela tampoco había aprendido el oficio de la repostería de manera autodidacta, sino que le había sido inculcado previamente por otro familiar.

Luego, también dejó en claro el estrecho vínculo de la elaboración del rosquete con la festividad de la Semana Santa y los valores católicos de la unión y la generosidad. Textualmente, «el día en el que se hacían los rosquetes todo el pueblo se llenaba de gente, más que en el Día de Reyes... Todo el mundo se reunía en el horno del pueblo –que, por cierto, recordemos que era propiedad del padre de Leónides– y ayudaban a hacer los rosquetes que después se repartían entre todos... Era un momento muy bonito».

Otra cosa en la que la colaboradora hace especial énfasis es en la marcada división de género en el desarrollo de las actividades reposteras. «Mi padre era el único hombre en la repostería, no por nada, sino porque era el dueño del horno y le gustaba estar vigilando lo que pasaba en lo suyo... El resto de los hombres solo venían después a comer... Pero eso era así con todo, porque, por ejemplo, mi madre solo me enseñó a mí y a tus tías –sus hermanas– *a hacerlos, mientras que a los machos no les decía nada*».

También agrega que «eran los hombres los que compraban los ingredientes... No hacían nada más, solo los compraban y esperaban a que la mujer los hiciera para comérselos, porque antes no era como ahora... Antes si eras mujer te quedabas haciendo las cosas que tuvieras que hacer y estabas jalando a cada rato por el marido para que te diera dinero».

Por último, y con cierta disconformidad, Leo señala los cambios que ha sufrido el ritual con el pasar del tiempo. «Por desgracia ya no es así, porque ahora como todo el mundo tiene hornos en sus casas, algo que antes no pasaba porque solo existía el horno del pueblo, pues ahora cada uno los hace desde su casa sin juntarse con nadie más... Y solo va a menos... Era un sacrificio hacerlos, pero nos lo pasábamos bien todos juntos en familia... Ahora no se hace nada de eso, no tiene nada que ver con la fiesta que era antes». Su pena es acentuada por la memoria y el sentimiento, ya que tal, y como dijo, «al hacer los rosquetes me acuerdo de mi padre, de mi madre, de la gente del pueblo y de otras muchas personas que se murieron ya hace muchos años».

Leo, mediante sus palabras y el uso de sus recuerdos, deja a la vista una suerte de transmisión intergeneracional de saberes y emociones que configuran una *memoria culinaria* compartida (Sutton, 2014). Su nostalgia y su evocación a lo familiar reflejan un patrimonio emocional (Bessiere, 2013) que entiende las prácticas alimentarias como un constituyente de la identidad y la pertenencia. Sin lo vivido no sería ella.

Entrevista al margen, mediante la observación participante se pudo comprobar que existe (o existió) una suerte de banquete previo a la elaboración de los dulces en donde se consumen las sobras del día anterior (el Viernes Santo), y en el que el grueso de las conversaciones que surgen en él es de carácter fatalista.

Esta especie de banquete preritual constituye la fase de separación que precede a la etapa liminal que caracteriza al ritual *per se*, siendo un paso previo para que la acción se lleve a cabo de forma adecuada (Niella, 2009).



Una vez que culmina, los hombres (a excepción del investigador) abandonan la mesa mientras que las mujeres se quedan en ella para protagonizar la acción ritual. Los utensilios que se emplean para su elaboración son singularmente comunes, en especial un desgastado caldero con una sola asa que se usa exclusivamente para crear la masa de los rosquetes. No se usa por su practicidad, sino por su significado, ya que «así se ha hecho siempre».

Lo que se presenta como tradición sale victorioso frente a la innovación, y todo gracias a una persona, la máxima autoridad dentro de la casa, doña Leo, quien dice lo que se ha de hacer y cómo se tiene que hacer. Sus hijas proponen ideas para agilizar la faena (como usar nuevos electrodomésticos o guiarse por videotutoriales), ella las descarta y las cataloga de tonterías modernas que no sirven para nada. Las nuevas generaciones no comparten su pensar, pero obran tal y como Leo manda, ya que la jerarquía es clara.

Este conflicto intergeneracional puede leerse desde los estudios de género sobre la agencia femenina en contextos domésticos (Mahmood, 2011), en donde los agentes rituales se enfrentan en base a los conocimientos heredados de una crianza generacional diametralmente opuesta.

Estas diferentes posturas sobre un mismo fenómeno son comunes, ya que, como esclareció Claude Fischler (1995) en su *paradoja del omnívoro*, en lo que respecta al comer, generaciones distintas poseen posturas diferentes respecto al cambio. Los miembros más antiguos y conservadores se guían por la neofobia (rechazo a lo nuevo), mientras que en los nuevos impera la neofilia (Rozin, 2006; Pfeilsterter, 2021).

Tanto Leo como sus hijas son víctimas de su tiempo, un tiempo más calmado, conservador, nostálgico y tradicional para la madre, pero más demandante en tiempo, acelerado y dinámico para su descendencia, de ahí su rechazo y/o recepción hacia el innovar. Un innovar que se presenta como una imposición, aunque realmente se experimenta como una posibilidad condicionada por el contexto sociocultural.

Cabe destacar que durante la elaboración de los dulces hacen presencia innumerables frases y gestos estrechamente relacionados con el cristianismo católico. «Saldrán bien si Dios quiere», «espero que el Señor lo permita» o nombrar a un difunto para culminar con un «en paz descanse» o con un «Dios lo tenga en la gloria».

Así mismo, durante la acción ritual se revive mediante la memoria a quienes ya no están en cuerpo, pero sí en recuerdo, ya que solo muere quien se olvida, por lo que en este contexto podría decirse que la gran mayoría de los ausentes siguen estando presentes de una forma u otra. El propio gesto que adoptan los miembros de la familia a la hora de amasar el producto recuerda al del rezo, como si se le estuviera pidiendo algo a alguien, una suerte de favor celestial.

Esta relación entre gesto, fe y memoria encarna el concepto de *incorporación ritual de la memoria* (Connerton, 2019), donde el cuerpo rompe las barreas de lo físico y se manifiesta a modo de recuerdo dentro de un contexto propicio y orientado a tal fin.

Es más, la propia creación de los rosquetes guarda una interesante similitud con el mito creacional judeocristiano de Adán y Eva. El rosquete, una figura toroide, circular, comestible, agradable y dulce, representaría la feminidad a la que

se asocian dichos atributos en nuestro marco sociocultural. Así pues, de igual forma en la que Adán sacrificó una parte vital de su ser para la formación de su compañera Eva, el hombre destina parte de sus preciados bienes económicos para garantizar la realización del producto por parte de la mujer. Él dispone y provee, ella inventa y conforma, y en conjunto producen toda una creación.

Otro aspecto sensible a interpretación simbólica es la participación de infantes en el ritual. Los hijos de Mayte, Nico (ocho años) y Salma (tres años), se mostraron interesados y se les permitió participar en la celebración. Pese a su sexo biológico, a Nico no se le mostró ningún tipo de impedimento a la hora de ayudar, puesto que, si bien sus cromosomas lo hacen «macho», su temprana edad lo convierte en niño, que, culturalmente, poco o nada tiene que ver con la noción madurada de hombre de la que los años lo separan. No se le somete a tabú, pues dada su juventud aún no se lo asocia al pecado. Nuevamente, la naturaleza crea y generaliza, la cultura moldea y especifica.

A los niños se los inculca en la tradición mediante lo lúdico, pues aprenden a elaborar la forma de los dulces jugando a hacer pequeños churros y a unir sus extremos, noción que recuerda a la del *Homo ludens* (Huizinga, 1938) y a la perspectiva más contemporánea del *heritage play* en donde los infantes aprenden, como lo hicieron sus padres de sus abuelos, a través de la exposición sensorial (Grasseni, 2017; DeSilvey, 2020).

Al formarse completamente, las arandelas de masa pasan por un proceso de fritura, el único proceso de toda la cadena de custodia que no está encabezado por la madre de familia, sino por sus descendientes, ya que el riesgo de quemadura es un peligro real, por lo que se prefiere a una persona más joven y ágil para que sea realizado de forma segura. Así pues, mientras se están friendo los rosquetes no se permite la presencia de ningún niño en la cocina, siendo estos vigilados por los miembros varones del hogar.

Una vez fritos y melados son sometidos a una especie de prueba de calidad, en donde doña Leo es la primera en probar su creación —seguida de los niños— y la responsable de dar el visto bueno al producto. Ya probados y aprobados, se procede a su reparto.

De las cien unidades resultantes, sesenta son para el núcleo familiar primario, diez son regalados a una amiga de la familia y los treinta restantes le son entregados a Ángeles Rosa, la fiel ayudante y hermana menor de Leónides. Al recibir el obsequio, además de agradecerlo, Ángeles Rosa da a entender que no son suficientes y que, de haberlos hecho ella, habrían salido más y por consiguiente el reparto habría sido mayor. A lo que Leo responde con cierto sarcasmo: «Ángeles Rosa, no sé para qué tanta exageración, ¿no ves que hay rosquetes para todos?».

