

Canariedades

Textos para pensar una Canarias *Otra*

Roberto Gil Hernández
Paula Fernández Hernández
Silvia C. Zelaya Álvarez
(Eds.)



Colección **Alongues**
Canariedades. Textos para pensar una Canarias Otra

© 1.ª edición, 2023:
Fundación Canaria Tamaimos
Islas Canarias
www.fundaciontamaimos.org

© Del prólogo:
Carmen Marina Barreto Vargas

© De la introducción:
Roberto Gil Hernández
Paula Fernández Hernández
Silvia C. Zelaya Álvarez

© De los textos:
sus autoras y autores

Edición al cuidado de:
José Miguel Perera

Diseño y maquetación:
Sergio Hernández Peña
www.sergiohp.com

ISBN: 978-84-125517-8-5
Depósito legal: GC 439-2023

Impresión:
Gráficas Atlanta

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio actualmente conocido o que se invente en el futuro sin previo permiso por escrito de los titulares del copyright de esta obra.

Índice

Agradecimientos.....	11
Nota de las editoras	13
<i>Prólogo</i>	
Un punto de inflexión.....	19
Carmen Marina Barreto Vargas	
<i>Introducción</i>	
Pensar las canariedades. Una genealogía posible	25
Roberto Gil Hernández, Paula Fernández Hernández y Silvia C. Zelaya Álvarez	
<i>¿Repetir la historia?</i>	
La Caída.....	61
Miguel Pérez Alvarado	
<i>Las Islas como perspectiva</i>	
Utopía insular de lengua impropia.....	73
Daniel Barreto	
Crítica y teoría de la poesía canaria. Una revisión incompleta	101
Paula Fernández Hernández	
<i>Sobre pervivencias</i>	
Canariedad y lengua amazigh. Genocidio lingüístico y consideraciones en torno a la revitalización para la re-construcción identitaria.....	141
Rumén Sosa Martín	
Glotofobia. Breves apuntes sobre el español canario	163
Iván Vega Mendoza	

Canariedades

Paradojas, secretos...

Síntomas de algo. Canariedades y extranjeridades en literatura, arte, arquitectura, turismo y, tal vez, antropología 185

Mariano de Santa Ana

Callaban sus cosas en tanto secreto. Guardar el rostro y desenmascarar la historia 211

Pablo Estévez Hernández

Marcadores de opresión

“Hay que ser risquera”. Reflexiones en torno a la canariedad..... 231

Larisa Pérez Flores

La parte por el todo. El mestizaje como ficción racista en la definición de la etnicidad canaria 255

Roberto Gil Hernández

Dispositivos y pedagogías

Educación liberadora desde Canarias. Entre Manuel Alemán y Paulo Freire 293

José Miguel Perera

La difícil incorporación de lo africano en los relatos de la canariedad. El ejemplo de los museos y la esclavitud..... 335

Claire Laguian

Para resistir

Las canariedades desde los canarismos 377

José Miguel Martín

Control migratorio, racismo y canariedad. Una aproximación antropológica 405

Silvia C. Zelaya Álvarez

Cumplir el deseo

La alzada 435

Daniasa M. Curbelo

Biografía de las autoras y los autores 443

La parte por el todo

El mestizaje como ficción racista en la definición de la etnicidad canaria

Roberto Gil Hernández
Universidad de La Laguna

Es fundamental entender que el mestizaje y sus componentes siempre están sujetos a las jerarquías del poder político y económico, y a las jerarquías del racismo. [...] Reconocer esto nos da una visión crítica de los teóricos que plantean que el hibridismo y las relaciones de la diáspora rompen necesariamente con las identidades esencialistas.

Peter Wade, *Repensando el mestizaje*

El mestizaje se ha convertido en un lugar común para quienes trabajan cuestiones relacionadas con la etnicidad en Canarias. A decir verdad, la defensa acrítica de la mezcla cultural a la que alude este concepto está adquiriendo cada vez mayor resonancia para explicar la complejidad social del Archipiélago. Así lo atestigua la mirada que predomina en su territorio sobre episodios históricos marcados por su conflictividad. Me refiero a eventos imprescindibles para comprender su deriva moderna, como su conquista o los flujos migratorios que, a partir de su colonización, han conectado a la población de las Islas principalmente con el África continental, América y Europa.

En este texto pretendo demostrar que tal manera de pensar en la etnicidad canaria encubre el antagonismo inherente a su realidad social. Por esta razón, describo la reunión de signos y afectos que sustenta el discurso sobre el mestizaje como un sofisticado ejercicio de blanqueamiento racial que toma *la parte por el todo*. Desde un punto de vista

Roberto Gil Hernández

que combina el posmarxismo con el pensamiento descolonial, trataré de demostrar que solo es productivo hablar de etnicidad en Canarias y, por ende, de canariedad si se especifican los efectos de frontera y equivalencia que atraviesan su sociedad. El propósito de esta contribución es reconsiderar el papel hegemónico que cumplen actualmente las metáforas que dan vida al imaginario mestizo en el Archipiélago, tales como la transculturación, la hibridez y la criollidad¹.

La etnicidad como hegemonía

“La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases” (Marx y Engels, 2019, p. 49). Con esta célebre cita la tradición marxista y sus derivados suelen resumir el punto central de sus planteamientos: el antagonismo es el motor de las transformaciones sociales. Desde este enfoque, la acumulación y, como consecuencia de ella, el despojo se repiten en la historia como un juego dialéctico. Es, por tanto, el antagonismo entre sujetos y, más aún, entre grupos organizados en función de su capacidad para perpetrar o resistir dichos actos, el que determina sus formas de organización colectiva. De ahí que el ‘secreto’ del sistema que se impone mundialmente en los albores de la modernidad para los marxistas sea “el antagonismo de la producción capitalista como ley natural y universal de la riqueza social” (Marx, 2009, p. 805).

Esta mirada sobre la génesis de la humanidad permite inferir que el antagonismo, además de ser una dimensión definitoria de lo social, también lo es para la constitución del sujeto. De hecho, la trayectoria de la teoría marxista se caracteriza por la aplicación de esta lógica de inspiración hegeliana². Según la misma, la interacción entre agentes distintos deviene en la conformación de categorías totalizantes —como ocurre con el sujeto o la sociedad—. Sin embargo, se debe admitir también que estas nociones están atravesadas por una imposibilidad. Me refiero a la contradicción que entraña el reconocimiento de la existencia de cualquier individuo o colectivo, pues este ejercicio implica la exclusión forzosa de aquello contra lo cual son pensadas dichas categorías, es decir, sus opuestos —el resto de individuos u otros colectivos—. Solo a partir de este planteamiento puede afirmarse que el antagonismo

social no es solo producto de la historia, sino un rasgo inherente a la propia condición humana³.

La concepción en estos términos del sujeto y la sociedad constituye un serio desafío para la herencia marxista. El propio Marx es el primero que, en su búsqueda de elementos que le permitan evidenciar la explotación del ser humano por el ser humano, se decanta por las ‘condiciones objetivas’ de carácter socioeconómico que agrupan en clases a los individuos bajo el modelo capitalista. El papel subalterno que ocupan en esta estructura las clases trabajadoras —ajenas a la propiedad de los medios de producción— les otorga, desde su punto de vista, una ubicación singular en lo que respecta al citado antagonismo. Como es sabido, el marxismo presupone que las condiciones de opresión padecidas por dichos grupos son suficientes para que estos se comporten como la ‘clase universal’ llamada a transformar radicalmente el mundo. No obstante, es evidente que esta interpretación mesiánica del antagonismo social no ha dado muestras aún de materializarse.

A raíz de las numerosas enmiendas planteadas en los últimos años a los postulados más problemáticos del marxismo, se ha ido articulando lo que se conoce como ‘perspectiva posmarxista’. Esta nueva corriente no renuncia al papel central del antagonismo como motor del cambio social. Lo que sí pretende es dejar atrás el esencialismo de clase para considerar también el potencial revolucionario de cualquier forma de exclusión engendrada por el sistema capitalista. Esta tendencia apunta a categorías consideradas hasta ahora secundarias por el marxismo ortodoxo, a pesar de que las mismas son actualmente uno de los principales resortes de la protesta social internacional. Hablo, obviamente, de categorías distintas a la clase pero intrínsecamente vinculadas a ella como la raza o el sexo/género⁴.

Las implicaciones de todo ello en la definición de la etnicidad son evidentes. Con frecuencia la etnicidad puede entenderse como la confluencia de sujetos que comparten características que los distinguen de otros. Desde una visión más general, este término también puede explicar el modo en que un grupo social se siente preocupado por aquellas cuestiones que comparte, como sus orígenes, lugar de residencia, aspecto físico, condiciones económicas, costumbres, instituciones y hasta su manera de hablar y recordar colectivamente. El problema con la etnicidad reside en que recurre a la fantasía ideológica de presentar

sus 'particularidades' como si conformaran una 'unidad' que, para existir, necesita generar efectos de frontera que mantengan al margen a quienes no se ajustan a su definición. En otras palabras, la etnicidad es una manifestación evidente de hegemonía que muestra cómo el antagonismo inunda todos los pliegues del plexo social.

Siguiendo a Peter Wade en *Raza y etnicidad* (1997), es cierto que ambas categorías —etnicidad y raza— se han utilizado con demasiada asiduidad como sinónimos. Ahora bien, el hecho de que el término 'raza' "se haya visto como propagador del racismo por implicar que las razas biológicas existen realmente" (Wade, 2000, p. 24) ha favorecido su cuestionamiento, al menos en el ámbito académico. Ello demuestra que, en realidad, la etnicidad es un concepto dotado de una significación relativamente flexible y que no existen muchas diferencias entre esta y el concepto de raza. En cualquier caso, el consenso general "es que la etnicidad se refiere a las diferencias 'culturales'" de manera específica, mientras que "la raza se refiere a las diferencias fenotípicas" (Wade, 2000, p. 24). En este trabajo aludo a la etnicidad canaria y, con ello, también a los procesos de racialización, engenerización y enclasmiento que esta supone, como a un conjunto de afirmaciones más o menos aceptadas y, por tanto, circunstancialmente equivalentes, acerca del ser y la identidad de la gente que habita el Archipiélago. Ello incluye también la necesidad de establecer algunos límites o fronteras con relación a cuanto es representado como su otredad⁵.

En este sentido, cuando afirmo que la etnicidad es una manifestación de la hegemonía es porque la concibo como un recurso signico y emocional que pertenece a un contexto marcado por la fragmentación. El hecho de que la definición de ambos términos sea tan similar así lo indica, y también demuestra la forma en que tales categorías están supeditadas a la contingencia que atraviesa a los sujetos y grupos que la encarnan. Dicho de otra manera, etnicidad y hegemonía se basan en el equilibrio precario que describen quienes asumen sus preceptos, pues todo sujeto está atravesado inevitablemente por diferencias que contradicen de algún modo su afinidad grupal. Esta es la razón por la que ambas categorías interpelan no solo a quienes se sienten parte de ellas, sino también a cuantos se le oponen y, por tanto, son considerados su exterioridad. Solo en la medida en que la parte excluida acaba 'asumiendo' su papel subalterno en tal definición, la etnicidad se impone

en términos hegemónicos y propaga la efímera estabilidad que hace posible su imperio⁶.