Esta capacidad para presumir de la cantidad de recursos que se posee está vinculada —aparte de al *don* maussiano— al prestigio que las madres de familia (Leónides y Ángeles Rosa) ostentan, ya que el poder alimentar a dos familias (a la propia y a la de la hermana, a la de procreación y a la de orientación) es símbolo de poder, y este último a su vez es un índice de estatus.

Aunque poder y estatus son atributos que no se manifiestan únicamente mediante la capacidad de creación material repostera, es decir, mediante la elabora-

ción de dulces, sino que se plasman al mismo tiempo que plasman y recrean el acto simbólico que justifica su existencia, el acto caritativo de dar. Siguiendo el obrar judeocristiano, compartir es una de las tantas formas de amar al prójimo, así que quien más da no es solo quien más tiene, sino el que más quiere, el que ofrece bondad y recibe prestigio.

Finalmente, tras la faena y el reparto de los bienes las mujeres abandonan la cocina y se dirigen al salón del hogar para degustar los rosquetes, brindar con mistela y hablar con sus contrapartes masculinas sobre tópicos del día a día, que distan mucho de los que sostenían en la cocina tan solo unas horas antes. La etapa liminal llega a su fin, dando así paso a la fase de agregación, en donde se regresa a la normalidad que sucede a la hasta ahora *efervescencia colectiva* (Durkheim, 1912) del ritual.

SEGUNDA INCURSIÓN: DESAPARECER EN LUGAR DE PERMANECER

En un segundo periodo de observación, realizado en 2022, se constató el sorprendente hecho de que el ritual del rosquete no se celebró, algo que, hasta la fecha, no había ocurrido. La razón más inmediata para tal cancelación fue la ausencia de Ángeles Rosa por razones de salud, a lo que Leo agregó el comentario para nada esperanzador de «sin mi hermanita Ángeles Rosa la cosa está jodida, porque ella es quien más me ayuda y la que pone el orden en la cocina».

Semejante frase no solo denota una dependencia práctica, sino que ilustra la *copresencia ritual* (Seligman *et al.*, 2008; Houseman, 2018), la necesidad de que todos los sujetos significativos estén presentes para que la ceremonia mantenga su eficacia simbólica. Los agentes rituales se presentan como engranajes irremplazables dentro del mecanismo que representa el ritual en sí, una amalgama de significados dictaminada por el holismo y la fragilidad.

No obstante, concluyó con «pues vamos a hacerlo de todas formas», ya que la función tradicional debía continuar aun si faltaba una de sus actrices. En cambio, sus hijas no estaban tan convencidas y se opusieron rotundamente, ya que la faena sería aún mayor sin su experimentada tía. La mayor replicó: «Mamá, ¿pero tú estás loca? Entonces sí que es verdad que no acabamos hoy», a lo que su hermana menor agregó: «No me da la gana estar trabajando toda la tarde como una negra para hacer unos rosquetes, ya los agradecerían, pero ni eso».

El hastío es palpable, mucho sacrificio y poca recompensa. La herencia ritual se declina, pues se interpreta más como una forma de opresión a superar que como un obsequio a preservar, percepción que casa muy bien con el cansancio doméstico supeditado a la fatiga reproductiva femenina (DeVault, 2022). La labor emocional y simbólica que rodea a la cuestión alimentaria recae de forma desigual, llevándose las mujeres el sacrificio y los hombres el beneficio. Tal y como mencionó Ángeles Rosa durante el transcurso de la primera incursión a campo, «la cocina embrutece, embelese y nadie te lo agradece. Trabajar días enteros para que los demás gocen termina desquiciando a cualquiera». Sus sobrinas no podrían estar más de acuerdo.





Leo intentó motivarlas con frases del estilo «venga, que salen tremendos», «si al final siempre nos lo pasamos bien», o «los llevamos haciendo toda la vida y ahora no quieren». Pero sus intentos fueron en balde, porque «no nos da la gana estar bajando toda la tarde como esclavas para hacer unos rosquetes, ya los agradecerían».

Tratando de llegar a un punto intermedio, su hija Mayte propuso hacer los rosquetes en un nuevo electrodoméstico que le habían regalado, ya que así se ahorrarían mucho tiempo y trabajo. Su madre casi de inmediato esbozó: «Pero, muchacha de Dios, ¿cómo va a ser eso? No tiene ni pies ni cabeza, si hacemos los rosquetes los vamos a hacer bien, sin maquinitas ni cacharros raros, a la antigua usanza».

Rusticidad y modernidad chocaron de nuevo, pero en esta ocasión tal colisión se saldaría con una víctima, el ritual del rosquete, que, por falta de acuerdo, pasó (aparentemente) a mejor vida. Se fue, arrastrado por la misma marea contextual que en un momento concreto de la historia lo trajo hasta nuestra playa epistemológica. Los que crecieron con él no lo recordarán con tanto cariño como los que lo vieron envejecer.

El silencio posterior –la no celebración– se convierte en un acto negativo de performatividad (Butler, 2015) donde la usencia de la acción ritualizada delata la transformación social acontecida al pasar de las décadas. Estamos ante una *desritualización por obsolescencia emocional* (Harrison, 2020), ya que el grueso de la agencia ritual no percibe la acción con el mismo cariño que sus antecesores, o lo que es aún peor, la percibe como algo lascivo, como una manifestación local y tropicalizada de la cultura de la opresión.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que como observadores tendemos a confundir la suspensión con la desaparición, pasando por alto la ya mencionada noción de herencia en fabricación, que nos recuerda que las tradiciones no se mueren abruptamente, sino que se reformulan, se negocian y a veces se suspenden hasta encontrar nuevos contextos en los que renacer. El cese del ritual no implica necesariamente olvido, ya que, tal y como sostenía Pierre Nora (1989), puede interpretarse como una transformación en la forma de recordar.

CONCLUSIONES

El ritual del rosquete, más que una práctica repostera, se revela como una trama densa llena de significado en donde la memoria, el género y la identidad insular se entrelazan en un espacio doméstico convertido en un escenario simbólico. Lo que a simple vista parece una costumbre culinaria, se muestra –tras el análisis y por parte de no todos sus componentes– como una forma de resistencia cultural frente a los procesos de disolución que caracterizan a la contemporaneidad. En este sentido, el ritual no solo produce dulces, produce pertenencia y permanencia.

La «desaparición» del ritual observada en la segunda incursión no ha de ser interpretada (únicamente) en términos de pérdida, sino como síntoma de transformación. Las tensiones entre rusticidad y modernidad, entre neofobia materna y neofilia filial, expresan una negociación permanente entre el pasado y el presente que define a la inmensa mayoría de comunidades vivas.

El tránsito demuestra que los rituales domésticos no (solo) mueren, sino que se transforman en prácticas más acordes a la liquidez de los nuevos tiempos, menos conservadoras y más individuales. Las certezas del pasado se diluyen en un agitado presente, afectando no solo a las estructuras sociales, sino también a las formas de sociabilidad más íntimas.

Desde una lectura reflexiva, este trabajo muestra cómo el propio investigador, situado dentro del grupo familiar estudiado, se convierte en testigo y parte del proceso de transformación que atestigua. La disolución/pausa del ritual interpela tanto al antropólogo como a su familia, ya que el primero registra las manifestaciones culturales, vivas y efímeras, mientras que la segunda encarna los deseos de conservarlo, transformarlo y/o eliminarlo. En este cruce entre método y memoria se pone de manifiesto la pertinencia de una antropología de lo próximo, que no solo observa, sino que también propone, siente y participa.

Así pues, la investigación reivindica el valor epistemológico de lo doméstico, reconociendo que la cocina, el cuerpo y la palabra de un grupo familiar de mujeres palmeras son espacio de producción cultural y simbólica.

El ritual del rosquete, aunque aparentemente extinto, continuará existiendo en el recuerdo, en los relatos orales y en la consciencia de quienes lo vivieron, pues la desaparición material del medio no implica el fin del símbolo.



BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (1999). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- BELL, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- BESSIERE, J. (2013). *The role of food in the development of tourist destinations*. *Sociologia Ruralis*, 53(3), 285-305. <https://doi.org/10.1111/soru.12012>.
- BUTLER, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard University Press.
- CONNERTON, P. (2019). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- CRICHTON, M. (1990). *Parque Jurásico*. Círculo de Lectores.
- DESILVEY, C. (2020). *Curated decay: Heritage beyond saving*. University of Minnesota Press.
- DEVULT, M.L. (2022). *Feeding the family: The social organization of caring as gendered work*. University of Chicago Press.
- DOUGLAS, M. (1966). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- DURKHEIM, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal.
- FISCHLER, C. (1995). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Anagrama.
- GARCÍA-ARNAIZ, M. (2005). Maneras de comer hoy. Comprender la modernidad alimentaria desde y más allá de las normas. *Revista Internacional de Sociología*, 63(40), 159-182. <https://doi.org/10.3989/ris.2005.i40.193>.
- GARCÍA-ARNAIZ, M. (2010). Alimentación y cultura en España: una aproximación desde la antropología social. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 20(2), 357-386. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312010000200003>.
- GODBOUT, J.T., & CAILLÉ, A. (1998). *El espíritu del don*. Siglo XXI.
- GRAEBER, D. (2011). *Debt: The first 5000 years*. Melville House.
- GRASSEN, C. (2017). *Skilled visions: Between apprenticeship and standards*. Berghahn Books.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- HARRISON, R. (2020). *Heritage futures: Comparative approaches to the management of the past*. UCL Press.
- HOUSEMAN, M. (2018). *Relational rituals and ritual relations*. *Anthropological Theory*, 18(2-3), 219-243. <https://doi.org/10.1177/1463499617747117>.
- HUIZINGA, J. (1938). *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Angelico Press.
- HUMPHREY, C. & LAIDLAW, J. (1994). *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Clarendon Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1978). *Mito y significado*. Alianza Editorial.
- LEWIS, O. (1961). *Antropología de la pobreza: cinco familias*. Fondo de Cultura Económica.
- MACHADO CASTRO, J.C. (2020). La dramatización de una ciudad. Significaciones rituales urbanas de la Semana Santa de Huelva. *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1). <https://doi.org/10.3989/dra.2020.013>.
- MAHMOOD, S. (2011). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- MAUSS, M. (1925). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.



- NIELLA, G.B. (2009). *¿A poner la mesa! El ritual de las comidas*. Universidad Nacional de Misiones.
- NORA, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations*, 26, 7-24. <https://doi.org/10.2307/2928520>.
- PFEILSTETTER, R. (2021). *Antropología y alimentación: culturas, consumos y políticas alimentarias*. Anthropos Editorial.
- ROZIN, P. (2006). The integration of biological, social, cultural and psychological influences on food choice, en R. Shepherd & M. Raats (eds.), *The psychology of food choice* (pp. 19-39). CABI.
- SCHECHNER, R. (2002). *Performance studies: An introduction*. Routledge.
- SEGALEN, M. (1998). *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial.
- SELIGMAN, A.B., WELLER, R.P., PUETT, M.J. & SIMON, B. (2008). *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*. Oxford University Press.
- SMITH, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
- SUTTON, D. (2014). *Secrets from the Greek kitchen: Cooking, skill, and everyday life on an Aegean island*. University of California Press.
- TURNER, V. (2020). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- VALLVERDÚ VALLVERDÚ, J. (2008). *Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Editorial UOC.
- VAN GENNEP, A. (1909). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.



LA IMAGEN Y LA HIPERREALIDAD. EL PROBLEMA DEL VACIADO DEL SÍMBOLO

Arturo López Domingo

Universidad de La Laguna

Email: arturo.lpz.domingo@gmail.com

RESUMEN

El estudio explora el concepto de hiperrealidad y su impacto en la relación entre la imagen y la realidad, analizando cómo la imagen se ha convertido en un sujeto que ejerce violencia sobre los cuerpos y las percepciones. A través de enfoques filosóficos y antropológicos, se examina cómo la repetición de imágenes en contextos hipercomunicados vacía los símbolos de significado, creando una realidad suplantada. Los métodos incluyen el análisis de teorías de autores clave y la observación de fenómenos contemporáneos como las redes sociales y la desmaterialización del cuerpo. Los hallazgos revelan que la hiperrealidad transforma la identidad y el entorno, generando nuevas formas de violencia simbólica. Se concluye que es crucial entender la imagen como herramienta política y cultural, proponiendo su desestabilización para recuperar su uso humano.

PALABRAS CLAVE: imagen, hiperrealidad, violencia, repetición, error.

THE IMAGE AND THE HYPERREALITY.
THE PROBLEM OF SYMBOL EMPTYING

ABSTRACT

The study explores the concept of hyperreality and its impact on the relationship between image and reality, analysing how the image has become a subject that exercises violence on bodies and perceptions. Through philosophical and anthropological approaches, it examines how the repetition of images in hypercommunicated contexts empties symbols of meaning, creating a supplanted reality. Methods include analysis of key authors' theories and observation of contemporary phenomena such as social networks and the dematerialisation of the body. The findings reveal that hyperreality transforms identity and environment, generating new forms of symbolic violence. It is concluded that it is crucial to understand the image as a political and cultural tool, proposing its destabilisation in order to recover its human use.

KEYWORDS: image, hyperreality, violence, repetition, error.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2025.16.08>

REVISTA ATLÁNTIDA, 16; diciembre 2025, pp. 131-147; ISSN: e-2530-853X

[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](#)



INTRODUCCIÓN

Los yogures de fresa no saben a nada que se parezca a las fresas, lo mismo con la macedonia, con el coco o con el plátano. Los sabores han sufrido una resignificación por parte de las principales empresas de alimentación que ofertan este tipo de productos de sabores químicos. Las sabrosas frutas ven vaciada de significado la idea de su sabor. La imagen del *sabor a* ha suplantado a la «esencia» de aquello que nos estamos comiendo. La creación de un relato comercial sobre estos sabores ha permeado profundamente en nosotros. Nos han vendido durante décadas y décadas yogures, caramelos y bebidas *sabor a*, con *imágenes de*, que posteriormente poco parecido tenían a una cuestión de sabor. No obstante, seguimos hablando de yogures de fresa, de macedonia, de coco y de plátano.

Asistimos entonces a cómo la idea de un sabor reinterpretada por la industria alimenticia ha conseguido, a través de la repetición, y del uso de la imagen, consolidar la idea de que sus productos *saben a* algo a lo que en realidad no saben ni remotamente. Es la conformación de una hiperrealidad. Esta es una imagen que sustituye a la real y se ha hecho operativa mediante el color del producto, del nombre, del uso de representaciones figurativas del fruto, etc., en definitiva, del *marketing*.

Así pues, este texto tiene como objetivo explorar el concepto de hiperrealidad y cómo influye en nuestra relación con el mundo. Exploraremos una reformulación del concepto de imagen partiendo de propuestas filosóficas para llegar a términos operacionalizables para la antropología de nuestros días y nuestra relación con esas mismas imágenes en un contexto hipercomunicado en el que cuestiones como el flujo de información encontramos que nos impacta directamente y nos transforma, no solo desde una perspectiva psicosocial, sino también en nuestro cuerpo.

LA IMAGEN

Hans Belting nos habla de la imagen como más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse así como una imagen, o transformarse en una imagen. Vivimos con imágenes y entendemos el mundo en imágenes. Esta relación viva con la imagen se extiende de igual forma a la producción de imágenes que desarrollamos en el espacio social, que, podríamos decir, se vincula con las imágenes mentales como una pregunta que como una respuesta (Belting, 2002, p. 14). Es decir, que mientras que la imagen es producida por nosotros, y asimismo interpretada en el terreno físico, aquello que percibimos no son sino *representaciones de la imagen*. Por ejemplo, la imagen de una botella es una representación de la realidad, abarcamos bajo el concepto «botella» multitud de tipos, materiales y formas con la que son creadas y hacen único cada diseño del recipiente.

Así pues, desde este punto, tenemos que comenzar a diferenciar entre dos conceptos claves para entender la problemática que pivota este tema: la imagen y *la Imagen*. La diferencia que planteo aquí, lejos de ser simplemente gramatical, ocurre igual a cuando nos referimos a un estado o a un Estado, una diferencia deliberada,



no es un error en la escritura. Mientras que con imagen(es) me referiré a las imágenes tal y como las conocemos y concebimos; cuando hable de la Imagen, estaré haciendo referencia a la misma como herramienta o sujeto.

Belting también nos habla sobre cómo no somos amos de las imágenes que producimos ni con las que interactuamos, sino que más bien somos *lugar de las imágenes* (2002, p. 44). Lugar a merced de las mismas. Una casa en la que las imágenes habitan, y como tal, producen cambios en la misma para adaptarlas a sí mismas. Cambios en la mentalidad luego de ver según qué imágenes, ideas que se nos ocurren que cambian nuestra forma de ver y de relacionarnos con el mundo, etc. Son ejemplos de cómo las imágenes habitan en nosotros y modifican su *lugar para vivir*. Por ejemplo, la visualización de una imagen traumática y cómo esta nos cambia.

Podemos entonces establecer desde la antropología al menos dos aspectos de la realidad que se hallan en tensión en relación con el cuerpo: lo somático –lo tangible–, es decir, aquello que somos como hecho natural; y la imagen, aspecto en el que se aúna no únicamente lo imaginario, sino también lo simbólico. Lo simbólico es aquí representado bajo los discursos que construyen al cuerpo; como puede ser el cuerpo-máquina del Renacimiento o el cuerpo-templo del catolicismo. Baudrillard en la conferencia *La agonía del poder* nos presenta a colación de esto, además de las dimensiones *realidad, imaginación y simbolismo*, una nueva dimensión: *lo experimental*, referida a aquella en la que lo real y lo imaginario se han visto desplazados por lo virtual, por aquello que *simula ser*, pero evadiendo también lo simbólico en tanto se halla en constante cambio y nada acaba por trascender (2020).