De acuerdo con esta definición, la etnicidad representa una forma de hegemonía sumamente convencional. Obedece, como he dicho, a una selección de elementos que, además de servir como referentes para la identidad de un grupo concreto, le permiten distinguirse de los demás. Ahora bien, esto no niega la posibilidad de que existan relaciones de hegemonía y subordinación entre etnicidades. Es más, la etnicidad opera para quienes se reconocen en sus límites como una compleja red de lealtades y divergencias en la cual, además de tener cabida la hegemonía, también ocupa un espacio destacado su antítesis: la contrahegemonía. Ello es debido a que no puede establecerse cuanto implica la etnicidad sin definir simultáneamente esos otros colectivos que, en tanto que enfrentados a ella, la constituyen desde fuera. Por esta causa considero importante insistir aquí en que toda etnicidad, independientemente de las relaciones de privilegio u opresión que entrañe para quienes la personifican, siempre se articula sobre un escenario atravesado por el antagonismo.

Afirmar esto supone aceptar que no es posible entender la hegemonía que persigue la etnicidad sin reparar primero en las consecuencias que tienen sobre ella ciertos efectos de equivalencia y frontera. En *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), Chantal Mouffe y Ernesto Laclau tratan de describir cómo la hegemonía se reproduce siguiendo el ‘principio de no identidad’⁷. Partiendo de la base de que todo antagonismo es siempre plural, los efectos de frontera y equivalencia tienen lugar entre dos o más entidades no idénticas entre sí. Ambos términos, además, describen un desplazamiento de carácter simbólico y afectivo que, en el caso de la equivalencia, sigue la “lógica de la simplificación”, mientras que, con los efectos de frontera, sucede justo lo contrario pues la lógica que predomina es la de “la expansión y complejización” (Laclau y Mouffe, 2001, p. 174). En otras palabras, la equivalencia es un proceso en el que distintos sujetos o grupos sociales pueden llegar a reconocerse como ‘iguales’ en un contexto hegemónico o de oposición a la hegemonía. Por su parte, los efectos de frontera se basan en la presentación del antagonismo como algo irreconciliable, expandiendo la creencia de que cada grupo social conforma, a partir de sus diferencias, una totalidad.

Roberto Gil Hernández

En resumen, el éxito de la etnicidad, ya sea a pequeña o gran escala, se basa en su capacidad para contener el antagonismo que envuelve lo social. De ahí que los efectos de equivalencia y frontera se refieran siempre a trabajos de reunión y desplazamiento de los grupos que hacen posible su enfrentamiento o unidad. La contradicción entre ambos fenómenos consiste, pues, en que la equivalencia cumple su función enmascarando contradicciones. Por otra parte, los efectos de frontera provocan la exacerbación de las diferencias. En síntesis, lo que pretendo demostrar aquí es que el antagonismo inherente a la sociedad canaria —como a cualquier otra sociedad— exige hablar de su etnicidad desde el reconocimiento de su relación con la hegemonía y su exterioridad, admitiendo en todo momento sus contradicciones, su carácter contingente y, por supuesto, su pluralidad.

Canarias, una sociedad pluriétnica

La etnicidad hegemónica en Canarias necesita de efectos de frontera y equivalencia para mantener su primacía. Si no fuera así, no sólo sería impensable su preeminencia, sino también las relaciones que propone cuando integra o excluye a los grupos que se dan cita en el contexto insular. La única manera de evidenciar su dominio y, a partir de ahí, cuestionarlo pasa por emular sus ademanes dialécticos. Solo de esta forma es posible poner valor a cuanto se afirma y se niega en la definición de la canariedad.

Para llevar a cabo este ejercicio es imprescindible enunciar las líneas temporales por las que transita la etnicidad hegemónica en el Archipiélago. Como dije al inicio, dicha mirada sobre su población, a medida que la describe como resultado de un proceso de transculturación, hibridación o criollización, está inevitablemente atravesada por la idea del mestizaje. Ello explica su necesidad de situarse en un punto de partida específico que haga posible su definición en torno a un episodio fundacional que resuelva en falso sus antagonismos. Y este, obviamente, no puede ser otro que su conquista y colonización. Todo lo ocurrido antes de este acontecimiento, si bien tiene relevancia para la especificación de los grupos presentes en el territorio, es relegado desde

dicha perspectiva, especialmente en el caso de aquellos colectivos cuyos orígenes no están vinculados directamente con el pasado de Europa⁸.

En textos como *¡Qué tal raza!* (2011) o *Estado-nación, ciudadanía y democracia* (2014), Aníbal Quijano explica con claridad esta cuestión. Lo hace cuando plantea que la expansión europea hacia África y América posibilita, además del nacimiento de la modernidad, la emergencia de la colonialidad. Con este último término el autor describe cómo, junto a la colonización de territorios que poseen similitudes con Canarias, esta se propaga como “patrón de poder mundial capitalista que consiste, en lo fundamental, en la clasificación de la población del mundo según la idea de ‘raza’” (Quijano, 2014, p. 611); lo que permite que se pueda catalogar por primera vez a los insulares a partir de su inclusión o exclusión en categorías como ‘europeos’ y ‘no europeos’, sentando así las bases del antagonismo social que trata de gobernar desde entonces su etnicidad⁹. Además de estas evidentes formas de discriminación, la naciente sociedad colonial del Archipiélago también aplica otros efectos de frontera y equivalencia derivados del funcionamiento de los ejes de privilegio y opresión en que se basa el capitalismo, como “la formación de estructuras de control del trabajo” o “las relaciones de dominación fundadas en las diferencias de sexo”¹⁰, “haciendo de ambas un objeto de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento” (Quijano, 2017, pp. 18 y 20)¹¹. A partir de aquí voy a hacer hincapié en cómo ha sido descrita a lo largo del tiempo la sociedad canaria en lo que atañe a su etnicidad.

La repercusión que tiene el imaginario de la colonialidad en las Islas se puede contrastar en las primeras fuentes conocidas de su historiografía moderna: las crónicas de la conquista. En *Le Canarien* (1404), por ejemplo, se desdeña abiertamente a la población precolonial y su modo de vida cuando se asegura que “los canarios [...] son infieles [...] y viven casi como animales”, razón por la cual sus “almas se van a condenar” (en Aznar *et al.*, 2007, p. 110). Aunque es cierto que esta censura se invierte en otros documentos de la época, como *Brebe resumen y historia muy verdadera de la conquista de Canaria* (1500), del cronista Antonio Sedeño, donde los indígenas son descritos, una vez han sido conquistados, como “observantísimos i buenos cathólicos i firmes en la fe” (en Morales, 2008, p. 367). Esta ambivalencia se multiplica en los relatos de fray Alonso de Espinosa, Juan de Abreu Galindo, Tomás Arias Marín de Cubas y Leonardo Torriani, quienes unas veces coinciden al

Roberto Gil Hernández

ensalzar a estos naturales por ser “gentiles incontaminados, sin ritos, ceremonias, sacrificios ni adoración de dioses ficticios” (Espinosa, 1980, p. 46), enfatizando su parecido con las poblaciones europeas en virtud de su “extremada blancura”, y otras simplemente los menosprecian por su “color moreno” (Abreu, 1977, pp. 279 y 36), su carácter “osado y atrevido” (Marín, 1986, pp. 115-116) y su “idolatría” (Torriani, 1999, p. 289). Además, como afirma el historiador Juan Núñez de la Peña, la sociedad precolonial canaria también se distingue de la europea por su carácter no capitalista, pues, según parece:

Ninguno [de los indígenas] tenía tierras propias, ni acción á ellas, que el rey era dueño de todas, y en llegando el tiempo de sembrar, daba á cada uno tierra en que sembrase, y acabada la sementera, se volvía al rey, sin que le pagase renta, ni tributo, ni menos regalo alguno (Núñez, 1847, p. 31).

Según sostiene Manuel Lobo Cabrera en *Grupos humanos en la sociedad canaria del siglo XVI* (1979), el Archipiélago puede considerarse un “variado conglomerado racial [desde] el mismo siglo XVI” (1979, p. 7). Ello es debido a que, a la presencia en el territorio de los indígenas que sobreviven a la conquista o la esclavitud¹², se debe añadir el desembarco de grupos de población de origen castellano, portugués, genovés, flamenco y británico en calidad de colonos, y también a la arribada de moriscos y negros junto a contingentes menos numerosos de hebreos y amerindios, muchos de ellos en calidad de esclavos (Lobo *et al.*, 1993). Es tal el trasiego de seres humanos en Canarias que, ya en el siglo XVII, Pedro de Ocampo, síndico personero del cabildo de La Laguna, da claras muestras de la fuerza adquirida en el territorio por el imaginario de la colonialidad. Lo hace al expresar su ‘preocupación’ por la cantidad de esclavos que “se han introducido en la isla en diferentes cargazones”, llegando incluso a vaticinar que en ella muy pronto “se hallarán más negros que vecinos” (en Hernández, 2002, p. 182). Ya en el siglo XVIII, el jesuita Matías Sánchez insiste en esta idea al describir Las Palmas a partir de “los muchos mulatos que hay en aquella ciudad y en toda la isla” (2008, p. 229). Mientras que, en pueblos del sur de Tenerife, como Adeje, debido a “las peculiaridades de su señorío”, se

sabe que “existieron esclavos en su ingenio hasta principios del siglo XIX” (Hernández, 2006, p. 27).

Como indica Belinda Rodríguez Arrocha, la incidencia de tal fenómeno en el Archipiélago se explica a partir de la posición que este ocupa desde su conquista como “uno de los puertos esclavistas más importantes del Atlántico en razón de su estratégica posición geográfica” (2016, p. 1). La población negra, como se puede apreciar, constituye la piedra angular de la trata de seres humanos en las Islas entre los siglos XVII y XIX, aunque es preciso mencionar la importancia que también adquiere en esta cruenta actividad comercial la población morisca. La presencia de este último grupo alcanza un volumen tan significativo que muchos de sus integrantes son vigilados estrechamente por los poderes coloniales de entonces, que son incluso perseguidos por imputárseles acusaciones de “brujería, por malas artes, por hablar su antigua lengua y por practicar su antigua religión” (Lobo, 1979, pp. 32 y 35). No obstante, la impronta de ambos contingentes de población es poco conocida e incluso negada en la articulación hegemónica de la etnicidad canaria en la actualidad.