Así pues, presentamos los tres pilares principales de aquello que conforma nuestra relación actual con la Imagen: en sí misma, en relación con lo somático, y en lo experimental –que en este esquema actúa como el escenario en el que interactuamos con las imágenes, la hiperrealidad, una suerte de terreno superpuesto a lo somático en el que interactuamos con imágenes–. La conversación entre Baudrillard y Belting es esclarecedora; encontramos cómo se genera el prisma desde el que observamos una realidad en la que la Imagen se presenta como un sujeto sublevado contra quiénes la utilizan. Pero esta sublevación consiste en, al menos, tres formas de violencia que nos son ejercidas desde su dimensión: *la vírica*, que nos presenta Baudrillard (2020), formulada desde el asesinato de las otras formas de violencia y reproducida masivamente desde la reproducción de las imágenes; *la invasión a lo somático*, ejercida mediante el trato de hacer que los *lugares habitados* por ellas –es decir, nosotros– produzcan representaciones de sí mismas mediante, por ejemplo, el arte o las modificaciones corporales. Es el asalto de Lucifer al Cielo. Esta segunda forma de violencia de la Imagen no se basa únicamente en la expresión artística y su representación, sino que además trata de dar forma al cuerpo somático de las personas. Trastornos de la conducta alimentaria (TCA), vigorexia y demás formas de disforia, así como los deseos de cambio estético, se presentan como una formulación desde la Imagen para llegar a romper la tensión con lo tangible, con lo palpable. Pretende dejar el reino de lo Intangible, cansada de la representación de sí, *busca ser*.

La tercera forma de violencia ejercida por la Imagen nos la trae Pirela Torres (2001), hablando sobre la cronopolítica de Virilio (1986) y cómo en un contexto en el que nos movemos a la velocidad de la luz, el espacio es un concepto anulado. Esta



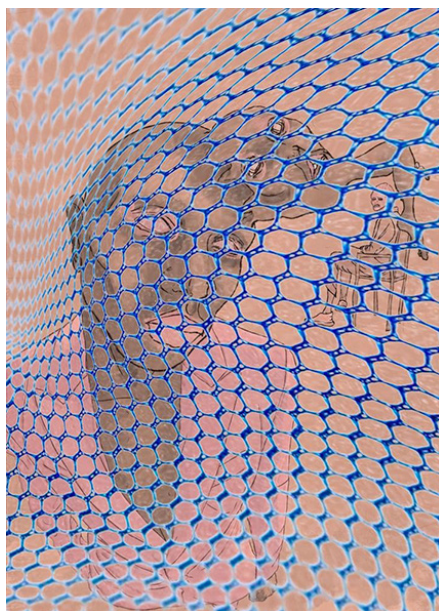


Imagen 1. Fuente: elaboración propia.

es *la anulación de la localización*. Las extensiones de terreno son insignificantes en cuanto la velocidad se vuelve fugaz. Poseemos la característica divina de la instantaneidad en un mundo holográfico. Torres nos advierte sobre cómo leyes inherentes al urbanismo, como la persistencia del sitio, comienzan a disolverse en la virtualidad, sustituyéndose por la «tele-ciudad». Por consiguiente, podemos considerar esta como esa tercera manera que tiene la Imagen de atacarnos; la deslocalización de nuestro contexto mediante la velocidad de desplazamiento en la hiperrealidad y la manera en la que las hipercomunicaciones nos marca y satura. Mientras que la velocidad de lo virtual nos desitúa, la hipercomunicación nos aísla de nuestro contexto inmediato en pos de una comunicación superior con el resto del ciber mundo, nos satura con información exterior al lugar en el que nuestro cuerpo está situado. Produce un aislamiento sensorial en el que la información que recibimos pasa de brotar de nuestro alrededor para emanar de nuestra pantalla.

Volviendo a Baudrillard, tenemos en la introducción de Santamarina en el libro *La Agonía del Poder* el resumen de una de las tesis principales del autor; encontramos que «Devenir imagen» significa, para las sociedades y para los individuos, exponerse en su totalidad, exponer la cotidianidad de lo que nos gusta de nosotros mismos y de todo aquello que ni siquiera hemos digerido de nuestras sombrías realidades. Desaparece el sentido de secreto, de privacidad, de intimidad para la condición de sujeto, pero sobre todo desaparece el *ser real* (2020, p. 20). Es de extrema



importancia en mi opinión observar esta idea, pues nos será crucial para entender a los sujetos basados en el cuerpo-imagen. El autor en ella nos ayuda a vislumbrar cómo hemos sido ya no objetivados, sino algo más, algo más perverso: hemos sido desmaterializados. Nuestra intimidad, nuestra cotidianidad se ha visto transformada con el paso del tiempo en *imágenes de sí* mismas, mientras que la Imagen se pugna por volverse somática, nosotros hemos pasado de movernos en una hiperrealidad en donde la realidad acaba siendo pulverizada para convertirse en una representación de la misma, que acaba deviniendo en banalidad. Baudrillard (2020) preveía algo que posteriormente con las redes sociales se ha visto exponencialmente reflejado, sobre cómo la hiperrealidad formula algo que no se presenta como una imitación ni sátira, sino como una *suplantación* de la realidad en sí misma. Lo virtual desplaza a lo palpable en nuestra relación con nuestro entorno.

No obstante, cabe destacar cómo la Imagen es un sujeto que nunca *llega a ser*, su identidad es siempre inorgánica. Su hiperactividad, su liquidez, denota una ansiedad (Fran, 2023) que la hace continuamente mantenerse en un estado de atopía (Eisenman, 2007), en el que se niega cualquier posibilidad de establecer una relación con el lugar, como si fuese un espacio absolutamente liminal, en el que, como dice Padilla, el espacio virtual no posee historia y la identidad se disuelve (2014, p. 61). Virilio, en relación con esta velocidad en la virtualidad a la que nos somete la Imagen, nos habla sobre cómo nos hemos habituado al movimiento a la velocidad de la luz, y cómo el poder es definido por la disponibilidad de esta velocidad. Los gobiernos han de ser capaces de estar en todas las temáticas y todos puntos del territorio a tiempo real, de estar *cuando y donde* suceden las cosas, cataloga a las democracias que se suceden en esta hiperrealidad como *dromocracias*. Virilio (1989) entiende los accidentes como devenires no planteados en un inicio del uso de las tecnologías. A cada tecnología le acompaña su accidente, y así como el accidente de un martillo puede ser el uso como arma de guerra; el de la imagen, la Imagen.

Me gustaría introducir un concepto que considero clave para entender el accidente de la Imagen y que no he encontrado en las lecturas previas a este texto. Se trata de la clasificación del error, en este caso, la diferenciación entre *glitch* y *bug*. Y es que mientras que el *glitch* es un *error* en tanto es un accidente, pero lo es, como decíamos antes, mediante el uso no previsto del error de esa imagen, espacio o herramienta. Podríamos decir que es un *error útil*, operacionalizable. Mientras que en el caso del *bug*, nos encontramos que el inicio del concepto se halla en el siglo XIX cuando insectos se metían entre los mecanismos de las máquinas y devenían en errores en su funcionamiento y estropeamiento. Basalla, en su obra *La evolución de las tecnologías* (1988), nos propone una evolución —dirían Deleuze y Guattari que sigue un sistema arbóreo— no lineal, pero sí partiente de un punto común. Esta visión contempla que las tecnologías se desarrollan a partir de otras ya existentes y que puede haber influencias mutuas, así como que las mismas pueden tener múltiples usos, *más allá de su propósito original*. Esto me parece reseñable porque asienta un antecedente a la idea de cómo las herramientas se desarrollan siguiendo un esquema no lineal. De forma parecida creo que es observable la evolución de la imagen. Sin embargo, este autor no incide específicamente en el error, salvo en su concepto de evolución

tecnológica. Ahí el error se plasma bajo el esquema de ensayo-error; de hecho, reconoce la importancia de esto cuando habla de Marconi y la antena.

During the process of selection, humankind is constantly defining and redefining itself and its cultural situation. As it establishes its changing goals, technological choices are made that may affect the welfare of generations to come. This selection process is of crucial importance for present and future human history, yet it does not function in a rational, systematic, or democratic manner. Trial and error predominates as a method, (...) A process open to the influences of such diverse and conflicting forces is not one whose operation is likely to be readily summarized or neatly reduced to a theoretical model Basalla (1988).

El *bug* sería el error *total*, aquel que si bien no tiene por qué ser inoperativo, sí que es dificultoso usarlo o no es deseable. Sin embargo, cada uno de estos tipos de errores, si bien en un estadio micro pueden ser o no operacionalizables, en una visión macro, cada error nos sirve para ampliar los horizontes de acción; nuevos caminos, caminos cerrados, caminos correctos, etc. Podemos argumentar cómo las instituciones milenarias que poseemos a día de hoy, como el Estado, son máquinas no solo de aprendizaje y absorción, sino que también son *sujetos que aprenden del error* en una perspectiva constante y trascendental, adquiriendo visiones amplias del contexto y del entorno. Cada error es una fuente de aprendizaje, abriéndonos nuevos caminos o haciéndonos ver cuáles no eran los senderos que recorrer.

Con la llegada de la revolución digital, dejaron de ser referencias a pequeños animales que se introducían en los mecanismos de las máquinas para pasar a ser *errores informáticos*, bien debido a defectos en el *software* o en el *hardware* o simplemente anomalías que alteran el correcto funcionamiento de la máquina. Me parece absolutamente necesario incidir sobre esto, la diferenciación entre estos dos conceptos cambia la percepción de, no solo el error y observar cómo este puede ser constructivo o destructivo, sino también nos sirve para, de alguna forma, «limpiar» la lente mediante la cual observamos la materia.

EL CUERPO-IMAGEN Y LOS ERRORES

El contexto contemporáneo, hiperreal e hipercomunicado nos aporta caminos para la observación del concepto y su fenómeno del cuerpo-imagen. La representación de nuestros cuerpos e identidades en redes sociales y en la virtualidad, plazas, parques y calles de internet, y cómo confeccionamos los mismos, nos alejan de lo somático, de lo tangible. Nos alejan de lo físico. Encontramos nuestro cuerpo desmaterializado. Pero no solo en un plano virtual en tanto entendemos como nuestra comunicación o diversión *online*, sino que también nos alejamos de lo físico de nuestro cuerpo mediante procesos mentales como la dismorfia, o la desatención respecto al mismo, en los que la percepción de nuestro cuerpo es distinta a la realidad plenamente observable por el resto de personas. Así pues, no podemos entendernos como cuerpos concretos, sino que vemos cómo hemos acabado siendo híbridos entre materialidad e inmaterialidad, ya no solo en un plano espiritual, sino además



en un plano sintiente y social. Russell (2020) nos habla también de los cuerpos como tránsitos, como *cuerpos glitcheados*, o el cuerpo entramado de Najmanovich, ambas concepciones del cuerpo me parecen realmente importantes, entender que el cuerpo posee una de estas características, que es una sumatoria de estas, es tanto entramado como imagen y cósmico. Mientras que Najmanovich en el texto *Del cuerpo-máquina al cuerpo-entramado* (2001) nos sitúa en la idea del cuerpo como sujeto, no solo individual en tanto se autoreconoce, sino también como fruto de su ecología –tanto en un sentido social como simbólico y las relaciones en sí que derivan de esto–. Y es que nuestro cuerpo no es abarcable por la vista propia ni de los otros, nuestro cuerpo es atravesado por las imágenes que lo habitan y que buscan habitarlo, es modificado por el flujo de las mismas, por ello hablamos de cuerpo-imagen.

El cuerpo-imagen se conforma como aquel nacido de la interacción con la Imagen, el cuerpo esculpido. Podemos no referirnos a él solo como aquel devenido de la relación con internet, si bien gracias a este ha sufrido una aceleración en cuanto a la propagación y procesamiento. Me parece clave que desde la antropología contemporánea atendamos tanto a las cuestiones relacionadas con las comunidades *online* y a la interacción que hacemos con las imágenes y los flujos de información y su impacto tanto micro como macro. La proliferación de las redes sociales basadas en imágenes –Instagram, Facebook, TikTok, Snapchat, etc.– ha alterado el uso y la vinculación con las mismas. Las representaciones de otros cuerpos, reales, irreales, modificados, híbridos, generados a partir de *collages* de IA, entran en continua conexión con nosotros, conforman una suerte de nuevas culturas corporales virtuales con las que interactuamos. Nos encontramos en una suerte de relato *mythpunk* que poco tiene de ficción; encontramos cómo nos es común interactuar con otros cuerpos extraños, como los mencionados antes, como los bots, mentes colmenas, quimeras o zombis. Entonces, podemos decir que el cuerpo-imagen posee una relación con internet y las redes sociales en la que los procesos de cambio que sufre son acelerados. Es una relación de estrés en la que este cuerpo, si bien no reside únicamente en internet, sí que se le permite habitarlo como terreno. Por ejemplo, esos entes basados en la imagen de los que hablábamos anteriormente, o simplemente personas que saben jugar con el ángulo de sus fotos y son fotogénicas.

El cuerpo-imagen no es estable, genera imaginarios en torno a sí mismo y a menudo genera dismorfias con lo apreciable en lo tangible, bien sea por la modificación corporal en base a las realidades aumentadas como los filtros. Por medio de las nuevas tecnologías de la comunicación y de redes sociales como Instagram o TikTok, vemos cómo la despersonalización y desmaterialización del cuerpo se vuelve algo cotidiano; estamos observando imágenes, fotos de cuerpos, vídeos, etc., de personas, y bien sea por medio de los filtros, bien sea por actuación frente a la cámara, moda, *trends*, estamos creando continuamente imágenes relativas a lo real, que bien pueden presentarse desde la cotidianidad, como deformaciones de la imagen del cuerpo o ambas a la vez. Padilla Córdova (2014, p. 62) citando a Lieser reflexiona sobre cómo el avatar es el producto del cuerpo en la virtualidad, resultado hiperrreal de la disolución del cuerpo en su condición de simulacro. Así pues, el avatar se presenta como nuestra representación descorporeizada, que puede no coincidir en absoluto con nuestro aspecto físico, pero sigue siendo nuestro cuerpo, seguimos



estando nosotros detrás de la pantalla. El avatar se presenta como la reencarnación virtual del cuerpo somático.

A esta aceptación de la vastedad se le suma la percepción de los lugares y la hiperrealidad, en la que la realidad pasa a ser una representación de sí misma, o, como nos dice Baudrillard, el hiperrealismo de la simulación se traduce por doquier en el alucinante parecido de lo real consigo mismo (2020, p. 49). Ya no solo es que nos enfrentemos desde una desmaterialización del cuerpo a un mundo palpable, sino que, además, nuestro entorno también ha sido progresivamente apartado de su significación, y por lo tanto de nuestra experimentación y simbolización del mismo. Pasamos de que en nuestros sitios de vida cada esquina sean lugares significados, sean lugares en los que o bien hemos desarrollado vida o bien hemos visto desarrollar vida, a ser no-lugares, desprovistos de una historia y una significación. Fotografías de turistas. Esto por supuesto no podemos verlo como un hecho absoluto, no hablo sobre una pérdida total del contexto –seguimos saliendo a la calle y seguimos viviéndola–, pero la forma de interacción con el entorno ha ido cambiando. La imagen de las calles y nuestra forma de habitarlas no es la misma que hace 20 años, cuando la Imagen no había obtenido la relevancia no solo sobre el cuerpo, sino también sobre todo lo concreto que ahora observamos con la evolución de internet.

El *glitch* interviene aquí de forma disruptiva, tal y como lo es por su propia naturaleza. Si partimos de que aquello con lo que nos relacionamos está intervenido por la Imagen, y de cómo esta se ha adueñado de nuestra realidad y nuestra vida, comprendemos que dicha Imagen –al ser virtual y, en estos casos, figurativa– se constituye a través de representaciones de formas reales; es decir, de formas que existen y son identificables. Bien, pues el *glitch* interviene en tanto es una evolución *accidental* y útil de la imagen. Si la hiperrealidad nos es operativa por su *semejanza figurativa* con la realidad somática y cómo nos ayuda a «digerirla», debemos hacerla inoperativa. La realidad es irreductible, el intento por reducirla es una construcción que si ya de por sí el aparato de observación de la misma es político, la construcción de la hiperrealidad conforma la creación de un *nuevo mundo político*. Lugar donde las lógicas hegemónicas son no solo ideología, sino ley y edificaciones a través del algoritmo. Solana Ruiz (2019) nos da algunos ejemplos donde observar las ideas que nos plantea el paradigma de la complejidad de Morin. Me parece importante rescatar de este paradigma, para esta cuestión el principio de autoecoexplicación, prisma a través del cual observar tanto la autonomía como la ecología de las ideas. Como decíamos antes, la simplificación de los conceptos en cuestiones tan delicadas como la Imagen, la identidad o la historia, son construcciones políticas de los mismos. La realidad es rica y fluida y, como tal, la contradicción es constante y debe aceptarse. Para mí ese es uno de los principales problemas de la creación de la narrativa hiperreal, la formación del relato hegemónico y unidireccional. La guerra infinita, el fin de la historia.