Coincidiendo con los últimos rescoldos de la esclavitud en el Archipiélago, la antropología física ofrece una nueva ‘síntesis’ sobre los orígenes de la población insular que es rápidamente integrada en la lectura hegemónica de su pasado. Entre las afirmaciones más llamativas que se hacen desde esta disciplina, destacan las suscritas por su impulsor en Canarias, Sabin Berthelot, quien sostiene que el ‘tipo racial africano’ domina en la mayoría de la población moderna del Archipiélago, desde los pastores de las montañas a las poblaciones agrícolas e, incluso, en algunas familias urbanas. Berthelot asevera esto en línea con los postulados de la raciología, los cuales mantienen que es posible detectar, a casi cuatrocientos años de la conquista, la pervivencia de “una fisionomía nacional y característica” que “de los guanches se revela en los canarios de nuestra época”, haciendo viable distinguirlos “esencialmente de los españoles” (Berthelot y Barker, 1979, p. 310).

Tales planteamientos son repetidos desde entonces por estudiosos adscritos en el Archipiélago a las denominadas escuelas raciológicas francesa y alemana. La primera convierte a los indígenas canarios en pieza clave del racismo científico en el norte de África, al tratar de explicar la suerte que corrieron las razas de origen europeo en dicha

región a partir de las supuestas similitudes que existen entre los guanches y, por ejemplo, el hombre de Dordoña descubierto en Francia. Por el contrario, la escuela raciológica alemana invita a pensar el linaje isleño desde un plano que, si bien reproduce los preceptos imperialistas de la escuela francesa, cuestiona algunas de sus conclusiones. En lo que concierne a la progenie de sus primeros pobladores, no niega la ascendencia imputada a los antiguos canarios por la escuela francesa, pero sí admite la posibilidad de que también estén emparentados, como sostiene Franz von Löher, con la raza aria u otras tipologías como la hamita o la armenoide (Estévez, 1987).

Ya a finales del siglo XIX, también es posible constatar el surgimiento de otra innovación en esta singular lectura sobre el pasado de las Islas. Decidida a corroborar de nuevo el sueño imperial de las potencias europeas interesadas en su territorio, es ahora la escuela raciológica española la que toma el relevo sobre el mantenimiento de la etnicidad canaria hegemónica. Entre sus primeros representantes se encuentra Juan Bethencourt Alfonso o José Wangüemert y Poggio, quien llega a sostener que los antiguos canarios y los íberos tienen su origen en el norte de África, dando coherencia prehistórica a la exigua equivalencia de los distintos grupos de población que componen el imperio que España retiene en ese momento (Gil, 2019a). Y todo ello sin perjuicio de que las tesis que ratifican la continuidad racial indígena puedan ser impugnadas por quienes se oponen a la idea de que la sociedad canaria es “más producto de esos naturales que hija de elementos españoles y europeos” (Wangüemert, 1909, p. 82).

Según Fernando Estévez González, es posible afirmar que la pregunta por los orígenes étnicos de la población canaria nunca ha sido un asunto meramente científico, sino una cuestión relacionada con la hegemonía política reinante en las Islas. Por dicha razón esta aparece a lo largo de la historia como resultado de una guerra incesante de cifras, citas y suposiciones que, previsiblemente, no tiene solución. Ello es debido a que determinar los orígenes de la población del Archipiélago nunca ha sido “una preocupación de la ciencia retomada oportunamente por la política”, sino que, por el contrario, ha sido “una exigencia de la política a la práctica científica” asociada a “sucesivas manifestaciones del nacionalismo y el racismo” (Estévez, 2019, p. 212). Estévez asevera así que la antropología y la arqueología irrumpen

en Canarias para desempeñar la misma función que dichos saberes ya cumplían en las principales potencias europeas: representar a quienes la habitaron y aún habitan bajo los principios del racismo científico. Lo anterior explica por qué tales disciplinas no cesan en su empeño de entroncar a la población precolonial canaria con la europea, una lógica que se repite en la mayoría de las investigaciones que tienen lugar durante el siglo XX. Así sucede, de hecho, durante el franquismo, un periodo en que se mantiene esta vinculación racial entre los antiguos canarios y no solo la población premoderna de la península ibérica, sino también la que entonces habita las colonias que España mantiene en el África continental.

Las últimas décadas del siglo pasado y las primeras de este también han introducido algunos cambios en dicha manera de representar la etnicidad canaria desde la hegemonía. De forma contigua al desarrollo del autogobierno en el Archipiélago, ha aflorado la idea de concebir la “nacionalidad canaria como un conglomerado de insularidades atlánticas en la ultraperiferia europea” (Estévez, 2019, p. 212). Citando de nuevo a Estévez, se podría concluir corroborando que, a través de las distintas tesis sobre el origen de la población de las Islas, su etnicidad hegemónica no ha hecho más que escenificar el ideal de pureza racial con que “las élites canarias se han ido identificando a lo largo de la historia para, precisamente, blanquear, europeizar y cristianizar, en suma, para purificar su propia naturaleza mestiza y criolla” (Estévez, 2019, pp. 212-213)¹³.

A la luz de lo expuesto, se explica por qué en la actualidad los estudios genéticos gozan de tanto protagonismo en el territorio. Estos estiman que la “supervivencia de linajes nativos”, es decir, herederos de la sociedad precolonial, está en torno a un “55,9 % de la población canaria moderna”, pese a que “los resultados dentro de las islas son variables” y existe “una distribución asimétrica entre linajes maternos y paternos” (Fregel *et al.*, 2019, p. 11), debido a que “gran parte de la población femenina sobrevivió a la conquista” (Rodríguez y Martín, 2009, p. 99). En tales trabajos se constata, a la vez, que los grupos de población insular cuyos genes apuntan a un posible origen europeo se sitúan en un 39,8 %, mientras que los subsaharianos alcanzan un 4,3 % (Fregel *et al.*, 2019). Ahora bien, es conveniente advertir acerca del carácter problemático que entrañan tales investigaciones en la medida en que,

a través de la información genética de la antigua y la contemporánea sociedad isleña, se sigue haciendo hincapié en marcadores como el color de la piel o del pelo, la fisionomía, las pautas demográficas, la incidencia de ciertas enfermedades o su procedencia geográfica, lo que recuerda inevitablemente a los propios quehaceres del racismo científico¹⁴.

Con todo, la Canarias de hoy, como ocurre en la mayoría de las sociedades del planeta, debe describirse como una sociedad pluriétnica. A los flujos migratorios que históricamente han conectado su territorio con otras partes del globo, hay que sumar el peso demográfico y cultural que siguen detentando en las Islas grupos procedentes del África continental, Europa y América. No en balde, durante la última centuria se está produciendo también la llegada de contingentes poblacionales de origen asiático, provenientes sobre todo de la India, Pakistán y, más recientemente, de China y Corea del Sur. Luego, están en lo cierto Ana López Sala y Valeriano Esteban Sánchez cuando aclaran que la composición étnica de quienes residen en el Archipiélago está cambiando desde la mitad de los años noventa del siglo pasado. El predominio europeo entre el conjunto de las personas migrantes, “que representaba casi el 70 % del total de los instalados, seguido de americanos (13,5 %) y asiáticos (10,2 %)” (López y Esteban, 2009, p. 47), ha variado en la actualidad, haciendo que el peso relativo de los europeos se sitúe en un 35,5 % (ISTAC, 2023). Asimismo, ha aumentado notablemente el número de americanos hasta representar un 49,7 % de la población migrante, se ha estabilizado el de africanos en torno a un 9,4 % y ha disminuido la presencia de asiáticos hasta un 5,1 % (ISTAC, 2023). Aun así, es a las migraciones poscoloniales que llegan procedentes del África continental a las que se sigue prestando mayor atención, pese a no ser mayoritarias.

El motivo por el que esto ocurre no se debe exclusivamente a la relación que tales grupos guardan con la “experiencia migratoria secular” que, en el pasado y de la mano del colonialismo español, tuvo “como destino el continente americano y [...] el norte de África” (Santamaría, 2002, p. 116). Obedece también a la implantación creciente en el Archipiélago de las jerarquías raciales de una ‘colonialidad global’¹⁵. Como señala con acierto Larisa Pérez Flores, es pertinente tener en cuenta que un territorio como Canarias puede ejercer, a raíz de estas nuevas circunstancias, distintas formas de “colonialismo interno” sobre

su propia población y también actuar como una “colonia colonizante” (2018, p. 14) con otros territorios colonizados. No obstante, resulta sorprendente que este tipo de críticas, que pretenden desenmascarar cómo la colonialidad aún opera en las Islas, no hayan sido aplicadas todavía a las retóricas mestizas del hibridismo, la transculturación o la criollidad. Como espero demostrar, el mestizaje como concepto solo ha servido para blanquear a la sociedad canaria, dando la impresión de que la mirada racista que promueve su etnicidad hegemónica es y ha sido siempre la única posible.

El mestizaje como ficción racista

El mestizaje transfiere dimensiones semánticas que tienen que ver con el lugar y el momento histórico en que es enunciado como categoría. Normalmente, al apelar a este término se está aludiendo a nociones de estratificación social y poder político, aunque es verdad que también involucra relaciones de carácter simbólico y biológico. Como afirman Jean Benoist y Jean-Luc Bonniol en *Hérédités plurielles* (1994), “el mestizaje expresa la imagen de una diferencia morfológica, imagen que fluctúa según la conveniencia del sentido social otorgado a esa diferencia” (p. 65). Sin embargo, lo mestizo opera también como una categoría que se mantiene apegada al ideario racista, pues este es resultado de una representación ‘armónica’ que, en realidad, revela todo tipo de formas de opresión, como la discriminación racial, sexual y de clase¹⁶.

La idea de mestizaje más popular en la actualidad tiene su origen en la gestión de la equivalencia y diferencias que inaugura a nivel mundial la colonialidad. Esto supone admitir que, en buena medida, los procesos de ‘mezcla’ de población y cultura que ensalza están tamizadas por la violencia y el antagonismo de origen colonial. De ahí que, como sostiene Elizabeth Cunin, el mestizaje deba citarse como un claro ejemplo de blanqueamiento en el que, pese a su pretendida exaltación de la mezcla, la “pertenencia racial puede actuar como un estigma que impide tajantemente el acceso a determinados estatus” (2002, p. 28), autorizando cambios de posición social solo si los sujetos ‘mezclados’ son capaces de adoptar las formas culturales, sociales y biológicas de la blanquitud¹⁷. Entre estos procedimientos, la autora nombra varios

ejemplos ilustrativos de prácticas asociadas al ideario de la blanquitud europea, como el “ingreso a las redes blancas de sociabilidad” o la emulación de sus “relaciones sexuales, aclarar el color de piel, alisar el pelo”, etcétera (Cunin, 2002, p. 28). Por eso el mestizaje no puede ser percibido como negación del racismo, pues este no elimina su estigma, sino que obliga a la población definida como mestiza a convivir con él.