Propongo entonces estropear la Imagen, devolverla al plano de lo intangible y comenzar a trastocar la hiperrealidad, comenzar una *ofensiva contra la Imagen*. Debemos, pues, tratar de devolver la imagen a nuestro uso de la misma, volverla herramienta de nuevo, dominándola para regocijo y creación humana. Al igual que cuando Baudrillard (2020) nos refiere a la violencia de la Imagen como la *virulencia*,



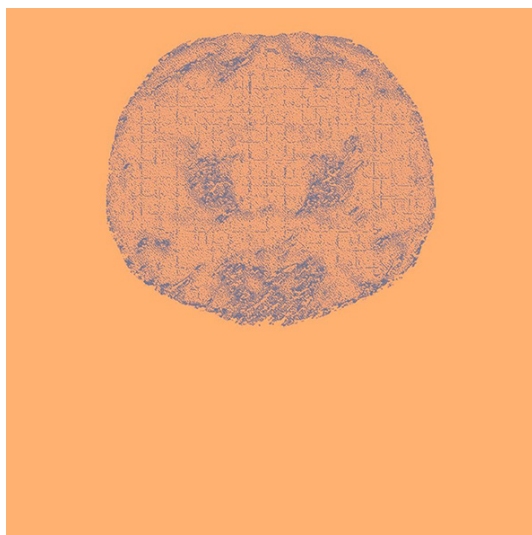


Imagen 2. Fuente: elaboración propia.

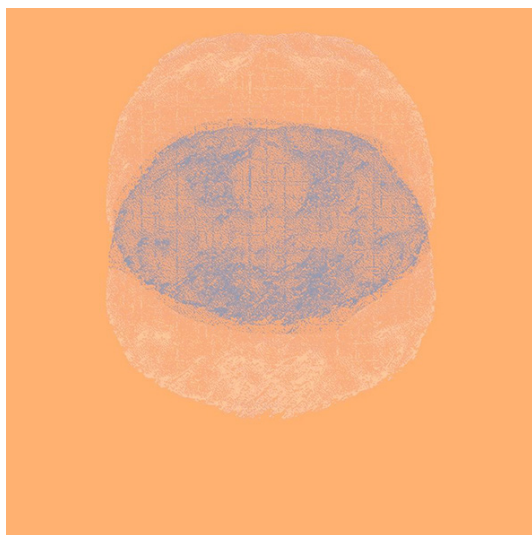


Imagen 3. Fuente: elaboración propia.

en tanto esta anula las otras formas de violencia, nosotros podemos usar la misma para luchar contra el fuego con fuego. Es decir, usando el *glitch*, por ejemplo; las imágenes y su repetición como una forma de agotar y saturar a la Imagen de una forma vírica como hacen las *kpopers*. Cualquier forma operacionalizable de la misma pasa por la



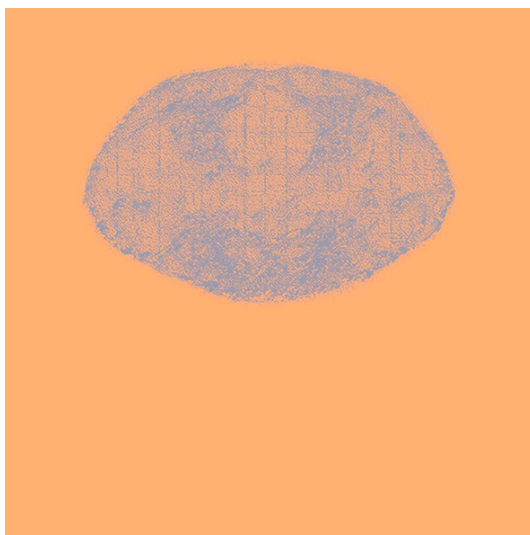


Imagen 4. Fuente: elaboración propia.

figuratividad, es susceptible de crear nuevas formas en base a su repetición. Así pues, las nuevas formas también pueden ser repetidas hasta crear nuevas formas, y así *ad infinitum*. Formas que si bien podemos vislumbrar y entender como representaciones, no son sino eso, abstracciones en base a la repetición de imágenes figurativas.

Lo figurativo encierra una correspondencia directa con lo somático, con lo percible, es representación de ello. Es entonces «natural» que identifiquemos una cosa con la otra y nos sea sencillo sustituir la realidad por representaciones de la misma, la simplificación es atractiva para articular el pensamiento. No obstante, ¿de qué detalles se está prescindiendo? ¿Cuáles son los elementos mínimos necesarios para identificar a un tigre? Rayas, colmillos y garras son reducciones de aquello que *es*. Y lo mismo pasa con las concepciones del cuerpo (trans/post)humano, enajenar sus características más allá de lo tangible es un reduccionismo coercitivo. El cuerpo va más allá de ello, como vemos en el texto de Najmanovich (2001); no solo es tangible, sino relacional, simbólico y fluctuante, al contrario que las imágenes de sí como el cuerpo científico, donde si bien sí se observa un *unitas multiplex*, este es atomizado como conjunto y no es planteado sino en los últimos años como *algo más allá de sí*. Y es justamente esta imagen del cuerpo desde el prisma médico el que ha formulado aquello que es ser hombre y mujer, mutilando sistémicamente a las personas intersexuales. La importancia de la imagen es crucial, nuestro modo de relacionarnos con ella es una cuestión que no puede esperar, pues, como veremos en el siguiente apartado, la hiperrealidad del relato tiene una respuesta directa con el sujeto al que oculta y vacía.

LA ENCARNACIÓN

Pero ¿qué traducción tiene la Imagen que tratamos a lo largo del texto al cuerpo? En otras palabras, ¿cómo aterriza el concepto en nuestra realidad más tangible? Tras entender cómo cuerpo e imagen se hacen semejantes, debemos poder observar la Imagen no solo como sujeto, el cual trata sin éxito de ser tangible; mediante el hiperrealismo, mediante su hospedaje en nuestros cuerpos, mediante el moldeamiento de nuestra realidad a una imagen... Nos hallamos pues ante un sujeto cansado, una suerte de Pinocho eterno que nunca llega a ser niño. La Imagen que no llegará a ser Carne. Al menos si no es por medio de un profeta que invierta el *statu quo* tangibilidad-imagen.

Como antes decíamos, la Imagen ha moldeado nuestra realidad, y es por medio de la misma que se producen *glitches* y *bugs* en nuestra epistemología y nos permiten seguir evolucionando. Basalla (1988) sostenía también en su libro cómo en la cultura también se producían situaciones de evolución a raíz del ensayo-error. En el arte podemos concebir por medio del prisma *glitch* corrientes como el punk o el drill como *glitches* que desembocaron y desembocarán en repeticiones y enturbiamiento que acabarán por devenir en nuevos *glitches* y nuevos estilos. En nuestros cuerpos lo podemos ver con las tendencias dietéticas, de imagen del cuerpo ideal o de cómo ha evolucionado el papel de los gimnasios en tanto la construcción de nuestro cuerpo a raíz de la observación de los otros y tratar de imitarlos (Bordo, 1993), o mismo cómo ha evolucionado el cuerpo según la época y cuáles eran las visiones sobre el mismo que lo moldeaban. Aquí es donde podemos ver la máxima aproximación de que «El Verbo se haga Carne», cuando la Imagen se hace escultora; escultora de nuestros cuerpos, así como nosotros lo fuimos de rocas y maderos. Aunque a lo mejor con el desarrollo de redes sociales de realidad virtual y de realidad aumentada —donde observamos la hibridación y podemos considerar el ecotono entre la realidad virtual y la somática— asistiremos a nuevas profecías que nos traigan nuevos tiempos y nuevas relaciones imagen-tangibilidad. Cabe no obstante augurar cómo estas tecnologías casi presentes posiblemente tan solo hagan ahondar la relación de las personas dentro de la hiperrealidad y las hipercomunicaciones. Trayendo nuevos terrenos por conquistar devenidos del contacto entre ambas realidades, produciendo nuevos ecotonos con códigos propios.

Padilla Córdova nos habla sobre la desmaterialización del arte no en tanto su desaparición material, sino en tanto la ausencia. La ausencia que deja el objeto artístico a través de los residuos que abandona (2014, p. 70). Los residuos en el plano en el que nos situamos en este texto no podemos entenderlos como aquel *compost* devenido de la repetición, cuando hablamos de cuerpos-imágenes y la evolución de las estéticas. O al menos no entenderlo desde un punto de vista desde el que el residuo es aquello sobrante e inservible. Sino que, como en el *compost*, los sujetos que repiten las imágenes son los directos responsables de los *glitches*, la producción de lo disruptivo es fruto de la existencia de todos los intentos de repetición que son producidos. Sin la aportación individual a los errores colectivos con cada asemeja-ción a una imagen, la *imagen disruptiva* no sería posible. En esta línea la ausencia se presenta entonces como aquellos significados que han sido abandonados, olvi-



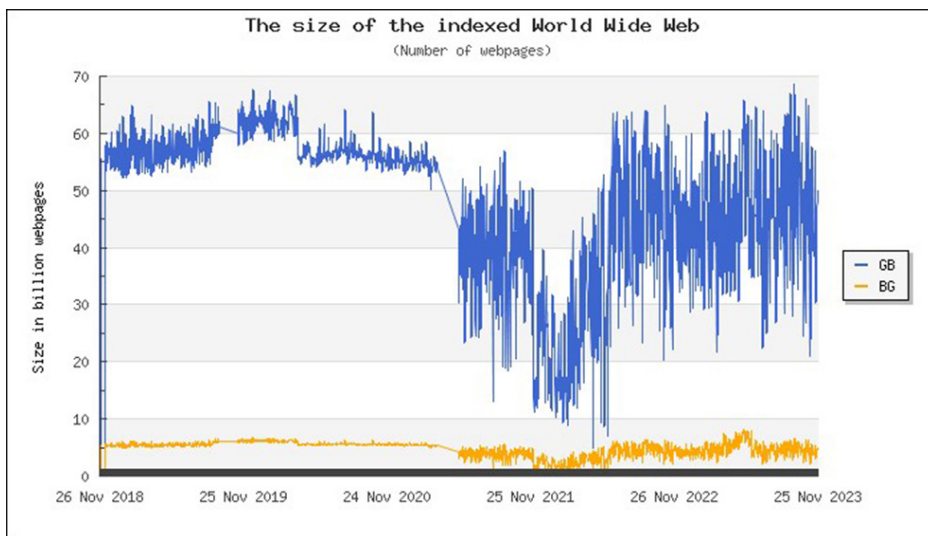


Gráfico 1. Gráfico actualizado del tamaño de internet en páginas web.

Fuente: <https://www.worldwidewebsize.com/#:~:text=The%20Indexed%20Web%20contains%20at,%2C%2014%20December%2C%202023.>

dados, imágenes que se tornaron obsoletas como figurativas de un tiempo. Entonces, al igual que olvidamos los lugares en pos de construcción de nuevos no-lugares mediante el olvido (Augé, 1992), también hay identidades ausentes, muertas, aquellos yo que se han disuelto en lo virtual. Por ejemplo, cuando realizamos una actividad de arqueología y rescatamos una cuenta abandonada en una red social nuestra de hace años y vemos esas publicaciones y nos da vergüenza ajena. Ya no nos sentimos representadas por ese yo que ahí queda plasmado, no somos esas personas aunque podamos tener incluso el mismo nombre y dirección. La ausencia es, si bien no palpable, sí constatable en la ausencia de «yoes» en el registro virtual. O mejor dicho, en el borrado de esos «yoes».

Esta gráfica nos muestra las webs existentes a nivel mundial y periódicamente actualizadas en los principales buscadores. Podemos analizar cómo hay momentos de picos y valles muy violentos, y podemos darle un contexto temporal, desde pandemias a crisis, pero eso no es lo que me interesa ahora mismo de lo que nos muestra, sino la cantidad de esos *yoes*, de avatares, que han desaparecido. Internet tiene, entre otros rasgos inherentes, la capacidad de funcionar como archivo de lo que ha sido la humanidad. Así pues, y en el hilo de la ausencia y del cuerpo-imagen como uno funcional dentro del entramado de *aquello que abarca* nuestro cuerpo, podemos encontrar cómo el borrado de nuestras memorias, y datos, como puede ser con la caída de Tuenti u otras redes sociales, son la pérdida de *aquello que somos*. De cicatrices y tatuajes felices de un pasado distante. El borrado de internet es un borrado

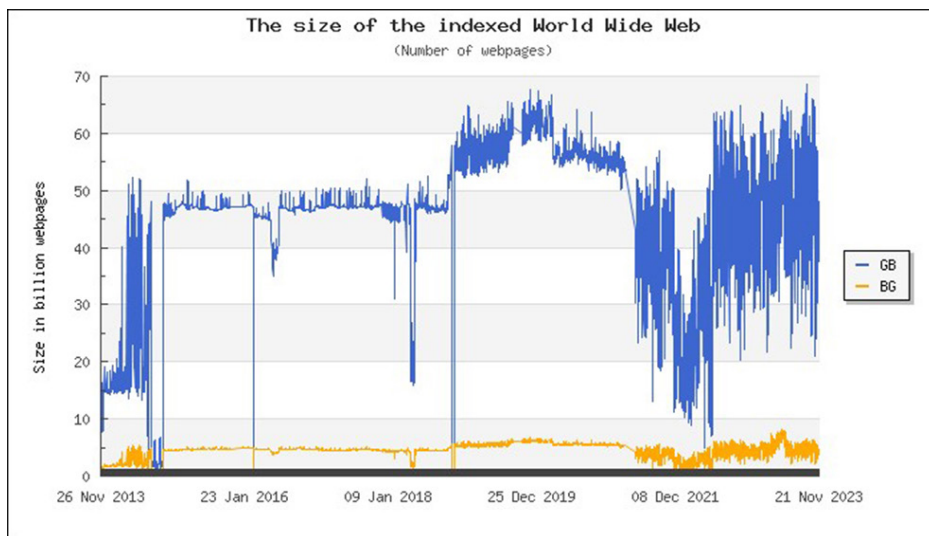


Gráfico 2. Gráfico actualizado del tamaño de internet en páginas web.

Fuente: <https://www.worldwidewebsize.com/#:-:text=The%20Indexed%20Web%20contains%20at,%2C%2014%20December%2C%202023.>

de la memoria de la fauna que contiene, lo humano incluido. Todo el conocimiento construido en los foros de los noventa y dos mil ya no existe sino en la memoria. Y bien podemos plantear en esta dirección la duda de si este borrado se corresponde con una voluntad. Muchas de estas páginas han caído por la falta de financiación y de mantenimiento. Quizás debemos comenzar a trazar líneas hacia la conservación de estos conocimientos. No sabemos cuáles de los comentarios o reflexiones de blog nos salvarán.

HIPERREALIDAD Y VACIADO

La violencia de la imagen (y, en general, la de la información o la de lo virtual) consiste en hacer desaparecer lo real. Todo debe ser visto, todo debe ser visible. La imagen es el lugar de esta visibilidad por excelencia. Todo lo real debe convertirse en imagen, aunque casi siempre a costa de su desaparición (Baudrillard, 2020).

Frente a la concepción del panóptico de Foucault (1975) y al sinóptico, nos encontramos con un término que a mi parecer tiene un mejor aterrizaje en la actualidad: el anfsinóptico de Gabrielidis (2015), en el que los sujetos se observan mutuamente al mismo tiempo. Esto se alinea perfectamente con la visión de Baudrillard (2020) sobre las transparencias. Nos observamos continuamente, tanto poderes

como insurgencias. No únicamente es que mediante la datificación de nuestro día a día, de nuestra intimidad y banalidad, somos observados a tiempo real continuamente, sino que nosotros también observamos continuamente a empresas y Estados. La diferencia principal aquí viene a ser la cantidad de capas de transparencia y los medios para producir información.

Es importante entender que ahora mismo la Imagen ha invadido cada parte de nuestro cuerpo y ecosistemas. El *sexting* y el turismo han sido claves en esto. Miles de millones de fotos de cada estatua, calle, visión por satélites, grabación de vídeos, trackeo de nuestras rutas cotidianas, fotografías que nos hacemos sin ropa para mantener sexo virtual con gente, etc. Se presentan como modelos fotogramáticos. Mediante la fotografía y la datificación de nuestro territorio, tanto corporal como urbano/rural, hemos creado perfectos modelos de fotogrametría 3D. La hiperrealidad inunda todo, y nuestros cuerpos no son menos. Miles de fotos al año sobre cómo evolucionamos, los datos que son recogidos por los algoritmos que construyen y articulan nuestro territorio virtual. Nuestra sexualidad está también inmersa en este mundo. Encontramos noticias sobre cómo jóvenes que han crecido con el porno no se excitan al tener sexo las primeras veces y lo encuentran decepcionante. La representación del sexo se ha convertido en algo más interesante que el sexo en sí. El turismo y su fotografía nos ha fotografiado cada rincón de la ciudad sin darle absolutamente ningún contexto y sin conocer la historia. Fotos de fotos, alejando la realidad de sus imágenes. En este escenario en el que nos sentimos desdoblados y no nos sentimos como nos vemos en las fotos, tenemos la necesidad de fotografiar para recordar, encontramos que efectivamente somos habitantes de la realidad, de la hiperrealidad. Tenemos que existir como cuerpo-imagen en el mundo-imagen. El relato es creado y recreado continuamente, los Estados-nación, en su afán de legitimación frente a sí y frente a otros, tratan de continuamente de multiplicar las transparencias con el fin de, si bien son tan transparentes como invisibles, que de cara a la Historia, no haber fallado, de haber estado en cada lugar que debían hacer, de haber hecho aquello que debían hacer.

Un ejemplo doliente de cómo la realidad ha sido suplantada puede ser la propia construcción de las identidades nacionales. Fernando Estévez ya nos hablaba hace unos años de la construcción del imaginario relativo al guanche y cómo la arqueología en esta línea se había resuelto como arma política de creación de una narrativa en la que el guanche fuese X o Y dependiendo del fin político. No obstante, encontramos ejemplos como el de Ecuador, donde se reformula una hiperrealidad histórica a manos de una entidad indígena. Hugo Benavides (2005), en un pequeño texto que publica para la revista *Arqueología suramericana* sobre el grupo Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), nos habla sobre cómo partiendo de la base del borrado de la historia y memoria que se produjo a raíz del colonialismo en América, y cómo la historia de estos pueblos originarios ha sido sistemáticamente erradicada, manchada, y sobreescrita, en la que la arqueología ha sido llevada históricamente por manos blancas —por la mano científica—, la CONAIE presenta, siendo consciente de cómo su historia ha sido alterada transformando su identidad, una nueva visión de la historia de su pueblo. Hacen esto prescindiendo de pruebas científicas sobre yacimientos y registros, construyendo una hiperreali-



dad que les permita reconstruir una dignidad perdida en el proceso colonial que les permita enfrentarse a las políticas neocoloniales.