En el caso concreto de la etnicidad canaria puede afirmarse que el ideario mestizo ha sido hegemónico durante siglos. Como he sostenido en otro lugar, poco tiempo después de que finalice la conquista del Archipiélago se imponen ciertas maneras de narrar sus episodios basadas en la lógica equivalente que impone el mestizaje. Estoy hablando, por ejemplo, del ‘imaginario de la anticonquista’, el cual no solo trata de representar en un plano de igualdad imposible a los bandos que se enfrentan durante la anexión de las Islas, sino también pretende retratar su posterior colonización como un proceso de mezcla igualmente utópico, equilibrado e inocente (Gil, 2019). Con el paso del tiempo, otros términos han ido ganando peso a la hora de explicar tales eventos, siendo destacables por su incidencia en las últimas décadas los modelos propuestos por la hibridez, la transculturación y también por la criollidad.

Empezando por el último de estos conceptos, David M. Solodkow y Juan M. Vitulli han constatado su relevancia en el contexto hispanoamericano. De hecho, es allí donde suele utilizarse con mayor frecuencia como marcador racial y cultural que distingue a la élite blanca heredera de los conquistadores del resto de la población. Así pues, al enunciar dicho término lo que se está reconociendo es la “diferencia cultural con respecto a la metrópoli” de tales grupos sociales, así como su “distanciamiento en relación con los otros internos de las provincias virreinales, fundamentalmente, indígenas y esclavos africanos” (Vitulli y Solodkow, 2009, p. 11). Asimismo, para analizar la pertinencia del uso de esta categoría en la sociedad canaria creo que es importante entender primero el ambiguo papel que han jugado en América los grupos de origen isleño.

Manuel Hernández González se dedica a esta labor en su trabajo *La Junta Suprema de Canarias y la emancipación americana* (2005). Mediante el estudio de documentos de la época logra demostrar que, en efecto, es cierta la consideración de grupos de población canaria como criollos durante el proceso de independencia de la mayoría de

las colonias americanas. A través de su uso se constata la definición de la gente que procede del Archipiélago como “un ente diferente al de los peninsulares” (Hernández, 2005, pp. 14 y 13). Además, como asegura Manuel de Paz Sánchez en *Amados compatriotas* (1994), es cierto que, hasta la invasión francesa de España y el intento de articular un proyecto imperial de carácter liberal tras las Cortes de Cádiz, Canarias suele ser imaginada como parte del contexto americano.

La denominación de la población canaria como ‘criolla’, no obstante, también genera controversias en la América del siglo XVIII. Haciendo hincapié específicamente en la lucha entre criollos y españoles por ocupar altos cargos en el clero y en la administración colonial, las diferencias establecidas entre ambos grupos hacen que se considere a los canarios “como americanos por parte de los reguladores peninsulares” (Hernández, 2005, pp. 13-14). Este hecho es constatable, por ejemplo, en el discurso del regidor del ayuntamiento de Caracas Manuel Clemente y Francia, quien en 1775 afirma “que no era cierta ‘la unidad de nación que se supone entre los isleños de Canarias y los españoles legítimos o castizos’” (en Hernández, 2005, p. 14). Reproduciendo las palabras de José Agustín Álvarez Rixo, durante las independencias americanas los canarios “fueron considerados por los criollos como otros tales, puesto que nacieron en las Islas Canarias, provincia separada de la Península” (en Hernández, 2005, p. 15). Aunque donde esto ocurre, debo insistir, es en América. En el Archipiélago, si bien la colonialidad impera como patrón de poder desde su conquista, la noción de ‘criollo’ no es común para definir la etnicidad de sus habitantes.

Desoyendo esta evidencia, algunos autores perseveran en el uso de este y otros marcadores de lo mestizo como categoría válida para representar la realidad de las Islas, incluso desde visiones supuestamente críticas con su estatus colonial. Ángel Sánchez, por ejemplo, constata en *Dos cuestiones canarias: nacionalismo y subcultura* (1983) que lo criollo constituye “la afinidad nacionalista más consecuente” con la “condición canaria de aluvión étnico y mestizaje” (pp. 115-116). En *La atlantidad como hibridación cultural* (2009), Félix J. Ríos defiende la existencia en el Archipiélago de un “proceso de hibridación cultural” que tiene lugar en el territorio “desde los inicios de la colonización” (p. 119). Mientras que, por su parte, Antonio Macías Hernández hace hincapié también en dicha idea en *Canarias: un espacio transnacional* (2009), texto en el

que define las Islas como “la primera sociedad criolla atlántica”, cuya “estructura social primigenia” no puede disociarse de las aportaciones de “indígenas, europeos y africanos” (p. 101).

Pablo Estévez Hernández asume tales posiciones cuando describe en *Canarias y África. Metáforas de olvido, cercanía y la nada* (2020) un proceso similar de “transculturaciones transoceánicas” (p. 3) a partir de la historia de migraciones que comparte el Archipiélago con Latinoamérica y el Caribe. Sus ideas tienen paragón con un texto anterior de Anthony M. Stevens-Arroyo, *The Inter-Atlantic Paradigm* (1993), donde este autor establece que “la transculturación proporcionó a las sociedades coloniales un vínculo con guanches y taínos”, que “se asimilaron de forma ascendente a la sociedad colonial española” del mismo modo en que “la transculturación hizo que los españoles se convirtieran en nativos” (1993, pp. 539-540). Para eludir el término ‘aculturación’, que apela a un proceso gradual de interacción entre culturas distintas que puede acabar —o no— en la asimilación de la cultura más ‘débil’, ambos autores hacen uso de un concepto acuñado hace ya ochenta años por el antropólogo Fernando Ortiz. Este propone, en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1983 [1940]), la noción de transculturación como categoría que resume la lógica del mestizaje a partir de una síntesis que es fruto de un mismo proceso de interacción social, solo que ahora concebido como la “creación de un nuevo fenómeno”, de “un nuevo ambiente cultural” (1983, p. 83). Entre las numerosas inconsistencias que han orillado el uso de esta categoría se puede contar su concepción de todo antagonismo como producto de una ‘teleología modernizadora’ que únicamente se materializa tras su integración en la hegemonía étnica imperante. Como se puede apreciar, tanto Stevens-Arroyo como Estévez Hernández parecen concebir la colonización de las Islas como un proceso integral cuyo antagonismo social es manifiestamente depreciado.

Ahora bien, es Larisa Pérez Flores quien protagoniza el empeño más notorio por hacer del mestizaje un esquema productivo para pensar Canarias. En textos como *Islas, migración y criollización* (2018) explicita la interacción étnica que ha tenido lugar en el Archipiélago durante siglos a través del término ‘criollización’. La filósofa parte de los postulados del pensamiento antillano contemporáneo para describir el territorio insular como soporte de una “cultura compuesta que lucha contra el

desamparo multidimensional que inflige la colonialidad” (2018, p. 11). Sus intenciones pasan por “celebrar la mezcla” que define a la sociedad insular sin dejar de “reconocer todos sus legados, especialmente los prohibidos” (2018, pp. 11 y 17). En otro de sus trabajos, *Islas, cuerpos y desplazamientos* (2017), se declara hondamente influida por la obra de Édouard Glissant. Del poeta y ensayista, esta autora toma la idea de que la criollización describe una ‘poética de la relación’ que no desemboca en una pérdida de identidad, sino que, en su lugar, pauta la interacción entre dos o más escenarios distintos. Pérez Flores asume, de este modo, las palabras de Glissant al afirmar que “la criollización [*créolisation*] es imprevisible” e “imposible que se establezca, que se detenga, que se incluya dentro de unas esencias, dentro de identidades absolutas” (Glissant, 2006, pp. 28-29; Pérez, 2017, pp. 59-67).

Tanto en las Antillas como en Canarias, lo criollo poseería un origen similar, según Pérez Flores, puesto que sus genealogías se fundan en las mismas circunstancias violentas de la conquista. Su contribución en ambos contextos, marcados por “el colonialismo y un trasvase incalculable de cuerpos”, tendría que ver, entonces, con evidenciar “los procesos de criollización que han marcado la cultura canaria” (Pérez, 2017, pp. 420 y 418). Y ello con la finalidad de hacer posible el surgimiento de un espacio descolonial que permita celebrar la ‘mezcla’ “sin dejar de señalar el dolor en esa mezcla”, esto es, “pensar que la globalización no es una experiencia criollizante, sino neocolonial, o que en parte es criollizante, pero solo a su pesar” (2017, p. 418). A la luz de tales planteamientos creo que tiene razón Stephan Palmié cuando asegura que, bajo el prisma de la criollización, “la identificación de todo lo que parece fundirse en el aire es ahora sello de solidez epistémica” (2006, p. 437).

Visto lo anterior, considero que el inconveniente de pensar Canarias como producto de la hibridez, lo transcultural o la criollización en que se apoya la idea de mestizaje, tiene que ver con la definición hegemónica de la etnicidad con la que dicha noción se alinea. En su origen, esta teoría sobre la composición de la población caribeña responde a una tentativa antropológica que trata de interpretar la cultura a partir de modelos lingüísticos concretos. Su objetivo es aglutinar una amalgama de sujetos y grupos en torno a modos de representación que, además de impulsar ciertas formas de equivalencia, necesitan implementar también efectos de frontera para distinguir a esos otros ‘no criollos’.

no ‘criollizados’ o ‘en criollización’. Es más, dicho paradigma combate las formas de opresión legadas por la colonialidad a partir de un solo concepto: el de criollidad. De ahí que su insuficiencia resida precisamente en que, desde dicha perspectiva, se está emulando la tendencia totalizante de su etnicidad hegemónica al propiciar la reducción de los elementos que la componen, en lugar de favorecer un proceso de expansión que reconozca su pluralidad. Siguiendo a José Miguel Perera, la “gran mentira” que encubre la retórica del mestizaje se basa en que “pone el centro del problema en la dispersión del mismo” (2017, p. 198).

Tal como plantea Hanétha Vété-Congolo, la proximidad filosófica entre criollización y criollidad es incuestionable. Ello es debido a que los máximos defensores de cada uno de estos términos, Patrick Chamoiseau y Édouard Glissant —respectivamente—, se mostraron siempre cercanos en sus planteamientos. Ambos llegan, incluso, a publicar juntos propiciando así “una (con)fusión aún mayor entre *créolisation* y *créolité*” (Vété-Congolo, 2014, p. 781). No en vano, “la *créolisation* de Glissant tiende a fusionarse con *créolité* y rige muchos de los discursos políticos y las expresiones populares de identidad en las artes o en numerosas conferencias públicas y eventos culturales” (Vété-Congolo, 2014, p. 781). Larisa Pérez Flores apuesta en sus trabajos, citando a Glissant, por traducir el término *créolisation* como ‘criollización’ para definir el proceso de construcción de la etnicidad canaria, dejando en un segundo plano la criollidad (*créolité*). Lo hace explicitando que este último concepto alude a “un producto acabado”, mientras que el primero “habla al mundo que se criolliza” mediante el “encuentro, la interferencia, el choque, las armonías y disarmonías entre las culturas” (Glissant en Pérez, 2019, pp. 63 y 64).

A partir del uso de dicho término, uno de los principales objetivos políticos e intelectuales de Glissant es lograr la ‘desracialización’ de las etnicidades caribeñas, obviando el hecho de que a través del proceso de racialización es como se conforma el imaginario racista. El problema de este planteamiento, desde mi punto de vista, se encuentra en que la estrategia que Glissant y sus partidarios emprenden para enfrentarse al racismo parte de una premisa inverosímil, pues la desracialización es imposible si no se produce antes una ‘desimbolización racial’. Como propone, de nuevo, Vété-Congolo, este proceso solo puede alcanzarse “mediante la erradicación total de los símbolos conferidos rígidamente

a las razas actualmente establecidas” (2014, p. 788). Por eso es legítimo “cuestionar la eficacia de la *créolización* propuesta por Glissant”, debido a que “sin una reforma simbólica radical, no habrá expresión plena y genuina de lo que Glissant llama *créolización*. La ambivalencia que busca Glissant no solo se suma al *statu quo*, sino también a la confusión” (Vété-Congolo, 2014, p. 788).

Por su parte, Laura Gotkowitz concibe la racialización como un proceso que obedece a “la construcción de estereotipos raciales a través del discurso político, la actuación cultural, la política social, la violencia física o verbal y otros actos de marcado” (2012, p. 11). Ello equivale a afirmar que el racismo puede rastrearse en la forma en que se ejerce el poder en un contexto determinado, por ejemplo, a través de la explotación y el despojo de recursos naturales que propicia el capitalismo, pero también a partir del modo en que es representado el aspecto, linaje, orden social o la forma de producir conocimientos de una población. Por el contrario, la desracialización implica la vuelta atrás de ese proceso y sus efectos de frontera, lo cual no parece posible si se mantienen activas la mayoría de las categorías raciales, de sexo y de clase con que se reproduce desde hace siglos la colonialidad. Con la criollización, entonces, ocurre lo mismo que con cualquier otra retórica que enfatiza la mezcla por encima del conflicto entre distintos grupos sociales. Como sucede con los conceptos de raza y nación, esta categoría enuncia la diferencia étnica como resultado de construcciones simbólicas y afectivas dotadas de cierta estabilidad, obviando al hacerlo el antagonismo que acusa toda sociedad.

Recientemente, Pérez Flores ha publicado un estudio donde trata de hacer frente a algunas críticas vertidas sobre su trabajo. Me refiero al texto *Canarias criolla* (2021), donde la autora se muestra partidaria —creo que con acierto— de analizar la intersección entre las categorías de raza, sexo/género y clase para entender la etnicidad de las Islas. Al mismo tiempo, reconoce el carácter problemático de la criollización en tanto que sugiere sus vínculos con “una identidad cuyos límites son claros y estables”, lo cual implica imaginar dicho concepto como “una fusión definitiva y lo que es peor, armoniosa”, colisionando claramente con su descripción simultánea de este concepto como un “proceso histórico siempre violento e inacabado” (Pérez, 2021, p. 3). Se mantiene firme, por el contrario, en otros aspectos problemáticos de sus plantea-

mientos. Así ocurre cuando asegura, pese a reconocer que “la sociedad canaria se criolliza siguiendo los patrones del paradigma racista”, que “la raza no sería una categoría estructurante de la etnicidad canaria” (Pérez, 2021, pp. 4 y 8).

Para justificar esta posición, la filósofa acude a Sergio Baucells Mesa, quien sostiene desde una perspectiva marxista que la etnicidad canaria, emergida tras la conquista y colonización de las Islas, es fruto de una ‘síntesis asimiladora’ cuyos “vínculos fundamentales se asientan en la posición de clase más que en una especificación étnica” (Baucells, 2012, p. 19). Tales postulados, lejos de lo que Pérez Flores pretende, no representan un ‘borrado de la colonialidad’ del Archipiélago, sino todo lo contrario, pues insisten en totalizar la etnicidad isleña desde la hegemonía, solo que ahora encubriendo con disimetrías de clase las sofisticadas manifestaciones con que el racismo y el sexismo siguen operando en el territorio. Al carácter reduccionista de este aserto hay que añadir la asunción acrítica que esta autora hace de las tesis que certifican “el origen ‘caucásico’” de la población indígena del Archipiélago, avaladas —como se ha visto— “por toda una tradición antropológica” (Pérez, 2021, p. 2) como factor habilitante para su criollización. De hecho, este tipo de lecturas son mucho más cercanas al idealismo colonial que ha atravesado durante siglos la historiografía canaria que a una lectura desde el presente y con perspectiva descolonial de su pasado. Luego, y desde este punto de vista particular que presento, al continuar adjudicando a la sociedad canaria el apelativo de ‘criolla’, se condena a los sujetos y grupos que la integran a identificarse únicamente entre las semejanzas y diferencias étnicas que les son impuestas desde la hegemonía, reproduciendo con ello los cánones de la colonialidad.

En resumen, sospecho que la amenaza velada que subyace bajo el paradigma de la criollidad es, pues, la de la descontextualización e, incluso, la despolitización de aquellos componentes autónomos que, pese a ser parte de la formación social isleña, no encajan en sus metáforas transculturales. Me refiero, una vez más, a esos elementos que circundan, pero no son reconocidos como parte de la etnicidad canaria desde el punto de vista de la hegemonía. Entre las consecuencias de asumir la criollización como emblema de la canariedad, y aunque no sea esta la voluntad de todas las personas que defienden estos planteamientos, se encuentran la expulsión y ocultamiento de los procesos

de racialización que, tanto desde la opresión como desde el privilegio, son inherentes a todos los grupos sociales del Archipiélago. Por eso en las representaciones criollizadas de las Islas, pese a ser reconocida la huella de la diferencia racial, casi siempre se termina excluyendo a aquellos colectivos que no caben en sus retóricas fundacionales. Lo mestizo, haciendo mía la advertencia de Juan Ezequiel Morales sobre el nacionalismo esencialista, es una nueva ficción racista que, frente a “la soberbia de los centros de poder”, emerge como “la versión de un nuevo centralismo que deviene a ser una carga superior para sus individuos [...], pues se sitúa aún más cercanamente” (1992, p. 155).

Este es el caso, sin ir más lejos, de guanches, moriscos y negros, tres grupos imprescindibles para explicar cómo se construye la sociedad canaria desde su conquista. Al definir a la población insular como criolla, esto es, como producto de una mezcla en la que tales colectivos convergen junto a otras categorías raciales, fundamentalmente blancas o europeas, estos son reducidos a un componente pretérito que ya no tiene espacio en la definición de su etnicidad. En otras palabras, mientras se recluye en el pasado la incidencia de los indígenas y la población insular que procede del África continental, se privilegia en el presente a un solo colectivo entre los que conforma su supuesta transculturación criolla: el proveniente de Europa, habitualmente encarnado por las élites insulares. La blanquitud de su ascendencia, por tanto, acaba imponiéndose en la representación hegemónica de la etnicidad canaria y, a su vez, oblitera toda manifestación contemporánea de su africanidad. Además, debido al mismo mecanismo de exclusión, lo criollo no solo desaloja del presente la presencia africana en Canarias, sino que también impide la entrada en la definición de su etnicidad al resto de población migrante no europea que habita el Archipiélago en la actualidad, como podría ser el caso de los contingentes latinoamericano y asiático.

En este sentido, el mestizaje, de nuevo según Peter Wade, funciona igual que cualquier otro esencialismo, pues “generalmente se mira como un proceso más o menos disfrazado de blanqueamiento, tanto en términos físicos como culturales, y de dominio masculino” (2003, p. 277). Roland L. Stutzman coincide con Wade al alertar que dicho término “parece ser inclusivo —y las élites nacionalistas lo representan como tal—, pero, en realidad, es exclusivo porque el mestizaje se entiende como un proceso mediante el cual se eliminan paulatinamente

las poblaciones negras e indígenas, mientras se blanquea la población nacional” (en Wade, 2003, p. 277). Ambos autores también recalcan que el mestizaje posee una clara dimensión de género pues, por lo general, este parte de “un hombre blanco —o más claro— que tiene relaciones sexuales con una mujer más indígena o negra” (2003, p. 277). Dicho de otro modo, el recurso a la criollización tiende a ocultar que toda mezcla implica relaciones de poder que se basan no sólo en la raza, sino también en la clase y el sexo/género.

Para ejemplificar tales planteamientos, Wade asegura que en la mayoría de los contextos coloniales “el hombre tiene la posibilidad de ‘mezclarse’ sin poner en peligro su estatus social ni su vida doméstica; en cambio, la mujer que se ‘mezcla’ en estas relaciones corre el riesgo de verse desprestigiada, de perder su ‘honor’” (2003, p. 277). Así pues, resulta de lo más llamativo que lo criollo, pese a verse afectado por tales sesgos patriarcales, según los planteamientos previos, se haya convertido en una de las apuestas terminológicas más socorridas para definir la etnicidad canaria desde los postulados teóricos del feminismo descolonial¹⁸. Para superar este contrasentido es urgente incluir, con todas sus consecuencias, la interseccionalidad como desafío al “modelo hegemónico de ‘La Mujer’ universal, y para comprender las experiencias de las mujeres [...] como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza” (Viveros, 2016, p. 9). Como asegura a este respecto María Lugones, “desencubrir la alianza entre colonialidad, modernidad y todo feminismo que conciba la ‘mujer’ categorialmente [...] es dar un primer paso decolonial” (2019, p. 27). En consecuencia, celebrar la unión que hace posible el mestizaje bien pudiera suponer, sobre todo en contextos como el canario, una conmemoración encubierta de la historia de violencias que son inherentes a la colonialidad.

Por todas estas razones, cuestionar la manera en que la etnicidad canaria hegemónica toma la parte por el todo para representar al Archipiélago es una tarea urgente. Desde mi perspectiva, solamente así se podrá evitar que el racismo que impregna —consciente o inconscientemente, según el caso— el ideario mestizo y sus derivados continúen mostrando acríticamente su realidad conforme a los designios del colonialismo. Efectivamente, el orden que impera en el territorio desde hace siglos requiere de nuevas lecturas que sepan describir en profundidad no solo el papel dominante que han jugado sus élites coloniales, sino

también la subalternidad que ha padecido y todavía padece su mayoría social, cuya representación está bastante alejada —o eso creo— de una criollidad transhistórica, blanqueante y encubridora de la violencia sexual. Dicho de otra manera, lo que sostengo aquí es que buena parte de la población canaria continúa afectada por la raza como categoría estructurante, al igual que por el género y la clase. Así lo evidencian los distintos actos de marcado en que se sostiene aún hoy la colonialidad del Archipiélago. Es más, esta reproduce a escala insular jerarquías globales donde lo europeo sigue disfrutando de ciertos privilegios mientras la violencia y la opresión es padecida por quienes, habiendo nacido o no en Canarias, todavía encarnan el papel negado a la otredad que África y, en menor medida, también Latinoamérica, representan en la conformación de su etnicidad hegemónica¹⁹.

Resulta curioso observar cómo desde el ámbito académico se acumulan los intentos por ‘descubrir’ un término que concrete al fin la ‘esencia’ de la etnicidad del Archipiélago. Si, como he tratado de demostrar, dicha tarea es siempre contingente y, por ende, imposible, parece más útil la articulación de un bloque histórico anticolonial que, a modo de contrahegemonía, resignifique su propio gentilicio —canaria, canario, canarie, canarix, etcétera— y, junto a este, la propia idea de canariedad como etnicidad. El objetivo aquí sería interpelar, en términos de equivalencia, a la mayoría social que sufre formas de opresión basadas en la raza, el sexo/género y la clase. De hecho, la sociedad de las Islas encabeza casi todos los índices que miden la desigualdad en los países de la Unión Europea²⁰. Los grupos afectados por estos indicadores suelen ser sus sectores populares, compuestas sobre todo por población del Archipiélago, América Latina y el África continental, siendo significativamente inferior el porcentaje de personas de origen europeo residente en las Islas que se encuentra en esta situación. Dicho panorama demuestra el papel estructurante que la clase, el sexo y la raza todavía cumplen en Canarias. Por eso es una tarea ineludible, sobre todo para quienes aplican a su territorio la perspectiva descolonial, evidenciar cómo el racismo, el sexismo y el clasismo continúan atravesando su realidad.

Con todo, creo que los efectos de equivalencia que aúnan a las clases populares del Archipiélago, pese a su no identidad, son más fuertes que los efectos de frontera que las separan. Tanto es así que la existencia

Roberto Gil Hernández

de relaciones de privilegio y opresión entre ellas no son comparables al antagonismo que las mismas encarnan frente a sus élites. Como ya he adelantado, la etnicidad hegemónica de las Islas es siempre contingente y, por ese motivo, sus disimetrías pueden combatirse a través de la articulación de una etnicidad contrahegemónica que ponga el acento al fin en su exterioridad. Me refiero a una canariedad 'otra' que, frente a la deriva totalizante del mestizaje, parta de la legitimidad de sus sectores populares para mejorar su propia realidad. Solo así es posible avanzar hacia un cambio real en el Archipiélago, mediante la reunión equivalente de las demandas de sus mayorías trabajadoras, mujeres, disidencias sexuales, migrantes del sur y cualquier otro colectivo que haya sido relegado en su estructura social.

A modo de conclusión

Como he tratado de demostrar, el mestizaje no apela en pie de igualdad a los grupos que confluyen en la etnicidad canaria. En lugar de ello, sus sofisticadas metáforas insisten en describir la sociedad insular negando el antagonismo que la atraviesa, así como el papel hegemónico que cumple en ella la minoría que se identifica con lo criollo, lo híbrido o lo transcultural. Esta es la causa por la cual, según mi argumentación, sus planteamientos no son productivos para pensar el Archipiélago. Desde la crítica aparente que ofrece este tipo de retóricas, el imaginario capitalista de la colonialidad continúa reinando cómodamente y, con él, sus derivas claramente racistas, clasistas y sexistas.

Si se pretende alumbrar una alternativa que, desde un enfoque transformador, permita hablar al fin de una etnicidad contrahegemónica en Canarias, es decir, de una canariedad 'otra', es imprescindible atender al juego de semejanzas y diferencias que revelan las desigualdades que impiden hoy la prosperidad de buena parte de su población. Para representar de una manera más justa a la gente que habita las Islas se debe alentar la equivalencia entre quienes sufren opresión, eludiendo los efectos de frontera con que sus élites han logrado imponerse históricamente, tal como lo siguen haciendo. Esto implica dejar atrás cualquier lógica que insista en tomar la parte por el todo para representar su realidad, haciendo emerger, por el contrario, la fuerza intrínseca que

condensa su antagonismo. Solo partiendo de estos preceptos se podrá encarar con ciertas garantías el presente y futuro del Archipiélago con la vista puesta en la emancipación de su mayoría social.

Notas

- 1 Antes de proseguir, me gustaría indicar que en textos precedentes he usado algunas de las categorías que resumen el ideario mestizo. Por ejemplo, en *Viaje a lo alocrónico* (2011) tildo de ‘criolla’ a la población canaria aludiendo al conjunto de perspectivas impulsadas por autores como Édouard Glissant en *El discurso antillano* (1981), Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé o Raphaël Confiant en *Éloge de la créolité* (1989) y, a su vez, Ulf Hannerz en *The World in Creolisation* (1987). Entonces defendía la aplicabilidad a las Islas de este concepto como “efecto mismo de la colonialidad” (Gil, 2011, p. 182). En *Los fantasmas de los guanches* (2019a) repito la misma fórmula al describir la criollización como resultado de “la interacción, que no la simple mezcla”, producida en el Archipiélago entre “poblaciones de origen americano, africano, europeo y asiático” (Gil, 2019a, pp. 74-75, nota al pie). E, igualmente, en *La colonialidad es una isla que se repite* (2019b), refiero el proceso de “criollización de la mayoría social” de Canarias como “la fuerza motriz de las identidades que han resistido al patrón de exclusiones promovidas por la colonialidad” (2019b, p. 119). Por tanto, la crítica que hago aquí a este concepto debe tomarse como un replanteamiento de la postura que he sostenido en trabajos anteriores, la cual expuse por primera vez en el libro *En el Nombre de Canarias* (2022).
- 2 Una de las claves de la perspectiva hegeliana reside en su definición de la dialéctica como fuerza motriz del pensamiento humano. Basada en la idea de la unidad de los opuestos a partir del conocidísimo esquema ‘tesis-síntesis-antítesis’, Hegel plantea la imposibilidad de dejar atrás el antagonismo a partir de la interacción perpetua que describe esta tríada. La aplicación de tal categoría a contextos concretos como la esclavitud puede resultar estimulante para pensar la etnicidad (véase Buck-Morss, 2005; Kojève, 2006).
- 3 Asumo aquí la crítica que hace Slavoj Žižek desde el psicoanálisis a ciertos planteamientos ‘posmodernos’ que han sido asumidos por algunos sectores del ámbito marxista, de los estudios culturales, la filosofía feminista o el pensamiento descolonial para tratar de evitar el uso de la dialéctica. Ello supone negar el antagonismo inherente a cualquier sujeto o grupo social para apelar por separado y en términos marcadamente subjetivos a sus experiencias de clase, sexo/género, raza, etcétera, lo que equivale a esencializar dichos rasgos en detrimento de la escisión ontológica fundamental que los atraviesa individual y colectivamente. Como afirma Santiago Castro-Gómez, “si puede decirse, con Lacan, que el sujeto es siempre sujeto de una falta, esto no debe entenderse como un fenómeno cons-

- tituyente de la subjetividad misma, sino como efecto de la incapacidad que tiene el sujeto de sustraerse al carácter abierto del antagonismo y ‘fijar’ de una vez y para siempre su identidad” (2015, pp. 244-245).
- 4 El posmarxismo sostiene que no existe ningún grupo social teleológicamente determinado para hacer la revolución a partir de su genuina experiencia. Ello obedece a que todo grupo social es concebido como resultado de una pluralidad de antagonismos que interseccionan entre sí y pueden llevar —o no— a sus integrantes a hacer equivalentes sus demandas emancipadoras. Para que exista hegemonía ha de contenerse el antagonismo, pero ello nunca se logra plenamente. Por eso el antagonismo resulta tan productivo para la transformación política. En cambio, la asunción de posiciones esencialistas en torno a la clase social, el sexo/género o la etnicidad desactivan su productividad, pues presupone que la experiencia de tales grupos es exclusiva y excluyente, haciendo ininteligibles para otros grupos subalternos sus condiciones de opresión. En síntesis, se puede afirmar que “allí donde hay esencialismos no puede haber política” (Castro-Gómez, 2015, p. 280, nota al pie).
 - 5 La etnicidad es un fenómeno provisto de distintos niveles en los que, al igual que sucede con la raza, se dan cita tanto el privilegio como la opresión. Así pues, puede aplicarse a un grupo relativamente pequeño que se define en oposición a otros grupos del mismo o mayor tamaño, sin importar que ambos formen parte de un solo Estado-nación —tal como sucede con la población de Canarias frente a la madrileña, por ejemplo, o ante la del resto de España, o cuando esta distinción se plantea como el producto de la filiación de la gente del Archipiélago con más de un continente (véase Gil, 2022, pp. 30-40)—.
 - 6 Como se puede apreciar, esta definición de hegemonía está en deuda con la lectura que Chantal Mouffe y Ernesto Laclau realizan de los trabajos de Antonio Gramsci. De hecho, la hegemonía es planteada por ambos pensadores como una forma de liderazgo de naturaleza intelectual y moral capaz de llegar más lejos que la tradicional alianza de clases preconizada por el marxismo, dejando atrás su problemática interpretación del concepto de ideología. “Para Gramsci los sujetos políticos no son ‘clases’ en el sentido estricto del término, sino ‘voluntades colectivas’ complejas y los elementos ideológicos articulados por la clase hegemónica no son de clase necesariamente” (Laclau y Mouffe, 2001, p. 102). A lo que no renuncian estos filósofos es al propósito original de Gramsci de determinar la hegemonía a partir de dos elementos fundamentales: “el consentimiento ‘espontáneo’ dado por las grandes masas de la población al grupo dominante fundamental” y la incidencia del “aparato de coerción estatal que asegura ‘legalmente’ la disciplina de los grupos que no dan su consentimiento” a su predominio (Gramsci, 2007, p. 395).
 - 7 Retomo esta idea a partir de la interacción que la dialéctica propone como matriz de su propia determinación, en la medida en que, según su mecánica, la no identidad siempre se cumple entre dos opuestos, pero ello no impide que ambos se definan a partir de su mutua negación. Susan Buck-Morss atribuye dicha lógica

a los trabajos de Theodor W. Adorno como un proceso de afirmación y negación simultánea entre conceptos. En realidad, asegura esta filósofa, “el principio de no identidad, que Adorno desarrollaría con riqueza creciente, llegó a ser el fundamento de su filosofía, es decir, de la ‘dialéctica negativa’” (Buck-Morss, 1981, p. 139). En palabras del propio Adorno, “hay que oponerse a la totalidad, ya que está convicta de la misma diferencia consigo que niega [...] y es una misma cosa con aquello contra lo que es pensada” (1975, pp. 150 y 151).

- 8 Es Immanuel Wallerstein quien plantea que el capitalismo es un “sistema histórico” que “ha florecido e impregnado el globo” mediante “la incesante acumulación de capital” (Wallerstein, 1988, p. 81). Siguiendo sus pasos, Eduardo Grüner sitúa la “emergencia de la modernidad” en “la expansión de los límites geográficos del mundo”, “el desarrollo de nuevas y diferentes formas de control de la fuerza de trabajo y la creación de ‘maquinarias’ estatales relativamente fuertes en los países europeo-occidentales”. Tal devenir explica el modo en que Occidente se convierte en “el amo de la historia, no solamente en el obvio sentido material de que él es quien domina en última instancia los movimientos reales (económicos, políticos, culturales) de la ‘periferia’, sino también en un sentido simbólico e ideológico”, pues es allí donde se definen los criterios, categorías, perspectivas, epistemologías, concepciones filosóficas dominantes. Desde entonces, “su saber, el saber de una parte transformada en el todo”, se convierte “en una marca, una faceta, un complemento de su poder” (Grüner, 2012, pp. 168, 162 y 148). Canarias, la primera colonia africana del imperio español, se ubica desde entonces en la periferia de dicho sistema histórico.
- 9 Al hacer esta afirmación no estoy negando bajo ningún concepto el antagonismo que atraviesa la sociedad precolonial canaria. La población indígena del Archipiélago también estaba afectada por distintas formas de desigualdad, pero el análisis de tales jerarquías excede los límites de este artículo. Para abundar en esta cuestión, son recomendables los trabajos de Antonio Tejera Gaspar y Rafael González Antón (1987), Amelia del Carmen Rodríguez (2000) y Jonathan Santana Cabrera (2018), entre otros.
- 10 Enmendando a Aníbal Quijano, María Lugones asegura que excluir marcadores como el género de la colonialidad para dar preponderancia a la raza supone aplicar a este fenómeno una “separación de categorías que son inseparables”. Este “análisis de categorías”, asegura, “ha tendido a esconder la relación de intersección entre ellas” (Lugones, 2008, p. 76, nota al pie).
- 11 Siguiendo a Ramón Grosfoguel, la colonialidad también puede estimarse como uno de los principales ejes discursivos que legitima el inicio del epistemicidio colonial en territorios como Canarias, entendiendo dicho episodio histórico como el momento en que sus antiguos insulares sufren de forma generalizada una “destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas” (Grosfoguel, 2013, p. 34).
- 12 Los esclavos procedentes de Canarias fueron una mercancía muy preciada en los puertos de Sevilla y Valencia durante los siglos XIV y XV. La documentación

- conservada sobre la trata en ambas ciudades es trascendental para esclarecer su rol en la Europa renacentista (véase Marrero, 1966; Cortés, 1970, pp. 135-139; Franco, 1991, pp. 52-56).
- 13 Nótese el hecho de que Estévez atribuye una composición mestiza y criolla exclusivamente a las élites canarias, vinculando a su propio proyecto político en las Islas la tarea de “escribir la historia de sus respectivos asentamientos coloniales silenciando o asimilando las historias indígenas en combinación con la necesidad [...] de asegurar tanto el dominio y control interno en sus territorios como la de lograr una imagen con la que legitimarse en las metrópolis” (Estévez, 2019, p. 275).
 - 14 Conviene atender los riesgos que implica la repetición de algunas de las taxonomías más socorridas del racismo científico durante los últimos dos siglos, solo que ahora desde un punto de vista que raya en el “esencialismo genético” (Haraway, 2004, p. 280). Y es que “el recurso inmoderado a los genes como categoría histórica, en tanto puede fortalecer viejas jerarquías sociales basadas en el aspecto físico, además de edificar manifestaciones inéditas de desigualdad, sostenidas en la adscripción genética, amenaza con reducir la diversidad humana a los mismos contingentes de información que la tecnociencia ha convertido en su ‘objeto de práctica y conocimiento’” (Gil, 2021, p. 5).
 - 15 En este sentido, el término ‘colonialidad global’, acuñado por Walter Mignolo, remite a la redefinición de la colonialidad como patrón racial inherente al desarrollo del sistema mundial capitalista, al calor de “la reestructuración de la diferencia imperial y los proyectos de ‘modernización’ hoy en marcha”, ya no solo en torno a la supremacía del continente europeo, sino también en relación con el dominio planetario por el que pugnan Estados Unidos, China y Rusia en sus relaciones con el Viejo Occidente, “esto es, con el proyecto hegemónico o dominante neoliberal” (Mignolo, 2003, p. 23).
 - 16 Me gustaría aclarar que la lectura crítica que hago sobre las valiosas contribuciones que distintas compañeras y compañeros investigadores han realizado en las últimas décadas, no pretende, bajo ningún concepto, invalidarlas en su conjunto ni niega su importancia para el pensamiento situado en Canarias. Mi texto no es más que una invitación a continuar por la vía académica con un debate sobre aspectos concretos de sus trabajos que ya hemos iniciado en otros espacios.
 - 17 En el caso de Canarias resulta complicado definir al conjunto de su población dentro de los límites de la blanquitud pues, si bien se insiste en este argumento racial desde diversos espacios de poder, no es ningún secreto que a una parte sensible de los habitantes del Archipiélago se le suele atribuir los mismos estereotipos racistas que pesan sobre la población de distintos países latinoamericanos y del norte de África.
 - 18 A esta deriva mayoritaria cabe oponer las valiosas aportaciones que, también desde el feminismo descolonial canario, representan los trabajos de Paula Fernández Hernández (2020), Jéssica Pérez y Nilsa Perdomo (2020) y Daniasa Curbelo (2021).

- 19 Una tarea pendiente para el pensamiento descolonial en Canarias es la exhumación de las opresiones que su etnicidad hegemónica todavía impone en su población. Solo a partir de dicho esfuerzo será posible evidenciar, desde la contrahegemonía, cómo este patrón de poder capitalista, pese al uso que hace del ideario mestizo, tiende a ubicar a su mayoría social lejos de los cánones de la blanquitud y sus privilegios, acercándola a formas de dominación semejantes a las que operan en otros contextos afectados por la colonialidad. Asumir esto en el Archipiélago no creo que implique negar ni tampoco usurpar el papel subalterno que impone la racialización en el África continental, por ejemplo, sino una posibilidad de recobrar aquellas formas de equivalencia que, durante el siglo XX, acercaron ambas realidades a través de la lucha anticolonial (Véase Gil, 2022).
- 20 Canarias encabeza la mayoría de los índices que miden la desigualdad en los países europeos, con un 37,8 % de su población en riesgo de pobreza y exclusión social (EAPN, 2022), niveles de desempleo que no han descendido del 15 % en los últimos diez años (INE, 2022), y la tasa de enjuiciamiento por violencia de género más alta del Estado español (CGPJ, 2022), entre otros datos.

REFERENCIAS

- ABREU GALINDO, Fray Juan de (1977 [1602]). *Historia de la conquista de las siete Islas de Canaria*. Edición crítica con introducción. Notas e índice por Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- ADORNO, Theodor W. (1975 [1966]). *Dialéctica negativa*. Traducción de José María Ripalda. Madrid: Taurus.
- AZNAR, Eduardo; CORBELLA, Dolores; PICO, Berta y TEJERA, Antonio (Eds.) (2007 [1404]). *Le Canarien: retrato de dos mundos*. Volúmenes I y II. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.
- BAUCELLS MESA, Sergio (2012). *Los aborígenes canarios y la reconstrucción de la identidad. De la antítesis a la síntesis*. Prólogo de Juan Francisco Navarro Mederos. Santa Cruz de Tenerife: Fundación Canaria-Centro de Estudios Canarios Siglo XXI.
- BENOIST, Jean y BONNIOL, Jean-Luc (1994). Hérédités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage. *Ethnologie Française*, 24: 58-69.
- BERTHELOT, Sabin y BARKER WEBB, Philip (1979 [1835]). *Etnografía y Anales de la conquista de las Islas Canarias*. Tomo III. Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario.
- BUCK-MORSS, Susan (2005 [2000]). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Traducción de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Norma.

Roberto Gil Hernández

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- CGPJ [Consejo General del Poder Judicial] (2022). *Indicadores de violencia de género 2021-Comparativa Territorial*. Madrid: CGPJ.
- CHAMOISEAU, Patrick; BERNABÉ, Jean y CONFIANT, Raphaël (1989). *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- CORTÉS ALONSO, Vicenta (1970). *Los cautivos canarios*. En VV. AA. *Homenaje a Elías Serra Ràfols*. Tomo II (pp. 135-139). La Laguna: Universidad de La Laguna.
- CUNIN, Elisabeth (2002). La competencia mestiza. Chicago bajo el trópico o las virtudes heurísticas del mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 8: 11-44.
- CURBELO, Daniasa (2021). Los bucios mudos y las esculturas bisexuadas: trans-gredir el pasado precolonial canario. *Revista Clepsydra*, 21: 309-318.
- EAPN-ES [European Anti-Povetry Network, España] (2022). *El estado de la pobreza en España 2021. Avance de resultados*. Madrid: EAPN España.
- ESPINOSA, Fray Alonso de (1980 [1594]). *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario*. Prólogo de George W. Stocking. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando (2019). *Canarios en la jaula identitaria. Selección de textos de Fernando Estévez González*. Mayte Henríquez y Mariano de Santa Ana (Eds.). Prólogo de Pablo Estévez Hernández. Introducción de Domingo Garí. Epílogo de Pablo Ródenas Utray. Las Palmas de Gran Canaria: Mercurio Editorial.
- ESTÉVEZ HERNÁNDEZ, Pablo (2020). Canarias y África: metáforas de olvido, cercanía y la nada. En VV. AA. *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018), XXIII* (pp. 1-10). Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón.
- FERNÁNDEZ-HERNÁNDEZ, Paula (2020). *Canary Islands and the Caribbean in the Anthropocene Crossroad: Feminine and/or Feminist Poetry in the XXI Century*. Tesis doctoral dirigida por Efraín Barradas. Gainesville: Universidad de La Florida (inédita).
- FRANCO SILVA, Alfonso (1991). El esclavo canario en el mercado de Sevilla a fines de la Edad Media (1470-1525). En VV. AA. *VIII Coloquio de Historia Canario-Americana* (pp. 52-56). Tomo 1. Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón.
- FREGEL, Rosa; ORDÓÑEZ, Alejandra C.; SANTANA-CABRERA, Jonathan; CABRERA, Vicente M.; VELASCO-VÁZQUEZ, Javier; ALBERTO, Verónica; MORENO-BENÍTEZ, Marco; DELGADO-DARIAS, Teresa; RO-

- DRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, Amelia; HERNÁNDEZ, Juan C.; PAIS, Jorge; GONZÁLEZ-MONTELONGO, Rafaela; LORENZO-SALAZAR, José M.; FLORES, Carlos; CRUZ-DE-MERCADAL, M. Carmen; ÁLVAREZ-RODRÍGUEZ, Nuria; SHAPIRO, Beth; ARNAY, Matilde y BUSTAMANTE, Carlos D. (2019). Mitogenomes illuminate the origin and migration patterns of the indigenous people of the Canary Islands. *PLoS ONE*, 14(3): 1-24.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto (2011). Viaje a lo alocrónico. La ruralidad canaria, un *todo-incluido* que nos excluye. *Revista Atlántida*, 3: 173-192.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto (2019a). *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y Anticonquista de Canarias*. Proemio de Eyda M. Merediz. Prólogo de Carmen Marina Barreto Vargas. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto (2019b). La colonialidad es una isla que se repite. La historiografía canaria como metáfora atlántica. *Pacarina del Sur*, 38(9): 107-142.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto (2021). Neblina de fantasía: el trauma colonial y la descolonización de la identidad canaria. *Open Library of Humanities*, 7(1): 1-14.
- GIL HERNÁNDEZ, Roberto (2022). *En el Nombre de Canarias. Representar la sociedad del Archipiélago más allá de su imposibilidad*. Santa Cruz de Tenerife: Tenerife Espacio de las Artes (TEA).
- GLISSANT, Édouard (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre.
- GOTKOWITZ, Laura (2012). Introduction: Racisms of the Present and the Past in Latin America. En Laura Gotkiwitz (Ed.). *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (pp. 1-39). Durham: Duke University Press.
- GRAMSCI, Antonio (2007 [1970]). La formación de los intelectuales. En *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán (pp. 388-395). México: Siglo XXI.
- GROSFUGUEL, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19: 31-58.
- GRÜNER, Eduardo (2012). El sistema-mundo, América colonial y la esclavitud afroamericana. En *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (pp. 147-214). Buenos Aires: Edhas.
- HANNERZ, Ulf (1987). The World in Creolisation. *Africa*, 57(4): 546-559.
- HARAWAY, Donna (2004). *Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio. Hombra-Hembra©_Conoce_Oncoratón**. Feminismo y tecnociencia. Barcelona: Editorial UOC.

Roberto Gil Hernández

- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel (2002). La otra emigración canaria a América: mulatos y negros libres y esclavos. *Revista de Historia Canaria*, 184: 181-198.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel (2005). *La Junta Suprema de Canarias y la emancipación americana*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel (2006). La esclavitud en Canarias en los siglos XVII y XVIII y su emigración a América. En Manuel Hernández González y Ana Viña Brito. *Esclavos. Documentos para la historia de Canarias VIII* (pp. 27-40). La Laguna: Gobierno de Canarias.
- INE [Instituto Nacional de Estadística] (2022). *Encuesta de Población Activa*. Madrid: INE. https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operación.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176918&menu=resultados&idp=1254735976595
- ISTAC [Instituto Canario de Estadística] (2023). *Explotación Estadística del Padrón Municipal/Resultados principales. Islas, comarcas y municipios de Canarias. 2000-2022*. https://www3.gobiernodecanarias.org/istac/statistical-visualizer/visualizer/collection.html?resourceType=collection&agencyId=ISTAC&resourceId=E30260A_000001
- KOJÈVE, Alexandre (2006 [1947]). *La dialéctica el amo y del esclavo en Hegel*. Traducción de Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatán.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2001 [1985]). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- LOBO CABRERA, Manuel (1979). *Grupos humanos en la sociedad canaria del siglo XVI*. Las Palmas de Gran Canaria: Mancomunidad de Cabildos.
- LOBO CABRERA, Manuel; LÓPEZ CANERA, Ramón y TORRES SANTANA, Elisa (1993). *La "otra" población: expósitos, ilegítimos, esclavos. Las Palmas de Gran Canaria. Siglo XVIII*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- LÓPEZ SALA, Ana María y ESTEBAN SÁNCHEZ, Valeriano (2009). Asiáticos en Canarias. En Joaquín Beltrán Antolín y Amelia Sáiz López (Eds.). *Empresariado asiático en Canarias. Red de Investigación sobre Comunidades Asiáticas en España* (pp. 47-70). Barcelona: Fundació CIDOB.
- LUGONES, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9: 73-101.
- LUGONES, María (2019). Pasos hacia un feminismo decolonial. En Yuderkis Espinosa Miñoso (Coord.). *Feminismo descolonial. Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década* (pp. 25-37). Quito: Abya Yala.
- MACÍAS HERNÁNDEZ, Antonio Manuel (2009). Canarias: un espacio transnacional. Reflexiones desde la historia de la economía. En José Alberto Galván Tudela (Coord.). *Migraciones internacionales e integración cultural: lecturas históricas desde el espacio insular*. Islas Canarias: Academia Canaria de la Historia.

- MARÍN DE CUBAS, Tomás Arias (1986 [1694]). *Historia de las siete islas de Canarias*. Edición de Ángel de Juan Casañas y María Régulo Rodríguez. Proemio de Juan Régulo Pérez. Notas arqueológicas de Julio Cuenca Sanabria. Las Palmas de Gran Canaria: Real Sociedad Económica de Amigos del País de Gran Canaria.
- MARRERO RODRÍGUEZ, Manuela (1966). *La esclavitud en Tenerife a raíz de la conquista*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.
- MARX, Karl (2009 [1872]). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*. Tomo I, vol. 3. Edición, traducción y notas de Pedro Scaron. México D. F.: Siglo XXI.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2019 [1848]). *Manifiesto Comunista*. Introducción y traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alianza Editorial.
- MIGNOLO, Walter (2003). *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MORALES, Juan Ezequiel (1992). ¿Pensamiento canario? En Agustín Díaz Pacheco y Emilio González Déniz (Dirs.). *Nuevas Escrituras Canarias. Un panorama crítico* (pp. 127-129). Canarias: Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias.
- MORALES PADRÓN, Francisco (2008). *Canarias: crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- ORTIZ, Fernando (1983 [1940]). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PALMIÉ, Stephan (2006). Creolization and Its Discontents. *The Annual Review of Anthropology*, 35: 433-456.
- PAZ SÁNCHEZ, Manuel de (1994). *Amados compatriotas. Acerca del impacto de la emancipación americana en Canarias*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- PERDOMO, Nilsa y PÉREZ, Jessica (2020). Feminismo autocentrado canario. En VV. AA. *Feminismos en Canarias en resistencia* (pp. 9-13). Ilustraciones de Dani Curbelo. Canarias: n/a.
- PERERA, José Miguel (2017 [2005]). Ni el tricontinental, ni el cosmopolita, ni el mestizo que dicen. En *Literatura canaria con identidad (y más allá)* (pp. 197-198). Islas Canarias: Fundación Canaria Tamaimos.
- PÉREZ FLORES, Larisa (2017). *Islas, cuerpos y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. Tesis doctoral dirigida por María José Guerra Palmero. La Laguna: Universidad de La Laguna (inédita).
- PÉREZ FLORES, Larisa (2018). Islas, migración y criollización: Canarias desde un enfoque descolonial. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 65: 1-19.

Roberto Gil Hernández

- PÉREZ FLORES, Larisa (2021). Canarias criolla. Raza, sexo y colonialidad. En VV. AA. *Coloquio de Historia Canario-Americana (2020)*, XXIV (pp. 1-14). Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón.
- QUIJANO, Aníbal (2014). Estado-nación, ciudadanía y democracia. En *Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*. Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco (pp. 605-624). Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, Aníbal (2017 [2011]). ¡Qué tal raza! En Rosa Campoalegre Septiem y Karina Bidaseca (Coords.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 17-41). Buenos Aires: CLACSO.
- RÍOS TORRES, Félix J. (2009). La atlanticidad como hibridación cultural. *Designis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS)*, 13: 116-124.
- RODRÍGUEZ ARROCHA, Belinda (2016). De testimonios y delitos: los esclavos en los procesos penales canarios de la Edad Moderna. En VV. AA. *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana (2014)* (pp. 1-11). Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, Conrado y MARTÍN OVAL, Mercedes (2009). *Guanches. Una historia bioantropológica*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Amelia del Carmen (2000). Mujer y poder en la prehistoria de Gran Canaria. *Vegueta*, 5: 47-58.
- SÁNCHEZ, Ángel (1983 [1979]). Dos cuestiones canarias: nacionalismo y subcultura. En *Ensayos sobre cultura canaria* (pp. 103-119). Las Palmas de Gran Canaria: Edirca.
- SÁNCHEZ, Mathías (2008). *Semi-historia de las fundaciones residenciales o colegios que tiene la Compañía de Jesús en las Islas Canarias: origen, progreso y estado presente de ellas. Con una breve descripción de aquellas siete islas, un resumen de su conquista, algunos problemas concernientes a ellas, singularmente a la famosa Encantada, o de San Borondón*. Transcripción, estudio introductorio y notas de Francisco Fajardo Spínola. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.
- SANTAMARÍA LORENZO, Enrique (2002). *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Barcelona: Anthropos.
- SANTANA CABRERA, Jonathan A. (2018). Reflexionando sobre la mujer aborigen de Gran Canaria: integrando arqueología y etnohistoria desde una perspectiva de género. *Complutum*, 29(1): 207-224.
- SEDEÑO, Antonio (2008 [1600]). Brebe resumen y historia muy verdadera de la conquista de Canaria scripta por Antonio Cedeño natural de Toledo,

- vno de los conquistadores que vinieron con el general Juan Rejón. En VV. AA. *Canarias: crónicas de su conquista*. Transcripción, estudio y notas de Francisco Morales Padrón (pp. 343-381). Madrid: Cabildo de Gran Canaria.
- STEVENS-ARROYO, Antony M. (1993). The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonisation of the Canary and Caribbean Islands. *Comparative Studies in Society and History*, 35(3): 515-543.
- TEJERA GASPAR, Antonio y GONZÁLEZ ANTÓN, Rafael (1987). *Las culturas aborígenes canarias*. Prólogo de Rodrigo de Balbín Behrmann. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria.
- TORRIANI, Leonardo (1999 [1592]). *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias, antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*. Traducción del italiano, introducción y notas de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife.
- VÉTÉ-CONGOLO, Hanétha (2014). Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of “Tous Créoles!”. *Journal of Black Studies*, 45(8): 769-791.
- VITULLI, Juan M. y SOLODKOW, David Mauricio (2009). *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto criollo en las letras hispanoamericanas (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Corregidor.
- VIVEROS VIGOYA, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52: 1-17.
- WADE, Peter (2000 [1997]). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- WADE, Peter (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 273-296.
- WANGÜEMERT Y POGGIO, José (1909). *Influencia del Evangelio en la conquista de Canarias*. Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Infantas.