Es importante, al analizar este caso, hablar de otro autor, Koselleck, y es que teniendo en cuenta justamente cómo si bien pudiesen existir fragmentos fácticos tanto en la historia propuesta por la CONAIE como en la propuesta desde el punto de vista científico, debemos entender que ambas visiones vienen atravesadas por una mirada cargada de política y de herencia colonial. Por un lado, la visión desde la herida, y por otro la visión legitimadora y hegemónica. Justamente es el relato colonial el que ha legitimado durante siglos el asesinato sistémico de indígenas. No estamos ante una suplantación de la realidad por parte de los indígenas, sino ante un problema de confrontación de relatos históricos hiperreales con consecuencias muy inmediatas. Koselleck (2001) nos propone un término muy interesante desde el que podemos observar esta situación; los *estratos temporales*, en el que cada momento histórico construye una epistemología propia, un *espacio de experiencia* y se superpone a la capa de la época anterior. No obstante, en estos estratos encontramos cómo los tiempos pasado, presente y futuro permanecen en contacto constante y cada uno es reinterpretado en cada nueva capa, la cual pasa a estar en una dialéctica constante con el resto de estratos, conformándose como nuevas transparencias superpuestas que nos hacen ver el pasado, presente y futuro de una forma distinta según el segmento desde el que miremos. Encuentro este ejemplo como un paradigma valiosísimo desde el que observar la historia como cuestión potencialmente hiperreal. Es valiosísimo en primer lugar, porque la CONAIE a día de hoy es un organismo que sigue vivo y activo, y se plantea como una plataforma estable contra su gobierno ecuatoriano; en segundo lugar porque han sido capaces de no solo articular una historia a día de hoy prescindiendo de la narrativa científica, sino de hacerlo operativo y generador de dignidad; en tercer lugar encontramos cómo la Confederación ha recogido e interpretado fragmentos del pasado, produciendo relatos a partir de esos fragmentos fácticos.

Partiendo de las ficciones políticas que plantea nuestro espacio de experiencia, la CONAIE nos muestra que una de las peores cosas que podemos hacer es dejar de imaginar nuevos caminos que reconstruyan las identidades arrasadas y reconstruidas a voluntad por la mano colonial, que ha revuelto cada una de las raíces de las culturas que ha pisado a través de la reinterpretación de su pasado, haciendo de las identidades colonizadas una suerte de bonsáis identitarios. Debemos tratar de imaginar más allá de la hiperrealidad, más allá de la mano científica, legados como el de las curanderas canarias amenazan con desaparecer bajo el olvido de las raíces de Canarias, así como desaparecieron las maguadas bajo la presión colonial. La Imagen y la formación de la hiperrealidad se conforman como herramientas políticas brutales que reescriben no solo lo que *es* en tanto nuestro cuerpo, sino también *aquello que fuimos*, atacando a nuestra misma identidad colectiva.



CONCLUSIONES

La realidad se formula a partir de la mirada que ejercemos sobre nuestro entorno y su ecología. La formulación de una herramienta que permita abarcar y enmascarar algo tan amplio solo puede darse desde la imagen y la simplificación. Desde aquello que proyectamos y cómo lo entendemos. La máscara vacía que supone la hiperrealidad y las violencias que devienen de la Imagen sitúan a esta mirada en un terreno pantanoso y confuso que propicia ver cosas que no son, descontextualizadas, que son símbolos sin significado. Creo que es materia y responsabilidad por parte de la antropología social y cultural profundizar en la relación que tenemos con la Imagen. Pues como hemos ido viendo a lo largo del texto, define aquello que *es posible*, es moldeadora de la realidad, y no podemos eludir que tiene un impacto directo y constante con nuestra materia de estudio, lo humano, su ecología y semiótica, ¿qué papel tiene la Imagen en nuestros respectivos campos de estudio? ¿Cómo podemos ayudar a las comunidades desde el estudio de las imágenes y qué impacto están teniendo en su identidad? O incluso, ¿cuál es la relación que tenemos personalmente con la hiperrealidad? ¿Estamos actuando dentro de la misma o estamos tratando de acceder a capas profundas de realidad?

Pienso que son preguntas interesantes que hacer *desde y a* los estudios humanísticos y sociales. Quizás nos permitan acercarnos de una forma más profunda a aquello que nos rodea y nos incumbe. Es posible que podamos ir derribando aquello figurativo que aplasta y se superpone a nuestra realidad. Otros futuros no colapsantes son posibles, tenemos que ir trabajando poco a poco e ir reformando nuestra mirada para ver nuevos caminos.

Considero que esto es un primer acercamiento por mi parte a la investigación sobre la imagen desde perspectivas antropológicas que, como digo, nos permita la creación de nuevos prismas y herramientas para aterrizar en el campo y acercarnos más a la realidad que envuelve al que sea nuestro objeto, sujeto o comunidad de estudio.

Finalmente, no puedo sino plantear más preguntas como conclusiones a este texto. La escritura del mismo me ha traído más dudas que respuestas sobre aquello que trataba de investigar. ¿La Imagen y su violencia podrán ser contravenidas? ¿Es posible imaginar un camino desde el cual demos marcha atrás con la producción de imágenes? ¿Solo cabe acelerarla hasta conseguir fallos que nos permitan comenzar a cavar túneles en los que escondernos?



BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, M. (1992). Los no lugares. Espacios del anonimato. *Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- BASALLA, G. (1988). The evolution of technology. *Cambridge University Press*. <https://doi.org/10.1017/cbo9781107049864>.
- BAUDRILLARD, J. (2020). *La agonía del poder*. Alcalá.
- BELTING, H. (2002). *Antropología de la imagen*. Katz.
- BENAVIDES, H. (2005). Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado Ecuatoriano. *Arqueología Suramericana*, 1(1), 5-25. https://worldarch.org/wp-content/uploads/2008/05/RAS_1_1_2005.pdf.
- EISENMAN, P. (2007). *Written into the void: selected writings, 1990-2004*. New Haven, Yale University (p. 177).
- FOUCAULT, M. (2012). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- GABRIELIDIS, M.A.L. (2015). Régimen de visibilidad y vigilancia en la era de la identidad digital. *Revista Teknokultura*, 12(3). https://doi.org/10.5209/rev_tk.2015.v12.n3.50385.
- GARCÍA, F. (2023). Twitter. <https://twitter.com/frangarciarte/status/1654613267220766720?s=20>.
- KOSSELLECK, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Grupo Planeta.
- NAJMANOVICH, D. (2001). Del Cuerpo-Máquina al Cuerpo Entramado. *Campo Grupal*, 30.
- PADILLA CÓRDOVA, A.J. (2014). La virtualidad como elemento disolutivo del objeto artístico en el arte contemporáneo. Una alternativa en proceso. *Obra digital: revista de comunicación*, 6, 51-73.
- RUSSELL, L. (2019). *Manifiesto del Feminismo Glitch*. Caja Negra.
- SOLANA RUIZ, J.L. (2019). El pensamiento complejo de Edgar Morin en acción, algunos ejemplos. *Gazeta de Antropología*, 35(6). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5396>.
- TORRES, A.P. (2001). La estética de la desaparición y la ciudad en Paul Virilio. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 100-107.
- VIRILIO, P. (1986). *Velocidad y política*. Ediciones Paidós.
- WORLDWIDEWEBSITE.COM (s. f.). *The size of the World Wide Web (The Internet)*. [https://www.worldwidewebsite.com/#:-:text=Web%20\(The%20Internet\)-_The%20size%20of%20the%20World%20Wide%20Web%20\(The%20Internet\),%2C%2017%20August%2C%202022](https://www.worldwidewebsite.com/#:-:text=Web%20(The%20Internet)-_The%20size%20of%20the%20World%20Wide%20Web%20(The%20Internet),%2C%2017%20August%2C%202022).

INFORME DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *ATLÁNTIDA* 16 (2025)

El equipo de dirección se reunió en las primeras quincenas de los meses de mayo y octubre de 2025 para tomar decisiones sobre el proceso editorial del número 16 de *Atlántida*.

Estadística:

N.º de trabajos recibidos en *Atlántida*: 10.

N.º de trabajos aceptados para publicación: 8 (80%). Rechazados: 2 (20%).

Media de revisores por artículo: 2.

Media de tiempo entre envío y aceptación: 6 meses.

Media de tiempo entre aceptación y publicación: 6 meses.

Los revisores varían en cada número, de acuerdo con los temas presentados.



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna