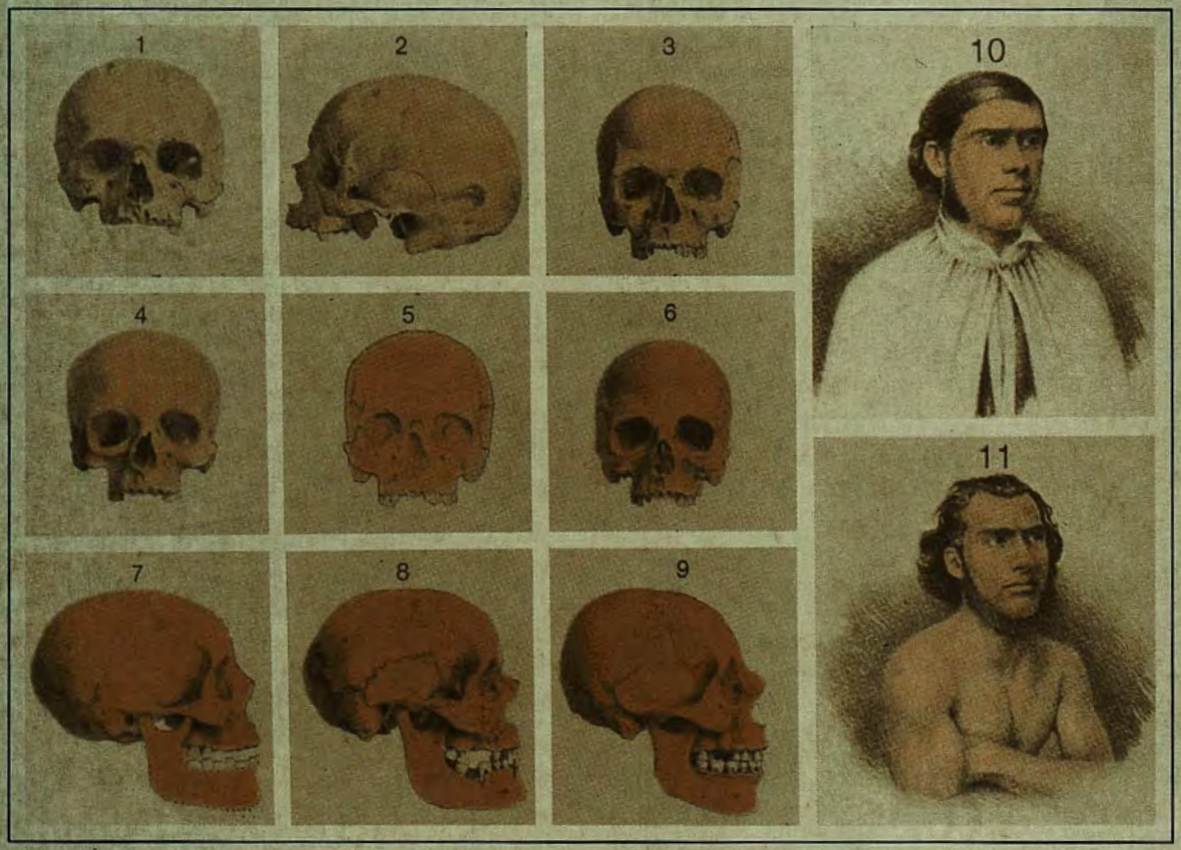
FERNANDO ESTEVEZ GONZALEZ

INDIGENISMO, RAZA Y EVOLUCION

EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO CANARIO (1750 – 1900)

PROLOGO:

GEORGES W. STOCKING, Jr.



act / MUSEO ETNOGRAFICO
AULA DE CULTURA DE TENERIFE

INDIGENISMO, RAZA Y EVOLUCION

EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO CANARIO
(1750-1900)

FERNANDO ESTEVEZ GONZALEZ

INDIGENISMO
RAZA Y EVOLUCION

EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO CANARIO
(1750-1900)

PROLOGO
GEORGES W. STOCKING, Jr.

act / MUSEO ETNOGRAFICO
EXCMO. CABILDO INSULAR DE TENERIFE
1987

PUBLICACIONES CIENTÍFICAS
DEL EXCMO. CABILDO INSULAR DE TENERIFE
MUSEO ETNOGRÁFICO
NÚM. 4

Diseño de cubierta: Jaime Vera.

Foto cubierta: *figuras 1 y 2*, tipo guanche dominante; *fig. 3*, tipo canario variedad del tipo árabe o bereber; *figs. 4 y 7*, tipo bereber; *figs. 5 y 8*, tipo canario; *figs. 6 y 9*, tipo árabe beduino. Las *figuras 10 y 11* representan un habitante de la isla de la Palma y otro descendiente de canario. *Montaje fotográfico* de Néstor Torrens tomado de S. Berthelot (1842).

Fotomecánica, fotocomposición e impresión: LITOGRAFIA A. ROMERO, S. A.
Avda. Angel Romero, s/n.
Santa Cruz de Tenerife
ISBN 84-505-5703-8
D. L. TF. 942-1987

INDICE

PROLOGO

Puede afirmarse que la historia de la «historia de la antropología» comenzó en 1865, cuando Thomas Bendyshe, Vice-Presidente de la Anthropological Society of London, escribió un ensayo con ese título. En aquella época los «antropólogos» estaban inmersos en una controversia con los «etnólogos» más tradicionales sobre cual era el enfoque más idoneo para el estudio de la humanidad. Los antropólogos contemplaban las diferencias humanas en términos más bien estáticos, fisicalistas y poligenéticos; los etnólogos las concebían en términos históricos, lingüísticos y monogenéticos. Bendyshe estaba muy interesado en dotar a su enfoque de un linaje antiguo y honorable, móvil que a lo largo del siguiente siglo fue quizás dominante en el interés por la historia de la investigación antropológica, manifestándose periódicamente en la disciplina.

Los inicios de un interés histórico más sistemático, tanto por parte de los antropólogos como de los historiadores pueden encontrarse a principios de los años sesenta, cuando A. I. Hallowell escribió un ensayo, extenso y cuidadosamente documentado, sobre «Los comienzos de las antropologías en América» y el Social Science Research Council patrocinó una Conferencia sobre la Historia de la Antropología en Nueva York. Como discípulo de Hallowell, me inclino a ver su preocupación histórica (y la mia propia), más en términos de desarrollo intelectual personal que en términos de procesos históricos intelectuales más generales. Pero el interés que rápidamente se extendió por la historia de la antropología hacia finales de los sesenta sólo puede ser entendido en el contexto de los desarrollos más amplios discutidos por el Dr. Estévez: «el propio desarrollo teórico interno de la antropología, la consolidación de la actual historiografía de la ciencia, y los procesos de liberación del Tercer Mundo».

Aunque los intereses más tradicionalmente anticuaristas y proclives a la celebración de efemérides han continuado expresándose, los trabajos del periodo más reciente pueden discutirse desde dos ópticas diferentes: la «historicista» y la «crítica». La primera, apreciable principalmente entre los historiadores profesionales, que enfocan el pasado en «sus propios términos», tan lejos como sea posible, y sin que ninguna directriz les comprometa con un particular punto de vista teórico del presente. La segunda, se manifiesta preferentemente entre los antropólogos críticos con la trayectoria de la teoría antropológica contemporánea, que intentan poner al descubierto las raices de los deformados puntos de vistas contemporáneos, y clarificar el terreno para un crecimiento más saludable en el futuro. Aunque me inclino hacia el primer enfoque, con el paso de los años he llegado a ser consciente de la necesaria y compleja interacción entre el pasado y el presente en cualquier investigación histórica, y de que es igualmente legítima la historia más críticamente motivada. En lo mejor de la moderna historia de la antropología las dos ópticas pueden de hecho combinarse, como lo están en el trabajo del Dr. Estévez.

En tanto que la mayoría de los antropólogos del mundo forman parte del vasto aparato académico de instituciones especializadas de los Estados Unidos, no es sorprendente que el primer desarrollo de la moderna historia de la antropología tuviese lugar en ese país. Sin embargo, incluso en los años sesenta ese interés también se desarrolló rápidamente en otros grandes centros de la «antropología internacional» —primero en Gran Bretaña y luego en Francia, donde recientemente ha sido evidente un interés histórico aún más vivo—. Pero, asimismo en los sesenta, esta preocupación alcanzó a paises de la periferia de las más importantes tradiciones antropológicas —sobre todo en Italia, donde han aparecido una serie de importantes trabajos. Más recientemente, la difusión de la History of Anthropology Newsletter *y del volumen anual de* History of Anthropology, *así como un buen número de artículos históricos en la revista internacional* Current Anthropology, *indican que este interés se ha extendido ampliamente entre los antropólogos de tradiciones nacionales periféricas respecto a la corriente principal de la «antropología internacional».*

En este contexto, el libro del Dr. Estévez es una evidencia gratificante de la creciente y continua vitalidad del impulso histórico dentro de la disciplina. Esto es tanto más apreciable ya que trata de forma comprensiva un tópico estrechamente asociado con el impulso que, históricamente, ha sido central en la tradición antropológica. En el reciente periodo —que algunos han visto como de «crisis de la antropología»— se han constatado intentos por ampliar el foco de la investigación antropológica hasta incluir, de forma sistemática y reflexiva, el estudio de las culturas civilizadas. Pero durante la mayor parte de su historia, la antropología ha sido el estudio por los europeos de los «otros» no europeos. Y entre esos «otros», los primeros con quienes se estableció contacto en el curso de la expansión europea fueron los habitantes de

las Islas Canarias, los guanches, cuya historia antropológica es el tema del trabajo del Dr. Estévez.

Aunque su tierra fue conocida por los antiguos como «Las Islas Afortunadas», el destino de los guanches fue de hecho el más desafortunado. Ya por la época del viaje de Colón, estaban en camino de la extinción por los efectos combinados de la guerra, la esclavitud y las enfermedades. Eliminados de la familia humana más de un siglo antes de que, en la Ilustración, comenzara una seria especulación antropológica, los guanches se convirtieron en una especie de tabla rasa en la que, más tarde, los especuladores antropológicos dieron brochazos ideológicos en trazos ampliamente arquetípicos. El análisis del Dr. Estévez de dos siglos de esos brochazos es una contribución bienvenida a la historia de la especulación antropológica europea —y, espero, que también al intento de redefinirla reflexivamente en términos humanos más amplios.

GEORGE W. STOCKING, Jr.
Professor of Anthropology and
Director of the Morris Fishbein Center
for the History of Science and Medicine.
University of Chicago.

INTRODUCCION

«Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos».
K. Marx (1852)

Para los canarios, los guanches fueron y son, al mismo tiempo, los «otros» y nosotros. Los guanches nos han unido y nos han dividido. En cualquier caso, siempre han estado presentes y forman parte de nuestro sentido común histórico. Vivos o muertos, degradados o enaltecidos, reivindicados o renegados, cristalizan las tensiones históricas de este pueblo. Nos hemos preguntado, una y otra vez, quiénes fueron. En estas siete peñas eso significa, para unos, saber quiénes fueron, «ellos»; para otros, quiénes fuimos o quiénes somos, «nosotros». Pero en el presente, en cualquier presente, los aborígenes canarios son lo que queremos que sean, lo que quisimos que fueran, pretendiendo ver en el pasado la confirmación de nuestras visiones de hoy. De sus diferentes negativos queremos obtener nuestra propia imagen en positivo. Porque, mirando hacia atrás en la historia de las islas, el guanche no fue casi nunca un problema del pasado sino del presente y del futuro.

Esta recurrente presencia de lo aborigen expresa una peculiar característica de la identidad canaria en la constante tensión entre lo autóctono y lo adquirido, entre lo de aquí y lo de afuera. Quizá sea ello una de las razones por la que la antropología tenga entre nosotros una larga y dilatada tradición. Este libro* surge entonces de una doble preocupación. De un lado, el interés

---

**En diferentes formas, distintas personas contribuyeron a la realización de mi tesis doctoral (Universidad de La Laguna, 1985). Pero este libro, que la reproduce con algunas pero no sustanciales modificaciones, no hubiera podido publicarse sin las sugerencias y el apoyo de los doctores Rafael González Antón y Alberto Galván Tudela. No se hasta qué punto he respondido a las enseñanzas del Dr. Alberto Galván; probablemente en razón inversa a sus esfuerzos. Si este libro es en alguna medida útil para conocer mejor la historia de la antropología canaria, ello se debe a que he contado con su dirección a lo largo de todos estos años. Espero, en el futuro, seguir contando con ella.*

por el estudio de las causas que generan el fenómeno étnico canario. De otro, el análisis del desarrollo de las teorias y estrategias de investigación que se han empleado en el pasado en la antropología canaria. Aunque remiten a problemáticas de distinta naturaleza, estas dos cuestiones tienen una estrecha relación histórica. La persistencia del aborigen como diacrítico de la identidad étnica canaria nos conduce inevitablemente a la historia de la antropología. Así, las distintas visiones e imágenes que, en diferentes épocas, se han ido conformando de los antiguos canarios se construyeron en gran medida desde los enfoques teóricos e ideológicos derivados de los estudios antropológicos.

Hay que subrayar por tanto que el que la historia de la antropología canaria merezca la pena reconstruirse parte del reconocimiento de que ello está fuertemente mediatizado por los problemas del presente. Sólo una actitud resueltamente ingenua puede pretender que el imperativo para hacer esa historia es el pago de una deuda contraida con nuestros «ancestros intelectuales». Para saldarla, los antropólogos han creído hasta recientemente que conocer y practicar la disciplina era un aval suficiente. Pero el resultado de esas historias, por lo general, no ha conseguido sino levantar los «postes totémicos» de cada una de las escuelas, enfoques y «grandes hombres» de la antropología. El que desde hace algunos años, un nuevo tipo de historiografía esté emergiendo no es, sin embargo, una mera reacción contra la manía de confeccionar «genealogías de antepasados respetables».

Un conjunto de factores provocaron, hacia la década de los 60, que los antropólogos comenzaran a valorar y a analizar las diferentes orientaciones, enfoques y estrategias que, históricamente, han marcado la evolución del «pensamiento antropológico». Estos factores remiten a tres problemáticas que, aunque de distinta naturaleza, están íntimamente imbricados: el propio desarrollo teórico interno de la antropología, la consolidación de la actual historiografía de la ciencia y los procesos de liberación del Tercer Mundo. El primero apuntó a la crítica de la tendencia marcadamente ideográfica que caracterizó a las antropologías desde comienzo de siglo y, en consecuencia, a la elaboración de teorías de alto nivel que restauraran la generalización nomotética y comparativa. El segundo, mostrando el carácter histórico del desarrollo científico, alertó a los profesionales de la antropología de que también su disciplina estaba mediatizada por condicionantes tanto de orden epistemológico y teórico como por su inserción en la matriz social en la que la actividad científica se desenvuelve. Por último, la impugnación de los contenidos etnocéntricos en la antropología clásica tras los procesos de descolonización a partir de los años 50, colocó a la antropología en la delicada tesitura acerca del futuro de su objeto de estudio tradicional, e impuso una seria transformación de su propio discurso. En ese contexto, la respuesta a estos desafíos imponen, como ha mostrado claramente G. W. Stocking, la urgente necesidad de que la historia de la disciplina sea «históricamente sofisticada y antropológicamente informada». La ausencia, hasta el momento, de una macroteoría unificada no exime a los antropólogos de trabajar con una metodología coherente y sistemática.

En nuestro caso, no es preciso resaltar que los estudios antropológicos, etnográficos y de folklore tienen una dilatada tradición en Canarias, como lo prueba el considerable volumen bibliográfico acumulado en más de un siglo de investigaciones. Pero, al igual que en el resto de la antropología, el pasado de estos estudios no fue objeto de una preocupación teórica por parte de los profesionales de esas disciplinas. Los escasos intentos en este terreno, por lo demás, se inscriben en un tipo de historiografía tradicional que no permite comprender las distintas estrategias de investigación que han sido utilizadas en el estudio de la cultura y la sociedad canarias.

Uno de los objetivos fundamentales de este libro es, precisamente, mostrar la relevancia de la historia de la antropología canaria, de la evolución del «pensamiento antropológico» en Canarias, desde la segunda mitad del XVIII hasta finales del XIX. De entre todos los problemas teóricos planteados, las diferentes visiones históricas de los aborígenes insulares, la consolidación de la raciología y la incorporación del evolucionismo, sintetizan los aspectos más notorios de ese amplio periodo. Indigenismo, Raza y Evolución constituyen los tres «thematas» principales sobre los que se vertebró la «reflexión» teórica y el trabajo de los primeros antropólogos canarios. El análisis de los mismos se ha enfocado desde una perspectiva historiográfica que pone de relieve el núcleo principal de las estrategias de investigación a las que se recurrió en cada caso, así como los principales elementos de su heurística.

En la historiografía canaria, el indigenismo ha sido un tema recurrente, que se suele presentar en una línea sin solución de continuidad, que une a los primeros cronistas con los historiadores y antropólogos de finales del XIX. Hemos intentado mostrar que si bien hay una continuidad en el tema, éste ha sido resuelto de modo diferente en las distintas épocas, en función de diversos presupuestos teóricos y epistemológicos. Así, por ejemplo, Viera y Clavijo, el mejor exponente de la Ilustración canaria, proporciona una nueva visión del aborigen respecto a la de los cronistas e historiadores anteriores a 1750. Pero, asimismo, hay que destacar que este nuevo enfoque, que incorpora algunos de los principales elementos de la filosofía francesa del XVIII, ha de ser matizado en algunos aspectos importantes. En primer lugar, la defensa del «buen salvaje», que en su traducción canaria equivaldría al «buen guanche», no responde a una reivindicación de un supuesto estado de naturaleza perdido. El «buen guanche» en Viera, al igual que para los ilustrados el «buen salvaje», es sólo la imagen negativa de la sociedad del presente. El interés por tanto en los aborígenes remite a la búsqueda de enseñanzas morales e históricas sobre la base del estudio de una cultura que se da por desaparecida «lamentablemente». En este sentido, el discurso del ilustrado canario sobre los indígenas está escrito desde la perspectiva de que ya no afecta a éstos, sino a la sociedad canaria de su época.

Sin embargo, la tesis de que Viera fue un defensor de la idea del «buen guanche» al estilo rousseauniano, se ha pretendido que traspasa el umbral del XIX y se incorpora a la historiografía canaria prácticamente sin cambios sus-

tanciales. Pero, tras el estudio de la obra de S. Berthelot, puede observarse una modificación significativa dentro del tema. Berthelot introduce un nuevo elemento que trastocará la base teórica desde la que Viera afrontó el problema del aborigen: la raza. Frente a la creencia de los ilustrados en la unidad de la naturaleza humana, en el XIX se creyó firmemente que las sociedades humanas diferían como consecuencia de la actuación de inmutables leyes biológicas. Berthelot, en contra de Viera, señaló la pervivencia racial aborigen, en tanto que la raciología a la que se adscribió partía de la hipótesis de que los «caracteres raciales esenciales» se mantenían sin modificaciones sustanciales aún después del cruzamiento entre distintas poblaciones. En esa medida, por tanto, Berthelot pudo afirmar la continuidad biológica del aborigen en las poblaciones canarias después de la conquista. En tanto los caracteres primordiales se conservan, Berthelot reconstruyó un retrato psicológico, filosófico y moral de los aborígenes extrapolando la visión que se había formado de los campesinos canarios de su época.

Ello supuso un cambio radical en el pensamiento antropológico canario, que se consolidaría a lo largo de todo el siglo XIX, siendo plenamente asumido por los antropólogos canarios de finales de siglo. Chil y Naranjo, Bethencourt Alfonso, etc., recogerían esta tesis planteada por primera vez por Berthelot, para insertarla en la elaboración de una historia de Canarias que pusiera de manifiesto la continuidad del pasado precolonial con la sociedad canaria del presente. Las derivaciones ideológicas a que condujo esta estrategia de investigación se han minimizado pretendiendo que la clasificación científica de las poblaciones humanas en diferentes razas no conllevan, implicitamente, adoptar posiciones racistas. Sin embargo, la evolución histórica de los estudios raciológicos muestra inequívocamente que no sólo el concepto de raza es irrelevante para explicar la cultura y la sociedad humana, sino que, además, ha conducido en la inmensa mayoría de sus formulaciones a la justificación «científica» de la superioridad de unas «razas» sobre otras. Los últimos desarrollos de la genética de poblaciones y de la antropología física señalan con claridad la necesidad de abandonar tal concepto como principio heurístico. La genética de poblaciones da cuenta de la similitud de los stocks genéticos de las distintas poblaciones humanas y que, dentro de la especie, las diferencias registradas son poblacionales. Estas poblaciones no se corresponden, en modo alguno, con las tradicionales clasificaciones de la especie humana en razas diferentes. En consecuencia, la conclusión a que conducen los resultados de la genética advierte la inutilidad del concepto de raza y sugiere sustituirlo por el de población.

La antropología canaria del XIX, siguiendo la metodología y los principios teóricos de la antropología física francesa, asumió plenamente la raciología como la principal vía de cara al estudio de los aborígenes. Este resuelto alineamiento imposibilitó el tomar en consideración la importancia determinante de los factores socioculturales. En esa medida, la antropología canaria en ese periodo aportó poco a la comprensión de la cultura y la sociedad de

los indígenas canarios. El fárrago de clasificaciones y tipologías prácticamente en nada contribuyeron a aclarar los «enigmas» que planteaba la historia de los guanches. La creencia, firmemente sostenida, de que el grado de civilización dependía de una manera inequívoca del tamaño de la caja craneana, hizo olvidar a nuestros primeros antropólogos el decisivo papel de la enculturación y, en general, de los mecanismos de la economía, la política, la religión,..., de aquéllos a quienes trataron de estudiar. El descubrimiento del Cro-Magnon y sus similitudes anatómicas con los indígenas de Canarias supuso la extrapolación de éstos dentro de la evolución histórica que conduciría, a la larga, a la «gran civilización europea». Esto permitió sobrevalorar la cultura material, la moral y las costumbres de los guanches, justificando así su dignidad y, por tanto, su incorporación a las tendencias más «progresivas» en la evolución de las razas humanas.

A pesar de la notoria evolución de esta subdisciplina, la raciología continuó siendo la estrategia de investigación dominante en la antropología física canaria hasta la actualidad. Sin duda, son innegables sus aportaciones a aspectos importantes de las poblaciones aborígenes canarias. Aún así, la «raza» se ha convertido en el principal obstáculo para la elaboración de una teoría general que explique el sistema sociocultural de nuestros aborígenes. Dentro de este contexto es muy significativo que a lo largo del presente siglo, no se haya realizado una crítica en profundidad a la estrategia de la raciología. Por el contrario, la antropología física siguió atrapada en la discusión acerca de cuál era la mejor tipología, sin plantearse la operatividad del concepto y de los principios teóricos bajo los que operaba.

No obstante, si bien no dispusieron de una teoría sobre la causalidad sociocultural, los antropólogos canarios intentaron, en el último tercio del siglo XIX, incorporar los enfoques científicos de la época para interpretar la historia del Archipiélago. Lo más notable en esta línea fue la crítica a las viejas concepciones esencialistas y su sustitución por una orientación cientifista basada, en lo fundamental, en la inserción de la historia de las Islas en el amplio marco que proporcionaba la estrategia evolucionista. El conocimiento de que el evolucionismo —tanto biológico como histórico— podría contribuir eficazmente a la comprensión del pasado aborigen, fue total en investigadores como Chil, Bethencourt Alfonso, Millares Torres, R. García Ramos, Grau Bassas, etc. No obstante, los defensores del enfoque evolucionista tropezaron con serias dificultades a la hora de aplicarlo. Por un lado, y de una manera determinante, tuvieron que enfrentarse con las fuertes presiones ideológicas y extracientíficas atrincheradas en los círculos eclesiásticos. Por otro, el eclecticismo desde el que sostuvieron la defensa del evolucionismo, impidió asimismo ampliar el alcance de éste a la hora de analizar los fenómenos socioculturales. Finalmente, el reduccionismo biológico —particularmente racial— ofuscó también su comprension del decisivo papel de la cultura en el desarrollo y la evolución histórica.

No disponer de criterios coherentes para explicar la causalidad sociocul-

tural expresa globalmente la frustración de nuestros primeros antropólogos por dotar a la investigación antropológica de las islas de un marco de interpretación científico. Desde la perspectiva de la historia de la antropología, y en particular del desarrollo de la antropología canaria, esa batalla fue, paradógicamente, su mayor y más valiosa aportación. Su frustración, el mejor acicate para recuperar la perspectiva nomotética y generalizadora olvidada y marginada por cuantos, después de ellos, se encargaron de continuar los estudios antropológicos en el archipiélago.

Es evidente, entonces, la importancia que la historia de la antropología tiene de cara a la elaboración de una teoría general sobre la cultura y la sociedad canarias. Pero sin duda, para ello es imprescindible obviar las barreras académicas y gremiales, en tanto que un importante número de problemas teóricos, metodológicos y empíricos son comunes a la arqueología, la historia y la antropología de las islas. En esa medida, este estudio sólo puede considerarse como una contribución, desde la antropología cultural, a ese proyecto general, convencidos de que si la historia de la antropología canaria merece ser reconstruida no es precisamente porque «está ahí», sino porque sabiendo lo que se hizo y lo que se dejó sin hacer, mejoraran sin duda las investigaciones científicas de la sociedad y la cultura canarias.

1. SOBRE LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

«El más bello, más agradable y más necesario de los conocimientos es, sin duda, el conocimiento de nosotros mismos. De todas las ciencias humanas, la ciencia del hombre es la más digna del hombre. Sin embargo, no es la ciencia más cultivada ni la más perfecta que tengamos: la mayoría de los hombres la descuidan enteramente.»

Malebranche

1.1. *Importancia de la historia de la antropología*

Durante los últimos veinte años se ha venido produciendo una creciente preocupación, entre antropólogos e historiadores, por el pasado de la antropología. La bibliografía acumulada durante estas dos décadas revela suficientemente la importancia que la problemática histórica tiene en el actual contexto de la práctica de la disciplina. En este sentido, carece de interés poner de manifiesto este hecho, por otra parte fácilmente constatable sociológicamente, al menos en lo que a sus aspectos institucionales y académicos se refiere.

La historia de la antropología, que es hoy un terreno con una significativa tendencia hacia la especialización, ha dejado de ser una actividad de anticuarios y una práctica residual del trabajo antropológico. Ello no sólo ha supuesto el realizar un examen crítico de la forma tradicional de reconstruir la historia, sino que, más importante aún, abre un campo de debate teórico en el que confluyen diferentes problemáticas epistemológicas y metodológicas. Prácticamente ningún antropólogo niega hoy el interés de la historia de la disciplina. De hecho, los manuales y otros textos de carácter general suelen incorporar algún preámbulo de tipo histórico. No obstante, la ausencia de discusión de los problemas metodológicos que plantea dicha historiografía es más que notoria. El objetivo de este apartado no es el de presentar un balance exhaustivo del estado de la cuestión. Diferentes autores, desde luego más autorizados, ya han abordado este análisis, en el que dos importantes puntos de referencia los aporta G. W. Stocking; el primero, uno de sus primeros trabajos, «Presentism and Historicism in the Historiography of the Behavioral Sciences» (Stocking 1982[1968]: 1-12); el segundo, el «Prefacio» a la edición de 1982 de «Race, Culture and Evolution» (1968) (cfr. Llobera 1980; Darnell, ed. 1974; Thorensen, ed. 1975). Nuestra intención, por el contrario, es

la de trazar un panorama de la evolución reciente de esta historiografía que nos sirva de marco teórico y conceptual, así como de punto de referencia, de cara a la elaboración de guías metodológicas para una historia de la antropología canaria. Por ello, ciertos elementos relevantes en otros contextos y para otro tipo de investigaciones, son aquí obviados o tratados someramente.

El acercamiento a la literatura de la historia de la antropología plantea un interrogante inmediato, ¿a qué obedece el creciente volumen bibliográfico acumulado en las dos últimas décadas? Sorprende, en primer término, los muchas veces antagónicos puntos de referencia históricos, al tiempo que, paradójicamente, existe un cierto aire de familia en la mayoría de las historias de la disciplina. Esta cuestión nos remite, obviamente, al propio desarrollo de esta especialización.

1.1.1. *La reciente historia de la antropología.*

Hace prácticamente unos veinte años, G. W. Stocking (1966) señalaba que a lo largo de más de tres décadas, la «Historia de la Etnología» de R.H. Lowie (1974, [1937]) no tuvo competidor. Hacia mitad de los setenta, por el contrario, el número de obras tanto generales como de trabajos dedicados a temáticas parciales sobrepasaban las dos mil entradas en la recopilación bibliográfica de R. Kemper y J. Phinney (1977). Pero ésta, con ser la más exhaustiva, no es sin embargo la única que puede ser utilizada provechosamente. Así, por ejemplo, la «History of Anthropology Bibliography» de P. Erickson (1982) tiene la ventaja de prestar mayor atención a la antropología física, aspecto que el propio Erickson ha criticado a Kemper y Phinney dadas las pocas referencias que dedican a esta subdisciplina (Erickson, 1983). La de J. Comas (1956), es especialmente útil para seguir el movimiento temático de la antropología en el último tercio del XIX. Las de D. Fowler (1975) y P. Menget (1983) son excesivamente restringidas y en cuya selección se advierten sesgos demasiado notorios. No obstante, la escasez anterior a la fecha del artículo de Stocking es, sin embargo, relativa.

En la década de los treinta, como reseña R. Darnell (1977: 401), aparece la primera cosecha de historias de la antropología. En 1934 se publicó la segunda edición de la «History of Anthropology» de A. Haddon (1979) —la primera edición era de 1910—, y en 1935 apareció «A Hundred Years of Anthropology» de T.K. Penniman. Finalmente en 1937 la ya citada historia de Lowie representaba el principal esfuerzo de síntesis desde la perspectiva boasiana de la unidad de la disciplina. Boas (1904) por su parte, ya había publicado a principios de siglo un trabajo en el que ofrecía una visión retrospectiva, enfatizando la importancia de la tradición antropológica alemana. En esa línea, aunque sin la trascendencia de los anteriores, hay que señalar también la aportación de P. Radin (1929), donde discute preferentemente los enfoques en pugna durante el último tercio del XIX y principios del XX. Más

aún, a todo esto habría que añadir los numerosos trabajos históricos difuminados en obras de carácter general escritas por los principales antropólogos durante los años cuarenta y cincuenta, y las biografías de antropólogos e historias institucionales de institutos, museos, etc., sólo hasta recientemente tomadas en consideración como fuentes historiográficas. En este contexto, son significativas las recopilaciones de la American Anthropological Association, realizadas por F. de Laguna (1976[1960]) para la etapa 1908-1920; G. W. Stocking, ed. (1976) con un análisis introductorio sobre la antropología del periodo de entreguerras; y R. Murphy (1976) sobre lo más destacado a partir de los años 40. Pero, sin duda, para una información sistemática sobre todos los focos de investigación en historia de la antropología hay que remitirse a «History of Anthropology Newsletter» (Stocking ed. 1973).

Aún así, a pesar de este volumen de materiales, la historia siguió ocupando durante todos esos años un lugar subsidiario respecto al trabajo de campo, considerado prácticamente como actividad exclusiva de los profesionales de la disciplina. La situación cambia radicalmente a partir de la década de los sesenta, en la que un número cada vez mayor de antropólogos comienzan a publicar trabajos donde el foco de investigación es, en mayor o menor medida, histórico. No hay, ciertamente, un momento clave a partir del cual se pueda afirmar que arranca la actual historia de la antropología. No obstante, la Conferencia patrocinada por el Social Science Research Council sobre Historia de la Antropología, en 1962, marca un punto de inflexión decisivo en el posterior desarrollo de la historiografía antropológica (Hymes, 1962; Stocking, 1966; Darnell, 1977). Algunos artículos de destacados antropólogos irían acrecentando la preocupación por el tema en la línea de abordar la historia de la antropología como «un problema antropológico» (Hallowell, 1965). A esos años corresponden también las grandes síntesis históricas, muchas de ellas obras más o menos monumentales del tipo «desde los orígenes hasta la actualidad», entre las que cabe destacar entre otras, las de T.M. Hodgen (1971, [1964]), P. Mercier (1969, [1966]), G. Gusdorf (1966-1973), la colección de artículos editados por J.G. Brew, ed. (1968), J. Poirier (1968, 1969).

1968 es otra fecha clave en los estudios historiográficos de la antropología. En ese año aparecerían los dos volúmenes sin duda más influyentes en los años setenta. Por una parte, «Race, Culture and Evolution» de G.W. Stocking (1982 [1968]), que de hecho era una reedición en forma de libro de varios trabajos anteriores más algunos inéditos, y «El desarrollo de la teoría antropológica» de M. Harris (1978 [1968]). Dos enfoques teóricos diferentes, que a la par representaban dos formas radicalmente distintas de entender el pasado de la disciplina, iban a polarizar las más destacadas polémicas de los años siguientes. La extensa polvareda que causó el libro de Harris queda bien reflejada en los comentarios y réplicas en «Current Anthropology» en el mismo año de su edición (Harris et al. 1968; Stocking, 1968), así como las constantes referencias en artículos y textos de carácter historiográfico de los años 70 y 80. Darnell (1977: 406), ha afirmado que incluso dos de las más impor-

tantes historias de mediados de los setenta —Voget (1975) y Honigman (1976)— son de hecho una «respuesta a Harris». En España se retrasaría su amplia difusión hasta la publicación de la versión castellana por R. Valdés en 1979 (Martínez Veiga 1980).

Al mismo tiempo, un número cada vez mayor de artículos en las revistas especializadas, contribuirían a la consolidación de la historia de la antropología como un área de investigación específica. Aparte de las revistas más influyentes académicamente, como American Anthropologist, Current Anthropology,..., en otras de menor circulación se aseguró un apoyo más sistemático a los trabajos historiográficos. «Isis», y sobre todo «Journal of the History of the Behavioral Sciences» —en el que, entre otros, publicaba regularmente Stocking— sentarían las bases para publicaciones futuras, exclusivamente dedicadas a la historia de la antropología. Tal es el caso de «History of Anthropology Newsletter», una publicación bianual que comenzó a editarse en 1973 por Stocking (1973—), y los más recientes volúmenes anuales, asimismo editados por Stocking, de la «History of Anthropology» (1983, 1984, 1985).

A las obras de Stocking y Harris siguieron, en años sucesivos, otras también de carácter general que, o bien representaban una respuesta a aquéllas o constituían otras síntesis desde ópticas diferentes. Durante la primera mitad de los setenta, siguen apareciendo historias de la antropología de carácter general —G. Broce (1973), E. Hatch (1973), A. de W. Malefijt (1983[1974]), F. Voget (1975), J. Honigmann (1976)—. En cualquier caso, desde la perspectiva de la sociología de la ciencia, hay que destacar que, salvo algunas excepciones —M.J. Leaf (1979)—, a partir de esos años se va imponiendo, sobre las obras monumentales elaboradas por un solo autor, el criterio de ediciones colectivas donde la temática histórica está diversificada, y a menudo combinada con trabajos sobre teoría antropológica —P. Bohannan y M. Glazer, eds. (1973), D. Hymes, ed. (1972), R. Darnell, ed. (1974), T. Thorensen, ed. (1975), S. Diamond, ed. (1980), E.A. Hoebel, R. Currier y S. Kaiser, eds. (1982), B. Rupp-Eisenreich (1984) y los ya citados volúmenes anuales de «History of Anthropology» al cuidado de Stocking—. Más aún, los cada vez más numerosos trabajos dedicados a aspectos más particulares de subdisciplinas, tradiciones nacionales e incluso problemáticas más concretas, que comentaremos en éste y siguientes capítulos, constituyen otras tantas muestras de la ya mencionada tendencia a la especialización.

Pero volvamos a la pregunta que nos planteamos inicialmente, ¿qué factores han intervenido en esta proliferación de historias de la antropología?. La «buena conciencia» epistemológica caracterizó la etapa clásica de la antropología; bajo el patron funcionalista, el trabajo de campo representaba el «summum bonnum» de toda investigación. En los años setenta, por el contrario, la situación era bien distinta y la sensación de crisis teórica se fue haciendo patente en los distintos ambientes institucionales y académicos. En términos kuhnnianos, el estado de la disciplina se podría calificar entonces como poliparadigmático, en el que diferentes escuelas, enfoques teóricos y estrate-

gias de investigación pugnaban por una posición hegemónica en el terreno teórico y epistemológico. La situación no parece haber cambiado desde que en uno de sus primeros trabajos, Stocking (1966) se refiriera a la «crisis de identidad» de sus amigos antropólogos; unos años más tarde, Hymes (1972) hacía un llamamiento para «reinventar» la antropología y, todavía en una fecha más cercana, muchos seguían intentando superar la «crisis en la antropología» (Hoebel, et al. eds., 1982). Es en este contexto donde aparece la reciente historia de la antropología. Ha sido precisamente esa crisis de confianza y de identidad la que ha permitido poner de relieve el carácter histórico de la disciplina y, en consecuencia, intentar reconstruir los diferentes periodos de su racionalidad científica.

Determinar el peso causal de los distintos factores que han intervenido en el desarrollo de la historiografía de la antropología en estos últimos veinte años es una cuestión ciertamente compleja. Confluyen en él, junto a elementos de orden metodológico, aspectos más globales que están vinculados a las distintas perspectivas historiográficas, así como factores externos a la propia disciplina. En nuestra opinión, tres grandes conjuntos de factores han incidido en esta problemática. En primer lugar, el propio desenvolvimiento teórico de la antropología. En segundo lugar, el desarrollo de la moderna historiografía de las ciencias. Finalmente, en tercer lugar, el nuevo contexto internacional derivado de los procesos de liberación de los países del «tercer mundo». Como hemos dicho, la evaluación de éstos factores es enormemente compleja, toda vez que su interdependencia es evidente. En cualquier caso, desde un punto de vista analítico parece imponerse la necesidad de abordarlos trazando, aún a riesgo de perder en alguna medida muchas de sus conexiones, líneas de demarcación temáticas.

La relación entre los factores derivados de la evolución teórica de la disciplina y los provocados por la incidencia de las nuevas corrientes inauguradas a partir de los sesenta en historia de las ciencias es evidente y apunta, en lo fundamental, a una problemática interna, teórica, epistemológica y metodológica. La importancia de los contextos políticos e ideológicos, más díficil en cuanto a la posibilidad de establecer relaciones directas, remite principalmente al marco externo de la actividad científica. Obviamente, surge aquí una vez más la vieja polémica internalismo/externalismo, que polariza uno de los debates clásicos de los historiadores de la ciencia. No entra dentro de los objetivos de este trabajo el ocuparnos del mismo, sin embargo, al menos es conveniente exponer sintéticamente algunas consideraciones al respecto.

Llobera (1980) ha reconstruido ampliamente la evolución de la dicotomía internalismo/externalismo dentro de la historiografía de las ciencias. Desde el punto de vista del internalista, el desarrollo científico sólo depende, o al menos depende fundamentalmente, de la propia actividad de la ciencia, sin que en aquel influyan decisivamente las condiciones sociales en las que ésta se desenvuelve. En la postura antagónica, los externalistas mantienen que, junto a la dinámica interna, intervienen también factores externos que

modulan o determinan la producción científica. Siendo éstos los dos polos de la polémica, es evidente, por otra parte, que los historiadores de la ciencia asumen en diversos grados sus posiciones al respecto. Desde el internalismo extremo de A. Koyré hasta el externalismo radical de J. D. Bernal, se encuentran muchos otros autores que matizan una adscripción abiertamente decantada en uno u otro sentido. Como señala Llobera (ibid, 35), la mayoría de los trabajos considerados dentro de la historia de las ciencias pertenecen al enfoque internalista, mientras que los que dan cabida a los condicionantes externos se suelen agrupar en lo que, a la larga, ha resultado ser una nueva subdisciplina, la sociología de la ciencia, en la que hay que considerar a R. Merton uno de sus fundadores (Merton 1980[1949]). Más recientemente Y. Elkana ha mostrado las posibilidades de una antropología de la ciencia, mediante un ensayo programático de cara al estudio de las comunidades e instituciones científicas, utilizando la observación participante y el trabajo de campo (Mendelsohn and Elkana eds. 1981). Sea como fuere, en la actualidad sigue sin resolverse de un modo satisfactorio esta problemática, y en definitiva, continuamos sin disponer de criterios metodológicos claros que permitan, por un lado, analizar las condiciones internas de la práctica científica y, por otro, demostrar las determinaciones concretas —y sus mecanismos de conexión— de los factores económicos, políticos e ideológicos sobre la actividad científica. En esa medida, únicamente podemos, en nuestro caso, adoptar una actitud de cautela al abordar la historia de la antropología. Retomando entonces el eje central de la discusión, examinaremos los tres tipos de factores que hemos considerado relevantes en la aparición de la actual historiografía de nuestra disciplina.

1.1.2. *Factores decisivos en la emergencia de la historia de la antropología en los años sesenta.*

Que la antropología estaba sufriendo una profunda metamorfosis teórica y conceptual se fue palpando entre los círculos académicos, a partir de los años sesenta, bajo la forma de una situación de crisis de la disciplina. Ya hemos hecho referencia a la expresión abierta de esa situación; el espectro de la desaparición del «mundo primitivo» ha sido el factor más aludido para intentar explicar las causas de la misma. No tan resaltado, pero no menos cierto, paralelamente un proceso de reestructuración conceptual y teórico estaba asimismo teniendo lugar. La importancia de los cambios de orientación teórica que se producirían a partir de esos años se ha solido minimizar frente a la más llamativa llantina por la desaparición de los «primitivos». En tanto que, efectivamente, es arriesgado establecer relaciones mecánicas entre colonialismo y antropología (Llobera 1980: 55), la necesidad de abordar la dinámica teórica interna de la disciplina durante ese periodo, es un imperativo no sólo para explicar su desarrollo histórico sino, además, para clarificar la práctica actual de la antropología.

Obviar la importancia de la renovación teórica en estas últimas dos décadas no ha hecho sino oscurecer los esfuerzos por elevar el status científico de la antropología y, en consecuencia, reforzar el humanismo trasnochado que se atrinchera en muchos de los círculos académicos. Evidentemente, no podemos abordar aquí esta cuestión con la amplitud que ello requiriría; pero si es importante constatar que, en buena medida, muchos de los esfuerzos por elevar el status científico de la antropología tuvieron, como tarea previa, abordar el pasado de la disciplina. Ciertamente, la reconstrucción histórica elaborada por el imperativo de consolidar una perspectiva teórica actual, no deja de tener enormes riesgos. No es necesario insistir en los errores que se derivan de una actitud «presentista» en historia de la ciencia. Stocking (1982) ya ha dejado suficientemente claro los resultados a los que ese enfoque ha dado lugar en el caso de la historia de la antropología. Sin embargo, estamos convencidos, por otra parte, que algunas de las historias de la disciplina elaboradas en los sesenta, aún planteándose defender una posición teórica determinada, lograron convencer a muchos profesionales tanto de la importancia de una historia sistemática de la disciplina, como de la necesidad de elevar su rango científico.

El ejemplo de Harris es quizá el más ilustrativo en este sentido. El que sea prolijo citar a los antropólogos, e incluso profesionales de otras disciplinas, que han tomado posición respecto al valor de su historia de la antropología, no deja de ser una expresión evidente del confuso panorama teórico de la década de los sesenta. La convivencia y oportunidad de una calculada dosis de «presentismo» no parece, en una mirada retrospectiva, una elección descabellada. El hecho mismo que Harris haya titulado su libro como «una» historia y no como «la» historia, debió haberse entendido dentro de ese contexto. No obstante, después de una década de encendidas críticas y defensas, un historiador tan poco sospechoso de «presentista» como Stocking ha llegado a considerar que

> Al mismo tiempo, estoy más inclinado hoy que cuando leí por primera vez «El desarrollo de la teoría antropológica» de Marvin Harris a dar utilidad histórica a una perspectiva teórica fuertemente apoyada en el presente. Como quiera que cada uno se sienta acerca de las lecturas de figuras particulares, que parecen ser requeridas para alinear ancestros en las dos mitades de determinismo tecno-ambiental e idealismo, me parece que Harris no sólo proporcionó una interpretación sintética provocativa, sino que de hecho dirigió la atención a problemas históricamente significativos, pero que no fueron probablemente puestos de relieve tan ampliamente como probados para ser eficaz desde dentro de la perspectiva de los actores sociales» (1982, XVII; cfr. 1968).

El abandono de los problemas teóricos y epistemológicos que ha caracterizado buena parte del pasado de la antropología ocultó, también en los se-

senta, la apreciación de las distintas fases de su racionalidad científica. La importancia de los cambios, inaugurados ciertamente antes, pero consolidados en esa etapa tras el declive del particularismo boasiano y del funcionalismo británico, se eclipsó tras una crisis que aparentemente sólo afectaba al objeto del estudio tradicional de la disciplina. Sería un grosero error pretender que dichos cambios obedecieron el influjo de una sola corriente de investigación. La recopilación de R. Murphy (1976), aunque evidentemente solo se ocupa de la antropología hecha en Estados Unidos, es una buena prueba en este sentido. Sin duda, una mayor distancia temporal proporcionará una evaluación más ponderada de la importancia relativa que las diferentes estrategias tuvieron durante ese periodo. En cualquier caso, sí parecen claras algunas de las tendencias que impulsaron más decididamente una renovación teórica.

Los discípulos de J. Steward y L. White lograron, con desigual acierto pero sin duda de una forma contundente, la consolidación de los planteamientos nomotéticos en el marco de los estudios ecológico-culturales; la generación más joven de los antropólogos franceses realizaba por su parte un intento de síntesis entre el marxismo y el estructuralismo de Levi-Strauss; los etnosemánticos y cognitivistas, aunque conservando la vieja tradición ideográfica, impulsaron un mayor refinamiento en la operacionalización metodológica. En fin, el feminismo, el marxismo y las antropologías de la «periferia» dejaban de ser, si bien no en todos los ambientes académicos, discursos marginales. No obstante, resumiendo esta cuestión, Stocking ha afirmado que en la actualidad, a tenor al menos de los resultados de la Spring Hill Conference, «el candidato más probable para obtener un estatuto paradigmático es un tipo de neoevolucionismo biosocial» (1982 a: 416). Ahora bien, ello no significa que ésta sea la única alternativa; en concreto, como el propio Stocking apunta más adelante, una antropología simbólica de corte humanista probablemente comparta con este neoevolucionismo el futuro inmediato de la disciplina. En todo caso, lo que si parece evidente es la estrecha relación entre el desarrollo histórico de los años sesenta con la necesidad de consolidar los cambios teóricos en una u otra línea. Pero, como hemos señalado anteriormente, aquél influyó asimismo el desarrollo de la moderna historia de las ciencias.

La historia de la ciencia, que había inaugurado las nuevas tendencias durante los años cuarenta y cincuenta, acusó una importante renovación en los sesenta (cfr. Quintanilla, 1972; Muguerza, 1977; Chalmers, 1982). Durante esa década los nuevos enfoques historiográficos traspasarán su marco tradicional de influencia, y empezarán a ser asumidos por los profesionales de las distintas ciencias sociales. La incipiente historia de la antropología no se quedó al margen de ese proceso. Muestra de ello son los participantes en la ya célebre Conferencia sobre Historia de la Antropología, patrocinada por el Social Science Research Council en 1962 (Hymes, 1962, 1972); no sólo asistieron antropólogos, sino también sociólogos e historiadores de la ciencia. En la

versión publicada en Darnell, (Darnell, ed. 1974), Hymes suministra la referencias de los asistentes a la Conferencia, así como de sus trabajos. Puede observarse que «muchas cabezas de fila» de la antropología estuvieron presentes. Pero hubo algunas ausencias notorias entre los invitados de otras disciplinas como, entre otros, el sociólogo R. Merton o el filósofo E. Nagel (Hymes, 1972: 303).

Del complejo entramado teórico resultante de la crítica de lo que se ha dado en llamar la «concepción heredada» (Suppe, 1979), la obra de T. Kuhn ha logrado erigirse en uno de los polos de referencia principales. En un tiempo relativamente corto, su principal trabajo, «La estructura de las revoluciones científicas» (1977[1962]) centró gran parte de los debates sobre las nuevas concepciones en historia de la ciencia. Pero las ideas de Kuhn no atrajeron sólo a filósofos e historiadores, sino que, lo que es más destacable para nosotros, fijó la atención de los científicos sociales (Barnes, 1982). La importancia de este fenómeno no necesita ser subrayada.

Entre muchos historiadores de la antropología, la ósmosis intelectual con la nueva historiografía de la ciencia convirtió a «La estructura de las revoluciones científicas» en un catecismo. Está por realizar un estudio sistemático de cómo el concepto de «paradigma» penetró —y cuál ha sido su utilización— en la historia de la antropología; en especial, la falta de este estudio impide constatar por el momento la dimensión sociológica del recurso a los paradigmas de Kuhn en nuestras más recientes historias. Aún así, es posible adelantar algunas de las características de este proceso de asimilación. Entre los trabajos elaborados en los sesenta, la utilización del concepto es relativamente escasa, al menos en las «grandes historias». Ello quizá estuvo motivado por el hecho de que éstas se publicaron en fechas muy cercanas a la de «La estructura de las revoluciones científicas» o estaban ya en una fase avanzada de elaboración. Para sólo mencionar algunas de las más relevantes, ni las de Hodgen (1964), Mercier (1969 [1966]), Burrow (1966) ni Harris (1968), utilizan las tesis de Kuhn como guía de interpretación histórica. Durante los setenta, sin embargo, Kuhn es ampliamente citado, pero, es importante constatarlo, no hay una real asimilación de su metodología. Casi todo el mundo parece aceptarla y, sin embargo, en la práctica se recurre a otras nociones más tradicionales como escuelas, enfoques, orientaciones..., a la hora de reconstruir el pasado de la disciplina. Lo significativo, en cualquier caso, es que la toma de conciencia del caracter histórico de la antropología se iría incrementando a medida que se utilizaban algunos de los presupuestos de las nuevas orientaciones en historia de la ciencia. La forma un tanto vaga, y el uso indiscriminado de los paradigmas no ha dado, a la postre, resultados importantes. Hay, no obstante, algunos trabajos en los que se hace uso de los paradigmas como principio interpretativo y otros en los que se discute la validez de su empleo.

Rondinelli (1974), por ejemplo, ha intentado trazar la historia de los estudios raciales desde la óptica de Kuhn, si bien gran parte del texto es una

discusión acerca de las ventajas e inconvenientes de su utilización. Más recientemente, Kirsch ha intentado aplicar a la evolución general de las teorías antropológicas las tesis de Kuhn. En su propuesta, el desarrollo de la disciplina puede ser contemplado siguiendo tres diferentes fases: la «era preparadigmática», que recorre la nada despreciable distancia desde una fase inicial —los comienzos de la antropología, dice Kirsch, coincide con los comienzos de la cultura humana—, pasando por las especulaciones filosóficas de los griegos y romanos, el renacimiento, la época de los descubrimientos, la Ilustración, hasta llegar a las contribuciones de la geología y la biología postdarwiniana, lo cual no es poco para meter en un mismo saco. Hacer coincidir los comienzos de la antropología con los de la cultura, esto es, con el origen de las «ideas antropológicas», ha sido una constante en los enfoques continuistas extremos en historia de la ciencia. Llobera (1980) ha demostrado contundentemente cómo este continuismo no deja de ser a la postre sino un «humanismo edulcorado» (Llobera 1980: 59; Estévez, 1984).

A esa fase preparadigmática le sigue otra caracterizada como de «paradigma formativo»: a partir del fermento intelectual de la Ilustración y de las teorías de Lyell y Darwin, «una comunidad de intelectuales parecen dirigirse hacia un conjunto de cuestiones distintivas antropológicamente» (Kirsch 1982: 98), pero ello no pasa de lo que se puede denominar «subparadigmas». A comienzos del XX, no obstante, «un consenso general acerca de los problemas a investigar y sobre los métodos de investigación» constituirán el «paradigma clásico», que reune las condiciones generales contenidas en las tesis de kuhn. Finalmente, a Kirsch le queda la duda sobre la posibilidad de que a partir de la segunda guerra mundial esté emergiendo un nuevo paradigma.

Pero, de hecho, se han elaborado cronologías similares sin recurrir explícitamente al concepto de paradigma, y que coinciden globalmente en el contenido, al menos en lo que a los últimos periodos se refiere. Stocking (1982 b), por ejemplo, divide la historia de la antropología en cinco grandes fases; la etnológica (1800-1860), la evolucionista (1860-1895), la histórica (1895-1925), la clásica (1925-1960) y la postclásica. Sin embargo, el que los antropólogos de cada uno de estos periodos compartan un paradigma común parece, cuanto menos, «un punto discutible» (1982 b:410). Ciertamente, el propio Stocking algunos años antes estaba más dispuesto a otorgar a las tesis de Kuhn un papel más relevante. Considerando, como Kuhn, a todas las ciencias sociales como preparadigmáticas, señalo que, por ejemplo, el concepto de evolución cultural de los antropólogos del XIX «tendía a operar como un tipo de paradigma», así como la antropología física europea. El concepto antropológico de cultura, en su opinión, puede ser entendido también como un paradigma, pero aclarando seguidamente que se siente inclinado a ver el esquema de Kuhn «no como un modelo preciso para todo cambio científico, sino más bien como una útil metáfora heurística que nos puede ayudar a comprender los particulares movimientos en la historia de las ideas» (1982 [1968]:302).

P. Bonte, desde otra perspectiva, propuso un cuadro de las etapas del «pensamiento antropológico», basándose en las tesis de G. Bachelard, o más exactamente, en la revisión althusseriana de éste. La evolución de la antropología se contempla a través de diferentes «cortes epistemológicos», los cuales contemplan una relación específica entre ciencia e ideología y, por tanto, una configuración particular del saber. Bonte (1975: 11) observa cuatro «cortes» principales: el primero, en el que se realiza la crítica de los sistemas esclavistas a través de la dicotomía salvaje-civilizado, (siglo XVIII); el segundo lo constituye la consolidación de la «ideología» del evolucionismo (1850-1880); el tercero supone la constitución de la etnología clásica (1920-1930). Y, finalmente, un cuarto «corte» (1950-1960) apuntaría a la investigación de los fundamentos de una antropología general y la «critica radical» de la antropología moderna. Pero, a pesar del diferrente enfoque epistemológico de partida, el resultado es en gran medida similar al propuesto por Stocking.

Analizaremos finalmente dos análisis donde se discute más detenidamente la influencia e importancia de las ideas de Kuhn en la historia de la antropología. Son los realizados por O. M. Lynch (1982) y B. Scholte (1983). El primero se propone analizar el sentido de la «crisis» en la antropología de los setenta; el segundo, en el tono un tanto farragoso de la antropología dialéctico-crítica, analiza la utilización del concepto de paradigma en antropología y propone algunas contribuciones que desde ésta se podrían realizar para mejorar la definición de dicho concepto. La crisis de los setenta fue motivada, para Lynch, por dos factores. De una parte, el cambio en la relación con las sociedades del Tercer Mundo. De otra, el reciente desarrollo en filosofía de la ciencia que cuestiona los puntos de vista positivistas de la ciencia y su interpretación como una empresa acumulativa. Honigmann (1976), coincide con esta idea que el desarrollo de la antropología no puede ser entendido como un proceso acumulativo, tal como sugiere Kuhn para la «ciencia normal». Para Honigmann, por el contrario, la antropología procedería más bien por su «sustitución». Pero a Lynch le preocupa más el hecho de que el «Kuhnianismo» se esté convirtiendo en el equivalente funcional y el sustituto del positivismo filosófico. Ya no son las obras de Nagel, Hempel o Popper las que se estudian, sino «La estructura de las revoluciones científicas». Sin embargo, encuentra que hay dos grandes líneas de interpretación de la obra de Kuhn. Por un lado, la cognitivista, que enfatiza los elementos irracionales, psicológicos, intergeneracionales que Kuhn hace formar parte de la teoría de las revoluciones científicas. Por otro, una interpretación cientifista dura, lógico-empirista. Los partidarios de esta última, comenta Lynch, consideran que los fenómenos sociales son cualitativamente de la misma naturaleza que los naturales, que las técnicas y métodos son indistintamente aplicables a uno y a otro tipo de fenómenos y, finalmente, intentan desarrollar teorías y leyes nomotéticas de alto nivel.

Lynch no ve que ninguna de estas interpretaciones consigan explicar eficazmente el verdadero carácter de la disciplina, o más bien, le ve excesivos

problemas a las dos. En realidad, ni los cognitivistas aportan la «comprensión» de quienes estudiamos, ni los positivistas nos proporcionan «explicaciones». Pero de hecho, nos dice, lo que ha pasado es que la difusión del modelo kuhniano ha viciado la antropología, ya que continuamos tratando de justificar nuestros derroteros en la filosofía y la historia de las ciencias naturales. En definitiva, la antropología, y en general las ciencias sociales no siguen el modelo de Kuhn: la antropología no es una ciencia paradigmática. La solución aquí no puede ser más ecléctica; en palabras de Lynch, «nosotros necesitamos reflejar sobre nosotros mismos lo que hacemos, y como pensamos, para construir una epistemología y una filosofía apropiada a la naturaleza de nuestra disciplina» (1982: 89). Pero esta propuesta de una antropología «libre y reflexiva» deja como al principio los problemas epistemológicos e históricos de la disciplina. Seguimos, en nuestra opinión, pretendiendo que nuestro sentido común intelectual, la «cultura de los antropólogos», es suficiente por si sola para dar respuesta a todos los problemas metodológicos que plantea el conjunto de los estudios socioculturales. Este tipo de «autoreflexión» disciplinar, probablemente, no nos lleve sino a adoptar una posición abiertamente ideográfica, a la espera de mejores tiempos para elaborar un «corpus» científico de teorías.

Planteamientos similares son los que ofrece Scholte en su historia del concepto de paradigma. Como uno de los primeros que introdujeron el concepto en la literatura antropológica (Scholte, 1966), analiza con detalle sus vicisitudes a través de las principales dimensiones del mismo: existencial, sociológica, filosófica e histórica. Ello ciertamente ofrece muchos elementos de información acerca del impacto de las tesis de Kuhn en la antropología de los sesenta y los setenta. La tesis sobre el cambio de paradigma, afirma Scholte, correspondía estrechamente a la situación institucional de la antropología de los sesenta y su uso, entre otras cosas, legitimó la importancia disciplinar de los factores sociopolíticos externos; en esas dos décadas, la noción de paradigma permitió una reorientación del «estudio autoreflexivo» de las tradiciones antropológicas. Pero a pesar de que el estudio es más amplio que el de Lynch, las conclusiones son en gran medida las mismas. Más aún, en Scholte, la posibilidad de una antropología científica —y en consecuencia, también su historia— es un objetivo quimérico. «Las ciencias sociales reemplazan a la teología para transformarse en una nueva teología secular. Históricamente, la fe del teólogo se convirtió en la fe del científico en la Razón... El paradigma judeocristiano puede haber sido transformado, pero nunca fue abandonado» (Scholte, 1983: 262).

No vamos a discutir aquí el contenido de estas afirmaciones rayanas en el oscurantismo. Si las hemos traído a colación es para destacar la significativa recurrencia a Kuhn en nuestra historiografía. Si se observa detenidamente la literatura sobre la historia de la antropología durante las pasadas dos décadas, la presencia de Kuhn —tanto la guinda que justifica estar al día, como el empleo más o menos estricto de su teoría historiográfica—, es una constante

bastante conspicua. Es el único «cabeza de fila» de la actual historia de la ciencia que nuestros historiadores han tenido en cuenta. A la postre, sin embargo, entre los que considerando preparadigmática a la antropología no ven viable la aplicación de un modelo de hecho pensado en las ciencias naturales, los que simplemente ni lo intentan porque barajan otros enfoques —por lo general más tradicionales—, y los que utilizándolo concluyen en la imposibilidad de una disciplina científica, la historia de la antropología parece aún lejos del objetivo de Stocking de ser «históricamente sofisticada y antropológicamente informada» (1983: 6). Pero sobre esta cuestión volveremos más adelante; antes hemos de abordar aún el tercer factor que, en nuestra opinión, influyó decisivamente en la emergencia de la historia de la disciplina en los sesenta.

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

Como ha señalado Stocking (1982a), los «otros» no europeos han sido objeto de una expropiación y explotación sistemática durante más de cuatro siglos, determinando que la especulación antropológica haya tenido siempre un fuerte carácter ideológico. El cambio en la situación colonial no sólo impuso entonces la transformación del objeto de estudio tradicional de la disciplina, sino que también determinó una modificación del viejo discurso acerca de los otros. Los contenidos etnocéntricos de la antropología clásica constituyeron el blanco principal de las críticas tanto de los propios antropólogos como de otros científicos sociales, especialmente los que investigaban sobre

los problemas del subdesarrollo de las sociedades de la periferia. La tinta derramada no fue poca. Los resultados, retrospectivamente, bastante escasos. En Estados Unidos sobre todo en Europa, gran parte de los pronunciamientos giraron en torno al fin de la antropología y, en el Tercer Mundo, la práctica de la antropología se convirtió en un estigma. Sintéticamente, en esas «crisis de identidad» se debatió entre la necesidad de una antropología científica y una antropología crítica y comprometida. Llobera (1975) sistematizó las principales tendencias en la que los antropólogos se situaron a la hora de resolver esta dicotomía. Lo que es más destacable en este contexto es la variedad de posiciones y de presupuestos teóricos entre los que plantearon la necesidad de una antropología radical y crítica. Así por ejemplo, mientras P. Worsley (1970) pronosticaba el advenimiento del fin de la antropología, Gunder Frank (1978) resumía el futuro de la antropología entre seguir siendo un baluarte para la mistificación del neocolonialismo o un arma al servicio del Tercer Mundo.

Por su parte, a Robert Jaulin (1976) le ha parecido siempre más urgente la crítica del etnocidio que perder el tiempo en disquisiciones teóricas. Finalmente, Stanley Diamond (1980), para citar a un cualificado respresentante de la antropología dialéctico-crítica, ve en la disciplina fundamentalmente un medio para despertar posibilidades e imperativos revolucionarios de la humanidad.

Incidiendo en esta misma cuestión, P. Bonte (1975), al preguntarse si la antropología ha de consistir fundamentalmente en una ideología radical o avanzar, combinando sus compromisos revolucionarios con el desarrollo científico, ha criticado la «antropología crítica» al estilo de Jaulin como «crítica derechista de la etnología». En su opinión sólo una «crítica de la antropología» puede salvar a ésta del atolladero teórico e ideológico en el que se encuentra tras el derrumbe del colonialismo. Entre aferrarse al cadáver de la antropología colonial o celebrar el fin del etnocentrismo, poco tiempo quedó para preocuparse por los problemas teóricos y metodológicos.

No obstante, en los setenta aparecieron algunos trabajos en los que se intentó establecer el desarrollo de la disciplina en relación con procesos históricos más amplios, especialmente con el colonialismo. Los más logrados sin duda fueron los de G. Leclerc y T. Asad. El primero, (Leclerc 1973), presentó los cambios teóricos en la teoría antropológica —en particular en la antropología británica— en tanto que acomodación a las distintas fases del expansionismo colonial europeo, desde su punto de vista, existe una estrecha correlación entre los imperativos de la política colonial y las escuelas dominantes en la disciplina. En esa línea, la etapa del imperialismo victoriano coincide con la consolidación del evolucionismo y la política del «indirect rule» con el predominio del enfoque funcionalista. Los trabajos editados por Talal Asad (1973) dedicados, aparte de la introducción general, al estudio de casos concretos, abundan asimismo en el entramado antropología-colonialismo. A la postre, sin embargo, este tipo de reconstrucciones apoyadas en una orien-

tación fuertemente externalista no han podido dar cuenta de los procesos de ruptura internos a la teoría antropológica. Llobera (1980) ha criticado el establecimiento mecánico que se puede observar en algunas posiciones de años anteriores (cfr. Llobera 1975). La literatura que incide en esta problemática es ingente, y de la que H. Alavi y T. Shanin ofrecen una amplia visión retrospectiva, en una recopilación de los principales temas que ocuparon la atención de los científicos sociales durante los años 70 (Alavi, Shanin, eds. 1982).

Hay, finalmente, un fenómeno que ha corrido parejo a los lamentos por el fin de la antropología y que, sin embargo, no ha empezado a ser tratado en profundidad sino hasta muy recientemente: el desarrollo o formación de las «antropologías nacionales». Desde hace algunos años, muchos trabajos han girado en torno a la problemática del estado de la antropología en la «periferia». En los ensayos editados por Thorensen (1975) se dio cabida a estudios sobre la antropología en Hungria y la India; en «Ancestors and Heirs» (Diamond, ed. 1980), dedicado a un examen de las «tradiciones antropológicas», la presencia de las tradiciones nacionales ocupa, de hecho, la parte sustancial de la obra. Junto a estudios sobre distintos aspectos de la antropología angloamericana, destaca el conjunto de trabajos dedicados a Alemania, Unión Soviética, India, Italia, Latinoamérica, etc. El número se elevaría considerablemente con libros y artículos monográficos sobre un país o área determinadas.

En este contexto, hay que destacar la significativa ausencia de la antropología española en todos los textos dedicados a analizar el desarrollo de las antropologías nacionales. Sólo un corto artículo de M. Cátedra (1978) en History of Anthropology Newsletter, que sigue de cerca lo expuesto por Lison Tolosana (1971), ha aparecido sobre la historia de la antropología en España en revistas de circulación internacional. Ello no significa, no obstante, que éste sea un campo desierto. J.R. Llobera es uno de los que más ha contribuido a fomentar los estudios históricos, en los que han colaborado estrechamente Ch. Bidón Chanal (1982) y J. Bestard (1982, 1982a). En el Museo Etnológico de Madrid, por otra parte, vienen asimismo realizando trabajos en historia de la antropología española F. del Pino, P. Romero y A. Verde, en particular el estudio de la Encuesta de 1901 del Ateneo de Madrid. En el I Congreso de Antropología (Barcelona, 1977) el simposium sobre historia de la antropología reveló un interés que, sin embargo, únicamente en algunos centros —y en la mayoría de los casos en profesionales individuales— ha cuajado en proyectos de investigación sistemáticos. A este nivel, hay que hacer notar el hecho de que un gran número de trabajos están siendo dedicados a las distintas tradiciones nacionales. En ellos son significativas las diferencias en la producción bibliográfica así como su desigual calidad teórica. Sería prolijo una cita exhaustiva de todos ellos, pero sin duda hay algunos que son de referencia obligada a la hora de trazar panoramas amplios de estas tradiciones nacionales, referencias para el que el trabajo pionero de J. Prat (1977), y sus actualizaciones, constituyen una guía imprescindible.

Así, para Andalucia, son relevantes los trabajos de I. Moreno (1971, 1984) y Rodríguez Becerra (1985, e.p.). Para Catalunya, con una considerable producción y amplitud teórica, hay que remitirse a los estudios de J. Prat (1980, 1985) y Ll. Prats (1981, 1982, 1985) y a una importante obra colectiva (Prats, Llopart, Prat, 1982). Del Valle (1981) y Azcona (1981) permiten un acercamiento a la historia de la antropología en Euskadi.

En esta situación, la «Pequeña historia del nacimiento de una disciplina» de Lisón Tolosana en su «Antropología social en España» (1971), aunque sin incorporar la metodología de la actual historia de las ciencias, continua siendo uno de los principales puntos de referencia sobre este tema. Hay que destacar, por último, algunos de los trabajos de los antropólogos de la vieja generación como la «Historia de la etnología» de A. Palerm (1974-1982) y «La aurora del pensamiento antropológico» de J. Caro Baroja (1983, 1985). El primero consiste, en realidad, en comentarios sobre textos escogidos de precursores de la disciplina y de antropólogos, entre los que resultan más útiles el tratamiento de los evolucionistas (Vol. II). Los de Caro Baroja representan un reencuentro con los «ancestros» griegos y latinos (1983), y un panorama programático desde la Ilustración a las escuelas clásicas en la antropología del XX.

Pero a pesar de su evidente diversidad, el desarrollo de las antropologías nacionales pone de manifiesto algunos elementos comunes. Gerholm y Hannerz (1982), sugieren que la estructura de las relaciones entre las antropologías del centro y de la periferia pueden ser analizadas sociológicamente. Así, en primer lugar, se observa que los antropólogos metropolitanos centran ampliamente su atención a lo que pasa o se dice «en casa», o en una o más de las otras metrópolis. Por otra parte, los antropólogos de la periferia están preocupados con lo que ocurre en la disciplina en su propio país y en una o más de las antropologías metropolitanas. Y, finalmente, los antropólogos de diferentes países de la periferia están poco informados de sus trabajos respectivos, al menos que sea despertada su atención por medio de las antropologías metropolitanas (ibid: 7). Una de las mejores formas de apreciar estos fenómenos consiste en el seguimiento de las publicaciones y su recepción en los diferentes países. Particularmente significativo, en este sentido, es la difusión de las revistas. «American Anthropologist», «American Ethnologist», «Man», «Ethnology», «L'Homme»,..., son los polos de referencia principales para la práctica de la antropología a nivel internacional. El mismo criterio es aplicable a las revistas especializadas en subdisciplinas y en la edición de libros de texto. En este sentido, el análisis sociológico de Garfield (1984) respecto a la difusión y citación de autores y revistas especializadas en antropología, sobre la base del «Social Sciences Citation Index» que prepara la editora de los «Current Contents», muestra claramente las revistas dominantes en la disciplina. Sin duda, la pluralidad de puntos de vistas nacionales es evidente, y están en relación con factores de distinta naturaleza, tales como la situación sociopolítica, climas de opinión, estructuras académicas, «colegios invisibles», etc. Pero igualmente notoria es la preponderancia americana, bri-

tánica y francesa —sobre todo la primera— en el contexto de la antropología internacional.

La aparición en este contexto de una «antropología internacional» hacia los años cincuenta y sesenta, puede ser considerada desde dos ópticas diferentes. Por un lado, como la expresión de un tipo de antropología postcolonial —o mejor neocolonial—, que reproduciría, en otros viejos-nuevos términos, la histórica dicotomía entre ser un medio de control y dominación o la «mala conciencia» del neocolonialismo. Por otro, como un intento de elaborar científicamente redes de teorías interculturales, asumiendo la historia de la disciplina y estableciendo un nuevo marco de relaciones entre las antropologías del centro y la periferia. Aparte de los elementos políticos e ideológicos, esta disyuntiva está relacionada a su vez con la tensión que Stocking ha señalado entre las dos formas de investigación dominantes que han caracterizado la moderna antropología. De un lado, una que, entre otros rasgos distintivos, pone el énfasis en el trabajo de campo mediante observación participante como el componente básico del conocimiento antropológico, en la empatía de la cultura estudiada privilegiando la relaciones «cara a cara» y un cierto tipo de enfoque holista. De otro lado, una más «cientifista», que ha asumido la herencia evolucionista basada en el análisis comparativo (1982a: 174). Desde luego es pronto para vislumbrar el futuro de esa antropología internacional que ha surgido de ese complejo proceso y para determinar si el desarrollo de la disciplina basculará más del lado de múltiples antropologías nacionales o tenderá hacia una teoría unificada de los estudios socioculturales. En tanto ello se resuelve, no parece que sea la mejor opción dejar de preocuparse por los problemas históricos, teóricos y meteodológicos que en la actualidad tenemos pendientes.

1.1.3. *La metodología de los programas de investigación*

Hemos visto en los epígrafes anteriores, los principales factores que condicionaron la aparición de la historia de la antropología. En ellos han surgido,asimismo, algunos de los enfoques y temas más recurrentes de esa historiogra fía. Pero quedan aún por analizar los problemas relativos a las guías metodo lógicas. En este apartado, pretendemos exponer los principales elementos que, en nuestra opinión, pueden contribuir a la elaboración de un marco me todológico para analizar la historia de la antropología canaria. Sin embargo, no podemos repetir aquí la discusión teórica que nos ocupó en anteriores tra bajos. En (1983, 1984, 1985) hemos estudiado más extensamente el entrama do teórico de la historia de la antropología, analizando las diferentes perspec tivas que en ella se dan cita y las cuestiones fundamentales en debate. Por tanto, se trata aquí de realizar una propuesta más en positivo, si bien somos conscientes de que no constituye una formulación acabada y que, en esa medi da, los resultados a que pueda dar lugar no dejarán de ser provi-

sionales. Pero ello es sin duda también un reflejo de que aún, en historia de la ciencia, no disponemos de una teoría general de alto nivel que sea capaz de dar cuenta de todos los aspectos de la actividad científica. Ni, por supuesto, que convenza mayoritariamente al conjunto de los historiadores.

La estrecha relación entre la epistemología y la historia de la ciencia no ha interesado, por lo general, a los historiadores de la antropología. Las negativas repercusiones de esta actitud son evidentes en gran parte de la literatura, que siguió inspirándose en el molde de la historiografía tradicional, a pesar de las innovaciones de los años sesenta. La necesidad de una historia de la disciplina sofisticada desde el punto de vista epistemológico ha sido puesta de manifiesto contundentemente por Stocking en un buen número de trabajos, y en la que han insistido desde diferentes enfoques otros autores. Ya hemos visto cómo en la reciente historia de la antropología los paradigmas Kuhnnianos han sido utilizados con desigual fortuna. Pero lo que se constata asimismo es que para la mayoría de nuestros historiadores la historia de la ciencia acaba en Kuhn. La teoría de los revoluciones ha sido asimilada, o mejor, acríticamente asimilada, y la cuestión estriba exclusivamente en las diferentes maneras que aquella puede ser interpretada. Hay, sin embargo, algunos otros enfoques en historia de la ciencia que han de ser tenidos en cuenta. Así por ejemplo, los trabajos de I.C. Jarvie se han mantenido fieles a las tesis de Popper; sus últimas indagaciones sobre la relación entre la racionalidad y el relativismo como problemas fundamentales de la antropología y de su historia continúan basándose en aquél (Jarvie 1984). Por su parte, Llobera ha incorporado las formulaciones de los epistemólogos franceses, realizando entre otros trabajos una reconstrucción del concepto de totalidad social en Marx «tratando de aplicar a la historia de las ciencias sociales algunas de las ideas de G. Canguilhem» (Llobera 1980: 70).

Como muy acertadamente afirmó I. Lakatos, «la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia está vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia está ciega» (1975:456). La teoría de Lakatos sobre la metodología de los programas de investigación científica y algunos desarrollos recientes permite, desde nuestro punto de vista, superar algunos de los inconvenientes de las formulaciones de Kuhn. Sin embargo, para poder abordarla es imprescindible traer algunas líneas de comunicación con éste.

La filosofía de la ciencia desarrollada en los últimos veinte años se apoya en buena medida en la epistemología popperiana. Las obras de Kuhn, Lakatos y Feyerabend, para citar sólo algunos de los cabezas de fila, pueden ser consideradas, en gran medida, una discusión con K. Popper. Coincidiendo con muchos críticos y comentaristas de los tres autores señalados, una visión de sus orientaciones respectivas se obtiene más satisfactoriamente si la evaluación de los programas de investigación de Lakatos se realiza en relación con el falsacionismo de Popper, puesto que aquéllos son la culminación del falsacionismo y también, por supuesto, la crítica de sus limitaciones. La perspectiva sociohistórica de Kuhn y la heterodoxia que exhibe Feyerabend

pueden presentarse mejor, entonces, mediante un diálogo con Popper y Lakatos.

Frente al punto de vista falsacionista, Kuhn, desde la historiografía de las ciencias, ha puesto de relieve la influencia de los factores psicosociales para la comprensión de la génesis y evolución del conocimiento científico. Es sobre todo a partir de Kuhn cuando se comienza a señalar cómo, en contra de Popper, la ciencia no se dedica a falsar hipótesis bien establecidas, sino que en el descubrimiento científico intervienen frecuentemente las creencias irracionales y metafísicas de los científicos, y sobre lo que la comunidad científica acepta y presupone como modelo acerca de cómo es el mundo. Es de sobra conocida la definición de paradigmas de Kuhn: «Realizaciones científicas universalmente reconocidas que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica» (Kuhn, 1977: 13).

Esta es, en su opinión, la base del comportamiento ordinario de la actividad científica, la «ciencia normal». Al contrario de lo que Popper creía, la ciencia no arriesga sus presupuestos básicos en una imprescindible batalla en la que a su término pueden resultar falsados, sino que intenta preservarlos de cualquier tipo de experimento que real o potencialmente puedan dar al traste con una «investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que la comunidad reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior». (Ibid, 33).

Los paradigmas, que comportan un conjunto de teorías generales, leyes y técnicas, mantiene una conducta estandar en el curso de la investigación. Esta conducta se puede caracterizar según Kuhn, como la resolución de «puzzles», o, en otras palabras, como la resolución de problemas que tienen más de una solución asegurada. Es por esto que los «puzzles» no ponen a prueba el paradigma y el mundo real, ya que siempre existen dificultades de armonización entre ambos. En algún momento un problema surgido de estos desajustes que no puede ser solucionado se convierte en «anomalía», si bien su existencia no provoca, con carácter inmediato, la refutación del paradigma en cuestión. Pero cuando una anomalía muestra un carácter persistentemente crítico genera una situación de «crisis». En palabras de Kuhn, «la proliferación de articulaciones en competencia, la disposición para ensayarlo todo, la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y el debate sobre los fundamentos, son síntomas de una transición de la investigación normal a la no ordinaria» (Ibid, 148). Esto es, de una crisis cuya resolución consiste en la imposición de un nuevo paradigma. La situación en la que se produce el cambio del viejo al nuevo paradigma puede describirse acertadamente como una «revolución».

Kuhn trazó un paralelismo entre las revoluciones políticas y las científicas para argumentar su tesis del desarrollo científico. De igual manera que en una revolución política el objetivo es sustituir unas instituciones por otras mediante unos medios que las primeras consideran inadmisibles, el enfrentamiento entre paradigmas rivales resulta de igual manera una elección entre

dos modos incompatibles sobre el contenido de ciencia y la forma de proceder de la comunidad de científicos. Y esto es así porque, entre otros aspectos, el cambio del viejo por un nuevo paradigma supone una redefinición del concepto de ciencia y una reestructuración de los acuerdos y compromisos de la comunidad. Estos procesos revolucionarios ocurren de tal modo (Ibiden, 165 y ss.) que no existe un argumento lógicamente esgrimible que demuestre la superioridad de un paradigma frente a otro. No existe, en definitiva, «elección racional». En otros términos, según Kuhn, dos paradigmas enfrentados rersultan ser «inconmensurables»; o más sencillamente, no se puede afirmar que un paradigma es mejor que otro.

Es precisamente en estos pasajes de «La estructura de las revoluciones científicas» donde se asienta la interpretación relativista de Kuhn. Efectivamente, la inconmensurabilidad entre paradigmas aboga por la idea de que las teorías cambian, pero no lo hacen en un sentido que se pueda calificar de «progreso». Kuhn, no obstante, frente a las críticas de relativismo, ha dicho que existe al menos una manera de afirmar que la ciencia progresa, que consistiría básicamente en la capacidad para resolver problemas, aunque este progreso no se puede interpretar como un proceso ascendente hacia la «verdad». Sólo cabe esperar, entonces, un paulatino refinamiento de la medición y una evolución de las formas explicativas —de las cualitativas a las mecánicas y de éstas a las matemáticas—. Como se sabe, Kuhn hizo algunas reformulaciones del concepto de paradigma, utilizando «matriz disciplinar» para referirse a los paradigmas en un sentido amplio y de «ejemplar» cuando pretendía hacerlo de un modo más preciso (Kuhn, 1979). No obstante, ello no afecta sustancialmente a la propuesta historiográfica original.

Pero en la medida en que estos criterios de avance científico únicamente se aplican a las teorías y no a los paradigmas en su globalidad, hay algunos problemas para poder explicar convincentemente los cambios de paradigmas.

Feyerabend, por ejemplo, ve en el principio de «todo sirve» (1981) el criterio para el progreso de la ciencia; y ha puesto de manifiesto la insuficiencia de los criterios de Kuhn para determinar cuándo se puede considerar que un paradigma o programa de investigación entra en fase degenerativa. A pesar de algunas importantes observaciones de Feyerabend, su propuesta de anarquismo epistemológico parece tener más de anarquista que de epistemológica, porque no cabe duda que para enfrentarnos a estos problemas resulta poco útil y esclarecedora la idea de que, a fin de cuentas, la ciencia no es más que un «juicio estético». Chalmers (1982: 207), comentaba irónicamente, «si usted es un lector que está particularmente intranquilo o alarmado —por el humilde lugar que se ha asignado a los esfuerzos, aspiraciones y deseos humanos— creo que conozco el filósofo adecuado para usted. Su nombre es P. Feyerabend». Harris no se ha mostrado de mejor humor en este caso; «el anarquista epistemológico, convencido de que todo conocimiento es igualmente inseguro, afronta así la absurda tarea de tratar de convencer a los demás de la certeza (o probabilidad) de que todas las verdades son igualmente falsas» (1982: 37).

Veamos a continuación el enfoque de Lakatos. Este presentó dos trabajos —originales de 1970 y 1971— (1975) en los que pretendía formular una concepción de la ciencia que mejorara el modelo falsacionista de Popper. En gran medida, el intento de Lakatos recogía algunos importantes aspectos de los desarrollados por Kuhn en 1962 y que, de manera global, ponían de relieve que la complejidad que caracteriza a las teorías científicas no podía ser comprendida desde un enfoque inductivista; que las conjeturas y falsaciones defendidas por Popper no daban cuenta de muchos de los rasgos que definen el conocimiento y la metodología científicas. Al margen de las necesarias precisiones, se puede afirmar que las ideas de Kuhn y Lakatos coinciden en que si se presta atención a la historia de la ciencia y se acepta el hecho de que los conceptos sólo pueden ser entendidos en el marco de una teoría, las teorías científicas han de ser considerados como estructuras complejas y organizadas de cierto tipo. El desarrollo científico, por tanto, se verá favorecido si las teorias proporcionan guías y orientaciones cara al futuro de la investigación. En palabras de Lakatos:

> «uno de los caracteres esenciales del falsacionismo sofisticado es que sustituye el concepto de teoría como el concepto básico de la lógica del descubrimiento por el concepto de series de teorías. Es una sucesión de teorías y no una teoría dada la que se evalúa como científica o pseudo-científica. Pero los elementos de esa serie de teorías estan usualmente ligados por una notable continuidad que los suelda formando programas de investigación» (1975:244).

Para Lakatos, un «programa de investigación» está compuesto por dos tipos de reglas metodológicas y que conforman dos clases de heurísticas. Una heurística negativa, que viene a indicar el conjunto de supuestos o principios básicos que conforman el «núcleo» del programa. Respecto a las posibles o reales anomalías empíricas, dicho «núcleo» se ha de considerar infalsable «por decisión metodológica» de los científicos adscritos al programa. La forma de preservar el núcleo —esto es, los supuestos y principios básicos— se consigue por medio de la articulación de un «cinturón protector» de hipótesis auxiliares falsables. La heurística positiva, por otra parte, expresa «un conjunto parcialmente articulado de sugerencias o indicaciones sobre cómo cambiar, desarrollar las variantes refutables del programa de investigación, cómo modificar, sofisticar el cinturón refutable de protección» (1975: 257).

Según Lakatos, por otra parte, el desarrollo científico consiste en el doble intento por parte de los distintos programas por explicar los fenómenos ya conocidos y por predecir nuevos hechos, siguiendo en este proceso la regla de Popper de «inventar conjeturas que tengan más contenido empírico que las precedentes» (Ibidem, 244) Pero, al mismo tiempo, un

programa de investigación sólo se puede denominar como científico si conlleva, por un lado, una orientación de las prioridades para la investigación futura y, por otro, si es capaz, cada cierto tiempo, de descubrir nuevos fenómenos.

«Una teoría científica sólo es posible evaluarla junto con sus hipótesis auxiliares, sus condiciones iniciales, etc. y, especialmente junto con sus predecesoras de modo que podamos ver qué tipo de cambio ha sido llevado a cabo; lo que evaluamos no son teorías aisladas, sino series de teorías» (Ibid 231). A diferencia de Kuhn, dicha evaluación es susceptible de ser formulada en términos de progreso o degeneración, de tal manera que una serie de teorías es «teóricamente progresiva» o «degenerativa» según logren o no descubrir y explicar efectivamente hechos nuevos. Se puede afirmar, entonces, que un hecho queda explicado científicamente cuando la aparición de un nuevo hecho queda explicado a su vez con él. En contra del falsacionismo ingenuo, por tanto, «ningún experimento...o hipótesis falsadora de bajo nivel sólidamente corroborada pueden por si solas llevar a la falsación antes de la emergencia de una teoría mejor» (Ibid, 232).

La importancia de este supuesto tiene consecuencias inmediatas para la historia de la ciencia. Según Lakatos, la historia de la ciencia ha sido, o debe ría ser, una historia que pusiera de manifiesto la lucha entre programas de investigación rivales, como una forma idónea de descubrir el desarrollo científico. En este sentido, la metodología de los programas de investigación podría ser utilizada no sólo para explicar cómo «funciona» la ciencia sino también para reconstruir su historia. La ciencia, afirma Lakatos (1975: 456 y ss.), ha de ser «reconstruida racionalmente», esto es, mediante una historia de lo que se considere interno a la ciencia. Cuando esta «historia interna» esté realizada, se estará en condiciones de poder confrontar la ciencia con la historia «real». El problema, como se ha señalado por la mayoría de los críticos de Lakatos, está en que no se sabe exactamente qué es esa historia «real».

Pero si bien aún no disponemos de una teoría general de la historia con la que poder contrastar las reconstrucciones racionales de la ciencia, la metodología de los programas de investigación resulta, en nuestra opinión, un enfoque que aporta una base suficientemente versátil para enfrentarnos a la problemática histórica de la antropología. No abordaremos aquí otras recientes elaboraciones en filosofía e historia de la ciencia, entre las que hay que destacar las de Stegmüller, Sneed, Moulines (Cfr. Moulines 1982), y que hemos analizado en otro lugar (Estévez 1983). Pero si paradigmas y programas de investigación han de ser aplicados con cautela en el terreno de las ciencias sociales, difícilmente pueden ser incorporados metodologías que aún están siendo ensayadas preferentemente en el campo de las ciencias naturales. Recurriendo a estos criterios metodológicos, intentaremos en los siguientes capítulos abordar la problemática de la historia de la antropología canaria. En estas cuestiones, pueden observarse coincidencias con lo defendido por M. Ha-

rris (1982 [1979]). Este abordó exhaustivamente los problemas epistemológicos y teóricos que afectan en la actualidad a la antropología. Después de un análisis de las distintas corrientes en filosofía de la ciencia, ha propuesto las «estrategías de investigación» como metodología para explicar la actividad y el desarrollo de la ciencia. De hecho, el término de «estrategia» no es sino una mejora —que nosotros hemos adoptado en el título de este epígrafe— de los «programas de investigación» de Lakatos. Hay que señalar, asimismo, que el núcleo de la metodología que sugiere Harris está basado firmemente en las tesis del «protegido de Popper» al que se le han incorporado algunas matizaciones recientes —especialmente por parte de N. Maxwell y L. Laudan—(cfr. Estévez 1982)

Conviene insistir, no obstante, que una aplicación mecánica de cuanto se ha expuesto en el presente epígrafe no conduciría sino a simplificación, y acaso violentación, de los procesos históricos que pretendemos estudiar. Al cuestionado status científico de la antropología, ha de añadirse, en nuestro caso, el hecho de que gran parte de los problemas tratados corresponden a etapas previas a la institucionalización de la disciplina y, por tanto, a la escasa consolidación de las teorías antropológicas como estrategias de investigación plenamente conformadas. Pero, al menos para avanzar en esa línea, el análisis conceptual y temático realizado en el contexto de redes de teorías y no de teorías aisladas, la definición más o menos precisa de «universos de problemas» teóricos, etc, que sustentan buena parte de la concepción epistemológica que hemos expuesto, se nos revelan de gran utilidad a la hora de analizar el desarrollo de la antropología canaria. Pero antes de enfrentarnos con la misma, es necesario examinar lo que, hasta la actualidad, se ha realizado en las islas en este terreno.

1.2. *La historia de la antropología canaria*

Pese al considerable volumen bibliográfico acumulado, la antropología canaria no ha contado con un proyecto de investigación sistemático acerca de su propia historia. Ciertamente, la inexistencia de ese proyecto no afecta sólo a los distintos campos de la investigación antropológica, sino que se extiende asimismo a disciplinas afines como la arqueología e, incluso, la historia. Unicamente aproximaciones puntuales, por lo general para cubrir alguna efemérides importante, han aparecido en el ya largo recorrido de la antropología insular. El evidente contraste entre los estudios antropológicos, folklóricos y etnográficos con los de caracter histórico refleja hasta qué punto la historia de la disciplina no ha llegado a constituir entre nosotros «un problema antropológico».

A pesar de la escasez de investigaciones en este terreno contamos, sin embargo, con importantes fuentes documentales y un elevado número de estudios parciales que, aunque dispersos y de difícil rastreo, constituyen una

base suficiente para emprender un trabajo de reconstrucción sistemático de la historia de la antropología realizada en el archipiélago. Estos materiales y fuentes documentales pueden clasificarse dentro de las siguientes categorías: trabajos monográficos, estudios biográficos y de historia institucional y, finalmente, manuscritos, memorias y correspondencia. Mantendremos esta clasificación con el fin de facilitar la exposición. No obstante, son necesarias algunas consideraciones generales en la medida en que, como veremos, la mayoría de los trabajos sobre la historia de la antropología canaria tienen algunas importantes características en común.

Si nos atenemos a lo expuesto en el capítulo anterior, el conjunto de los estudios directa o indirectamemnte relacionados con el desarrollo histórico de la antropología en Canarias comparten, en primer lugar, un enfoque teórico de corte tradicional. Por lo general, se basan en un tipo de reconstrucción histórica que tiene el marchamo casi paradigmático de abordar la historia «porque esta ahí» (cfr. Stocking, 1982). La historia de la disciplina no se concibe como un problema científico cuya resolución, siempre provisional obviamente, depende de la aplicación de una metodología asimismo científica. La utilización, por tanto, del aparato conceptual y metodológico de la historiografía de las ciencias es prácticamente nula y, en consecuencia, se parte de una concepción historiográfica ingenua poco exigente desde el punto de vista teórico. Los requisitos para la elaboración del relato histórico solo dependen, en esa línea, de haber practicado la disciplina o de un conocimiento más o menos cercano de la misma, y no de la utilización de un programa de investigación historiográfica. Sería un ejercicio inútil intentar buscar aquí referencias siquiera de las viejas escuelas de historia de la ciencia que fueran utilizadas como guías teóricos. Igual resultado se obtendría respecto a enfoques más recientes. Nombres como los de Kuhn, Lakatos, Feyerabend, que suenan hace años en la tribu antropológica, siguen siendo unos desconocidos entre nuestros etnógrafos y folkloristas con inclinaciones históricas.

Una segunda característica común, derivada en buena medida de ese desconocimiento de la historia de las ciencias, consiste en la forma de escribir la historia. El resultado es un relato continuista y lineal en el que es imposible evaluar cuándo los programas o estrategias de investigación suponen avances o retrocesos de cada matriz disciplinar. Más aún, por lo general el desarrollo teórico es visto unilateralmente como consecuencia de la acumulación de obras individuales, lo que, por otra parte, proporciona la cobertura para contemplar a éstos como héroes o «grandes hombres». Las diferentes fases de la evolución de la disciplina no vienen marcadas por teorías, orientaciones, enfoques, o estrategias de investigación, sino por los puntos de inflexión asignados a los autores considerados relevantes. Así, la historia de la etnografía, el folklore y la antropología canaria no es, siquiera, la de una antropología de la Ilustración, del romanticismo, del positivismo decimonónico o del difusionismo, sino casi exclusivamente la de sus protagonistas, la de Viera, Berthelot, Chil, Verneau, Serra Ráfols,...

Por último, esta forma de proceder historiográficamente se muestra incapaz de abordar uno de los problemas centrales en el desarrollo de la disciplina, esto es, el de la génesis y evolución conceptual. De su resolución depende, en buena medida, el poder comprender el proceso interno de la actividad científica en cada uno de los relativamente autónomos campos de investigación.

Intentaremos mostrar en este capítulo cómo los trabajos realizados hasta la actualidad sobre la historia de la antropología canaria suponen, a pesar de su importancia en un terreno prácticamente desierto, una comprensión parcial de la evolución de la misma. Desde nuestro punto de vista, ello es particularmente evidente, al menos en tres cuestiones relevantes. Por una parte, en el problema de la filiación intelectual; por otra, en la ya mencionada de la génesis y evolución conceptual; y, finalmente, en el tratamiento de los efectos en y desde la matriz social en la que se desenvolvieron los estudios antropológicos en las islas.

Respecto a la primera, queda insuficientemente tratado, y en muchos casos es prácticamente inexistente, el estudio de la formación intelectual y científica de los etnógrafos, folkloristas y antropólogos. Así, como se verá en el epígrafe dedicado a las biografías, se observa una desigualdad notoria entre los diferentes autores. Viera es el más y mejor estudiado en este sentido, mientras que la bibliografía dedicada a Berthelot, Chil, Serra es bastante menor y muy escasa la referida a Bethencourt Alfonso, Grau-Bassas,..., para sólo citar algunos de los más representativos. En el caso de los investigadores considerados de segunda fila, pero no por ello menos relevantes desde el punto de vista de la historia de la disciplina, la cuestión se ha resuelto con referencias más o menos puntuales.

El problema, por supuesto, no es cuantitativo, por más que ello sea un índice al respecto. Se refiere, de nuevo, al papel asignado a las influencias intelectuales dentro de este tipo de análisis histórico. Generalmente, se limitan a constatar algunos hechos que los propios autores estudiados señalan en sus escritos, correspondencia, etc. Podemos saber dónde éstos estudiaron, qué obras leyeron e, incluso, qué amistades tenían. Pero el resultado tiende a ser descriptivo, cuando no meramente anecdótico. Desde el punto de vista de la historiografía tradicional, la comprobación de en qué medida las obras, ideas, teorías o conceptos tomados de otros juegan un papel relevante en la orientación teórica de los autores estudiados se resuelve, casi exclusivamente, por las propias afirmaciones de éstos y no mediante una reconstrucción sistemática de las teorías de las que supuestamente se reclaman.

Con todo, los problemas de filiación intelectual pueden ser resueltos con relativamente pocas herramientas metodológicas. La génesis conceptual, por el contrario, demanda una metodología más sofisticada cara a la evaluación del poder heurístico de cada aparato conceptual. En nuestro caso, la reconstrucción conceptual está aún más soslayada que la afiliación intelectual. «Buen salvaje», raza, especie, evolución, difusión, etc, no sólo se utilizan sin

precisión definicional, sino que, además, no se considera la posibilidad de la utilización de un mismo concepto con contenidos diferentes, así como se consideran conceptos distintos a términos diferentes con el mismo conteni do. Ello impide observar la evolución respectiva de aquéllos, a la par que refuerza una vision lineal de la misma, si bien salpicada con los «coups de génie» de los autores más relevantes.

Finalmente, en cuanto a los aspectos sociológicos de la actividad científica de los investigadores e instituciones vinculadas a la antropología, nuestra historiografía se ha mostrado más permeable en tomarlos en consideración. Sin embargo, la importancia dada a los contextos sociales en los que se ha desenvuelto la antropología canaria no presupone un engarce de los factores sociológicos dentro de un marco de interpretación global. A través de la literatura disponible se puede rastrear muchos de los condicionantes extracientíficos en los que se vió envuelta la antropología canaria. Pero éstos se encuentran más a menudo en trabajos de historia económica o política que en los estudios más relacionados con la propia historia de la disciplina. Estos muestran una mayor tendencia hacia enfoques más internalistas, sin que ello suponga, por otro lado, asumir conscientemente una de las perspectivas históricas dentro de la historia de las ciencias; es decir, no se opta por una postura internalista frente a otra externalista, por razones de tipo metodológico, sino que se parte de ella como un elemento dado de antemano en la historigrafía tradicional.

Estas consideraciones nos permiten retomar críticamente la clasificación propuesta al principio, evitando repetir en cada uno de los apartados estos elementos que le afectan de un modo global.

1.2.1. *Estudios monográficos: las «Notas» de Diego Cuscoy y los «Estudios» de Pérez Vidal*

Las «Notas para una historia de la antropología canaria», de Luis Diego Cuscoy (1975), y «Los estudios del folklore canario», de José Pérez Vidal (1982), son los únicos trabajos publicados que ofrecen una visión global en el conjunto de la historia de la antropología canaria. Más por su pretensión de síntesis que por la metodología empleada, éstas son las dos aproximaciones más completas a dos de los campos más cultivados de la antropología canaria, la antropología física y el folklore.

Pero si las aportaciones de Diego Cuscoy y Pérez Vidal son relevantes, lo son en tanto que esfuerzos de síntesis en historiografía donde lo anecdótico es moneda corriente. En la medida que están dedicados a dos problemáticas diferentes, ambos ensayos requieren un análisis por separado. No obstante, comparten algunas características que conviene señalar.

Diego Cuscoy y Pérez Vidal son en la actualidad dos de los más destacados representantes de la vieja generación de investigadores de la arqueología,

la etnografía y el folklore canarios. Los dos añaden en su dilatada carrera en activo, un status institucional que les ha permitido estar presentes, y ser protagonistas de excepción, en la antropología canaria desde el primer tercio de siglo. La cobertura informativa y documental que este hecho proporciona, hacen de ellos voces más que autorizadas a la hora de abordar los problemas de la historia, no sólo de las disciplinas que han practicado, sino del conjunto de la investigación sociocultural canaria (Galván 1987). Sin embargo, en el tema que nos ocupa, las publicaciones de ambos son significativamente escasas, ocupando un lugar muy secundario en sus amplias y variadas bibliografías. Por otra parte, sus preocupaciones por la historia de la antropología sólo se ha traducido en trabajos realizados en las últimas etapas de su labor investigadora. Este hecho, que ha sido una constante en la mayoría de los antropólogos con inclinaciones históricas, se cumple igualmente en nuestros autores cuando el trabajo de campo no puede ser practicado ya de un modo activo. Desgraciadamente, a ello hay que añadir la no vinculación, tanto de Diego Cuscoy como de Pérez Vidal, a los centros académicos universitarios ha impedido que sus posiciones respecto a la historia de la disciplina fueran recogidas, al menos por tradición oral.

A pesar de estos elementos comunes, ambos trabajos requieren un análisis por separado que ponga de relieve los aspectos más concretos de los temas a los que estan dedicados.

1.2.2. *Las «Notas para una historia de la antropología canaria»*

Las «Notas para una historia de la antropología canaria» de Diego Cuscoy (1975), constituyen un ensayo corto pero denso a la vez, en el que el punto de referencia es Agustín Millares Torres. Ello está sin duda más motivado por la oportunidad de la reedición de la «Historia de Canarias» de Millares (1975 [1893]), que por el papel de éste en el contexto teórico analizado. Efectivamente, si bien la obra de Millares es relevante en más de un aspecto en la historia de la antropología canaria, no es, por otro lado, el autor más significativo en este terreno. El mismo título del ensayo requiere una apreciación inicial. Diego Cuscoy no vió la necesidad de adjetivar el término «antropología», a pesar de que la problemática tratada se centra exclusivamente en una de las subdisciplinas antropológicas. La razón es bastante sencilla: la antropología canaria ha sido tradicionalmente antropología física. Por tanto, el teatro se ciñe al desarrollo de ésta desde Berthelot hasta la década de los setenta del presente siglo. Desde este punto de vista, no habría nada que objetar a esta cuestión terminológica. Sin embargo, cara a la reconstrucción de los estudios antropológicos en el archipiélago, hay un interrogante que debe ser planteado; esto es, cuáles fueron las razones que impidieron el desarrollo de la antropología cultural en las islas o, en otros términos, qué factores intervinieron para que sólo se practicase la antropología física. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

En las «Notas», Diego Cuscoy traza la evolución de la antropología canaria de una forma circular. Al utilizar la figura de Millares Torres, propone que los estudios antropológicos, al menos desde que se produce una cierta institucionalización, se abren y se cierran con los mismos problemas teóricos. Analizando las preocupaciones de Millares sobre la cultura aborigen de las islas, afirma que «muchos de los temas, intuidos entonces, están todavía en fase de planteamiento e hipótesis y otros siguen con igual vigencia que en los tiempos del autor,...» (Diego Cuscoy, 1975: 267). Esos temas, como bien señala Diego Cuscoy, no son otros que ¿cuál fue esa raza?, ¿de dónde vino?, ¿cómo llegó a las islas?

Sin embargo, es fácil advertir a medida que se avanza en la lectura de las «Notas», que el papel de Millares se va difuminando progresivamente para dejar paso a otros investigadores que son los que, a la postre, van a dominar el resto del ensayo. Berthelot primero, y sobre todo Chil y Naranjo, ocupan la parte más destacada de las primeras etapas de la antropología física canaria. Diego Cuscoy, a pesar del recurso de Millares, deja esto patente desde las primeras páginas; Millares, al que se le sigue citando en distintos pasajes, aparece siempre como alguien que toma prestadas hipótesis y teorías para elaborar la parte de la «Historia General de las Islas Canarias» dedicada a los aborígenes (Millares, 1975). Estas deudas intelectuales son bastante significativas y reflejan el papel ocupado por Millares en el contexto teórico analizado. Este no sólo debe a Chil «unos elementos de información necesarios para completar el diseño de la imagen del hombre prehispánico» (ibid. 268), sino que además hace suyas las ideas sobre el origen y rutas de dispersión de la raza Cro-Magnon —propuestas por Chil, Quatrefages y Verneau—. Por último, toma de Broca los elementos para una caracteriología racial así como los índices y la capacidad craneanas (ibid, 277).

Pero desde luego no es el tratamiento ni el papel asignado a Millares lo que hay que destacar en este trabajo de Diego Cuscoy. Sin duda, el interés recae más en el propio enfoque historiográfico que se utiliza. El cuadro que ofrecen las «Notas» presenta una imagen continuista y lineal del desarrollo de la antropología física; para Diego Cuscoy «la investigación del hombre canario se ha hecho de un modo regular, progresivo y coherente» (ibid, 290). Ello no es debido al exhaustivo repertorio de autores y bibliografía —considerables dadas las dimensiones del trabajo—, sino a las insuficiencias de la metodología adoptada. Dado que los interrogantes planteados en el último tercio del pasado siglo siguen siendo esencialmente los mismos que los del presente, todo el periodo intermedio queda reducido a unas pocas innovaciones que, en opinión de Diego Cuscoy, afectan fundamentalmente al tipo de técnicas empleadas. Con todo, en la primera parte hay una mayor preocupación por trazar líneas de filiación intelectual entre los diferentes autores. Destaca en este sentido la influencia combinada que, entre los investigadores canarios, tuvieron las teorías de Boucher de Perthes, de Lyell y, especialmente en el caso de Chil, de Broca y Mortillet. Asimismo se aborda el problema de

la evolución, si bien se limita a señalar «el ordenado evolucionismo cultural» y el poligenismo asumido por Millares. El análisis de estas cuestiones, que con seguridad arrojarían mucha luz sobre las primeras etapas de la antropología física en Canarias, queda sin embargo, subsumido casi íntegramente en la problemática racial.

Una serie de descubrimientos y logros científicos se irán concatenando sin solución de continuidad alrededor de las características raciales del aborigen. Tomando a Berthelot como precursor, que «intuyó el primer sistema topológico, anticipándose a los investigadores que iniciarían sus trabajos treinta años después» (ibid, 271), le siguen, sucesivamente, el descubrimiento del Cro-Magnon en 1868, las semejanzas puestas de manifiesto por Broca entre los cráneos canarios y el del hombre de Cro-Magnon, la publicación de los «Estudios...» de Chil (1876) —para Diego Cuscoy «las primeras aportaciones sistemáticas a la paleopatología y antropología del antiguo canario» (ibid, 274)—, y el primer sistema de tipos de las poblaciones aborígenes canarias debido a Verneau. Quedaba así conformada la etapa inicial de la antropología canaria. De las «Notas», a partir de aquí, parece desprenderse la idea que lo realizado con posterioridad no son sino variaciones sobre el mismo tema. Las referencias a Hooton, Fischer, Falkenburger, Pons, Balout, Camps,... son puntuales o esquemáticas; sólo, en opinión de Cuscoy son «decisivas las investigaciones de Schwidetzky y Fusté» (Schwidetzky, 1963, 1975; Fusté, 1958-59).

En un texto ya de por sí sintético, no cabía ya la posibilidad para un tratamiento de la problemática teórica después de la etapa inicial así como, tampoco, para analizar los factores extracientíficos que han marcado las distintas fases del desarrollo de la antropología física canaria. En este contexto, la evaluación de las distintas orientaciones teóricas y metodológicas, se hace prácticamente imposible. Hay, sin embargo, varios aspectos donde Diego Cuscoy apunta algo más que la simple enumeración. Aparte de los temas del evolucionismo y de la raza tratados a propósito de Millares y Chil, en las últimas páginas de la «Notas» se resalta el paso de la antropología física a la biodinámica.

Para Diego Cuscoy, en Canarias esto se produce gracias a las ya comentadas aportaciones de Schwidetzky y Fusté. Sintéticamente, los planteamientos de esta nueva antropología biodinámica, desde el punto de vista metodológico y de foco de investigación, serían los siguientes: simplificación de los sistemas tipológicos; intento de resolución del problema de los orígenes mediante la comparación de las poblaciones aborígenes canarias con las norteafricanas de tipo «mechta»; sistematización de una distribución antropogeográfica por islas y regiones insulares; utilización sistemática de metodos estadísticos, tanto para la determinación de las características raciales, como para la comparación entre las poblaciones aborígenes y la canaria actual. Y, finalmente, una mayor valoración de los factores biogeográficos, atención a los problemas de la paleopatología y recuperación de la momia «como testi-

monio indicativo de una estratificación social en la población primitiva».

Ninguno de estos aspectos, sin embargo, son desarrollados por Diego Cuscoy. No podemos saber, a través de las «Notas», hasta qué punto esa antropología biodinámica supone avances cualitativos respecto a la vieja antropología física. Y esto tanto en relación con lo realizado en Canarias, como en el contexto general de la disciplina. Es decir, no es posible trazar líneas de demarcación entre los enfoques clásicos y los aparentemente novedosos de la biodinámica, así como tampoco se pueden establecer las conexiones de los planteamientos, en concreto de Schwidetzky y Fusté, con las distintas estrategias de investigación en la antropología física a partir de los años cincuenta.

El resultado, por lo general inevitable, de no prestar atención a los problemas epistemológicos y teóricos a la hora de abordar la reconstrucción histórica es una presentación continuista de la evolución de la disciplina. Así, para Diego Cuscoy, como ya hemos comentado, «la investigación del hombre canario se ha hecho de modo regular, progresivo y coherente», lo que contrasta con las afirmaciones, repartidas a lo largo de su ensayo, sobre las innovaciones teóricas y metodológicas que va asignando a los distintos autores y épocas. Anteriormente, Cuscoy (1963) había afirmado refiriéndose a la arqueología, que ésta se había desarrollado de «manera fragmentaria y confusa» y en la que se manifiesta una «falta de continuidad en las investigaciones y la ausencia de método en las mismas». Por otra parte, pero sin duda también producto de este enfoque, es la paradójica asociación entre un continuismo extremo y un presentismo de hecho (cfr. Llobera, 1980), al realizar la periodización de la disciplina. Diego Cuscoy sitúa «positivamente» los comienzos de la antropología física en el archipiélago en el «animado y fecundo ambiente en el que se movió A. Millares». Sin embargo, ello no le impide caracterizar los estudios del «hombre canario» en cuatro etapas, dos de las cuales son anteriores cronológicamente a la que corresponde al historiador canario. La primera se remonta nada menos que al siglo XIV, terminando en el XVII, que es para Diego Cuscoy (1975: 290) el ciclo «histórico-literario», caracterizado por la utilización de técnicas descriptivas y de una «observación sin indagación». La segunda, que corresponde al siglo XVIII, se sintetiza en la visión del «indígena como ejemplo del buen salvaje», y en la que se inicia el proceso de experimentación. La tercera, que atraviesa todo el siglo XIX y a la que pertenece la generación de Millares, es propiamente la de la antropología física, «etapa experimental basada en la acumulación de datos» donde aparece el especialista; pero también un periodo cargado de «indigenismo y culto al pasado». Finalmente, el siglo XX es dividido en dos subetapas. En la primera se formularán los nuevos sistemas tipológicos y se perfeccionarán las técnicas de medida y, en la segunda se incorporarán el método estadístico comparativo y los enfoques biodinámicos. El cuadro logra, de este modo, valorar «científicamente» la antropología física del XIX, pero sin renunciar epistemológicamente a las elaboraciones anteriores consideradas, de hecho, como no-científicas.

Finalmente, las «Notas» adolecen, desde nuestro punto de vista, de un enfoque excesivamente intradisciplinar. No sólo respecto al tratamiento de los factores sociológicos y extracientíficos, sino también omite los puntos de referencia interdisciplinares. Esto es particularmente notorio en el caso de la arqueología, a la que por otra parte el propio Diego Cuscoy ha dedicado la mayor parte de sus trabajos de investigación. La arqueología y la antropología física canarias han mantenido tradicionalmente numerosos puntos de contacto y, en muchos aspectos atraviesan líneas de evolución paralelas. El hecho de que muchos investigadores, al menos hasta que la especialización se consolidara plenamente, practicaran indistintamente las dos disciplinas, no es un dato irrelevante en este sentido. Diego Cuscoy, sin embargo, no presentó en este trabajo las relaciones entre estos dos tipos de estudios, lo que sin duda contribuiría a desvelar muchas de las claves en la historia de la antropología canaria. Ello, a pesar de que muchos autores, incluyendo al mismo Diego Cuscoy, se han ocupado en distintas épocas de estas relaciones (Diego Cuscoy, 1963, 1971-72; Pérez de Barradas, 1939; de las Barras Aragón, 1926).

Lo anterior, por otra parte, contrasta con algunas tesis defendidas por Diego Cuscoy, donde se plantean acertadamente los momentos de inflexión más importantes en el desarrollo de la antropología física canaria. Aparte del ya mencionado respecto al paralelismo establecido por Broca entre el Cro-Magnon y los cráneos canarios, que para Diego Cuscoy suponen «la entrada de Canarias en la historia de la antropología con personalidad propia» (ibid, 275), hay otro aspecto que interesa destacar. Nos referimos al desplazamiento del centro de la investigación antropológica que produce la consolidación de la perspectiva positivista. De acuerdo con Diego Cuscoy, dicho desplazamiento se opera de la momia al cráneo en relación a la base empírica en la que se ha de investigar. En su opinión, los ilustrados, que contemplaban a los aborígenes a través del filtro ideológico del buen salvaje, veían a la momia «el testigo de un pueblo supuestamente desaparecido», mientras que la generación positivista, con una óptica antropológica diferente, «la podríamos definir como la del cráneo y del esqueleto extracraneano» (ibid, 228). Sin embargo, como también señala Diego Cuscoy, para los antropólogos del último tercio del XIX, la momificación representaba fundamentalmente una práctica de significación religiosa, obviando la problemática sociológica de la misma. No será hasta los años sesenta cuando el estudio de la momificación se aborde más sistemáticamente, no sólo desde el punto de vista de las técnicas empleadas, sino lo que es aún más destacado, como un indicador de la estratificación de la población aborigen. Este nuevo cambio de orientación, que en las «Notas» ocupa un importante lugar dentro de la evolución de los estudios antropológicos canarios, es igualmente minimizado con el objeto de presentar una dinámica continua y progresiva de la disciplina.

En resumen, las «Notas» de Diego Cuscoy, probablemente el investigador que dispone de la mayor base documental acerca de la antropología física canaria, y siendo un punto de referencia indispensable para el estudio de su

evolución, se ve en gran medida limitada por el enfoque historiográfico empleado. Un enfoque que no es tanto un particular punto de vista del autor, como la asunción inconsciente de la historiografía tradicional practicada por la mayoría de los antropólogos a la hora de reconstruir el pasado de la disciplina.

1.2.3. *«Los Estudios del folklore canario».*

Con «Los Estudios del folklore canario» de Pérez Vidal (1982), nos enfrentamos con una problemática similar a la de Diego Cuscoy en sus «Notas». Este es, igualmente, un trabajo realizado en la etapa de madurez del autor y no responde a una preocupación teórica específica por el tema, como se puede observar en su prolífica bibliografía (López Rodríguez, 1983). Considerados globalmente, «Los Estudios» constituyen una exhaustiva descripción temática de las investigaciones folklóricas canarias a lo largo de un siglo. Es, en este sentido, equivalente a las «Notas» de Diego Cuscoy en otra de las disciplinas con más tradición dentro de nuestros estudios socioculturales. Ciertamente, es un trabajo más amplio que el de Diego Cuscoy, pero ello se traduce sólo en una amplísima bibliografía comentada, y no en una mayor cobertura de la problemática teórica. En cualquier caso, «Los Estudios» no son únicamente una cita obligada, sino que conforman un material insustituible, realizado por uno de los investigadores que mejor conocen el folklore canario. Aun cuando el contenido teórico es escaso, en este trabajo Pérez Vidal mantiene una serie de tesis, algunas afirmadas con rotundidad y otras planteadas con ciertas reservas, en las que es necesario detenerse.

Pérez Vidal reconstruye la evolución de los estudios folklóricos en el archipiélago sobre dos pilares básicos. Por una parte, en base a los folkloristas relevantes en las diferentes épocas; por otro, sobre el engranaje institucional en el que se llevaron a cabo. A J. Bethencourt Alfonso, V. Grau-Bassas, M. Picar, E. Serra Ráfols, entre otros, así como otros autores que, aunque no trabajaron en Canarias tuvieron una relación más o menos directa con el folklore isleño, como son los casos de A. Machado y Alvarez, M. Menéndez y Pidal, J. Caro Baroja, se les dedican apartados específicos. Sin embargo, otros autores citados abundantemente a lo largo de «Los Estudios», cuyas contribuciones al folklore se dan como relevantes, sólo aparecen dentro de apartados y epígrafes más generales. En cualquier caso, la primera parte del ensayo destaca más la obra de los «grandes hombres» y precursores, mientras que posteriormente se va dando mayor relevancia a las instituciones que potenciaron la investigación folklórica.

Estos apartados institucionales son, sin duda, los de mayor interés y constituyen el hilo argumental del que se vale Pérez Vidal. La historia del folklore canario se nos presenta aquí en función del papel desempeñado por las distintas instituciones, académicas o no, ligadas a los estudios del folklore.

Dentro de esta perspectiva, se pueden apreciar dos tipos de actividad institucional. Por una parte, la vertiente de las publicaciones, referidas fundamentalmente a las revistas periódicas, al soporte específicamente institucional. Respecto a las primeras, Pérez Vidal destaca a la «Revista de Canarias», «El Museo Canario» en sus distintas épocas, la «Revista de Historia», «La Rosa de los Vientos», la «Biblioteca Canaria», «Tagoro», la «Biblioteca de Tradiciones Populares», el «Anuario de Estudios Atlánticos»,... En relación con las segundas, se detiene en las investigaciones que propiciaron, sucesivamente, El Museo Canario, la Sociedad Cosmológica de La Palma, la Facultad de Historia de la Universidad de La Laguna y el Instituto de Estudios Canarios. A ello añade otro grupo de instituciones no canarias, pero que han tenido una influencia más o menos notoria en el folklore de las islas, como en el caso del Ateneo de Madrid y su «Cuestionario» sobre nacimiento, matrimonio y defunción.

Pero las factores institucionales, siendo evidentemente importantes, son unos indicadores cuya fiabilidad para evaluar la problemática interna de una disciplina ha de ser contrastada con otros de orden teórico y metodológico. En «Los Estudios...» el debate teórico no aparece con la misma claridad que el desarrollo institucional e incluso, en algunos apartados no es tenido en cuenta siquiera implícitamente.

Así, por ejemplo, respecto al darwinismo Pérez Vidal se limita a una breve reseña bibliográfica de los protagonistas de la polémica en Gran Canaria (1982: 13), y a la cita de la conferencia de A. Rodríguez López (1881) en el Ateneo de la Sociedad de Amigos del País de La Palma (ibid., 16). No hay un acercamiento al problema, esto es, al debate que las tesis evolucionistas provocaron en Canarias, ni a las posiciones adoptadas tanto individual como institucionalmente por los autores e instituciones reseñadas. Ello, a pesar de que al principio del primer capítulo se le da una importancia determinada a la «revolución darwiniana». Para Pérez Vidal, los comienzos científicos de la etnografía como del folklore se sitúan hacia la mitad del siglo XIX, aunque con raíces intelectuales diferentes; «el folklore, en esferas románticas del pasado; la etnografía, aunque no ajena al romanticismo, en los caminos que conducen a la revolución darwiniana» (ibid, 9). En Canarias, sin embargo, el desarrollo de estos estudios se produce como «especiales adaptaciones». Constata acertadamente que en el archipiélago los estudios etnográficos de la cultura aborigen ocupó las preferencias de los investigadores y viajeros, en detrimento del folklore que no tenía el atractivo del exotismo y el primitivismo. La literatura de viajes, el mito del «buen salvaje» y el romanticismo, fueron los principales factores que, en opinión de Pérez Vidal, impidieron durante las primeras etapas el acercamiento científico de la sociedad y la cultura aborígenes. Hasta tal punto que los poetas románticos insulares «pasan parte del siglo, ajenos a todo progresismo de época, componiendo leyendas de menceyes y princesas guanches» (ibid, 11). Desde nuestro punto de vista, esto es una extrapolación de los deseos y presupuestos ideológicos de Pérez Vidal

sobre la documentación disponible. No cabe duda de la existencia de componentes acientíficos en la antropología canaria del último tercio del siglo XIX, pero si hubo algún intento por desarrollar científicamente los estudios socioculturales éste se debió precisamente a lo realizado en el terreno de la etnografía de los estudios canarios, y al que luego se incorporarían algunos estudiosos del «folklore».

Otro inconveniente que presentan «Los Estudios» de Pérez Vidal consiste en que no se presta atención a las diferentes estrategias de investigación a las que se adscribieron los folkloristas canarios —o que trabajaron en Canarias—. Se conecta, por ejemplo, a Bethencourt Alfonso con Machado y Alvarez y Guichot; de éstos se apuntan diversos aspectos como pioneros del folklore español, pero no se discute bajo qué enfoque teórico trabajaban. Particularmente significativo es también el caso de E. Serra, con el que el propio Pérez Vidal colaboró en algunas publicaciones. La relación de Serra con antropólogos españoles, como Aranzadi y Hoyos Sainz, es una cuestión a investigar prioritariamente para comprender los evolución de los estudios socioculturales en Canarias a partir de los años treinta (Galván, 1987). Sucesivamente, Pérez Vidal va colocando autores e instituciones, pero reduciendo los comentarios a las obras publicadas y a la temática a las que estuvieron dedicados.

Destacaremos finalmente un aspecto que, desde una perspectiva actual de la antropología, hubiera sido una ayuda importante para comprender la evolución de los estudios del folklore en el archipiélago. Pérez Vidal dedica una buena parte del ensayo a los distintos cuestionarios que se han aplicado en las islas para recabar información acerca de la cultura popular. El Cuestionario del Folklore Canario de Bethencourt Alfonso, el Cuestionario del Ateneo de Madrid, la Encuesta de Serra, el Cuestionario lingüístico preparado por Régulo Pérez, el Atlas lingüístico y etnográfico de las Islas Canarias de M. Alvar, entre otros intentos fallidos, son tratados en epígrafes específicos. Sin embargo el análisis se reduce a una descripción de los mismos, a la reproducción de sus apartados más importantes o comentar las dificultades para su realización. Pero todos estos cuestionarios son, en general, pautas de comportamientos, tradiciones, refranes, técnicas, práctica de curación y adivinación, supersticiones, fiestas,... En ellos, ocupa el mismo rango la confección del vestido de novia que la división sexual del trabajo doméstico, el color de las cintas para prevenir el mal de ojos que la producción lechera. Pérez Vidal no ve en estas «listas de lavanderia» (cfr. Harris 1982) muchos de los problemas centrales en la epistemología de los estudios sociculturales, esto es, la distinción entre los aspectos mentales y comportamentales, el contraste de los enfoques emic y etic, etc.

En definitiva, si esta historia de los estudios del folklore canario es sin duda indispensable como recopilación bibliográfica comentada adolece, por otra parte, de un análisis excesivamente cronológico y poco penetrante para enfrentarse al entramado teórico estudiado. Con estos breves apuntes sobre los trabajos de Diego Cuscoy y Pérez Vidal hemos de concluir los trabajos

monográficos de carácter general con que cuenta en la actualidad la historiografía de la antropología canaria. No se agotan aquí, sin embargo, los ensayos que inciden en esta problemática.

Existe una importante producción bibliográfica que, aún no pudiéndola considerar como estudios históricos de la antropología canaria, inciden más o menos directamente en ella. Su gran variedad y su muy desigual interés hace que su clasificación sea bastante compleja. No pretendemos en estos epígrafes realizar un examen exhaustivo de todos estos trabajos. Dicha tarea, sin duda de gran importancia, ha de ser necesariamente objeto de una investigación específica cuyo retraso no ha hecho sino imponer serias dificultades a un acceso fácil y sistemático a las fuentes documentales y bibliográficas. En este sentido, nos remitiremos exclusivamente a los materiales más relevantes en relación a los temas abordados en los siguientes capítulos.

1.2.4. *Biografías, correspondencias y otros.*

Al margen de los de Diego Cuscoy y Pérez Vidal, son escasos los trabajos que se sitúan en una perspectiva propiamente antropológica. Se trata de diversas monografías y ensayos elaborados desde otras disciplinas, pero que inciden en temas recurrentes para la antropología.

Así, por ejemplo, «Los aborígenes canarios» de R. González Antón y A. Tejera Gaspar (1981), sin que se pueda calificar como una obra de carácter histórico, el planteamiento latente es la preocupación por reconstruir, desde perspectivas actuales, el desarrollo de la arqueología canaria. Al igual que la antropología, la arqueología en el archipiélago se ha visto condicionada por lastres teóricos y metodológicos, en particular el difusionismo, que «constituía y constituye una carga de la que no hemos podido liberarnos» (ibid., 23).

Esto, junto al enfoque «empirista» centrado en el estudio de tipologías —cerámicas, grabados,...— y a la escasa atención prestada a otras disciplinas, ha conducido, en opinión de González Antón y Tejera Gaspar, a que la prehistoria canaria se encuentre en «el punto muerto actual». C. del Arco (1982) ha criticado esta interpretación de González Antón y Tejera Gaspar desde la óptica de la práctica de campo de la arqueología, en tanto que «jamás han sido responsables de una investigación de campo o de una excavación arqueológica». Al margen de la verosimilidad de esta aseveración, no cabe duda que el problema de la historia de nuestros estudios socioculturales debe atender tanto a los enfoques que se utilicen como al desarrollo «técnico» de la propia investigación de campo. En la línea de abordar el estudio de los aborígenes ampliando «el estrecho marco que ofrece la arqueología canaria», González Antón y Tejera Gaspar incorporan algunas novedosas perspectivas entre las que hay que destacar la ecología cultural, el análisis «cross-cultural», a los que se añaden recientes aportaciones en disciplinas tradicionalmente utilizadas en el archipiélago como la etnohistoria, la lingüística y la antropo-

logía física. Con todo, la obra puede dar la impresión de que pretende obtener una nueva visión de los aborígenes partiendo de una postura ecléctica; esto es, utilizando «lo mejor» de las diferentes orientaciones en arqueología y antropología.

Estamos persuadidos de que el avance científico no está en función del uso más o menos acertado de las «verdades» parciales de cada estrategia de investigación. Antes al contrario, sólo el desarrollo de un corpus de teorías interrelacionadas guiadas por los mismos presupuestos epistemológicos y principios teóricos pueden ofrecer una visión coherente de los fenómenos socioculturales. Ciertamente, ninguna estrategia puede pretender estar en posesión de la «verdad», pero «la verdad no es nunca la suma de verdades parciales» (Harris, 1982). Difícilmente puede obtenerse una red de teorías interconectadas tratando de hacer encajar los presupuestos etnohistóricos, el estructuralismo de Levi- Strauss, las categorías de Murdock, el evolucionismo del primer Sahlins y la «ecología» de Barth. El caso es que los autores de «Los aborígenes» siguen esta actitud; da la impresión de que el objetivo en la parte introductoria persigue más bien dar a conocer otros enfoques frente a los que tradicionalmente se han venido utilizando en la arqueología canaria. De hecho, en positivo, el tratamiento concreto de los diferentes aspectos de la sociedad y cultura aborígenes se realiza mediante un entramado teórico más coherente, privilegiando enfoques más afines tales como los de Sahlins o Barth. Especialmente destacable, por otra parte, es la crítica a las tesis sobre una «cultura pancanaria» o de «sustrato» (cfr. Cuscoy, 1963) y la propuesta de incorporar el concepto de «grupo étnico» —tomado de Barth— frente al anacrónico y poco operativo de «raza». En cualquier caso, el trabajo de González Antón y Tejera plantea dos cuestiones de singular importancia: por un lado, la urgencia de un replanteamiento teórico de la arqueología y la antropología canarias; por otro, y paralelamente a éste, la necesidad de su reconstrucción histórica. En esa línea, el propio R. González Antón viene trabajando sobre problemas de aculturación (1982) y en la crítica de los presupuestos antropológicos desde los que se escribieron las «Crónicas» y las «Historias Generales» de Canarias (1982a).

Con otra orientación, y distintos intereses, hay que tener en consideración los numerosos trabajos de A. Cioranescu. Sus estudios biográficos sobre historiadores y viajeros y, más específicamente, sus monografías sobre la Ilustración canaria son de una enorme utilidad. Cioranescu es, sin duda, el mejor especialista para este periodo desde el punto de vista de la historia de las ideas, si bien en muchos de sus textos la tendencia a la erudición merma las posibilidades de una interpretación teórica en mayor profundidad. En la medida que haremos referencia a sus escritos en distintos apartados de este trabajo, omitiremos aquí una descripción de los mismos.

Como una muestra del «subdesarrollo» de la historia de la antropología, la proliferación de biografías es un dato significativo. Si los estudios monográficos se reducen a los mencionados anteriormente, los ensayos biográficos

han sido un género bastante cultivado en nuestra historiografía. El valor de las biografías, para el caso de la historia de la antropología, ha sido valorado por J. Gruber (1966, 1975). En su opinión, la «biografía es una de las formas defectuosas más usuales de escribir la historia. A menudo la vida de un hombre, demasiado a menudo sólo su nombre, es invocado como seudofoco para establecer una crónica más tradicional o explicación de las ideas» (1975: 9). La literatura canaria cuenta con una ingente cantidad de ensayos biográficos. Sería un grosero error pretender asimilar a un conjunto uniforme los enfoques eruditos de Cioranescu —en Viera (1950, 1967), Torriani (1978), Abreu Galindo (1977), Espinosa (1980), Cioranescu (1960, 1967)— a los más beligerantes de Rodríguez Moure (1913) y Dioniso Pèrez (s.f.) sobre Viera, junto a los casi apologéticos de Bosch Millares (1971) sobre Chil, Alzola (1980) sobre Grau Bassas o de Régulo (1970) sobre Serra Ráfols. Aún así, todas las biografías están preferentemente orientadas, casi inevitablemente, a distorsionar positivamente el personaje estudiado. Por lo demás, la tendencia a destacar el anecdotario, irrelevante en la mayoría de los casos para determinar filiaciones intelectuales, es harto frecuente en nuestros biógrafos.

Lo que hay que destacar, por otra parte, es la selectividad a la hora de elegir los autores. Viera y Clavijo es el más y profundamente estudiado. De hecho siempre se le ha considerado, con mayúsculas, como el «Historiador de Canarias», del que conocemos bien sus vicisitudes personales, familiares, intelectuales, etc. Los más viejos historiadores también han sido objeto de un tratamiento sistemático. En general, existe una buena documentación sobre sus «vidas y obras». Pero desde el punto de vista de la historia de la antropología hay que hacer notar, sin embargo, ausencias y omisiones significativas. Son bastantes conspícuos los casos de Chil y Naranjo y Bethencourt y Alfonso, en particular de éste último, ya que apuntan a algo más que a «un olvido lamentable». Frente a Berthelot y Verneau, por sólo citar a los dos extranjeros más conocidos, los dos antropólogos canarios más importantes del XIX no han sido objeto sino de escasos y tardíos estudios biográficos. Una breve nota en la revista de El Museo Canario lamentaba la muerte de Chil. F. Cabrera, que fuera su bibliotecario en esas fechas, 1901, (El Museo Canario XI: 2-3), destacó sumariamente la obra del Director del Museo como antropólogo, médico e impulsor del desarrollo económico de las islas a través de la Sociedad Económica de Las Palmas. Hasta 1971, en que Bosch Millares publicó una biografía exhaustiva, no se había realizado ningún trabajo específico sobre la figura del antropólogo canario más reciente del siglo XIX.

Tanto o más significativo es el caso de J. Bethencourt Alfonso. La obra del médico tinerfeño que, junto a Chil, representa un punto de inflexión clave en la antropología canaria en el último tercio del XIX, ha sido escasamente valorada. Un lento proceso de recuperación se apreciaría hacia mediados de los setenta. Diego Cuscoy, a principios de los ochenta, diría de la obra del Director del Gabinete Científico de Santa Cruz de Tenerife que «fue de una

gran honestidad científica, pero produjo poco o publicó poco, aunque en muchos aspectos algunos de sus trabajos siguen todavia vigentes» (1982: 9). Pero sin duda M. Fariña ha sido el que más dedicación ha prestado para la recuperación de la obra de Bethencourt Alfonso: su biografía y el rescate de sus trabajos inéditos vienen siendo objeto de una investigación sistemática (Fariña, 1981, 1982, 1983).

Mejor suerte ha tenido S. Berthelot a pesar de ser —o quizás por ser— un investigador extranjero. Pero aquí también, como indicio de que la historia de nuestra disciplina no ha constituido «un problema epistemológico», muchos de los estudios biográficos sobre el naturalista y etnógrafo francés se han realizado en estos últimos años, y se sitúan alrededor de las efemérides del centenario de su muerte (Cioranescu et al. 1980, Berthelot, 1980a). Al igual que hiciera S. Bello (1932) con R. Verneau, el discurso apologético y la obnubilación por el hecho de que «sabios tan importantes hayan estudiado en estas peñas», ha eclipsado la comprensión de las estrategias de investigación que los antropólogos extranjeros emplearon en las islas y, lo que no es desdeñable, el análisis crítico de su práctica científica. A nuestros «hijos adoptivos» se les ha perdonado más de lo que, en buena lógica, han hecho los historiadores de la disciplina en sus respectivos países. No deja de ser sintomático, en este sentido, que la primera biografía de Berthelot que realizará su amigo Elias Zerolo, publicada originalmente en La Revista de Canarias (1881) no haya sido superada sustancialmente.

Por otra parte, la historiografía acerca de las instituciones más o menos ligadas a la antropología canaria es prácticamente inexistente. Aparte de noticias más o menos esporádicas, contenidas por lo general en trabajos biográficos, no disponemos de monografías sobre el entramado institucional en el que se ha desarrollado la disciplina. Sólo Diego Cuscoy (1982) se ha ocupado en un breve ensayo de analizar los condicionantes que frustraron la continuidad del Gabinete Científico de Santa Cruz de Tenerife y de los que, en cambio, favorecieron la consolidación de la investigación antropológica en el Museo Canario de Las Palmas. Aún así, Diego Cuscoy aporta más elementos para las biografías de Bethencourt Alfonso y Chil que para la propia historia de estos centros. Siguiendo lo expuesto por Comas (1956), compara la temática de los distintos Congresos internacionales de Antropología y Arqueología Prehistórica con el programa de investigación de Chil; trabajo de campo, de laboratorio, cotejo de fuentes históricas y literarias y estudios etnológicos para rastrear las supervivencias étnicas y culturales, son algunos aspectos que Diego Cuscoy (ibid, 17) destaca en la identificación del «erudito no oficial» con las tendencias de vanguardia en la antropología del último tercio del XIX.

Finalmente, aunque sólo nos refiramos a ello esquemáticamente, hay que reseñar el conjunto de materiales de correspondencia y manuscritos. De acuerdo con J. Gruber, «el estudio de los papeles privados es una de las formas más sugestivas de comenzar a enterarse de los problemas», pero éstos, no

obstante «contribuyen poco a resolver los problemas intelectuales [los cuales] sólo pueden serlo... acudiendo a los materiales publicados» (1966: 31). La situación en este apartado de nuestra historiografía no puede ser calificada sino de caótica.

Al igual que lo que hemos comentado al respecto de las biografías, la publicación y, por tanto, la disponibilidad de las correspondencias de los escritores e investigadores relevantes en la antropología insular ha tenido un fuerte filtro selectivo. De Viera, por ejemplo, contamos con el grueso de su extenso epistolario. Sin embargo, éste se encuentra enormemente disperso en numerosas publicaciones. En concordancia asimismo con las inclinaciones biográficas de nuestra historiografía, la correspondencia de Berthelot puede ser consultada en la actualidad (Berthelot, 1980a; Cioranescu et al. 1980), mientras la de Chil y Naranjo y Bethencourt Alfonso duermen «la noche de los justos». Ambos casos son tanto más lamentables cuanto que éstas son imprescindibles para un análisis sistemático de la historia de buena parte de la investigación sociocultural canaria. Que los abundantes materiales manuscritos y cartas de Chil, que se conservan en el Museo Canario, no hayan sido objeto de una publicación y que, entre otros textos, la «Historia del pueblo guanche» de Bethencourt Alfonso fuera encontrada dentro de un «saco de papas» (Africo Amazik, 1985), revela algo más que un «olvido lamentable». Por su parte, M. Fariña, en los trabajos que ya hemos mencionado, ha venido rescatando los textos manuscritos o editados, pero perdidos, de Bethencourt Alfonso.

En resumen, un relato-crónica que no se interesa por el entramado teórico y por los problemas epistemológicos, la tendencia hacia la búsqueda de ancestros —y mortales de menos entidad— y la dispersión de buena parte de los materiales relevantes, puede ser un buen retrato de este terreno de la investigación antropológica que sigue atrapada en la historiografía tradicional. En los capítulos siguientes abordaremos algunos de los problemas que entendemos relevantes en la evolución de los estudios antropológicos en Canarias entre 1750 y 1900. Como quedó indicado en la Introducción, nuestra intención no consiste en todos y cada uno de los temas que se plantean en ese, ciertamente, amplísimo periodo. Al contrario, nos limitaremos a un análisis de los problemas que más recurrentemente atravesaron la especulación antropológica a lo largo de sus etapas de formación y consolidación.

Como muy bien ha señalado Stocking (ed., 1983) «los otros» no europeos han sido quienes han excitado tradicionalmente la imaginación antropológica. Los indígenas, los aborígenes, los autóctonos, los naturales... los guanches han sido también los que despertaron el interés de los que se situaron sobre «nuestros antiguos» y nosotros mismos. Pero el problema estriba en saber lo que sabían y no en decir lo que nos interesa que dijeran. No sólo —o exclusivamente— reivindicar lo que hicieron, sino también ser conscientes de lo que dejaron de hacer. Y no sólo lo que hicieron, sino, igualmente, cómo llegaron a hacerlo.

2. ENTRE EL INDIGENISMO Y EL ETNOCENTRISMO: EL ABORIGEN CANARIO COMO EL BUEN SALVAJE

«...y metido en mi filosofía canaria, voy a pensar únicamente en irme luego a nuestras peñas a morir de modorra, y a unir mis huesos a los de los guanches, en las cuevas de sus sepulcros». Viera y Clavijo (1776).

Hemos discutido en el capítulo anterior los aspectos más destacados que caracterizan el estado actual de la historia de la antropología, y evaluado la historiografía canaria en este terreno. Comenzamos a abordar aquí algunas de las cuestiones que consideramos más relevantes en el desarrollo de la antropología canaria. No es nuestra intención presentar un cuadro exhaustivo de esa evolución; al contrario, pensamos que, a la vista de lo realizado hasta la actualidad, la historia de la antropología insular no puede abordarse en tanto no se dispongan de criterios metodológicos suficientemente refinados y, lo que es aún más importante, de trabajos monográficos sobre autores, escuelas, periodos, etc. Sea como fuere, intentaremos mostrar cómo el indigenismo, la raza y la evolución han sido tres de las coordenadas fundamentales en las que se formó y desarrolló la antropología canaria hasta finales del XIX.

Tratando de separarnos de las reconstrucciones historiográficas tradicionales, hemos obviado en la medida de lo posible la dependencia de muchos detalles cronológicos, así como del anecdotario personal de los autores analizados. Frente a esa «historia-crónica», optamos por destacar precisamente al entramado teórico aun siendo conscientes que de cara a la exposición ello resulte quizás un tanto incómodo. Pero estamos convencidos, por otra parte, que si la historiografía de nuestra disciplina no ha de seguir siendo un escaparate de ancestros, sino un instrumento para el avance de la investigación, no hay que ceder a las tentaciones, por otra parte bien recompensadas académica e institucionalmente, de las historias heróicas y de las glorias del pasado. En esa medida, antes de entrar de lleno en el análisis de las tres problemáticas arriba apuntadas, se nos plantea una cuestión previa. ¿Por dónde empezar?

2.1. *A vueltas con los inicios*

Determinar los inicios de la reflexión antropológica, a la vista de los esfuerzos dedicados, no ha resultado un problema sencillo. El rastreo más o menos sistemático de las «ideas antropológicas» ha sido el medio más socorrido por los historiadores para determinar los inicios de la antropología. Por lo general, sin embargo, discriminar entre las ideologías antropológicas y los enfoques científicos en los estudios acerca del hombre y de la sociedad sigue siendo un espinoso problema.

Según los autores, los comienzos de la antropología hay que situarlos en Grecia y Roma, en el Renacimiento, en la Ilustración, entre los historiadores árabes y chinos,... Dependiendo de las tradiciones nacionales en las que se enmarcan y de las ideologías intelectuales que se pretenden defender, los historiadores de la disciplina han mostrado una gran tendencia a obviar los problemas de la demarcación científica. Tal como acertadamente afirma Llobera, «una de las consecuencias de no preocuparse del status epistémico de la antropología es la incapacidad de abordar eficazmente el problema de los inicios de esta disciplina» (1980: 56). Hemos examinado (Estévez 1983, 1984) los inconvenientes que presenta la historia como «crónica» a la hora de determinar los puntos de inflexión en el desarrollo de la antropología. No podemos detenernos aquí en una exposición detallada; baste señalar que los resultados obtenidos revelan un caos más notorio. Esquemáticamente, para sólo mencionar a los más representativos; Lowie (1974 [1937]) sitúa los inicios en Meiners, Klem, Waitz,...; Evans-Pritchard (1975 [1944]), Harris (1978) y Voget (1975) en la ilustración, al igual que Lévi Strauss (1975) —especialmente en Rousseau al que considera el «padre de la antropología»—; Mercier (1969) regresa con Hymes (1974) y Malefijt (1974) hasta los griegos; Hodgen (1964) y Rowe (1965) hasta el Renacimiento.

Hay, sin embargo, algunos intentos serios de abordar de un modo sistemático esta cuestión, entendiendo que el problema de los orígenes no es algo que dependa de la mayor o menor erudición del historiador, sino que tiene implicaciones de cara a establecer los distintos momentos de racionalidad de la disciplina. De acuerdo con Llobera (1980: 60), en «A History of Ethnology», Voget (1975) nos proporciona una serie de criterios metodológicos para enfrentarnos al problema de la demarcación entre las ideologías antropológicas y el conocimiento antropológico desde una perspectiva científica. En primer lugar, «los exponentes de una disciplina expresan un fuerte sentido diferencial contrastando su especial temática con la de los otros». Segundo, «se persigue una 'teoría especial de la realidad' y de explicación causal, aun cuando éstas pueden no ser totalmente explícitas». Tercero, «se utiliza una 'metodología distintiva'». Y, cuarto, «Se ensambla un 'conjunto especial de hechos' que es contrastado con los usualmente empleados en disciplinas afines». No obstante, Llobera señala al comentar estos criterios sugeridos por Voget, que si bien permiten el poder hablar de la fundación de una disciplina

en tanto se cumplan dichos criterios, no es posible saber si la propuesta es una epistemología generalizadora «dado que el peso epistemológico de cada criterio es distinto al de los demás» (Llobera, 1980: 60). En cualquier caso, como el mismo Llobera reconoce, estos criterios son una base suficiente para examinar los obstáculos que impidieron la emergencia de la antropología en diferentes periodos. En esa línea, el propio Voget ha mostrado como el pensamiento griego y renacentista no pudo llegar a constituir una antropología.

En nuestro caso, griegos y romanos, viajeros medievales e historiadores renacentistas se ocuparon en numerosas ocasiones de Canarias. Pero uno de los más conspicuos problemas de la arqueología y de la antropología canarias deriva del valor asignado a la vasta literatura disponible sobre las sociedades aborígenes anterior a la constitución de aquellas como disciplinas científicas. Sigue entonces pendiente de resolución la fiabilidad de la información que ese amplio conjunto de materiales puede ofrecer de cara a la reconstrucción del sistema sociocultural de las antiguas poblaciones canarias.

Nos enfrentamos aquí con problemáticas que, si bien están interrelacionadas, tienen diferente naturaleza epistemológica y metodológica. En primer lugar, aparece una cuestión puramente historiográfica y que consiste, en lo fundamental, en reconstruir el modo y el contexto en los que esas fuentes documentales fueron elaboradas. En segundo lugar, la utilización desde el punto de vista etnohistórico requiere no sólo el paso anterior, sino además la disponibilidad de criterios de constratación empírica que permitan evaluar su grado de verosimilitud. Finalmente, plantea complejos aspectos en relación a los presupuestos teóricos e ideológicos que subyacen en su escritura, junto a los no menos espinosos de la utilización y del recurso a estas fuentes como criterios de autoridad científica. Precisamente, una de las constantes más significativas de la historiografía canaria ha sido la utilización sistemática de los textos de los cronistas de la conquista y de los primeros historiadores. Que tal uso haya consistido, por lo general, en el plagio o en la aceptación acrítica de los mismos es algo que no por mucho repetirlo pierde su carácter de evidencia. En la recuperación y análisis de las «Fuentes» de la historia canaria hay que destacar sin duda los trabajos que emprendieran Elías Serra y colaboradores en la transcripción de los acuerdos del Cabildo de Tenerife, y más recientemente la importante aportación de Morales Padrón (1978) al transcribir y analizar las crónicas de la conquista de Gran Canaria. El reconocimiento de estos esfuerzos no debe obviar, por otra parte, la necesidad de un análisis de los presupuestos metodológicos, y, sobre todo ideológicos, que los motivaron (Galván, 1987).

Sin duda, los problemas más y mejor estudiados se refieren a los procesos de elaboración y a las biografías de los autores de crónicas, historias generales, relatos de viajes, etc. Los historiadores canarios han dedicado a ello una parte importante de la investigación y, en un sentido amplio, se puede afirmar que hoy conocemos bien quienes fueron esos autores, y en que contextos escribieron sus obras. Es indudable el interés que el estudio de estos materia-

les tiene para la historia de la antropología canaria; en particular, de cara a un trabajo que jamás ha sido abordado rigurosamente por los antropólogos canarios: examinar desde la óptica de la antropología cultural la sociedad y la cultura de los indígenas canarios. La exégesis y el rastreo de citas entre unos autores y otros ha sido el denominador común de la inmensa mayoría de cuantos se han enfrentado con estos materiales. El resultado práctico de no aplicar —mejor, de no ir aplicando— las estrategias de investigación al uso en la antropología cultural y física y en arqueología ha sido que la distancia teórica que nos separa de los cronistas y primeros historiadores sea casi tan corta como la que a ellos en el tiempo les separó de los aborígenes.

Los objetivos propuestos en el presente trabajo nos impiden abordar este crucial apartado de nuestra antropología; a pesar de que la tentación no ha sido débil, hemos renunciado a entrar en el mismo ni aún tratándolo someramente. Para decirlo en una palabra, hasta tanto nuestra arqueología y antropología no dispongan de un proyecto de investigación —riguroso y sistemático— actualizando los enfoques y orientaciones teóricas y metodológicas seguiremos repitiendo lo que ya dijeron en sus legajos Espinosa, Abreu, Viana y otros ancestros, a los que hemos convertido en los «postes totémicos» de nuestra genealogía intelectual.

Duchet ha mostrado de forma contundente lo que las ideologías antropológicas representan en el proceso de formación de la disciplina. Si se nos permite una larga cita, quedará suficientemente clara la inutilidad de buena parte de la historiografía antropológica en este terreno.

> «Hoy en día, es casi banal hablar de 'pre-etnología' a propósito de las 'relaciones' de viajes escritas por historiadores de la antigüedad, por los cronistas árabes o chinos, o por los primeros observadores del mundo salvaje, africano o americano. En efecto, les debemos a ellos las primeras indagaciones sobre el terreno, sin las cuales no es posible la ciencia etnológica... La etnohistoria y la ciencia de los mitos han vuelto a dar vida a esa literatura etnográfica. Pero si la investigación de campo sigue siendo el prólogo obligado de todo estudio etnológico, no basta para fundar un método científico. Ni los antiguos historiadores, ni los primeros exploradores del interior de Africa o del continente norteamericano se fijaron como meta observar y describir a las sociedades con las cuales entraron en contacto, haciendo abstracción de su propia sociedad, de sus hábitos o de sus prejuicios» (1975: 14).

La consulta de «Le Canarien» (1980, Espinosa (1980 [1594]), Abreu Galindo (1977 [1632]), Torriani (1978 [1592]), Gómez Escudero (en Morales Padrón, 1978),... por mucho que nos esforcemos en ver en ellos «una» antropología, no nos reportarán sino un discurso que se sitúa en los márgenes de una concepción científica de los fenómenos socioculturales. Que las «fuentes» sean imprescindibles para la reconstrucción de la cultura aborigen no

implica, en absoluto, su reivindicación como conocimiento científico. Los arqueólogos y antropólogos canarios han recurrido, como es lógico, a estos materiales como complemento a la investigación de campo y de laboratorio. El trabajo etnohistórico ha sido notorio, pero no así la crítica de sus presupuestos ideológicos. No obstante, un punto de partida en esa línea se aprecian en algunos trabajos de R. González Antón (1982, 1982a), sobre la base de la comparación entre las «historias generales» elaboradas en Canarias hacia finales del XVI con las realizadas en América. En el horizonte que, entre otros Abreu Galindo y Espinosa se trazaron, «los canarios debían ser emparentados con uno de los patriarcas de la Biblia, relacionándolos a la postre con la estirpe de Adán. De esta manera, la tradición religiosa cristiana podía actuar en toda su extensión... y la evangelización era absolutamente necesaria y objetivo prioritario de los colonizadores» (1982a: 76). En este mismo nivel, Cioranescu, en la edición de la «Descripción de las Islas Canarias» de Torriani, niega también «la legitimidad» antropológica del texto: «la autoridad de Torriani en esta materia no deja de ser dudosa».

Por tanto, en nuestros primeros historiadores los aborígenes no representan el objeto de un conocimiento específico; al contrario, aquellos cobran su existencia en tanto obligan a una práctica de colonización, lo que imposibilita la renuncia de su etnocentrismo, esto es, de su condición de «civilizados».

A estas «fuentes» e «historias generales» le siguen, cronológicamente, las elaboraciones de los ilustrados canarios a lo largo del siglo XVIII. Evaluar lo que la obra de los intelectuales isleños de ese periodo supone en relación a la historia de la antropología canaria es, sin duda, un problema complejo pero asimismo ineludible. Esperamos poder mostrar cómo durante esa época tiene lugar un cambio, a modo de «ruptura epistemológica», respecto a las concepciones anteriores de la cultura aborigen canaria.

Son muchos los antropólogos e historiadores de la antropología que han visto en los ilustrados a los precursores más o menos inmediatos de una ciencia del hombre y la sociedad. Resumiendo lo desarrollado en el apartado precedente, podemos destacar aquí a Evans-Pritchard, Levi-Strauss, Harris. El que autores con tan diferentes enfoques teóricos coincidan en señalar este mismo periodo histórico para situar los orígenes de la antropología, no deja de ser un hecho significativo. Aunque ciertamente existen diferencias de énfasis a la hora de tratar autores y corrientes dentro del pensamiento ilustrado, el que se produzca esa coincidencia está más relacionada con el objetivo de trazar genealogías intelectuales respetables, que con el intento de construir un esquema general para abordar el problema de los inicios de la disciplina. Llobera (1980: 61), ha resaltado esta cuestión y, en contrapartida, apunta una propuesta basada en algunas ideas de R. Meek. La tesis, sintéticamente, viene a afirmar que es en la Ilustración donde se encuentran los fundamentos para una ciencia del hombre y la sociedad.

La pregunta que se plantea Meek (1981) es la de qué permitió, en la

Ilustración, dar unidad a las ideas sobre la estructura y desarrollo de la sociedad. En su opinión, hay un primer factor que revela un «interés común» entre los ilustrados; esto es, el de aplicar los métodos científicos —utilizados por las ciencias naturales— al estudio del hombre y de la sociedad. Junto a esto, y en relación con la historia, otro presupuesto básico de la ilustración era la idea de que ésta era el resultado de la acción humana, si bien ello no obedecía a un «plan» consciente. Por último, como señala Meek, los ilustrados están convencidos de que las instituciones eran asimismo un producto de la acción de los hombres y que tanto aquellas como los propios hombres están mediatizadas por las «circunstancias» en las que se desenvuelven. Para decirlo con el afortunado calificativo con el que Harris (1978) describe el pensamiento de las luces, la Ilustración fue, bajo esas coordenadas, una suerte de «ecologismo radical» que logró «sacar a la luz las cuestiones centrales dela antropología contemporanea».

En Canarias, está fuera de toda duda que la incorporación del pensamiento ilustrado trastocó de un modo definitivo la concepción de la historia y de la cultura. A. Cioranescu (1950, 1977, 1982, 1984) ha demostrado este momento de ruptura en la historiografía canaria de una forma contundente. En tanto esto es algo plenamente asumido desde los actuales planteamientos de esta disciplina en las islas, parece innecesario insistir aquí nuevamente en ello. Bien es cierto que el propio Cioranescu ha ido modificando su visión de ese periodo, sobre todo en relación a Viera. La sin duda magnífica contribución de Cioranescu al conocimiento de la ilustración canaria presenta, no obstante, una curiosa evolución. En sus primeros trabajos, los maestros que asigna a Vieran van cambiando —o matizando su influencia— de Feijóo, Voltaire o Rousseau se pasa por Raynal, para llegar, finalmente, a Fontenelle. El refinamiento del análisis de un problema historiográfico debe cambiar con arreglo a una mejor información y a la incorporación de nuevos enfoques. Sin duda, es necesario volver a insistir aquí que la actividad científica avanza mejor si los cambios en el énfasis y en los presupuestos teóricos se hacen explícitos. Muy difícil se nos haría reconstruir el pensamiento ilustrado canario sin la obra de Cioranescu. Pero si la historia de las ciencias sociales sigue basculando fundamentalmente sobre el volumen de información y no de una metodología sistemática, los resultados nos dirán mucho de cómo somos nosotros, pero nos confundirá más acerca de cómo eran quienes pretendemos estudiar.

No vamos, por tanto, a ocuparnos del amplio abanico de temas que sugiere el pensamiento de los ilustrados canarios. Desde la óptica de la antropología cultural, sin embargo, hay algunos aspectos que deben ser, en nuestra opinión, repensados nuevamente. En particular, los que afectan a sus concepciones respecto al mundo aborigen insular. Pero de todos los autores que el XVIII canario dio de sí, tampoco hay que justificar que fuera Viera y Clavijo el que nos aporta el pensamiento y la producción más elaborada. En esa medida su presencia eclipsa, en todos los órdenes, al resto de sus contemporáneos.

2.2. *Viera y Clavijo y el supuesto «buen salvaje»*

Si la obra de Viera y Clavijo representó un nuevo modo de abordar la historia de las islas y la evolución de su configuración cultural, supuso, además, un proyecto más ambicioso de cara a la elaboración de una antropología del espacio cultural del archipiélago. En ambas dimensiones, el aborigen ocupó un lugar central. En la primera, obviamente, porque era su propio objeto de estudio —o llegaría a serlo de un modo definitivo al constituirse la arqueología y la antropología en disciplinas especializadas—. En la segunda, más latente en ocasiones, pero sin duda siempre presente en el universo teórico de cuantos «pensaron» Canarias.

Es precisamente la presencia del aborigen como un elemento recurrente en los autores canarios lo que lo convierte en uno de los «thematas» tradicionales de la antropología canaria. Es difícil asignar un término suficientemente preciso para definir esa preocupación sistemática por el aborigen. «Buen salvaje», «noble salvaje», o algunas de sus traducciones, «buen guanche», «guanchismo»..., con ser más o menos ajustadas a algunos periodos o enfoques, no permiten abarcar este fenómeno en toda su dimensión teórica e histórica. Hemos optado, finalmente, por referirnos a él bajo el adjetivo de «indigenismo», aun siendo conscientes de la amplitud semántica del término y su asociación, más o menos acuñada, sólo con algunas de las modalidades históricas de la «defensa» de los «otros» no europeos (cfr. Barbados, Grupo de, 1979; Morin et al. 1982). Indigenismo, por otra parte, tiene una dimensión sociopolítica muy significativa que se advierte con claridad en la literatura canaria, lo que sugiere asimismo la conveniencia de su uso. Es decir, la defensa del aborigen no representa sólo una actitud filosófica o moral, lo que sin duda es patente, sino que además es un ingrediente fundamental en los procesos de identidad histórica de las islas, tanto desde el punto de vista ideológico como social y político. El presente capítulo está dedicado, precisamente, a rastrear la evolución conceptual de este problema a través de la literatura de carácter antropológico más relevante, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y hasta el último tercio del XIX.

En todos aquellos temas que ocuparon la atención preferente de los ilustrados, el salvaje, el bárbaro, el aborigen es alguien del que se puede obtener una información valiosa. ¿Qué representa éste para los ilustrados canarios?, ¿Qué papel le asignan, sobre todo Viera y Clavijo, en la historia del archipiélago?

Estas preguntas, y otras similares, siempre han tenido una respuesta contundente en la historiografía canaria. El aborigen, el guanche de Viera, no es otro que el buen salvaje de sus maestros franceses. La «Historia» de Viera está plagada de ejemplos en ese sentido. Pero, ¿cuáles son esos ejemplos? El buen salvaje, en la mayoría de los biógrafos del historiador, y ya formando parte del «sentido común intelectual» de los iniciados en la historia de las islas, no es otro que el que proporciona la visión estereotipada de la filosofía de

la Ilustración. Visión que no sólo asocia el término a una única dimensión, sino que, además, adopta una concepción monolítica del pensamiento de los «filósofos». En otras palabras, el buen salvaje en Viera —su buen guanche— es aquel noble y libre atlante despojado de su libertad y de su patria por la ambición del conquistador. ¿Es éste, verdaderamente, el aborigen del historiador canario? La lectura de la obra de Viera, partiendo del enfoque antes mencionado, proporciona a cada paso una corroboración del mismo. Sin embargo, una lectura entre líneas y su contextualización dentro del conjunto del pensamiento ilustrado en el que se formó, puede matizar e incluso trastocar la visión estandarizada a la que está asociado.

«Las Canarias, Señor, son aquellas mismas Islas Afortunadas que, desde que empezaron a salir de su estado de olvido en el siglo XIV y cuando todavía las poseían los bárbaros indígenas,...» (Viera 1967:4). Así se dirigía Viera en la dedicatoria de las «Noticias de la Historia General...» a Carlos III. Esta dedicatoria, como ha señalado Cioranescu en su introducción a las «Noticias» de Viera, no figuró en la edición original sino que se encontró en una copia manuscrita (Viera 1967, I: 6). Olvido refiere aquí, evidentemente, al desconocimiento que de las islas tenían los europeos hasta esa fecha. Implica su situación fuera de la historia o, en otros términos, su entrada en la misma en el momento de producirse el contacto con el mundo occidental. Viera describe con seguridad el estado social de los indígenas insulares.

> «Que los antiguos canarios fuesen una nación original y de costumbres simples, semejantes a las de los héroes y patriarcas, es fácil convencerlo, porque, cualquiera que pase mentalmente los ojos por sus usos, ideas, ceremonias y modos de pensar; que examine su gobierno y su religión; que compare su tenor de vida con el de los primeros hombres, no hay duda tendrá la satisfacción, y aún el placer, de encontrar la naturaleza en toda su simplicidad y primera infancia» (ibid, I: 125).

Viera procede, efectivamente, a examinar usos, religión, costumbres,... Y encuentra en ellos el hechizo y los encantos de la «vida pastoril», que no es otra que la de «la naturaleza en la gracia de su mayor simplicidad» (ibid, I: 147). Hay aún más reclamos bucólicos y, sobre todo, una defensa emocionada del modo de vida del aborigen. Al descubrir que entre ellos no existe ni la esclavitud ni el dinero, Viera no puede menos que deslizar elogios a quienes, en su visión, materializan la utopía del hombre civilizado. Por tanto, ya encontramos aquí una primera y definitiva postura frente a los aborígenes; representan la imagen en negativo de los civilizados, es decir, le proporciona a éstos la imagen de lo que no son (Clastres, 1978). Su vida no estaba tiranizada por el oro y las joyas, «ni de los demás bienes de convención dependientes del capricho». Al contrario, discurría alrededor de las preocupaciones sobre «las lluvias a tiempo, las sementeras óptimas, los pastos abundantes, las crías

dichosas»; nuestra vanidad, dice Viera, no puede desacreditar unos bienes necesarios, sencillos e inocentes, como los de «el sueño tranquilo, la dulce paz, la fecundidad de las mujeres, la fuerza de los brazos, la bendición del cielo derramada sobre sus ganados y rediles, sus graneros, sus trajes» (ibid, I: 153). En definitiva, un «pueblo bárbaro, pero respetable y heróico». Esta es la primera impresión de Viera, impresión tan sorprendente que no podía ser cierta. Con lo cual se impone una matización importante; el aborigen estaba libre de las «pasiones vivas», del lujo, de la avaricia, de la ambición, no por un acto de elección entre la tiranía y la libertad, sino que su inclinación a la equidad, su templanza, en una palabra, sus virtudes morales, «eran el fruto de una contínua ocupación».De hecho eran afortunados; sin embargo, desconocían «el verdadero manantial de su fortuna» (ibid, I: 154).

Pero más que en estos pasajes donde se exaltan las virtudes de los isleños, es en la crítica al modelo de conquista donde se ha pretendido ver al «buen salvaje» en Viera. Considerar a Viera como el valedor canario del «buen salvaje» rousseauniano se ha convertido en un estereotipo. M.ª R. Alonso (1952, 1960, 1982) lo ha mantenido desde sus primeras aproximaciones al tema. Cioranescu (1950, 1960-61) avaló también durante muchos años esta visión de Viera, si bien en algunos de sus últimos trabajos matiza en buena medida la influencia del autor del «Contrato». «Viera no puede ser un rousseauniano convencido, porque la doctrina de la bondad natural del hombre es heterodoxa... y porque el historiador canario es adepto a la idea de progreso, que no merece ninguna confianza al filósofo ginebrino» (1984: 68). Cioranescu que vio en otros tiempos claramente el «buen salvaje» en Viera, señala aquí que «el problema está mal planteado, porque en su obra no se habla de ningún «buen salvaje», sino de «buena civilización».

Conquistadores y misioneros serán el blanco de las críticas de Viera, y en contrapartida, su defensa ante el «agravio de la libertad de aquella nación y desdoro de la humanidad de ésta», como nos comenta a propósito de las correrías de Maciot para obtener esclavos guanches (ibid I: 371). Son muy numerosos los comentarios en este sentido; no hay conquistador ni misionero que haya escapado al «genio del siglo», un siglo de abusos, traiciones y ambiciones, de la «triste mercadería de esclavos», de la pasión por el oro. No podía ser de otra manera, ya que para Viera «la historia de las conquistas es la historia de los delitos más monstruosos» (ibid, I: 296). Esto es particularmente notorio cuando se siguen las opiniones del historiador acerca de los derechos de conquista, las cuales comentaremos más adelante en relación a las posibles influencias de otros autores sobre Viera. Pero para concluir el exámen de la visión que éste tenía de los aborígenes canarios, permítasenos una larga cita que resume ampliamente su posición al respecto. Para Viera, el estado de felicidad natural se trastocaría definitivamente tras la rendición de los canarios y, consecuentemente, su sometimiento a los conquistadores.

> «Esta recomendable nación de hombres aborígenes, valientes, generosos, fieros y celosos de su libertad natural y de la independencia de su patria; este linaje de héroes atlánticos, que por tantos siglos había existido incógnito a los que con el brillante nombre de conquistadores mudaban el semblante del mundo y que estaba como escondido tras los bastidores del teatro, se vio precisado por último a ceder a la fuerza, a perder la simplicidad de sus ideas, a contraer los vicios y pasiones de la Europa y a desaparecer de la tierra confundiéndose con el resto de las naciones. El estado de los antiguos canarios era la verdadera juventud de la especie humana; y, mientras ellos se contentaron con sus cabañas rústicas y sus cuevas, mientras se ciñeron a coser con espinas sus tamarcos de pieles, a adornarse con plumas y con conchas de mar, a pintarse los cuerpos con algunos colores bastos, a defenderse con pedernales y dardos de madera, a cortar con tabonas y piedras afiladas, en una palabra, mientras fueron bárbaros, vivieron libres, ágiles, sanos, robustos y felices del modo que es permitido serlo a los mortales. Pero, luego que la conquista vino a quitarles con la patria ese tenor y régimen de vida sencilla, degeneraron los canarios en una casta de hombres oscuros» (ibid, I: 538).

Quizás sean éstos los párrafos más logrados en los que Viera se presenta totalmente identificado con lo que hasta ese momento considera «nuestros antiguos». Pero, ¿es ésta una postura inequívoca?, ¿tiene este discurso apologético una sola lectura posible? Esta es, ciertamente, hasta donde ha llegado la lectura «ortodoxa» de Viera, el punto final del análisis en el que se detiene nuestra historiografía tradicional, que se incorpora como un elemento recurrente al sentido común histórico de los canarios a partir de la Ilustración. Creemos, sin embargo, que otras lecturas son posibles. A la vista, no tanto de la subsiguiente historia de las islas, como del contexto más amplio de la historia de la antropología, la visión del «buen guanche» en Viera ha de ser matizada en varias dimensiones. Lo curioso, no obstante, es que no es necesario recurrir a elementos externos a la propia obra del Arcediano de Fuerteventura para encontrar giros, cambios de énfasis e incluso contraposiciones abiertas a la primera y más llamativa defensa del aborigen. Pero antes de entrar en ello, hay que señalar otro aspecto que se desprende del anterior pasaje de Viera: su idea de la evolución cultural. En tanto no dispongamos de un estudio monográfico acerca de la «teoría evolutiva» de Viera es enormemente complejo compararlo con los grandes esquemas evolutivos elaborados a partir de 1750 (Harris 1978, Bowler 1974). En concreto, la génesis de la «teoría de los cuatro estadios», como ha mostrado R. Meek, requiere algo más que un cotejo de citas. Por ejemplo, Viera sitúa a los guanches en la «edad de la juventud» —se supone después de la infancia—. Ciertamente, Buffon habla de una «infancia, edad viril, vejez y muerte». Los guanches eran bárbaros y pastores para el ilustrado canario. Para Rousseau son tres los «estados» del hombre: «el salvaje es cazador, el bárbaro es pastor, el hombre civilizado es

labrador» (cit. en Meek 1981: 89). Buffon es uno de los maestros de Viera, —su «Diccionario» (1982) debe mucho al autor de la «Historia Natural»—. Rousseau es otro —«supuesto»— maestro del que, por otra parte, tenía la «sonrisa de Voltaire» (Pérez, s.f.). El problema está en que ni Buffon es Rousseau, ni el ginebrino era tan «sátiro» como Voltaire, otro «maestro» de Viera.

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

La llegada de los europeos sin duda trastocó la «simplicidad de la naturaleza y de las costumbres» de los aborígenes, pero ya que estos no conocían el secreto de su felicidad —como hemos visto que era la opinión de Viera—, tampoco, lógicamente, filosofaban sobre esta cuestión; en realidad «sólo apreciaban la comodidad que suelen traer consigo las artes útiles» (ibid. I: 361). La roturación de campos, la construcción de aljibes, casas y templos, era un «espectáculo admirable»; estos pasajes donde Viera comenta los primeros años de la vida local de Fuerteventura y Lanzarote tras la conquista, fue una época de «gobierno suave, pacífico, laborioso» en la que, formando unos pequeños cuerpos de sociedad, canarios y europeos se «consideraban felices». Y a pesar de que nadie escapa al genio de su siglo, bajo los auspicios de Alonso Fernández de Lugo, «las artes de la paz, quiero decir la agricultura, las manufacturas, el comercio, la navegación y la policía empezaban a establecerse prósperamente» (ibid. I: 704). Sin embargo, ese progreso no iba a ser aceptado fácilmente por los isleños. La resistencia a la conquista supondría un primer gran obstáculo para «reducirlos a razón, trayéndolos a vivir en sociedad»; y un segundo, la propia incapacidad de los aborígenes para asimilar la civilización. Respecto a la resistencia indígena, Viera sigue defendiendo lo que considera el derecho a mantener su estado natural, lo que hace comprensible su rechazo a ser sometidos. Pero una vez la conquista ha sido consumada, el antiguo orden social se convierte en un elemento retardatario, lo que impone al discurso de Viera un giro sustancial. Vamos a seguir estos aspectos de la obra del historiador, ya que creemos que es aquí donde se puede encontrar el trasfondo real de su imagen del aborigen canario.

«La guerra que se hizo así a los naturales de estas islas, como a los indios, fue extraña, porque ni ellos poseían tierras de cristianos ni salían de sus límites a infectar los ajenos, pues decir que les traían el evangelio, había de ser con predicación y amonestación y no con tambor y bandera, rogados y no forzados». Esta es la opinión de Viera (ibid, I: 625) al relatar la negativa de Bencomo a las propuestas de sometimiento de Lugo. En éste y otros pasajes asume Viera las posiciones que, ante la conquista, mantuvo Espinosa (1980 [1594]) que, como veremos más adelante, algunos autores ven como un nexo de unión entre Viera y el pensamiento de Las Casas. Asimismo, comentando

la batalla de Acentejo, dice Viera, «estas islas no han visto a la verdad más sangriento desastre, pudiendo decirse que los guanches nos vendieron cara su libertad». Y, efectivamente, en cada ocasión en la que reconstruye los episodios de las rendiciones en las distintas islas, a través de discursos de resignación por la pérdida de la libertad, Viera pone en boca de los aborígenes lo inevitable de la derrota. En los intentos finales de resistencia Viera hace hablar a Bencomo —por medio de Viana (1986 [1604], cfr. Alonso, 1952)— quién dijo que a pesar de que si bien el contagio, el hambre, la deserción y las disenciones domésticas fueron las verdaderas armas con que los españoles contaron para reducir a los isleños, no queda sin embargo otra opción que la de someterse al destino y, enterneciéndose hasta derramar muchas lágrimas y lanzando un profundo suspiro —comenta Viera— Bencomo prosiguió: «Perdona, amada patria mía, si no puedo valerte contra los extranjeros que te van a tiranizar... Y vosotros, valerosos menceyes y sigoñes esforzados, que con tanta gloria y pundonor habéis derramado vuestra sangre en servicio de la causa común, perdonad la resolución que toma un desdichado descendiente del Gran Tinerfe y llevad a bien que solicite paz con vuestros enemigos, el que ya no puede hacerles la guerra con frutos» (ibid, I: 661). Fin de un episodio en la obra de Viera, pero desvelamiento asimismo del discurso. Lo que aparentemente había sido un relato histórico desde el lado de los vencidos —supuestamente la defensa del «buen guanche»—, se torna en un discurso desde la perspectiva del europeo, quizá mejor, desde la perspectiva crítica de un europeo ilustrado. Pero ¿hay, efectivamente, dos discursos diferentes? Creemos que no; en nuestra opinión se trata del mismo discurso. Más aún, ni siquiera éste podemos considerarlo único pero contradictorio, donde el historiador se debatiera entre la defensa del mundo aborigen —natural y libre— y el mundo europeo —civilizado pero corrupto—. No hay tensión entre estos dos polos, más bien, dentro del discurso ilustrado, son dos elementos complementarios dentro de una misma visión del desarrollo de la sociedad y de la dinámica histórica. Como veremos seguidamente, en Viera no existe una escisión teórica entre su visión del aborigen y la óptica desde la cual escribe su historia.

Mucho antes incluso de llegar a las páginas en las que se ocupa de la rendición de Bencomo que hemos comentado, Viera ya asume que la historia de la conquista es consecuencia, en definitiva, de los «progresos de nuestras armas». Abiertamente, relatando diversos pasajes, «avanzaron los nuestros...», «nuestras tropas atacaron...», o también, «...este triste revés que experimentaron nuestros conquistadores...», «...un considerable cuerpo de isleños que se acercaba exhalando silbos y gritos espantosos... llegaron a la vista de nuestro ejército». Aún con mayor claridad puede seguirse esta perspectiva en sus elogios de los conquistadores. Efectivamente, Viera emite juicios severos, a veces virulentos, al analizar la obra de aquellos. Prácticamente la totalidad de sus biógrafos y comentaristas señalan a éste como uno de los aspectos sistemáticos de las «Noticias de la Historia General». Sin embargo, son asimismo evi-

dentes sus pronunciamientos en sentido contrario. Las atrocidades, vilezas y vicios de los conquistadores son, para Viera, no sólo ciertas sino también necesariamente denunciables; pero, en cualquier caso es «el signo del siglo» el responsable último de sus comportamientos. Asumiendo esto, es posible, no obstante, encontrar sus virtudes. Así, a Gadifer de la Salle no se le haría justicia a su mérito «si no le contásemos entre los primeros héroes de nuestras conquistas» (ibid, I: 324). Juan de Bethencourt se dejaba arrastrar de la barbarie de su siglo y, a pesar de que «tuvo en la esclavitud a muchos de estos naturales», —que Viera le reprocha, pero que comprende a la vez advirtiendo que «ésta fue su falta, y un conquistador nunca deja de cometerlas grandes»—, sus acciones revelan valor y piedad, por lo que «las Islas Canarias pueden bendecir al que les dio un conquistador adornado de tan ilustres cualidades» (ibid, I: 354). Y para terminar citando sólo a otro de los personajes centrales de la conquista, es ilustrativo su elogio de Fernández de Lugo. Este habría faltado a su honor de caballero incumpliendo los pactos con los guanches haciendo que «vivieran desgraciados y murieran pobres», pero, con todo, «su verdadera reputación debe consistir principalmente en su pacífica dignidad de fundador de nuevos pueblos, de padre y de primer legislador y cultivador del mejor país de las tierras Afortunadas» (ibid, I: 703). Pero, para insistir una vez más, la crítica de la barbarie de los conquistadores es sólo una cara de la moneda de su moralismo ilustrado. Su reverso es la «civilización de los salvajes». De acuerdo con Duchet (1975), la contribución de buena parte del pensamiento de los filósofos fue la elaboración de una ideología colonial para el humanismo burgués.

A partir de ese momento, los aborígenes desaparecen del discurso del historiador. Antes, sin embargo, ya se había producido otro factor de distanciamiento respecto a aquellos y al que hemos hecho referencia más arriba. En definitiva, para Viera, en el trauma de la conquista parece no ser tan determinante el hecho militar y político como el religioso. «La triste suerte de los canarios, dice Viera, a quienes hizo casi desaparecer del mundo el trato de sus conquistadores, no hay duda se compensan superiormente con el conocimiento que adquirieron de la verdadera religión y de la moral evangélica» (ibid. I: 539).

En el Libro II de «Las Noticias», dedicado a una descripción general de la cultura aborigen, encontramos un importante apartado donde se ocupa de la religión. Viera combate a quienes consideraron a los isleños como idólatras. En su opinión eran deítas o tuvieron «una alguna idea obscura de un ente todopoderoso y eterno», pero sin que a esto le acompañaran ideas sobre la inmortalidad del alma. Y después de citar a Cadamosto —para el que en la isla de Tenerife no había menos de nueve especies de idolatría—, Viera concluye que «lo que no se puede negar es que en las restantes islas se daba gran parte a los sentidos, por lo que mira a la divinidad, y que en ellas había tomado más vuelo la superstición y el fanatismo» (ibid, I: 163). El problema de la superstición, evidentemente, no es una preocupación personal de Viera, sino

que fue un elemento recurrente en el pensamiento ilustrado en cuanto forma mixtificada de la realidad, de obstáculo para el florecimiento de las luces. Para Voltaire, por ejemplo, lo que caracteriza la inferioridad de los salvajes «es la falta de una religión fundada en la noción distinta de un Dios supremo» (cit. en Duchet, 1975: 262). Este es uno de los aspectos más nítidos de la no identificación de Viera con la felicidad del estado natural de los antiguos isleños. Así, Bontier y Le Verrier encontraron rudeza de entendimiento y obstinación en los ritos supersticiosos de los naturales de Fuerteventura; pero la superstición de los herreños, le parece a Viera, «todavía mayor». En cualquier caso, la religión de los isleños es, dice Viera, menos peligrosa que los errores de la mitología pagana, las ceremonias de los judíos incrédulos o que los sueños sectarios de Mahoma. El hecho de que las predicaciones de los primeros misioneros hubieran tenido éxitos tan rápidos lo atribuye el historiador a que, al contrario de aquellos, los aborígenes como «simples profesores de la ley natural, fuesen tan poco adictos a la supersticiones idolátricas,... la que quizá era la mejor [religión] que podía tener un pueblo bárbaro sin revelación» (ibid, II: 450). Le sigue a estos algunas ejemplificaciones donde Viera pierde el sentido crítico que aplica en otros temas, simplificando el mundo religioso de los isleños. Si adoraban al sol, la luna y las estrellas era porque los astros representaban la beneficencia y la majestad. Los montes eran sagrados porque estaban más cerca del cielo, y si juraban por el Teide se debía a su temor a las erupciones. Esta suerte de ingenuidad para entender la religión de los aborígenes hizo pensar a Viera que les predispon dría los ánimos a aceptar el cristianismo, como lo demuestran todos los epi sodios referentes a la aparición de las vírgenes y la enorme expansión de sus cultos.

Hay aún un aspecto más que merma la imagen idílica del aborigen. El valor y la nobleza de los isleños que Viera retrata sobre todo al poner en boca de menceyes y guanartemes elocuentes discursos de rendición, deja paso, en una mirada más reflexiva, a un análisis más frío del sistema político. A la verdad, los hombres siempre fueron enemigos de sus semejantes, se resigna Viera, «y la guerra fue en Canarias una calamidad necesaria, como en las demás regiones» (ibid, I: 180). Las comodidades de la «vida sencilla y filosófica» parecen peligrar cuando se producían usurpaciones de pastos, robo de ganado, revoluciones de los «vasallos mal contentos», celos y resentimientos de los «reyezuelos». A la postre, nada quedaba ya por hacer; toda resistencia está condenada al fracaso; como comenta a propósito de la rebelión de Fuerteventura, «la libertad de los hombres que llamamos bárbaros tiene algunos momentos de convulsión, en que se suele desmandar contra sus primeros opresores, bien que siempre para su propio daño» (ibid, I: 409).

Hemos visto hasta aquí los elementos que, dentro mismo del discurso histórico de Viera, obligan a matizar las ideas respecto a una supuesta ideología del «buen salvaje», en la que sólo se ha contemplado tradicionalmente su

dimensión «positiva», idílica, utópica o noltálgica. Hemos intentado mostrar cómo, a través del propio Viera, esa visión distorsiona el enfoque del historiador e impide observar el distanciamiento de éste respecto al mundo aborigen en apartados importantes de su obra. Quedan, sin embargo, algunas razones de fondo que refuerzan, en nuestra opinión, la necesidad de revisar la posición de Viera en esta cuestión.

Dos importantes factores inducen a pensar que el extenso tratamiento que el autor de las «Noticias» dedica a los aborígenes canarios obedecen, por un lado, a la necesidad de justificar la continuidad de historia del archipiélago y, por otro, a la particular relación que el pensamiento ilustrado estableció entre las luces y las sociedades «salvajes». En cuanto al primero, Viera se ve obligado a colocar en una posición privilegiada a los antiguos canarios para que encajen en su esquema histórico. Estos no son unos bárbaros cualesquiera, como los que se pueden encontrar en las regiones no civilizadas. El criticismo de Viera le lleva a separarse también en este aspecto de los historiadores que le precedieron. Al comentar las opiniones de Núñez de la Peña sobre el origen y nombre de Canarias, ironiza Viera, «se creyó... en la obligación de ilustrarla. Vemos que prefirió, por desgracia, la imaginación más extraordinaria... No quiso contentarse con menos que con sacar de su casa a Noé, una hija y un hijo llamados Crana y Crano, haciéndoles transitar desde el continente a estas islas... para lo que tal vez tuvieron a mano el arca del diluvio, los desembarca en una de ellas, hace que le pongan sus propios nombres... hasta que se fuesen corrompiendo... de modo que de Cranaria degenerase en Canaria» (ibid., 54).

Esta es la «sonrisa de Voltaire» (Pérez, s.f.), que Viera casi incorporó como un rasgo de su fisonomía. Buena prueba de que supo captar la ironía y la sátira volteriana es este pasaje: «Según ellos, algún descendiente de Noé no tuvo nada mejor que hacer que ir a establecerse en el delicioso país de Kamachatka... su familia como no tenía nada que hacer se fue a visitar el Canadá... se pusieron a tener hijos... que se fueron a poblar México, Perú... Sus tataranietos parieron gigantes en el estrecho de Magallanes. Los tártaros manchúes son indudablemente los antepasados de los peruanos, pues Munko Capak es el primer inca del Perú. Mango se parece a Manco; Mancu a Manchu, y de ahí a los manchúes no hay más que un paso, lo cual ha quedado perfectamente demostrado».

Así despachó Voltaire las ideas del padre Lafitau (cit. Duchet 1975: 248). Pero ciertamente, hay que matizar en más de un aspecto esta influencia volteriana. En palabras de M. Verdugo: «este clérigo inquieto y cortesano-/que traduce a Voltaire y a Cristo reza/». En cualquier caso, los guanches descienden, para Viera, de una noble estirpe de los viejos atlantes, su linaje es el de los tiempos heróicos y sus costumbres simples son semejantes a las de los héroes y patriarcas. Pero si bien esto le permite a Viera dignificar la incorporación de los antiguos canarios a la historia, dándole continuidad a las etapas pre y postcolonial, éste no deja de ser un elemento secundario, desde

nuestro punto de vista, respecto al más decisivo del paradigma ideológico de los ilustrados, que es, lógicamente, el de Viera.

Aparte de unos seres felices instalados en los tiempos heróicos hasta la llegada de los europeos, ¿quiénes son en realidad los antiguos canarios? Bajo la óptica renacentista, sorprendida aún por el «descubrimiento» del mundo salvaje, éste no pudo emerger como un campo de investigación específico. Pero los salvajes, para el siglo XVIII, no eran ya más que los vestigios de unas naciones desfiguradas por la esclavitud, arrojadas a un destino para el que no tendrían la oportunidad de escapar. En el XVIII, los salvajes, convertidos ya en cristianos, no ofrecen sino una imagen borrosa de su pasado que el discurso antropológico tendrá que reconstruir sobre la base de testimonios imprecisos, de relatos a los que hay que depurar el sesgo de una mirada interesada y cargada de prejuicios. La línea ya estaba trazada y la tierra se dividía con nitidez entre salvajes y civilizados; pero unos salvajes que ya no eran tales, unos salvajes que, de hecho, ya no pueden volver a su estado primitivo. En esta tesitura se abre camino el pensamiento ilustrado cuando intenta hacer de aquellos un objeto de investigación. Dicho en otros términos, los ilustrados hablan de los salvajes desde el convencimiento de que éstos ya han dejado de existir como tales (Duchet, 1975). Creemos que en lo que respecta a la ilustración canaria la cuestión se plantea también en estos términos. Viera, en particular, es meridianamente explícito en este tema; sin embargo, ello ha sido minimizado —cuando no obviado— por la historiografía canaria. Una vez más, Viera es sólo el representante y embajador de un aborigen despiadadamente tratado por los conquistadores. Pero, ¿a quién defiende Viera?

> «Cuantos se interesan por la antigua nación de los guanches y quisieran ver subsistente con algún lustre la estirpe de aquellos soberanos para monumentos de una varonía noble, venerable y original no podrán dejar de sentir que en esa parte fuese tan injusto el modo de pensar de nuestros primeros pobladores y colonos. Lejos de dispensar su protección y sus respetos a aquellas familias desgraciadas, según debían por principios de religión, de honor y de equidad, trataron toda la nación con desprecio increible; de tal manera, que la pobreza, la timidez, el abatimiento y, lo que es más que todo, la inclinación a una vida salvaje y errante, fueron causas que concurrieron a la destrucción de las reliquias de un pueblo que se había salvado de la modorra y de la guerra» (ibid, I: 677).

En este largo párrafo se pueden encontrar las principales claves para trazar una perspectiva más ajustada del pensamiento antropológico de Viera. Primero, está hablando como un europeo —el injusto modo de pensar de nuestros primeros pobladores y colonos—; segundo, su discurso se dirige a los europeos y a los canarios de su época —ya que de la antigua estirpe de los guanches sólo quedan las reliquias—; y, tercero, por tanto, nada de lo que re-

procha, critica o manifiesta concierne ya a los propios guanches. Y ello por una poderosísima razón: «Aquella gente ha cesado ya de formar cuerpo de nación» (ibid, I: 679). La extinción de la nación guanchinesca es para Viera un hecho «lamentable». Siguiendo a Espinosa, a cien años de la conquista, dice, los pocos guanches que quedaban estaban enteramente mezclados con los europeos, para concluir definitivamente que, en Tenerife —cabe extender la consideración para los aborígenes de todas las islas—, «no existen otros verdaderos guanches que las momias». Ciertamente, «lamentable», para repetirlo una vez más; pero sobre todo un «hecho», para Viera, incuestionable. Ante esto, ¿qué queda del buen guanche? Al soslayar los elementos que hemos comentado, se ha pretendido ver a Viera a través de un prisma, en nuestra opinión, distorsionado. Fundamentalmente en dos aspectos que examinaremos a continuación.

En primer lugar, la crítica del historiador a los conquistadores, el trato despiadado que éstos tuvieron con los aborígenes, se le ha buscado un entronque con el anticolonialismo de Bartolomé de Las Casas. El hilo conductor que ligaría al obispo de Chiapas con Viera ha sido explorado en distintas ocasiones por Cioranescu y por González Antón (1982). La influencia del pensamiento de Las Casas sobre Viera es indudable para Cioranescu (1960-61), y sugiere que es a través de la obra de Espinosa por donde se establecería el lazo de esta influencia. No nos detendremos aquí en seguir la reconstrucción elaborada por Cioranescu, en la que si bien no se aportan pruebas concluyentes es, por lo demás, bastante plausible y coherente. Interesa más destacar la tesis que defiende en la Introducción a la «Historia de Nuestra Señora de Candelaria» (Espinosa, 1980). Viera, afirma Cioranescu, realiza la síntesis, quizá inconsciente, pero sumamente útil en resultados, del naturalismo lascasiano con el rousseauniano. En nuestra opinión, esto requiere ser explicado en uno y otro sentido; es decir, en el caso de que dicha síntesis se haya producido en realidad, es necesario saber el peso relativo de ambas influencias. Existe una vasta literatura dedicada a la interpretación de la obra de Las Casas, en la que M. Jiménez y L. Hanke aportan probablemente algunos de los trabajos más relevantes (Merle y Mesa 1972). Pero no interesa tanto aquí seguir las vicisitudes bibliográficas como el poner de relieve que durante la ilustración se utilizó sistemáticamente a los «cronistas de Indias» y, por supuesto, al «defensor de los indios», como una de las principales fuentes de información. Esto es tanto más importante por cuanto, probablemente, en Viera se pudo producir un doble filtro en relación a Las Casas. Aparte del de Espinosa, el de los ilustrados franceses.

«En el principio todo el mundo era América», como ha señalado R. Meek (1981). Tras el impacto que el descubrimiento europeo del «nuevo continente» supuso en la mentalidad occidental (Elliot 1972; Lévi-Strauss 1975), los ilustrados sacaron a la luz las contradicciones que la existencia del indio americano provocaba respecto a la cronología bíblica y, en general, a todo el texto del Génesis. Los «filósofos» recurrieron insistentemente al Inca

Garcilaso, Acosta, Lope de Gómara, Oviedo... y Las Casas. M. Duchet ha analizado ampliamente cómo aquellos se dividieron entre «elogios incondicionales y de condena sin apelación, lo que transparenta una red de simpatías y hostilidades» (1975: 90). Que los cronistas son en su mayoría «interesados» es un convencimiento generalizado entre los filósofos. En concreto, Las Casas es acusado por Robertson y De Pauw de haber introducido los esclavos negros en América en su «intención de convertirse en soberano en Las Indias». Prevost y Voltaire le recriminan su «celo exagerado» —y celo, en el lenguaje de los filósofos, es sinónimo de «fanatismo»—. Sólo Diderot, pero ya en 1780, hace una defensa encendida del «defensor de los indios», «más grande por su humanidad que todos sus compatriotas juntos por sus conquistas» (Duchet, 1975: 93).

Los cronistas, entonces, hay que tenerlos en cuenta porque pueden aportar una información valiosa, pero son sospechosos de parcialidad. Bien es cierto que esta crítica tampoco es objetiva por parte de los ilustrados, pero por ello no deja de ser una postura que modula una visión y una relación específica con el «mundo salvaje». El resultado ha sido, de acuerdo con Meek, que la literatura sobre este tema «es tan voluminosa, tan compleja, tan deformada por las consideraciones biológicas... que es prácticamente inmanejable» (1981: 41). Este es otro aspecto que requiere un mayor esfuerzo investigador en relación a la formación intelectural del historiador canario. Viera manejó una considerable información de geografía y de literatura de viajes si se la compara con la de los «filósofos», en especial la referida a América y Africa. Sin duda, aportaría más de una sorpresa respecto a la «paradigmática» interpretación sobre sus fuentes. Es significativo que una parte importante de su bibliografía sean ediciones inglesas. Por ejemplo, utilizó, «The principal navigations; voyages, traffiques and discoveries of the English nation» de R. Hakluyt —edición de 1599— y «Hakluytus posthumus, or Purchas, his pilgrimages, containing a history of the world in sea voyages and land travels by Englishmen and others» —publicadas entre 1625-1636—. No consta, sin embargo, en su bibliografía la «Histoire générale des voyages...» que A. F. Prevost comenzaría a publicar en 1746 hasta 1789, y que fue una de las fuentes principales de los ilustrados franceses, pero sobre la que hay que tener en cuenta que los siete primeros volúmenes eran en parte una versión del Hakluyt y del Purchas.

Respecto a Viera, su «lascasianismo» —en el caso de que se pueda mostrar que esto es lo único que recoge de los cronistas de Indias— ha tenido que atravesar el poderoso filtro histórico e ideológico que le impone su condición de «ilustrado». Su condición de historiador que asume los presupuestos del método histórico dominante en el Siglo de las Luces es, en definitiva, más determinante que su «veneración» por Las Casas. A éste lo conoce a través de Espinosa, pero ya está «precavido» de quienes son todos los historiadores antes del XVIII.

Estas matizaciones sobre la posición de Viera respecto a los indígenas

canarios no implican, sin embargo, que el estereotipo del «buen salvaje» se impusiera en la historiografía del XIX como un elemento circunstancial al autor de «Las Noticias». En los inicios del pasado siglo —como en éste— estuvo meridianamente claro que Viera fue también «un defensor de los guanches». Pero, a la vista de lo que la antropología canaria elaboró tras el criticismo de Viera, la continuidad del «themata» indigenista se mantendría, pero a la vez transformando drásticamente su contenido.

2.3. *El aborigen canario en la literatura romántica*

La primera mitad del XIX ha sido uno de los períodos más descuidados por la historiografía canaria. De ello se ha resentido sobremanera el conocimiento de las teorías y presupuestos ideológicos de cuanto se produjo en las islas al cambio de siglo. En particular, sabemos poco y mal de lo que se ha dado en llamar romanticismo canario, al que sin embargo se suele invocar frecuentemente desde los diferentes enfoques de las ciencias sociales. Desde el punto de vista de la antropología, la obra de S. Berthelot representa lo más notorio de esa etapa, y ello ha contribuido a desestimar el interés antropológico de buena parte de la literatura canaria contemporánea del etnógrafo y naturalista francés.

La trayectoria intelectual de Berthelot es ciertamente compleja; nacido en el XVIII y educado bajo los patrones de la Ilustración y del enciclopedismo, su actividad de investigador se inserta plenamente en el periodo romántico, y aún llegó a tiempo de incorporarse a las innovaciones de la antropología positivista. Berthelot tiene, entonces, una importancia de primer orden para analizar los derroteros que el indigenismo siguió en Canarias después del período ilustrado. La mayoría de sus comentaristas coinciden, en líneas generales, en asimilar sus ideas sobre los antiguos isleños en un continuun que lo liga de forma inmediata a Viera y, más remotamente, a todos los cronistas e historiadores «defensores» del «buen guanche» antes del XVIII. No hay duda de la continuidad del tema. El problema estriba, más bien, en si se plantea en los mismos términos. Es decir, si existe o no continuidad en los presupuestos ideológicos del «buen salvaje» entre los ilustrados y las generaciones románticas. No nos detendremos sino brevemente en la producción literaria isleña de principios del XIX, para retomar inmediatamente a Berthelot, más relevante desde el punto de vista etnográfico y antropológico.

El surgimiento del romanticismo está íntimamente conectado con los procesos de la industrialización en Europa. Esta, sin embargo, no fue igual en todos los países. A. Gouldner resalta cómo algunos países —por ejemplo, Alemania, uno de los principales focos del romanticismo— al enfrentarse con los problemas de la industrialización, tuvo la consiguiente necesidad de formular una posición sobre la misma y con el papel social cada vez más activo de las clases medias. Alemania rechaza el modelo de la Revolución fran-

cesa, pero se ve incapacitada para seguir en su antiguo orden feudal. Según Gouldner, «Muchos alemanes cultos de ese período se volvieron a la esfera de la cultura, a las realizaciones del intelecto y el arte que eran más controlables individualmente; así, promovieron un movimiento de revitalización cultural en vez de una revolución política. Incapaces de revolucionar la sociedad, los intelectuales alemanes trataron de revolucionar la cultura» (1979: 303).

El romanticismo se distinguirá no por su defensa de la ciencia y el racionalismo, sino por las innovaciones en las artes y especialmente en literatura, en la clara oposición a los franceses, para quienes lo moderno se centraba en la razón, la ciencia y la técnica. Pero la crisis religiosa de finales del XVIII fue aguda; sólo parecía posible que se diera un hombre cristiano conectado con el medieval; o un hombre moderno, ecléctico y escéptico. Los románticos buscaron un modo de ser, una concepción del mundo que no tuviera que rechazar la religión. De acuerdo con Gouldner, el romanticismo fue la sustitución de la política por la estética, de la crítica social por la crítica cultural; y fue una exigencia de la libertad artística en vez de libertad política» (1979: 308).

Pero la sustitución del neoclasicismo por el romanticismo es un proceso lento, cuyo origen habría que situar tal vez en los escritos de Rousseau, en el movimiento «Sturm und Drang» que se desarrolla hacia 1800. Alemania y Gran Bretaña presentan ya importantes creaciones románticas en la última década del siglo XVIII y primeros años del XIX. En Francia, Italia y España se producirá algo más tarde. A comienzos de siglo, sin embargo, la publicación de «Génie du Christianisme» aportará la exaltación de la melancolía, el orgullo, la imaginación; descubrirá la belleza en los paisajes, las civilizaciones, las religiones, y basará su inspiración en el sentimiento de la naturaleza. Comienza así la fase de esplendor del romanticismo. Esto tiene importancia a la hora de explicar los procesos de demarcación entre las distintas ciencias sociales. Así, en relación con la antropología, Gouldner la distingue de la sociología en la medida que aquella conserva un vínculo más fuerte con las humanidades... «Las actividades mismas del antropólogo le exigen ir a escenarios más exóticos y románticos... y es más fácil que se le vea, con palabras de J. Bennett, como un héroe romántico» (ibid.: 325).El filósofo del XVIII va a ser sustituido por el genio romántico; el genio que debe vivir intensamente o desaparecer, un genio dotado de una inteligencia superior, que ha de rechazar el racionalismo de la burguesía por su «vulgaridad». Ese sentimiento de genio, de diferente, contribuirá poderosamente al desarrollo de la idea de «espíritu nacional», el «volksgeist» de cada pueblo, el «genio nacional».

En las islas, el romanticismo tuvo una especial repercusión respecto a la forma de contemplar a los aborígenes. Su exaltación, el «sentimiento patriótico» van a ser, entre otros, algunos de sus puntos de referencia. La cultura canaria —y, en consecuencia, su literatura—, que ha sido caracterizada como un producto híbrido, un diálogo en tensión entre aislamiento y la urgencia por echar raíces de un lado, y el cosmopolitismo, la necesidad de conocer un

mundo que asoma constantemente a sus puertos y costas de otro, tuvo en los románticos un buen exponente. No obstante es importante destacar, como señaló M.ª R. Alonso (1977), el retraso con que el romanticismo llegó a Canarias. Esto también es evidente en el teatro que aparece en los inicios del siglo. Sólo con las figuras de Desiré Dugour, quien estrena en 1852 «Tenerife en 1492», y Sansón y Grandy, el teatro del XIX romperá su ligazón con el del XVIII (Alemany, 1981).

Sánchez Robayna ha destacado, sin embargo, que de sus tres momentos cronológicos y estéticos, prerromanticismo, y romanticismo y postromanticismo, apenas sabemos nada. En cualquier caso, sí se puede constatar su tardía recepción en las islas respecto a España y Latinoamérica, su apego al neoclasicismo y, como otra dificultad adicional, tal vez la muerte prematura de algunos de sus principales impulsores, entre otros M. Ossuna y Saviñón, R. Murphy y Meade y M. Marrero Torres (Sánchez Robayna, 1981).

En este contexto, un importante papel lo desempeñarían los periódicos y revistas. El Semanario «La Aurora» (1847-1848), sería el más claro exponente del romanticismo insular. Pero surgirían también «La imprenta isleña», el periódico «El Guanche», «La Revista de Canarias» (1878-1884) y el volumen «Poetas canarios» de E. Mújica. Según M.ª R. Alonso (1977), ellos contribuyeron a cimentar una «conciencia regional» dentro de un marco romántico, si bien con un acentuado idealismo. Hay que destacar asimismo la influencia de los centros culturales como la Universidad de San Fernando (1817-1823); la Universidad de Canarias (1825-1830), el Instituto General y Técnico (1845), el Gabinete Literario o Casino de Las Palmas (1844); la Academia de Bellas Artes de Santa Cruz de Tenerife (1846).

Pero ¿cuáles fueron las preocupaciones de nuestros románticos? Para Sánchez Robayna, siguiendo a Valbuena Prat en su «Historia de la literatura canaria», las variables románticas siguen un continuun entre la intimidad,el cosmopolitismo, el sentimiento del mar, el aislamiento. La «tradición interna», tal como la define Sánchez Robayna, (1981: 113) —que Unamuno calificó de «isloteñismo»— queda bien expresada en las palabras de José Plácido Sansón-Grandy quien en sus «Ensayos literarios» decía: «Encerrado en una isla del Atlántico, lejos del gran mundo artístico europeo, sin maestros a quienes consultar, sin estímulo alguno, sólo reconcentrado en mi individuo» (cit. en Sánchez Robayna, 1981: 113).

Quizás sea desde esta perspectiva de «tradición interna» desde donde debe abordarse toda la producción romántica, o al menos buena parte de ella. El tema del mar aparecerá entonces recurrentemente. Ignacio Negrín será el primero en destacarlo, y así como Espronceda pidió al sol que se detuviese, Negrín pide al mar que aquiete y oiga su cantar. Pero en esa literatura «hacia dentro» hay que señalar un hecho que tanto se da en el teatro como en la poesía, la vuelta hacia el paisaje; sobre todo el Teide, como paisaje y naturaleza, como símbolo «del genio nacional», aconsejando incluso a los indígenas, «Sois mis hijos: escucho vuestra queja/y la desgracia miro en vuestro

rostro/y en vuestro duelo, como padre acudo/para secar el llanto en vuestros ojos» (Estévanez, 1878).

Hay para M.ª Rosa Alonso tres referencias temáticas en el romanticismo canario. En primer lugar, el 25 de julio, como poesía patriótica y nacional, cultivada entre otros por Viera y Clavijo en «Oda a la victoria de Nelson», por su hermana, María Viera y Clavijo y el propio Nicolás Estévanez. Será el ataque a Nelson como invasor de la patria: «un hijo de la mar y de la guerra-/quiso clavar sobre tu frente un día/el estandarte rojo de Inglaterra/más que humillada su soberbia impía/... (Estévanez, 1900: 18).

En segundo lugar el pleito insular, bien reflejado en Amaranto Martínez Escobar, quien junto a los temas del mar y el rechazo al invasor, en «Soneto a Tenerife» califica a esta isla de «isla envidiosa», «hermana falsa y fementida» y, en su romance «Las dos islas enemigas», pide la división provincial, a fin de que «no chupe su sangre 'la tinerfeña ambición'», (cit. en Alonso, 1977: 120).

Finalmente, en tercer lugar, lo indígena. A partir de la década de los cincuenta, los poetas románticos, sin abandonar sus modelos, se vuelven hacia una poesía más intimista, donde el tema de la conquista y su interpretación negativa va a ser una constante. Según M.ª R. Alonso, «Fue el movimiento romántico de las islas el grupo que, necesariamente , revalorizó —conforme a su credo estético y espiritual— el papel que la raza indígena jugó en los orígenes de nuestro pueblo... Nuestros románticos regionales exaltan el tema del 'hombre natural' como los hispanoamericanos el indianismo» (1952: 417). Sin embargo, para otros críticos, el indigenismo es considerado más un tópico estético literario, o un tema histórico-literario que una auténtica respuesta a un sentimiento de patria y a una conciencia nacional que comienza volviendo sus ojos hacia lo aborigen, (Sánchez Robayna, 1981).

Lo que resulta indudable es que, tópico o no, el indigenismo es una constante en todos los poetas románticos, y será el tema lo que lleve a la escuela regionalista del último cuarto de siglo a ser parte integrante del romanticismo. Tanto el primer romanticismo como el desarrollado en la década de los cincuenta y así como la escuela regionalista hacia finales de siglo, volverán sus ojos hacia el guanche. Frente a este clima, sólo el poeta Desiré Dugour verá como positiva la presencia de los conquistadores, mientras que el resto de sus coetáneos la censurarán decididamente. Los regionalistas, por su parte, más influenciados por el «neovianismo» (Sánchez Robayna, 1981) tratarán de fundir en el hecho de la conquista, las dos «razas».

Uno de los elementos más recurrentes del indigenismo de los románticos lo constituyó el de los «caudillos guanches». Tinguaro, Tanausú, Bencomo, Doramas, entre otros, aparecerán de forma sistemática en sus poesías. No obstante, son notorias algunas diferencias entre los primeros y los últimos románticos. Los primeros destacan la nobleza del pueblo guanche, su valentía ante el invasor, y el incumplimiento de las promesas de este último. Fernández de Lugo será, desde luego, el más descalificado. Ignacio Negrín en su

«Ensayo poético sobre la conquista de Tenerife» habla de este comportamiento castellano: «Los que la sangre y el horror sembraron/y que la sed del robo aquí trajeron/despojando a los que eran sus hermanos,/ante su Dios, con fraticidas manos/. (cit. Alonso, 1977: 117).

Algo similar dirá en «Dos Guanartemes» Victoria Ventoso Cullén. «El jefe español juró/sobre el Evangelio santo/lo que más tarde olvidó/el guanche soñando en tanto,/en su promesa confió/. Palabra jamás cumplida/no halló gracia la virtud/y en la negra esclavitud/arrastró su amarga vida.» (cit. 1977: 117). En este contexto es relevante la figura de Manuel de Ossuna y Saviñón. En «los guanches o la destrucción de las monarquías de Tenerife», comienza atacando el papel del invasor, «cuando los estúpidos y furibundos guerreros de los siglos XV y XVI retornaron de sus piadosas cruzadas, agitados por el espíritu de fanatismo y conquista, abriéronse las puertas del non plus ultra y penetraron en el occidente, arrojándose ansiosos sobre Las Canarias y Américas. En ambas partes estas fieras conquistadoras consideraron a sus habitantes como unos viles esclavos». (1978: 25).

Otro recurso utilizado frecuentemente consistió en hacer hablar a los menceyes el lenguaje de un «filósofo ilustrado». M. Ossuna y Saviñón lo hacía con cierta elegancia; cuando Lugo envía un emisario a Bencomo para comunicarle que en nombre de Dios y de los Reyes Católicos viene a conquistar las islas, a propagar el cristianismo, el mencey, según Ossuna y Saviñón, le responde:

> «...Por lo que hace al convite que me hacéis con esa religión que llamáis cristiana, debo deciros que no puedo aceptarlo, porque nosotros vivimos felices con la religión de nuestros padres; y si habéis creído que podía existir nuestra sociedad en el orden y la tranquilidad con que se haya, sin culto alguno os habéis engañado: tenemos una religión que está apoyada en la naturaleza misma y que es benéfica como el Ser a quien se adora. Ella proteje la conservación y la armonía de la paz entre nuestras naciones, nos obliga a amarnos recíprocamente y a hacer bien a nuestros semejantes. En fin, decid a vuestro jefe que los príncipes de Tenerife no han obedecido jamás a otros hombres como ellos y nunca se someterán a tal vasallaje.» (Ossuna y Saviñón, 1978 [1877]: 63)

Todos estos textos demuestran la configuración por parte de los románticos del conquistador como tirano cruel y explotador. También Estévanez va a vivirlo así, y dentro ya de la escuela regionalista. «Era el conquistador omnipotente:/sometidos los guanches a Castilla/imperaba en Canarias el de Lugo/verdadero monarca de las islas». O en la rebelión de Guayarmina ante el de Lugo: «Quiso hacerla su esclava no pudiendo/por el amor ni el oro seducirla; pero la isleña despreció al tirano/... y al recordar su desastroza muerte-/que fue venganza del de Lugo digna,/maldecirán de Lugo la memoria/aplaudiendo a la heróica Guayarmina». (1878)

José Plácido Sansón exalta asimismo la figura del caudillo guanche. En «La Familia», recoge un soneto a Tinguaro en el que muestra su adhesión al mencey: «Tinguaro pereció! Luto, agonía/arrastra el eco en pos, de peña en peña;/lleva su inmensa soledad Nivaria/Y allá del Teide, en la carrera umbría/se oye: ¡Murió la independencia isleña!;/¡murió con él la libertad canaria!» (cit. Alemany, 1981: 153). Los guanches que habían vivido «en paz» y en «amor soñaban» vieron teñirse de sangre «sus eliseos prados»; pero los caudillos surgen de sus sueños para la lucha: ¡Del sueño despertaban/para morir gigantes! Bencomo el Grande, Tanausú, Tinguaro,/Doramas... ¡Ay de su valor preclaro ¡Héroes del suelo mío! En la misma línea se mostrará José Desiré Dugour quien, según Alemany (1981: 152) inaugura el tema indígena en el teatro romántico canario con «Tenerife en 1492», aunque éste ya refleja el «equilibrio entre vencedores y vencidos, que se continuará en las promociones postrománticas de la escuela regionalista; no así José Plácido Sansón, a quien los censores de la época le prohibieron representar el drama «Hernán Peraza». En su tragedia «Anacaona», se escenifica la violencia española en tierras americanas: «Si crueles fueron los españoles en América, hartas crueldades suyas presenciarán a sí mismos los tranquilos habitantes de las Afortunadas». (cit. Alemany, 1981: 153).

Vemos, pues, que no sólo en la poesía sino también en teatro se realizan recreaciones del tema de la Conquista; ya dentro del último cuarto de siglo dramas como el de «Tanausú», de Pedro Tarquis Rodríguez, «Guanchiada» de Jesús Doreste Silva, se siguen representando.

También y como señalábamos antes, lo continúa la escuela regionalista, aunque dentro de esas corrientes neovianistas que intentan unir las «razas». Así veremos exclamar a Estévanez, uno de sus más claros representantes: «Por la patria que amáis cual buenos hijos/recibid al hispano entre vosotros,/y cruzada la sangre con la vuestra/se engendrará una raza de colosos./» (1878: 21).

En resumen, a pesar de la evidente importancia que el indigenismo tuvo entre los poetas románticos, es problemática su tipificación alrededor de una idea de «conciencia nacional» y en el arquetipo de la patria. Aunque en definitiva, y como bien escribió en 1930 el poeta Pedro García Cabrera; «Al siglo XIX tinerfeño le ha faltado la mirada integral para nuestro paisaje», paisaje entendido como «espiritual total»; insistiendo en esta línea, Sánchez Robayna ha señalado que «si es cierto que los románticos canarios prodigaron en su poesía el tema del paisaje —muchas veces relacionado con la introspección histórica y con la exaltación del hombre prehispánico, posición que desembocaría en el 'neovianismo de la Escuela de La Laguna'— también es cierto que carecieron de una 'mirada integral' de libre interpretación y expresión personal». (1981: 151).

Hacia final de siglo, la frustración de una historia y cultura nacionales se expresó bien en el agridulce testimonio de Estévanez. «Mi patria no es el mundo;/mi patria no es Europa;/mi patria es, de un almendro,/la dulce, fresca, inolvidable sombra». (1878).

2.4. *S. Berthelot: un cambio de rumbo en la imagen del aborigen canario*

Junto a esta producción literaria, investigaría Berthelot. Pero él no es un poeta. Llega a Canarias por primera vez en 1820 y sus primeras actividades le convierten en colaborador del naturalista Ph. Barker Webb, con quien elaborará la monumental «Histoire naturelle des Iles Canaries» (1836-1850). Sin embargo, a pesar de emprender estudios de muy diverso tipo —botánica, zoología, geología, geografía—, Berthelot mantuvo siempre constante su interés por la etnografía y la historia de los primitivos habitantes del archipiélago; desde la «Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias» (1978 [1836]) hasta las «Antigüedades canarias» (1980 [1879]). La actitud de Berthelot fue abiertamente favorable a los indígenas canarios, pero es necesario preguntarse desde qué óptica lo hizo para responder a la cuestión de si se trata de la misma visión que la de los ilustrados, en concreto la de Viera. «Libres y felices» pudieron vivir los insulares de las Afortunadas, y alegrarse del olvido del mundo hasta que navegantes, aventureros y conquistadores, «bajo el pretexto de ir a convertir naciones idólatras, hombres guiados por el fanatismo y la rapiña, se arrojaron al Océano para 'adquirir noticias de nuevos países'; entonces empezaron esas Cruzadas de Occidente, conquistas sin piedad, en las cuales los vencidos no tuvieron más elección que la esclavitud o la muerte». Estas son varias de las primeras expresiones de Berthelot en la «Etnografía» (1978: 14). Pero los objetivos que se traza iluminan aún más claramente su concepción de la cultura aborigen: «Indagar el origen de los guanches, dar a conocer su lenguaje, sus usos, su religión, marcar las huellas de esta sociedad primitiva en el mismo terreno que ocupó, interrogar las tradiciones y compararlas con los documentos de la historia» (ibid. 13).

El primer paso para ello consiste en una revisión de las fuentes y textos históricos desde Plinio a Viera. En este aspecto, el análisis de Berthelot es más sistemático que el del ilustrado canario; mientras que Viera inserta en diferentes pasajes de las «Noticias» sus comentarios críticos sobre los viejos historiadores, Berthelot no solo recurre a esto, sino que realiza en un amplio capítulo introductorio un examen exhaustivo de la documentación disponible. Los resultados, no obstante, no difieren globalmente de los obtenidos por Viera. Los relatos anteriores y sincrónicos a la conquista le merecen, precisamente por esta razón, mayor confianza que los escritos dos siglos después. Entre los siglos XVII y XVIII, muchos textos aumentaron la información sobre los primitivos canarios; pero «sólo con mucha reserva puede admitirse con el título de noticias, ese fárrago de obras impresas e inéditas» (ibid. 49). Muchas de ellas son materiales de origen oscuro y dudoso, por lo que, para Berthelot, la única forma de reconstruir la historia ha de basarse en las actas de los primeros Ayuntamientos y Cabildos y en las antiguas crónicas. Los recopiladores —coincidiendo con Viera— «procedieron todos del mismo modo, copiándose sucesivamente, y admitiendo todo sin examen, sin crítica y sin la menor indicación de los documentos originales». Pero asimismo como

Viera, no consigue siempre escapar a las ataduras de los textos, teniendo en muchos pasajes la misma actitud que critica, copiar sin contrastar o dejándose llevar por las simpatías por algunos autores. En este punto, hay dos casos que deben ser destacados, Viera y Viana.

La dependencia de la «Etnografía y Anales» respecto de las «Noticias» es notoria en más de un aspecto. Debemos, dice Berthelot, rendir homenaje a Viera que nada disimuló en presencia de la historia, que resaltó todo lo que la conquista tuvo de injusto y que, colocándose a la altura de su siglo, no dudó en «combatir las supersticiones y los cuentos populares, que Espinosa, Viana y Nuñez de la Peña, habían referido como ciertos» (ibid. 54). Todavía más explícitamente, «hemos encontrado en sus interesantes 'Noticias' los principales elementos de la historia que escribimos». Efectivamente, la «Etnografía» está llena de pasajes que son, o bien una copia literal o paráfrasis del texto del Arcediano de Fuerteventura. No sólo Berthelot copió muchos pasajes de Viera; muchos otros autores extranjeros —Bory de St. Vincent y Humboldt, por ejemplo— también utilizaron profusamente las «Noticias» en sus escritos sobre Canarias. Para sólo comentar dos ejemplos, veamos en dos diferentes contextos del texto de Berthelot su plegamiento a las tesis de Viera. Al analizar la conquista de Lanzarote, Fuerteventura y el Hierro por Bethencourt, concluye que en cuanto al elogio que se debe hacer a este conquistador nada puede añadir al «tan verdadero y hábilmente trazado por Viera» (ibid. 204; cf. Viera, 1967: 354). En otro lugar, se identifica también con las ideas del historiador canario respecto a la misma suerte que corrieron los conquistadores de Canarias y América así como en sus consideraciones respecto a los indios. Para Berthelot, los indios de México y Perú fueron vencidos antes de combatir, débiles, indolentes, supersticiosos; los canarios, en cambio, eran de otro temple, una raza orgullosa que despreciaba al invasor. Menos en la «compensación» que reportó a los isleños el conocimiento del evangelio, Berthelot sigue literalmente la opinión de Viera. (ibid. 234; cf. Viera, 1967: 234). Desde luego, hay algunos elementos de fuga, pero que sólo afectan a algunas de las contradicciones del relato de Viera, como por ejemplo su tesis de que los canarios eran deistas, que tenían una idea vaga de un ser todopoderoso y eterno pero sin «más nociones de la inmortalidad del alma» (Viera, ib. 161). Berthelot en cambio, se muestra contrario a los que limitan la religión de los guanches a una elemental creencia en la divinidad. «Un pueblo que depositaba leche y bizcochos de harina al lado de sus muertos, debía creer en otra vida,... y pensaban sin duda que sobrevivía alguna cosa de este cuerpo que tan cuidados eran de conservar después de la muerte» (ibid. 113). En definitiva, toda la teogonía canaria prueba, en su opinión, que la adoración y ofrendas a la divinidad habían traspasado los límites del espiritualismo.

Pero si de Viera recoge el discurso crítico, la noticia contrastada, la mirada «imparcial», Viana va a representar el patriotismo y el canto a la identidad canaria. Este es un aspecto especialmente importante para entender la formación de la imagen del guanche en Berthelot. Por supuesto, al igual

que Nuñez de la Peña, Espinosa, Cairasco, Anchieta, del Castillo, y cuantos escribieron sobre los antiguos canarios, Viana no está excento de errores. Mas, «si no fuese muy peligroso para el historiador creer a un poeta bajo su palabra, la obra de Viana podría suministrarnos noticias muy variadas» (Ibid. 50). Sin embargo, no es en la «Etnografía» donde Berthelot reivindica la importancia del poeta lagunero. A él le dedicó un trabajo monográfico con el que se inició un ya viejo proceso de exégesis e interpretación que aún no parece haber concluido. Al margen de los errores, exageraciones o distorsiones que observa en los Cantos, Berthelot defiende una interpretación novedosa, que a la postre ha obligado a decantarse a todos los comentaristas y biógrafos de Viana: el «Poema» como la epopeya y el nexo de unión entre los guanches y el pueblo criollo resultante de la conquista. Para ello, Berthelot equipara a Viana primero con Tasso, y luego con los «otros grandes poetas». A propósito del canto en el que Viana cuenta la relación que el mensajero hace al mencey Bencomo y de la llegada de los conquistadores, Berthelot se pregunta «Se conocerá algo más bello y más noblemente enérgico aún entre los héroes de Homero? Y el Dante, Camoens, y Ercilla, han escrito algo más original y dramático?» (1880: 104). Una vez que Viana y su «Poema» están a la altura de las grandes epopeyas, el siguiente paso, y más importante, es su valor como canto patrio. Viana no canta sólo a los tiernos sentimientos, sino que «añade el amor patrio en grado sublime». En perfecto acuerdo con el carácter guanche, dice Berthelot, su estilo es rudo, metafórico, sentencioso, pero se vuelve arrogante, lleno de énfasis y de jactancia cuando los que hablan son los castellanos. Así, antes de rendirse, Viana pone en boca de Bencomo un «conmovedor monólogo»; y después de reproducirlo Berthelot afirma preguntando «¿Hay acaso un isleño que no se sienta conmovido leyendo las reflexiones del héroe guanche en el acto de la rendición de su patria?» (ibid. 122). Hay entonces que perdonar a Viana sus descuidos, trivialidades e incluso los errores en beneficio de los sentimientos patrióticos y del mérito histórico del poema. Después de cincuenta años de residencia en el archipiélago, «su segunda patria», en la que ya no es considerado un extranjero, Viana no sólo es el poeta preferido de Berthelot por cantar «los últimos combates de un pueblo valiente, de bravos que defendieron palmo a palmo el suelo de la patria y que pereció víctima del más noble heroísmo», sino que, al ser hijo adoptivo de la capital de Canarias, puede considerarlo ya «nuestro poeta».

La importancia que Berthelot otorgó al Poema de Viana no se limitó a una mera reivindicación. En una carta a Miguel Maffiotte —recogida por L. de la Rosa— de 23 de enero de 1840, proponía una reimpresión a cargo de los municipios de Tenerife. Pero le aclaraba seguidamente que

> «si entre los miembros de esos ayuntamientos no existen corazones tan patrióticos que comprendan la importancia de semejante publicación, si las glorias del pais, el noble orgullo nacional no les habla en favor del poeta isleño que ha contado los hechos

> de sus padres y dotado a la patria de un poema épico mucho más dramático que la 'Henriada', creo que un particular... haría un buen negocio» (en Cioranescu et al 1980: 181).

tras lo que detalla un informe completo de gastos y posibles beneficios. A pesar de la proliferación de ensayos exegéticos que han continuado la interpretación de «El Poema de Viana», el trabajo ya clásico de R. M.ª Alonso sigue siendo imprescindible (cfr. Cioranescu 1967, 1970; Alonso 1978).

Es clara, por tanto, las simpatías de Berthelot por los isleños; pero cabe preguntarse qué es lo que le permite, a diferencia de Viera, por ejemplo, mantener intacto el discurso «indigenista» sin rebajarlo con elogios de conquistadores ni recurriendo para justificarlos al «genio del siglo» o a los beneficios posteriores de la religión. Esta es, ciertamente, una compleja cuestión. Intervienen aquí conjuntamente componentes ideológicos y políticos al lado de presupuestos teóricos y científicos. Su anticlericalismo, que ha sido señalado por Cioranescu (1980: 25), le facilita obviar los compromisos religiosos y criticar «el pretexto de ir a convertir naciones idólatras». El componente político, sin embargo, es de más difícil evaluación.

En primer lugar, Berthelot es un francés que sigue de cerca la política, que aún desde Canarias se mantiene puntualmente informado de los mentideros parisinos, y que mantiene posiciones sobre la política francesa. Así, su amigo Auguste Couder le ha enviado un cuadro de la «Francia Republicana»; Berthelot lo ha colgado en su despacho «para tener ante mis ojos la imagen de Francia, que monárquica o republicana, siempre con la misma bandera» (1980a: 35). Pero Berthelot no es un francés de a pié, o un viajero ilustrado herborizando montes en un país exótico. En 1843 fue el encargado de continuar el vasto proyecto de Napoleón sobre la «Histoire générale des peches anciennes et modernes»; conocía perfectamente las potencialidades de la pesca en el banco sahariano, como lo confirma su amplia bibliografía en este terreno. Y, lo que es más significativo, a partir de 1847, nombrado por el ministro de Asuntos Extranjeros, Guizot, será consul de Francia en Santa Cruz de Tenerife. Berthelot es, en definitiva, un «agente» del gobierno francés al que le preocupan muy especialmente los problemas y el futuro del país. En 1871 en una carta a su amigo A. M. Ogier, angustiado por los acontecimientos de la «patria», no deja de estar convencido de que «unos años bastarán a nuestra Francia, portentosa y fecunda, para reconquistar todo aquello que constituye su poder y su riqueza: ilustración, superioridad indiscutible en las ciencias y en las artes; en una palabra, en todo aquello que ha sido motivo de envidia por parte de sus vecinos y, por gloria, ha despertado la envidia del mundo» (1980a [1880]) Como han mostrado sus biógrafos desde E. Zerolo (1980 [1880]) hasta hoy, intervino decididamente en problemas claves de la política y economía canarias. Entre otros, en el fomento del cultivo de la cochinilla y en su exportación (Cioranescu, 1980), y en el movimiento que impulsó la adopción de los Puertos Francos, sobre la que envió una me-

moria al Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia (Guimerá, 1980). Si a ello le unimos su crítica de la conquista española, no deja A. Cioranescu de tener razón cuando afirma que «de haber escrito cien años más tarde, Sabino Berthelot hubiera podido considerarse un instigador» (1980: 26). Pero, cabría preguntarse si no lo era ya en su tiempo. A este respecto son sumamente ilustrativos sus «Recuerdos y Epistolario» (1980a). En cualquier caso, hay una diferencia clara respecto a Viera, y también a muchos de los que escribieron antes y después de él. A Berthelot no le «duele» España. La historiografía y la antropología canarias han estado siempre atrapadas en esa idea, que a cada paso la ha hecho incurrir entre los dos polos de una tensión no resuelta. Afrancesados o anglófilos, el discurso, la poesía, la historia canaria ha podido ser — sigue siendo— crítica, mordaz e incluso despectiva, o granchovinista y aduladora, de España y lo español. Pero lo significativo es que está ahí, enredada entre lo autóctono y lo adquirido.

Otro importante elemento queda por analizar en la obra de Berthelot que, unido a lo anterior, conforma su visión de la cultura y la sociedad indígena de las islas. Es, por otra parte, el que tiene mayor interés en este contexto dado que remite a sus presupuestos etnográficos. A diferencia de los ilustrados, Berthelot no se detiene en la constatación de la destrucción de la nación guanchinesca (cfr. Viera). Su indagación continúa las huellas del guanche después de la conquista. Hacia finales del XVIII y principios del XIX ya están elaborados los grandes esquemas evolutivos —Millar, Robertson, Condorcet, Turgot—. Conoce además los avances en geología y paleontología, e inserta al guanche dentro de esos esquemas. En esa línea, va en busca, como lo haría toda la antropología del XIX, de los vestigios y supervivencias de los «pueblos primitivos» que puedan contribuir a una reconstrucción del pasado, dentro de un amplio cuadro en el que vayan encajando según su grado de «progreso». Insistiremos en ello más adelante. Aún así, la destrucción de la cultura aborigen plantea a Berthelot el problema de determinar qué elementos pertenecen o no a la misma, en tanto que los documentos disponibles son oscuros o contradictorios. Pero aquí, otro gran componente de la formación de Berthelot, debió reproducirse en los hijos de las alianzas entre los soldados y las mujeres de las tribus sometidas, conservando todas las facciones de su origen. «Aún en la actualidad, el tiempo no ha podido destruir estos dos caracteres de razas». Esta tesis no es suya, la toma de W. Edwards, uno de los fundadores de la «Société d'Ethnologie de Paris», seguidor de la frenología de J. Gall e influenciado por el racismo del nacionalista francés A. Thierry (cfr. Haddon 1979: 120; Harris, 1978: 85; Stocking 1984: 422). Berthelot se identifica plenamente con las ideas de Edwards citando «Des caractères physiologiques des races humains, considérés dans leur rapport avec l'histoire»:

> «Los principales caracteres físicos de un pueblo pueden conservarse a través de una larga serie de siglos en una gran parte de la población, a pesar de la influencia del clima, de la mezcla de

> razas, de las invasiones extranjeras y de los progresos de la civilización. Debemos, pues, esperar encontrar entre las naciones modernas, con algunas variaciones y en una proporción más o menos grande, los rasgos que los distinguían en la época en que la historia nos enseña a conocerlos» (1841).

Y esta es precisamente la guía que va a seguir Berthelot. Los principios de Edwards los ve confirmados en el archipiélago porque, afirma Berthelot, las alianzas europeas no han hecho desaparecer las características de la raza guanche; ciertamente ha habido mezcla de dos razas, pero sus diferentes orígenes pueden establecerse claramente. En el siguiente capítulo veremos con mayor detalle la dimensión de sus presupuestos raciales, pero interesa destacar en este apartado como el enfoque racial interviene de una forma determinante en su visión del isleño. Berthelot, entonces, está convencido de la supervivencia racial de la población guanche. Es más, afirma que el tipo africano es dominante y que se le reconoce fácilmente en las gentes de los campos e incluso de las ciudades. Tras una descripción morfológica, correlaciona y extrapola los rasgos fisonómicos para obtener un retrato psicológico del isleño que vale la pena reproducir para captar también su innegable adulación.

> «El mirar de estos insulares no desmiente su buen natural, está lleno de expresión en las mujeres y casi provocativo. Humildes y afables en general, pero en extremo susceptibles; sus ojos melancólicos se animan con el gesto, con una palabra, y descubren todos los movimientos del alma; su semblante lo revela todo a la menor sensación, la alegría brilla por todas partes: es una risa que nada puede contener; todos los miembros se conmueven para acompañar el gozo del corazón; o bien en la desesperación que se exhala en sollozos, buscando quien simpatice con sus penas y atormentándose en su delirio» (1978: 174).

Este isleño es el que Berthelot ve en su tiempo; pero en tanto la raza original no ha desaparecido todavía podemos observar en él la fisonomía, las costumbres y los usos de los guanches. Desde luego, reconoce Berthelot, no conserva sus creencias ni su lengua, pero retiene sus hábitos y sus modales. «Ya viva en la aldea, ya permanezca aislado en su cueva o en la montaña», el campesino canario es afable, obsequioso, humilde, astuto, reservado, hospitalario con los extranjeros, respetuoso de la vejez,..., que son otras tantas cualidades que muestran su antiguo origen, o en otros términos, las «virtudes hereditarias que los guanches han legado a sus nietos». Pero entre el canto al patriotismo y la libertad de los guanches y la condena del fanatismo de los conquistadores, se produce una importante matización, necesaria de cara a la coherencia del discurso. La supervivencia del guanche —física, moral, psicológica, y la conservación de rasgos culturales indígenas entre los campesinos isleños tres siglos y medio después de la conquista— es contradictoria con la tesis del genocidio. Este problema, la supervivencia de los guanches tras la

conquista, no es sólo un problema para Berthelot; ha sido un verdadero caballo de batalla no sólo en la antropología, sino también en la historiografía y la literatura canarias. El tema, en síntesis, no ha consistido más que en una guerra de cifras, citas y suposiciones, y en tanto se siga planteando en términos ideológicos poco se avanzará en su resolución. El hecho es que la continuidad demográfica de la población aborigen canaria ha constituido uno de los más recurrentes diacríticos en la historia del archipiélago. Ello obliga a un doble esfuerzo de análisis: de un lado, se trata de una cuestión que remite a la reconstrucción de la ecología, demografía,... de las poblaciones insulares antes y en el momento de la conquta. De otro, como elemento integrante de la identidad étnica canaria pertenece plenamente a la investigación del presente. El que muchos de los investigadores canarios y no canarios hayan sido inconscientes de esta doble problemática ofusca ideológicamente gran parte de la producción de las ciencias sociales y supone una de sus mayores frustraciones intelectuales.

Efectivamente, Berthelot se da cuenta de que llevar al extremo los estragos de la conquista extendiéndolos hasta la destrucción física es del todo incompatible con la idea de la supervivencia racial. Por tanto, ha de reducir sus efectos a la desarticulación social y cultural, lo que consigue señalando el cambio de política de los reyes castellanos tras la conquista. Frente a los que habían mantenido la destrucción total de la población indígena, Berthelot esgrime primero algunos aspectos generales de la historia de las conquistas, que demuestran que los pueblos conquistadores, aún en su barbarie no pudieron destruir nunca toda una nación, ni ejercieron su dominio de forma inmediata tras la conquista. A ellos añade el desarrollo particular de la conquista de las islas: «Si en la época de la conquista la fuerza de las circunstancias motivó la sumisión de las tribus indígenas, si bien, actos reprochables, bárbaros incluso, fueron cometidos contra los desgraciados guanches durante la invasión, si se vio en algunas islas una parte de sus habitantes reducida a la esclavitud, las órdenes de los Reyes Católicos detuvieron enseguida el odiado régimen de injusticia y crueldad» (1980b: 52). Según Berthelot, la dominación española acabó con la piratería y la moderación de la naciente administración fue un rasgo destacado de su política. Tras ello, realiza una estimación de la población indígena perdida en la conquista que cifra en un veinte por ciento sobre un total de cien mil. El discurso ha tenido que ser atemperado, pero era imprescindible para mantener la coherencia de la tesis principal.

De lo anterior podemos ya extraer tres conclusiones importantes. Por un lado, a diferencia de lo que mantuvieron Viera y otros ilustrados en el XVIII, en el XIX, con Berthelot, el guanche «no ha muerto»; sobrevivió a la conquista y «vive» en los isleños actuales. En segundo lugar, esa supervivencia puede ser mostrada a través del estudio de los rasgos fisonómicos y los usos y costumbres de la población, especialmente entre los campesinos. En tercer lugar, lo que para la comparación de los distintos elementos de la racionalidad científica es más destacable, tanto la primera como la segunda conclusión dependen de la adscripción a una nueva estrategia de investigación desde la

que se vuelve a releer y reconstruir la historia. Esto quizá requiera alguna ilustración más detenida. En el texto de Berthelot, la presentación de las tesis de la supervivencia racial, y en consecuencia la extrapolación del retrato del campesino que observa desde la imagen «ideal» del guanche se lleva a efecto después de la revisión de las obras de los viejos historiadores. Esto es, recoge a las crónicas y las historias los pasajes en los que se afirma la continuidad de la población aborigen y sus retratos físicos y psicológicos, tras lo cual expone sus observaciones sincrónicas como confirmación de lo que ya habían dicho los primeros historiadores. Este recurso es evidente en su utilización de Espinosa, pero alcanza su mejor expresión en Viana. «Se celebraron las alegres bodas... Dácil con don Gonzalo del Castillo/Felice fin de su amorosa pena/Y principio dichoso de linajes!». Y del autor de las «Noticias» cuando afirma «la sangre de Tinerfe se mezcló con la de Castilla» (cit. Berthelot, 1978: 173). El siguiente paso, en el texto de Berthelot, es dar la razón a los historiadores ya que por medio de la ciencia etnográfica se demuestra la supervivencia de las razas, —léase W. Edwards—. Pero ésta es una imagen invertida. En realidad, el texto se construye al revés del proceso intelectual que Berthelot ha seguido para afirmar sus tesis.

No son Espinosa y Viana los que confirman las ideas de Berthelot, es él el que otorga validez a las afirmaciones de aquellos. Berthelot ha trabajado con los mismos materiales que Viera; al igual que éste, leyó a Espinosa, a Viana y a los otros cronistas e historiadores para elaborar su propia visión de la cultura y la sociedad aborigen. Pero Viera «lee» que el guanche «ha muerto» y Berthelot que «aún vive». La diferencia entre ambos se establece entre sus principios teóricos y su aparato conceptual; ambos ven masacre y destrucción en la conquista, pero al primero le interesan los aborígenes porque ellos son también una manifestación de la universalidad de la naturaleza humana y de los que se pueden extraer enseñanzas morales, mientras que el segundo observa esa misma naturaleza desde su dimensión física; el primero busca las luces, la razón, el segundo la morfología, la raza. Cuando Berthelot asume que son los caracteres raciales los que permiten reconstruir los trazos culturales de la cultura indígena, relee las viejas crónicas para encontrar un apoyo que, de hecho no es central para que sus hipótesis se mantengan. Dentro de su estrategia de investigación, lo que no corrobore sus presupuestos de partida se consideraran «anomalías», errores de quienes recopilaron las crónicas o escribieron las historias. En una palabra, es la visión del presente la que se valida, releyendo, el discurso del pasado, no el pasado el que informa las perspectivas que se adoptan en el presente.

Esta imagen que Berthelot obtuvo desde su primera estancia en Canarias (1980c [1820-1830], 1978 [1842], 1841), va a seguirla manteniendo a lo largo de toda su actividad investigadora. En 1879, entre la descripción de la exhuberancia de la vegetación canaria y el temor por la sistemática deforestación a que están siendo sometidos los montes de las islas, Berthelot al ocuparse del famoso drago de La Orotava recuerda que «una raza de hombres inocentes y sencillos lo había visto nacer» y citando a un poeta en «El ramillete isleño»

de 1866, «Cuéntame tu las inocentes leyes/que rigieron un tiempo aquellos hombres;/sus ritos, sus justicias, sus menceyes;/repíteme otra vez aquellos nombres.» (1879a: 258). Sin embargo, una visión menos idílica se va imponiendo con los años. En la «Etnografía» se sentía satisfecho de encontrar todavía las costumbres patriarcales en el seno de la sociedad moderna; «tan bellas cualidades se ha propagado con la sangre de una raza pura», pues de no ser así sólo tendrían las pasiones perversas de aquellos «hombres fanáticos, que hollaron los derechos de las naciones». Pero en sus «Recuerdos» comenta que a su regreso a Tenerife en 1847 «el isleño de los pueblos se ha transformado, está desconocido: se ha incorporado a la corriente de moda por creer que así se muestra más civilizado (1980a: 28). Está defraudado, la vida «dulce y tranquila» se ha trastocado; es otra sociedad en la que «cada cual va a lo suyo» y donde prevalecen los intereses de partido y la política. En las cartas donde describe a sus amigos las excelencias del clima canario, el reconocimiento de algunas personas cultas, su preocupación por Francia y los progresos de sus estudios, ve «gentes ociosas, carentes de inquietudes intelectuales» pendientes sólo de lo que se dice y de lo que se hace; se sabe de un tal que toma medicamentos, de una tal que se queja de los nervios, que si éste guarda cama, que si aquella toma leche de burra. Y después de los chismes, más chismorreo todavía» (ibid. 71).

En resumen, Berthelot traza en la primera mitad del XIX una nueva imagen del aborigen. En muchos aspectos con el mismo lenguaje de los ilustrados, pero en un discurso en el que el indígena representa no los orígenes del espíritu y la razón humanas, sino un eslabón en la evolución de las razas humanas. La continuidad del «themata» se mantiene, pero desde un enfoque diferente, mediante una estrategia de investigación que define nuevos problemas, que aporta nuevas explicaciones, que recurre a otras guías metodológicas. En definitiva, la obra de Berthelot proporcionaría más que una imagen nueva del aborigen, una nueva forma de contemplarlo. A partir de él, la etnografía y la antropología canarias dispondrían de una estrategia de investigación que, consolidada en distintas dimensiones en lo que restaba del XIX, siguió contando con el apoyo de la mayoría de los que trabajaron en el campo de la antropología física canaria hasta bien adentrado el presente siglo. Pero antes de analizar el desarrollo de la raciología en las islas, conviene que nos detengamos en observar las posturas que los etnógrafos y antropólogos canarios mantuvieron respecto al aborigen hacia el fin de siglo, en tanto que es clave para entender la evolución del tema del indigenismo.

2.5. *Indigenismo versus positivismo en la antropología canaria de finales del XIX*

La evocación romántica de lo aborigen siguió estando presente en la literatura y la historia canarias a lo largo de todo el XIX. Sin embargo, pretender que una imagen idílica y bucólica de la vida indígena fue el denominador co-

mún del pensamiento antropológico canario del último tercio del pasado siglo, oculta algunos de los principales componentes del horizonte teórico en el que trabajaron nuestros investigadores. Hay al menos dos aspectos en los que los antropólogos, a través de la óptica positivista de la que se dotaron, intentaron superar el marco romántico que les precedió. Por un lado, la recuperación del pasado precolonial para construir una historia general del archipiélago; por otro, el cientifismo que trataron de imprimir en la elaboración «positiva» de dicha historia. Ciertamente, ambos aspectos están solapados y, desde luego, no exentos de incoherencias y ambigüedades.

La fascinación por lo aborigen y la reivindicación de su cultura y valores morales, así como el énfasis en la dignidad de los pueblos y países —por pequeños que fueran—, es una herencia que la generación positivista canaria toma del romanticismo. Pero el objetivo ya no se limita a un mero «enamoramiento» y a «derramar una lágrima» al pasar esa página de la historia que termina con la conquista. Se trata, más ambiciosamente, como ha señalado Diego Cuscoy (1975), de conferir a las islas el carácter de «estado histórico». Aunque el grado de integración dentro de la historia general de las islas admite variantes y matices —Millares (1975), [1893]) de hecho sitúa a la «historia» de los aborígenes como preámbulo de la historia propiamente dicha, mientras que en Chil (1876) se inserta en el proceso de construcción de un pueblo y una cultura—, hombre, raza, territorio y cultura se integran para conformar una nacionalidad. Según Diego Cuscoy, esta nacionalidad respondería al «patrón renacentista» (1975: 270). Creemos, por el contrario, que esa construcción de la nacionalidad y su cultura responde a más cercanas influencias entre las que no son las menos importantes las derivadas de los procesos de ascención política de la burguesía, la moderna conformación estatal de los países europeos en el contexto del colonialismo occidental. El hecho de que la burguesía canaria fracasara como clase nacional (Millares Cantero, 1975), a la que pertenecían nuestros antropólogos y etnógrafos, no resta importancia al intento de desarrollar una historiografía como elemento aglutinador imprescindible para la elaboración de esa cultura nacional. Los condicionantes infraestructurales —en sentido amplio—, políticos y sociales que impidieron la consolidación de un proceso de construcción nacional requieren, desde luego, otro marco de análisis, al que, por otra parte, la nueva historiografía canaria ha dedicado importantes esfuerzos en los últimos años. Situándonos en ese contexto, se pueden entender más correctamente el enfoque, y también las tensiones, con que los antropólogos canarios abordaron el estudio de la cultura y la sociedad aborigen.

Una vez los europeos en Canarias, dice Chil, comienza entonces para las islas una nueva era de conquistas y derrotas, de vencedores y vencidos. Adoptando la posición de Viera, para Chil las conquistas que se llevaron a cabo «revistieron el carácter de aquella época» confirmando así una ley histórica en consonancia con las costumbres y creencias religiosas de los pueblos. «Despojos injustificados, tropelías de todas clases, robos inicuos, crueldades

inauditas y esclavitud; todo ello era llevado a cabo bajo la protección de los Papas y de los Reyes» (1876: 311). Chil subraya la contradicción de una empresa en la que para lograr convertir a los hombres a la «verdadera religión» se recurriera a la violencia, a la matanza y al exterminio. En el nombre de Dios, insiste, hasta hace pocos siglos la funesta misión de los conquistadores cristianos fue la de asolar o esclavizar a los hombres que tuvieron la desgracia de sentir el peso de su planta. Estas son algunas de las premisas de Chil para separarse de la «herencia» de los conquistadores y que le libera al escribir la historia de unos «pueblos inocentes y buenos» cuya moralidad ni siquiera alcanzaron pequeñas nacionalidades. La intención de Chil, más diáfana que en muchos de sus contemporáneos, es rotunda:

> «Colocar en mis 'Estudios' los conquistadores frente a frente de los conquistados, para comparar unos con otros, y corroborar lo que desde un principio he dicho y venido repitiendo, ya por mi mismo, ya transcribiendo las relaciones de los que me han precedido en la historia de los Guanches: que fueron unos pueblos grandes en su pequeñez, dignos en su aislamiento; sabios en su forzoza ignorancia, y modelos de moralidad, de juicio y de legalidad, sin conocer el Cristianismo, sin haber tenido filósofos, y sin poseer Códigos escritos» (1876: 316)

Pero al contrario de los escritores canarios que asumieron la pequeñez y el aislamiento de los guanches, ensimismándose en los tópicos de la literatura insular, la pretensión de Chil es la de un investigador que a través de la geología, la paleontología, la antropología, como ciencias auxiliares de la historia (1882) aspira a comprender la «vida de la humanidad en todos los países, en todos los climas, en todas las situaciones. Aunque pequeña, escribe Chil, los guanches fueron un aparte de esa humanidad a la que hay que estudiar en lo que tiene de propio y peculiar como un pueblo que tuvo su principio, su progreso y un final con el que concluyó su «autonomía social», arrebatada al ser absorvidos por otros pueblos. Esta es una posición que podemos considerar paradigmática de los antropólogos e historiadores canarios en el último tercio del XIX, salvo alguna conspícua excepción. Pero es, asimismo, un elemento de distorsión de los presupuestos científicos que ellos mismos asumían. Efectivamente, la raciología y el evolucionismo que tomaron de los antropólogos europeos tenía claras implicaciones etnocéntricas, llegando a formar parte del «sentido común intelectual» de los occidentales, especialmente notorio en los manuales de historia (Perrot y Preiswerk 1979). Los pueblos, las naciones y las «razas» europeas se colocaban a la cabeza de los logros del progreso y la civilización, mientras que las otras razas y pueblos iban ocupando los peldaños inferiores de una larga escalera que culminaba siempre en el Viejo continente. Hacer compatibles estas conclusiones de la antropología decimonónica con la crítica de la colonización —que al menos teóricamente introduciría a los guanches en la cadena del progreso— y con la dignificación de la histo-

ria de una cultura que «aún no había abandonado la edad de piedra», caracterizan las tensiones internas de un discurso antropológico que se veía atrapado entre el cientifismo y la intención de formar parte de una incipiente cultura nacional. Estas tensiones aparecen recurrentemente en los trabajos de Chil, Millares, Bethencourt Alfonso, y de cuantos se enfrentaron a la investigación de la etnografía y antropología de las islas. La forma y los procedimientos que emplearon para resolver las contradicciones entre ese cientifismo con ribetes etnocéntricos y la conciencia de «no ser Europa», el deseo de «ser europeos» sin perderse en el uniformismo cultural que ello suponía, pueden resultar hoy inválidas e incluso anacrónicas. Sin embargo, ello es algo que no estaban en condiciones de superar satisfactoriamente; de hecho, el desarrollo de los estudios socioculturales a lo largo de todo lo que va de siglo, muestra hasta qué punto en Canarias no se ha podido dar una respuesta adecuada a ese «tormento intelectual» de nuestros primeros antropólogos.

Lo que hay que resaltar, no obstante, es que intentaron buscar salidas a esa problemática manteniéndose dentro del cientifismo al que se habían adscrito. La determinación de los orígenes de los guanches y la raciología les proporcionarían, en esa línea, los dos principales asideros para solventar la coherencia entre sus presupuestos teóricos y sus deseos «patrióticos». En los dos capítulos siguientes veremos con mayor detalle estos dos polos de la preocupación en la antropología canaria durante este período. Conviene subrayar aquí, sin embargo, algunos aspectos en relación al tema del indigenismo.

La aplicación sin matizaciones de la teoría evolutiva tal como había sido elaborada en Europa, y que aprendieron los antropólogos canarios, colocaba a las sociedades no occidentales fuera de la «historia». Dentro de esas coordenadas, sólo las «grandes civilizaciones» antiguas podían reivindicar una posición honrosa en la historia de la humanidad. Las evidencias empíricas de la cultura y sociedad de los aborígenes canarios no proporcionaban, al menos en un contexto comparativo, los elementos suficientes para equipararlas a la de los egipcios, aztecas, incas, etc. Ante los contenidos etnocéntricos de los esquemas evolucionistas, que se traducían en una mayor altura moral, más elevada inteligencia, mayor refinamiento de las costumbres y de los ideales religiosos a medida que se avanzaba en la escala evolutiva, los antropólogos isleños no optaron por la crítica sino por buscar una espita que permitiera situar a los aborígenes en las corrientes progresivas de la historia. Esta la encontraron enfocando ambiguamente el problema de los orígenes. Significativamente notorio es en ese sentido el tratamiento de la teoría —o teorías— de la Atlántida. Como el ave fénix, el continente sumergido ha resurgido de forma recurrente en toda la historiografía canaria. A partir de las primeras formulaciones de Platón, los historiadores de las islas se han enfrentado a ella. bien para combatirla, para defenderla entusiásticamente o para adoptar una postura ecléctica. Viera y Clavijo la defendió coherentemente desde el punto de vista metodológico con arreglo a los patrones científicos de su época. Años

más tarde Bory de St. Vincent, en su «Essais sur les îles fortunées et l'antique Atlantide», propondría una elaborada teoría sobre los orígenes y destrucción del enigmático continente. Los atlantes, dice Bory de St. Vincent, se conservaron como por milagro alrededor de los cráteres destructores, creyendo haber sido los únicos supervivientes de una destrucción general. El recuerdo de estos infortunios se conservaron durante largo tiempo y así, por ejemplo, los guanches estaban convencidos de ser el único pueblo del mundo hasta que los europeos llegaron a Canarias (1804: 459). Establecimientos públicos, monumentos, ciudades que antaño practicaban las artes y las ciencias, desaparecieron, señala Bory de St. Vincent, tras una violenta revolución física. Pero los guanches no parecían un pueblo nuevo. Estos, «qui habitaient le principal de ces Archipels, furent, n'en doutons pas, les descendans de ces Atlantes qui éclairènt le monde, tantôt en conquérans, tantôt en fugitifs; ainsi nul dont les Européens n'ont pas laissé de vestiges» (1804: 521).

No es necesario subrayar que las teorías que llegaron a imponerse definitivamente sobre la formación geológica del archipiélago fueron las de Lyell, Fritsch y otros, que la consideraban como una consecuencia del movimiento ascencional de la corteza terrestre y de la actividad volcánica. Los investigadores canarios siguieron, en este terreno, la consiguiente crítica de la teoría de la Atlántida. Millares (1975 [1893]), por ejemplo, entendía que la submersión en el Atlántico de un continente como se suponía tendría que ser la Atlántida es «un hecho inadmisible»; Chil, por su parte, era también de la opinión de que las islas «han salido del fondo de los mares». Sin embargo, es significativo que aún así, Chil mantuviera en diferentes ocasiones posturas más ambiguas. Unos años más tarde de que aparecieran sus «Estudios» (1876), señalaba que los científicos todavía no han resuelto satisfactoriamente esta cuestión. Y se plantea si las islas de esta parte del Atlántico serán restos de aquel continente o si habrán surgido del fondo del océano. Su interés no es geológico, porque inmediatamente surge la pregunta «y si estas islas salieron espontáneamente del fondo de los mares ¿de dónde vinieron aquellos aborígenes?» (1880e: 229). En otro artículo, continuación de éste (1880f), abunda en las pruebas de quienes defienden la existencia de un continente sumergido, señalando datos paleontológicos sobre la similitud de la flora y fauna de Europa y América en el Terciario. No mantiene una posición terminante, pero le atrae el relato del Timeo de Platón por su belleza y, sobre todo, le fascina el modo de gobernar de los atlantes, sus virtudes, su honradez, la hermosura de sus ciudades y palacios y la vasta extensión de sus dominios: ¿Fueron los guanches restos de aquella gran Nación?, se pregunta Chil. En el II Tomo de los «Estudios», Chil abundaría en esta misma cuestión, reproduciendo una larga memoria de E. Martínez Escobar. (Ver capítulo 4).

Todavía más explícito se muestra Bethencourt Alfonso. En un corto artículo publicado en «La Prensa» de Santa Cruz de Tenerife (31-5-1925), tras mostrar un difusionismo extremado concluye que los guanches,

> «no era un pueblo primitivo, sino descendiente de una antiquísima civilización sabia, y como nos dice Bory de St. Vincent, los guanches son los atlantes refugiados al pie de las montañas, lo mismo admitamos el hundimiento de la Atlántida, que supongamos a las Canarias, como dice el Sr. Fernández Navarro, trozos desprendidos del continente africano, y 'marchando a la deriva' en pos de América» (1985:56).

Estas disgresiones de Chil y Bethencourt tienen, por tanto, una poderosa razón: elevar el status histórico de la cultura aborigen que justifique la dignidad de su historia y su papel dentro del proceso evolutivo de las «grandes culturas». Pero el más firme asidero no fueron unos supuestos aborígenes que muchos cuestionaban; el descubrimiento del Cro-Magnon y la subsiguiente equiparación con los cráneos guanches, afianzarían la opinión de nuestros antropólogos de que los antiguos isleños tenían un lugar en la historia. Esa familiaridad con el Cro-Magnon tendía un puente con una raza cuyo devenir histórico no sería otro que el que conduciría a través de los siglos a la poderosa civilización europea. «La civilización canaria era la misma que distinguía a la raza de Cro-Magnon, raza muy avanzada en moral que debiera ser envidiada por muchas naciones de hoy que pretenden marchar a la vanguardia de la civilización», dijo Chil en 1890 en un discurso conmemorativo del décimo aniversario del Museo Canario (1900: 115). Las razones por las que los antropólogos canarios tuvieron que recurrir en este terreno a la distorsión de los esquemas de la evolución cultural, ya disponibles en su época, sólo puede ser entendido en dos dimensiones; por una parte, la necesidad de valorar lo aborigen para integrarlo como elemento diacrítico de la identidad histórica canaria; de otro, por su adscripción a la estrategia de la raciología, que les obligó a dejar en segundo plano el estudio de los procesos de la evolución sociocultural. Efectivamente, el evolucionismo cultural de Morgan, Tylor, Frazer, McLennan,... fue escasamente conocido por nuestros antropólogos. No hay ninguna referencia explícita de aquello en las obras de Chil, aunque es pausible que en el caso de Bethencourt Alfonso la obra de Tylor fuera conocida a través de su relación con A. Machado y Alvarez (Fariña, 1982; Galván, 1987). En general, su defensa de lo aborigen se apoyaba en los datos que proporcionaba la antropología física de la época, y sólo una actitud abiertamente presentista descalificaría su coherencia con los presupuestos epistemológicos y principios teóricos desde los que trabajaron.

Hay, finalmente, otro aspecto que se deriva de la defensa de lo indígena, y que remite a la visión que se formaron de España. Este es ciertamente un problema complejo en tanto que los antropólogos canarios no mantuvieron una posición clara; al contrario, en consonancia con el contexto político canario de ese período, se pueden encontrar respuestas contradictorias. La crítica de las razones de la conquista y de las acciones de los conquistadores, no remitía de una manera inequívoca a España. Al igual que Viera y los román-

ticos, los antropólogos de finales de XIX identificaron la conquista al «genio de la época», una fórmula ambigua que permitía tanto identificar la conquista con la práctica de los sucesivos gobiernos españoles, como justificar cambios en el status de Canarias respecto a España. De hecho, como hemos visto en el caso de Viera, la denuncia del etnocidio se compaginaba con los éxitos de la religión e incluso con las virtudes de algunos conquistadores. Siempre fue compatible la defensa de los guanches con encendidos halagos a la «madre patria». Dos ejemplos de Chil y Bethencourt Alfonso pueden ilustrar la tensión que este problema les producía.

Chil, un médico canario educado en París, consideraba a Francia como «nuestra hermana mayor». Su relación con Broca, Mortillet y otros antropólogos franceses fue tan estrecha que su asistencia a congresos y exposiciones las hizo siempre por mediación de aquellos. Con motivo de la Exposición Universal de París de 1878, Chil se había puesto en contacto con sus amigos franceses para presentar diversos objetos y piezas de los aborígenes canarios. Enterada la Comisión Española para la Exposición, instaron en varias ocasiones a Chil para que se sumara a la Sección española, a lo que éste alegaba sus compromisos con los antropólogos franceses. Tras apelar al «celo patriótico», el Gobernador de la provincia, Vicente Clavijo, pedía a Chil se atuviese a las disposiciones de la Comisión Española. La actitud de hecho por parte de Chil fue evasiva, pero no pudo menos que señalar que «con todo me he presentado como español, pues no reniego de mi origen» y que «siempre he sido amante de las glorias de mi patria». De estos requerimientos de la «Comisión Española» para la Exposición Universal, se conservan copias del Oficio que el Gobernador V. Clavijo envió a Chil, así como diversas de Pedro González de Velasco. La respuesta de Chil fue muy detallada, de la que se conserva un borrador al que haremos referencia en el capítulo 4. Sea como fuere, ello demuestra la escasa relación de Chil con los antropólogos españoles y su conexión directa con la antropología francesa.

Bethencourt Alfonso, por su parte, en su respuesta a Luis Rodríguez Figueroa en el «Diario de Tenerife» el ocho de marzo de 1901, reconocía «el más sagrado culto de mi vida, el amor que siento por la patria España»; pero a lo que inmediatamente añadía contundente, aunque con cierta fascinación romántica, que

> «No conozco nación ni raza tan dignas como las mías, como no hallo por el mundo mujer alguna que pueda suplantar a mi madre en los altares de mi veneración. Nacido en las Bandas de Chasna, donde falta todo progreso, donde se vive como entre las kabilas tras las recuas de los camellos, prefiero esa pobreza e ignorancia entre mis iguales respirando el aire de la libertad, que ser conducido por mano extranjera, en calidad de expósito, a la posesión de los adelantos modernos. Un pueblo vencido ¡que no lo será si quiere! tiene derecho a la reivindicación y al respeto del vencedor; pero un pueblo que reniega de los suyos, que maldice

> su propia sangre, bajo cualquier pretexto, en cumplimiento de una ley histórica y de un eterno principio de justicia, es y será un país envilecido que forja sus cadenas y busca un amo» (1985: 57).

Pero esta declaración, unida a «nuestra madre patria España», le hace renunciar a la autonomía o regionalismo como un «acto insano de fecundación en los países pequeños y aislados». Y lo que es aún más relevante aquí, Bethencourt Alfonso da por zanjada la cuestión de «nuestro abolengo guanchinesco», pero a la postre éste resulta ser celtíbero, «hermano del 'fondo de población' de España».

Por su parte, F. Castañeyra, colaborador de Bethencourt Alfonso en sus estudios de folklore, en sus «Antigüedades de Fuerteventura», al describir la «Sala del Consejo de Tagoror del Reino» de Jandía donde los reyes deliberaban sobre la paz y la guerra, expresaba que

> «...no puede menos que experimentar [el explorador] un sentimiento de respeto viendo aquellas piedras venerables, muchos pero elocuentes testigos de una generación arrebatada por el huracán violento de la bárbara conquista. El imperio brutal de la fuerza le despojó de su independencia y de su libertad... Y no se diga que bien merece la luz civilizadora de la conquista el aniquilamiento de esa raza. ¡Maldita la luz que quema el objeto que alumbra!» (1883: 172).

Sin embargo, en una «disertación histórica» que publicó «El Museo Canario» (T. 3,35), después de un largo repaso de las «conquistas» de la ciencia desde Grecia hasta el XIX, Livingstone y los Mungo-Park no aparecen como los embajadores del colonialismo (cfr. Leclerc, 1973) sino como «peregrinos científicos» a esa parte del mundo no explorada para arrancarle del misterio en que se envuelve. «He aquí cómo se marcha a la perfectibilidad en todas las ramas del saber humano», concluye.

Pero al mismo tiempo, también hay expresiones más matizadas del aborigen canario. Así, por ejemplo, en el ya casi olvidado «Jardín Canario» de D. Bello Espinosa, el guanche se presenta lejos de las altas culturas. Sin embargo, esa realidad se siente dolorosamente:

> «Quiso mostrarme González su pequeño museo de antigüedades canario, donde no vi sino algunos pedruscos mal labrados y algunos cacharros y trabejos que me hicieron llorar, considerando cuán penosa sería la vida de mis antepasados los guanches, y cuánto trabajo pasarían para enjergar un simple 'tamarco' de pieles». (1880: 23).

Pero en nuestra literatura antropológica del último tercio del XIX, hubo al menos un elemento abiertamente disonante, C. Pizarroso Belmonte. A la

contra del patrón que guió a Chil, Bethencourt Alfonso... y, en general, a todos los que estudiaron a los aborígenes, Pizarroso, más coherente con las enseñanzas de los maestros victorianos europeos, se mostró terminante: tras el examen craneológico, sus rústicas cabañas, sus tabonas... «¿Cómo puede con propiedad llamarse feliz un pueblo ignorante de los goces de la civilización, que no experimenta el bienestar que proporciona la riqueza y cuyo corazón no se conmueve con el sentimiento del arte?». Esta es su respuesta al optimismo de Viera y Clavijo, que creía que los guanches eran la verdadera juventud de la especie humana y que mientras fueron bárbaros vivieron felices —que hemos comentado más arriba—.

> «No: los guanches no eran un pueblo feliz. En su semblante se reflejaba un rayo de profunda tristeza de que era presa su alma solitaria, que a veces le disgustaba de la vida» (Pizarroso, 1880: 98).

A pesar de que no tenían «admiración infantil» del salvaje, la «modorra», los cantares tristes y dolorosos de «endechas», el débil ritmo del «baile canario» no expresan sino su profunda «melancolía». Tampoco sugiere Pizarroso, «nos dejemos engañar por los poetas» que se equivocan a la hora de ponderar y halagar la fuerza de los guanches. La carne, el gofio, la miel de los mocanes y la leche eran sólo «para el rico»; todos sus frutos eran desabridos y silvestres; el hambre tenía con frecuencia carácter de epidemia; como no eran agricultores, vivían con estrechez de mantenimiento... y cuando les faltaban las lluvias «no faltaban valientes que se ofrecieran como víctimas» arrojándose al vacío. Pero en todo este discurso resuena un eco...

> «El verdadero salvaje no es ni libre ni noble; el es un esclavo de sus propias necesidades, de sus propias pasiones;... ignorante de la agricultura, viviendo de la caza, sin previsión de éxito, el hambre siempre le mira a la cara y a menudo le impulsa a la horrible alternativa del canibalismo o la muerte»

Es, por supuesto, Sir John Lubbock (cit. en Stocking, 1982) del que Pizarroso conocía bien, al menos, sus «Prehistoric Times».

Las derivaciones ideológicas de estas posiciones requieren un análisis sistemático como elementos de primer orden en los procesos de formación de la identidad étnica canaria a partir de finales del XIX, análisis por lo demás soslayado en la investigación sociocultural en las islas hasta bien entrada la pasada década de los setenta. Aquí sólo nos hemos ocupado de algunos aspectos que remiten a la problemática interna de la antropología pero que, sin duda, están en el núcleo de gran parte de esa problemática. En particular, como intentaremos mostrar a continuación, el enfoque racial que adoptaron nuestros antropólogos no es el factor que menos ha influido en este contexto.

3. LA RACIOLOGÍA CANARIA. LA CONSOLIDACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

«En el pasado prehistórico como obviamente hoy, la cultura fue independiente de la raza física, no fue una cuestión de herencia biológica sino de tradición social».

Gordon Childe, (1973).

A lo largo de todo el siglo XIX, la raciología se convirtió en la estrategia de investigación dominante de la antropología canaria. Se puede afirmar que no hay un solo texto, dentro de la nutrida literatura antropológica de esa época, en el que la raza no esté presente de un modo más o menos explícito. Una mirada retrospectiva en la historia de la antropología canaria hasta los años más recientes, nos revela hasta qué punto la raciología ha constituido el «deus et machina» de nuestros antropólogos. Con tener una evidente importancia desde el punto de vista interno de la disciplina, su trascendencia, sin embargo, va más allá de los debates académicos, hasta alcanzar los círculos de intelectuales no vinculados directamente a la antropología y, en mayor o menor medida, a amplios sectores de la sociedad canaria. La dimensión ideológica y política que la raza ha tenido en la construcción de la historia contemporánea del archipiélago, no ha sido objeto de un análisis siquiera superficial. Desde el XIX hasta la actualidad, nadie en Canarias ha podido escapar a la tesitura de adoptar una posición respecto al tema. Obviamente, no se trata de una discusión en abstracto, ni las polémicas se han entablado alrededor de un concepto teórico. En las islas, discutir sobre la raza ha tenido, y tiene, un central y recurrente objetivo: dirimir la cuestión de si la población canaria desciende o no de la de los aborígenes. O, en otras palabras, si persiste o no el componente racial indígena entre los canarios actuales. Esto, que para el no informado de la historia contemporánea de las islas, puede parecer un vestigio de los debates decimonónicos es, sin embargo, un elemento que ha permanecido plenamente vigente durante casi dos siglos. Explorar las causas de la constante presencia del debate racial en Canarias forma parte de un amplio proyecto de investigación cuyo objetivo es el de analizar los componentes y la dinámica de la identidad étnica canaria. Lo que expondremos aquí, dentro del marco histórico que nos hemos trazado, es una primera toma de contacto con esta problemática, centrada en lo que la antropología canaria dio de si en el XIX.

A la vista del fárrago de clasificaciones y tipologías que a lo largo del período se elaboraron sobre las «razas» de los aborígenes canarios, abordar con detalle cada una de ellas tendría un escaso interés. Por lo demás, ello no aportaría sino una tediosa recopilación de «variaciones sobre el mismo tema». En su lugar, hemos optado por analizar las principales realizaciones en este terreno. Pero comprender el alcance teórico y metodológico de la raciología en el archipiélago sólo es posible dentro del marco más global de la antropología física.

3.1. *El concepto de raza como obstáculo epistemológico.*

El racismo fue, en gran medida, el determinante de que la antropología del XIX negara el decisivo papel de la cultura como marco explicativo de las diferencias y semejanzas socioculturales. Como acertadamente destacó Harris, «Antes del siglo XIX, ninguna nación había recompensado nunca a sus sabios por probar que la supremacía de un pueblo sobre otro pueblo era el resultado inevitable de la leyes del universo». (1978: 69). En la actualidad son pocos los antropólogos que sostendrían actitudes abiertamente racistas. Parece, pues, innecesario insistir en las insuficiencias de los enfoques raciales para resolver el conjunto de problemas que hoy tiene planteado la disciplina. Asimismo, como profesionales, la mayoría de los antropólogos han denunciado o al menos se han manifestado en contra de las distintas formas en las que, todavía hoy, se justifican la opresión y explotación sobre la base de diferencias «raciales». Si se comparan, por ejemplo, los resultados de las reuniones convocadas por la Unesco (1961, 1984) para debatir los problemas del racismo, la condena del mismo es unánime. Sin embargo, salta a la vista que el rechazo del racismo no implica, para muchos, la crítica al concepto mismo de raza. Se suele afirmar, en esa línea, que la existencia de las «razas» humanas es una «evidencia científica» que no implica necesariamente su tergiversación por los gobiernos o por los pueblos. La idea de que el trabajo científico está protegido contra toda contaminación ideológica es una creencia que en muchos círculos académicos goza de gran reconocimiento. En otras palabras, que los científicos no son responsables del uso social de sus trabajos. Pero raza y racismo, aún dejando al margen las distintas variedades de racismo popular, tiene una dilatada y paralela historia.

F. Bernier —médico de Montpellier— en 1684 estableció la primera clasificación racial verdaderamente antropológica enumerando cinco razas de hombres (blancos, negros, amarillos, lapones y negros de El Cabo o bosquimanos). Hasta casi un siglo más tarde no se realizará un intento serio de clasificar los distintos grupos humanos según determinados rasgos morfológicos diferenciales. Linneo, en 1758, en su obra «Systema naturae» y siguiendo el mismo esquema de clasificación que había aplicado a otros géneros del reino animal, estableció la existencia de cuatro tipos diferentes de razas: homo

americanus, europaeus, asiaticus y afer; añadiendo además una hipotética raza sylvestris y una monstruosa, no localizada geográficamente y portadora de anomalías. Linneo sospechó que las especies de un mismo género tienen un origen común. Buffon, que recogía esta idea afirmaría que «hay en la naturaleza un prototipo general de cada especie, según el cual el individuo está modelado, pero que, al realizarse, parece alterarse o perfeccionarse». Daubenton en 1764 y Camper en 1770, elaboran el método de los ángulos y las proyecciones que permite tomar medidas exactas del cráneo, método que será posteriormente utilizado por los médicos interesados en la anatomía comparada. En 1785 y 1799, Soemmering y White respectivamente, miden esqueletos y sujetos vivos de diferentes razas. Blumenbach perfecciona la relación detallada de los caracteres descriptivos en una serie de publicaciones, las «Decades craniorum» (1790-1808) que proseguirá y mejorará hasta 1828. En 1806 enumera cinco razas: caucásica, mongólica, negra, americana y malaya. Según el autor, las cuatro últimas derivan de la primera por degeneración.

En la primera mitad del XIX proliferan los trabajos y publicaciones acerca de la división de la especie humana. Por ejemplo, Desmoulins, en 1825, obtiene 16 razas; Morton, en 1839, reune 22 razas a las que denomina familias, siguiendo criterios morfológicos diferentes. Es en la segunda mitad del XIX, cuando Broca realiza el primer estudio metodológico de las diferentes razas, publicando en 1865 y 1875 dos memorias donde se recogen técnicas antropométricas, que darán un fuerte impulso a la antropología, convirtiéndose Francia en el lugar de obligada referencia de los antropólogos.

Paralelamente, surgen en Europa las teorías evolucionistas. En 1809, Lamarck en su «Filosofía científica» introduce, junto con el transformismo, la concepción biológica de la evolución, y Darwin en 1859, publica «El origen de las especies por selección natural». Aceptando, de hecho, la idea de la evolución, son muchos los antropólogos y estudiosos de otras disciplinas que intentan averiguar el origen del hombre, si bien, esta preocupación surge en el XVIII en torno a dos posiciones diferentes, aunque igualmente reaccionarias y que, en última instancia, defienden la posición de supremacía de unos grupos humanos frente a otros. La primera de estas posiciones, la monogenista, inspirada en el Génesis, acepta la idea de que los diferentes grupos o razas tienen un origen común en Adán y Eva. Esta concepción lleva implícita la idea de una influencia determinante del medio, capaz de transformar el material hereditario y que irá conformando, con el paso de tiempo no demasiado largo, las características actuales de las diferentes razas. John Hunter, apoyando esta teoría señala que «puesto que todos los negros necen blancos y lo son durante algún tiempo, es evidente por esto que el sol y el aire son agentes necesarios para dar a la piel su color negro» (cit. en Harris 1978: 72). La aceptación por parte de los monogenistas de la cronología Mosaica por un lado, y de la influencia del medio sobre los caracteres hereditarios por otro, les llevó a considerar los rasgos raciales como adquisiciones relativamente re-

cientes. En esta línea, el origen de la especie humana fue establecido entre 3700 a. C. según fuentes rabínicas; 5199 a. C. según la Vulgata en la edición del Papa Clemente y 4004 a. C. según las notas del arzobispo Usher a la versión autorizada del Rey Jaime. En las «Epocas de la naturaleza» de Buffon (1778) se proponen de seis a ocho mil años de antigüedad, ampliando el tiempo geológico hasta 75.000 años. En Estados Unidos esta corriente estuvo representada por el Rvdo. Dr. Samuel Stanhope Smith, profesor de filosofía moral del Princeton College, quien en su «Essay on the causes of de variety of complexion and figure in the human species», según sus propias palabras, afirma «establecer la unidad de la especie humana», (cit. en W. Stanton, 1982 [1960]). En Inglaterra, el punto de vista monogenista, defendido ya en Europa por Linneo, Buffon y Blumenbach, arraiga fuertemente —la sociedad inglesa, con su particular historia religiosa, constituyó un excelente caldo de cultivo para estas posiciones—, siendo sus más destacados representantes James Cowles Prichard y Sir Willian Lawrence. Prichard (1973 [1826]), en «Researches into the Physical History of Mankind», defendió que «Podemos con un alto grado de probabilidad extraer la inferencia de que todas las diferentes razas en las que está dividida la especie humana son originadas de una familia». Y años más tarde, Sir William Lawrence escribe: «las varias razas de los seres humanos sólo pueden ser miradas como variedades de una única especie (cit. en Stepan, 1984: 2-3).

Por el contrario, los poligenistas rechazan la veracidad del Génesis y, en un contexto de crítica racionalista a la Biblia, defienden el origen múltiple de la especie humana. Sin embargo, algunos poligenistas, como Henry Home (Lord Kames) tratan de llegar a un compromiso con el Génesis y, al igual que Morton, contempla la posibilidad de una intervención divina después de Adán que condicionó la división entre las razas. Se inicia así en este siglo un debate sobre las razas que se prolongará hasta nuestros días y que según Litlefield et. al. (1982) transcurre a lo largo de tres fases. En la primera, que tiene su origen a mediados del XVIII, la cuestión se centra en el origen único o múltiple de las razas. En la segunda, el debate sobre la igualdad racial, planteado ya en el XVIII, sustituye la controversia monogenismo-poligenismo. En la tercera, finalmente, desarrollada en pleno siglo XX, se empieza a cuestionar si las distintas razas de Homo Sapiens pueden ser identificadas o no.

El desarrollo de la ciencia y de la metodología científica en el XVIII transformó a la sistemática, como dice Shapiro (1959: 372) en uno de los principales objetivos de la ciencia europea, todo ello favorecido por el descubrimiento de un nuevo mundo con sus especies animales y vegetales diferentes y distintos tipos humanos y, relegando al Hombre a un segundo plano quien, de ser el centro de la Creación, y objeto de un estudio diferencial al margen del resto de los seres vivos pasaría a ser considerado como parte integrante del Reino Animal. Ya Linneo en un trabajo de clasificación sistemática de los reinos animal y vegetal, colocó al hombre como una especie de Pri-

mate. En el mismo sentido, Johann Blumenbach realiza, en su «Generis Humanae Varietate Nativa», de 1795 (cit. en Herzstein, 1969: 113) una reclasificación del hombre en cinco variedades, usando criterios morfológicos como la altura, color, pelo, estructura corporal y aspecto del cráneo. No obstante, siguió considerándose tras Buffon, que el hombre era el «ser más interesante de la creación». Hacia el final del siglo surge la primera formulación de una teoría de la superioridad racial, en respuesta a los impulsos igualitarios de la Francia prerevolucionaria, que fue utilizada por la nobleza como una base de diferenciación entre clases y que medio siglo más tarde será retomada por algunos antropólogos para justificar así sus pretensiones de establecer una república conducida por aristócratas. Es plausible, como sugiere Stanton (1982 [1960]), que la idea de la raza surja como una ideología defensiva cuando la esclavitud y el comercio sufren serios ataques hacia finales del XVIII. Como hace notar Stocking (1982), la mayoría de las historias de la idea de la raza han enfatizado su relación al pensamiento político y a la búsqueda de los orígenes de los europeos; según él: «'raza' fue la más extendida expresión en relación a los pueblos de piel oscura, y especialmente a los de piel negra» (1982: 36). En el XVIII la «civilización» y el «progreso» se vieron como partes de la capacidad de todos los hombres, lo que llevaba implícito el reconocimiento de los pueblos primitivos a una evolución positiva. Esta concepción del «buen salvaje» y la noción de «progreso» coexistieron mientras la idea de civilización alcanzaba a toda la especie humana, manifestándose en su forma más desarrollada en la sociedad europea. Parafraseando a Degerando, Stocking expresa así esta idea:

> «La naturaleza humana fue fundamentalmente la misma en todos los tiempos y lugares, y su desarrollo fue gobernado por leyes naturales: el hombre se desarrolló desde su primer estado en un progreso evolutivo unilineal y lento cuya meta eventual era la perfección y cuya más alta manifestación en el presente era la sociedad occidental europea» (1982: 26).

Sin embargo, los avances en el conocimiento de las diferencias físicas humanas por un lado, y el estado de la sociedad postrevolucionaria en la Francia del XVIII por otro, cambiaron radicalmente estas concepciones de la naturaleza humana lo que llevó a Henri de Saint-Simon a escribir en 1803:

> «Sabe que los europeos son hijos de Abel; sabe que el Asia y el Africa están habitadas por los descendientes de Caín. Observa lo sanguinarios que son los africanos; nota la indolencia de los asiáticos; estos hombres impuros no han conseguido, en sus primeros esfuerzos acercarse a mi divina previsión. Los europeos reunirán sus fuerzas y liberarán a sus hermanos griegos de la dominación de los turcos. El fundador de la religión será el comandante en jefe de los ejércitos de los fieles. Estos ejércitos impon-

> drán la religión a los descendientes de Caín, y construirán sobre la tierra las obras necesarias para la seguridad de los miembros del Consejo de Newton en todos los viajes que estos juzgarán oportunos realizar para el progreso del espíritu humano» (1969 [1803]).

Consecuente con estas tesis, Saint-Simon afirmó que los revolucionarios erraron al aplicar a los negros «los principios de igualdad», ya que los negros no alcanzan, a pesar de la educación, el mismo nivel intelectual que los europeos (cit. en Stocking 1982: 38). Años más tarde Gobineau, expresaría su horror ante los sucesos de 1848, para él una expresión de que la civilización estaba declinando, llegando a ser su imperioso propósito encontrar por qué una civilización llega a ser decadente (cit. en Herzstein 1969: 115).

En 1799, Louis Francois Jauffret fundó en París la Société des Observateurs de L'Homme que, inicialmente, realizó estudios antropológicos de amplio alcance, incluyendo observaciones sobre aspectos múltiples de las diferentes sociedades —gobierno, religión, costumbres, cultura...— que en cierto modo ya aparecen subordinadas, en la práctica, al estudio de las características físicas del hombre (Copans et Jamin, 1978). Se empezaban así a sentar las bases de lo que sería en la segunda mitad del XIX la antropología física. A la larga, el concepto «antropología» terminaría identificándose con ella (Haller 1971; Bender 1965). El desarrollo de la misma va intrínsecamente ligado al concepto de raciación. De hecho, algunos de los antropólogos físicos más renombrados de la época —P. Broca y A. Quatrefages— pueden contarse entre los seguidores de Gobineau quien identificó la superioridad racial con la clase social. Según Gobineau se pueden apreciar diferencias en la «vitalidad de los pueblos» lo que le llevó a afirmar que «existen diferencias sensibles en el valor relativo de las razas humanas» (Kremer-Marietti 1984). Sus trabajos no presentan ninguna evidencia de investigación sistemática y ciertamente no pueden colocarse estrictamente dentro del marco de la antropología. No obstante, tendría una inmensa influencia sobre la metodología de los estudios antropológicos posteriores del siglo XIX. En el mismo sentido, entre los precursores de la antropología física de la segunda mitad del XIX hay que citar a W. F. Edwards, quien concluyó que las características físicas determinaban el carácter moral de una raza, que como hicimos notar en el capítulo anterior será también la opinión que sostendrá S. Berthelot.

En 1842, Anders Retzius introdujo el concepto de índice cefálico, dividiendo las razas de hombres en dos grupos de acuerdo con la forma de la cabeza: los branquicéfalos, de cabeza corta, que incluirían a los pueblos asiáticos y los dolicocéfalos, de cabeza larga donde estarían incluidos todos los pueblos de Africa. Sin embargo, habrían de pasar unos años antes de que P. Broca sistematizara éste y otros índices de medida en relación con las características morfológicas, dando un impulso más decisivo a la antropología física.

En 1859, Broca fundó la Societé d'Anthropologie (Brabok 1980), a la que

le seguirían pocos años después otras sociedades con el mismo nombre; Londres en 1863; New York, San Petesburgo y Moscú en 1865; Manchester en 1866; Florencia en 1868; Berlín en 1869; Viena en 1870; Estocolmo y Tiflis en 1873. Desde su punto de vista, Broca pretendía con la denominación «antropología» dar una extensión más amplia a los objetivos de la institución, que estudiaría no sólo las subdivisiones raciales de la especie humana, sino la historia natural de la humanidad; su objetivo último, describir los pueblos en términos de sus características físicas y culturales. La Société reunió a un grupo importante de antropólogos entre los que estaban Quatrefages, Mortillet, Topinard y otros que se expresaban a través de los Bulletins de la Société d'Anthropologie. En este período aparecen en Francia varias revistas: En 1864: Les Materiaux pour l'Histoire Primitive et Naturelle de l'Homme, dedicada preferentemente a prehistoria; en 1872: la Revue d'Anthropologie, a la antropología física; y en 1882 la Revue d'Ethnographie dedicada al estudio de las diferentes culturas. Estas tres revistas se fusionarán en 1890 surgiendo L'Anthropologie. En 1891 aparecería, finalmente, la Revue Mensuelle de L'Ecole d'Anthropologie fundada por l'Ecole d'Anthropologie. Este interés queda bien patente en una carta de Mortillet a Chil, fechada en París el 20-1-1876, en la que después de comentarle que se ha dedicado con anterioridad a los «estudios médicos», ahora se ocupa de «las ciencias en general, sobre todo de la antropología». En esa misma carta, Mortillet le comunicó a Chil su intención de venir a estudiar a Canarias, pero tal deseo no llegó a cumplirse.

Broca y Quatrefages sostuvieron que el estudio de las razas debía comprender características más amplias que las físicas, al mismo tiempo que afirmaban que la distinción entre dos razas podría establecerse a partir de un carácter aunque poco importante, que fuera heredable y suficientemente fijo a lo largo de varias generaciones (Bender 1965: 142). Los caracteres físicos fueron considerados desde esta óptica los más importantes ya que permanecen relativamente estables, mientras que los culturales están sujetos a modificaciones. A pesar del exhaustivo estudio realizado por Broca su definición de la raza fue vaga e inconclusa, «así, aunque proporcionó los implementos necesarios para las determinaciones raciales, él no estaba seguro de cómo éstos la determinaban, ni llegó a ninguna conclusión» (Herzstein 1969: 117). Otro aspecto de gran interés para comprender el desarrollo de la disciplina en este período lo constituyen las posiciones políticas adoptadas por los «cabezas de fila». Hammond (1980) y Harvey (1984) han estudiado con detalle las derivaciones políticas e ideológicas de la antropología francesa. La Société d'Anthropologie fue identificada con posiciones antiautoritarias y anticlericales que, de hecho, fueron más claramente defendidas por el grupo de Mortillet que por los seguidores de Broca. Mortillet adoptó una actitud claramente contestataria, atacando duramente las reglas autocráticas, a los jesuitas y al poder económico de la burguesía, lo que le valió el exilio para evitar la prisión. A su regreso, ingresó en la Société d'Anthropologie, en la que defendió un concepto evolucionista del desarrollo cultural y físico del hombre, monogenista y unilineal.

Frente a la ciencia ortodoxa francesa representada por Cuvier, «Mortillet defendió la no fijeza de las especies, eliminó la mano divina e invocó para los hombres un claro patrón evolutivo desprovisto de extinciones sino a través de transformaciones evolutivas cubiertas con transiciones sin una discontinuidad radical» (Hammond 1980: 121).

Esta concepción monogenista y evolucionista de Mortillet se enfrentó a la poligenista de Broca. Entre los poligenistas inicialmente se produjo una manifiesta hostilidad hacia el evolucionismo, principalmente por la asociación entre evolución y la unidad del hombre. Pero como ha hecho notar Stepan, ya para Darwin, «el viejo debate monogenismo-poligenismo es irrelevante para la evolución» (1984: 104). En esa línea, el discípulo de Broca, Paul Topinard, fusionó las ideas de Darwin con las de aquel, entendiendo que la competición era la ley que regía el universo, y condicionado la supervivencia de los débiles al reconocimiento del más fuerte. La extensión a la especie humana de este concepto le permitió establecer una jerarquización entre las diferentes razas, provistas, según él, de características superiores o inferiores heredables, entre las que destacaba de forma predominante la capacidad craneal (Herzstein 1969). Sin embargo, a pesar de que el concepto de raza defendido por la antropología física carecía de un sólido sustento científico, su influencia sobre el pensamiento antropológico del XIX y de la primera mitad del XX sería decisiva. No obstante, en un sentido amplio, al menos la antropología física logró como dice H. Shapiro destacar que «el hombre es una parte integral del reino animal y que, en sus aspectos orgánicos, está sujeto a las mismas leyes que controlan las otras formas de la vida orgánica» (1959: 371).

Esta influencia se extendería además de un modo duradero en el pensamiento europeo. La concepción racista, bajo la que trabajó la antropología física, proporcionó un determinante sustento ideológico para la legitimación del colonialismo. Esta situación se prolongaría hasta mediados del siglo XX en el que «el mundo, estupefacto, descubriera hasta qué extremo podía llegar la antropología racista. Poco después del conflicto —segunda guerra mundial— los viejos imperios se desmoronaron y las antiguas colonias, ahora independientes, hicieron su entrada en el mundo internacional... la genética humana progresaba considerablemente; la antropología racista, repudiada en el plano filosófico, se hundió en el plano científico» (Ruffié 1982: 335).

En Alemania, la idea de la superioridad racial alcanza en los años veinte y cuarenta límites extremos. Basándose en las teorías del francés G. Vechor de Lapouge, —quien «estableció» la superioridad de la raza endémica europea, rubio, de ojos claros y dolicocéfalos—, surge una corriente ideológica que pretendió ver con los años la confirmación de su hipótesis. Un conjunto de leyes, promulgadas en la década de los 30, velarían por la pureza racial, al tiempo que se fomenta la búsqueda de arios fuera de las fronteras alemanas: «Verdaderamente, tengo la intención de buscar sangre germánica en el mundo entero, de sustraerla y de robarla allí donde pueda» diría Himmler en

1938 (Ruffié 1982: 357). Para ello, se recurrió a métodos como el «diagnóstico racial a la primera ojeada», uno de cuyos representantes más «insignes» fue E. Fisher, quien escribiría hacia 1942 que «las tendencias morales y todas las actividades de los judíos bolcheviques denotan una mentalidad tan monstruosa que sólo podemos hablar de inferioridad y de seres de una especie distinta a la nuestra». Algunas de las conferencias pronunciadas por los antropólogos alemanes en Francia, durante la ocupación, contienen párrafos tan significativos como el que sigue:

> «La evolución paralela de las ideas políticas y científicas no es una casualidad. Procede de una necesidad interior. Se han alcanzado aquí resultados fundamentales para la salud nacional, gracias a la aplicación de los conocimientos científicos modernos. Rendimos homenaje aquí a los trabajos de sabios franceses como Broca, Gobineau, Lapouge, Montandon, Topinard y Vallois» (Cit. en Ruffie 1982: 353).

Pero desde el propio dominio científico, las teorías raciales, a pesar de su consolidada aceptación, tuvieron al menos un impugnador sistemático desde esas décadas. Ya en 1942, A. Montagu, criticó el concepto de la raza iniciándose así un debate que se prolonga hasta nuestros días, y que gira en torno a la validez científica del término. El reflejo de este debate en la bibliografía antropológica de nuestro siglo, sin embargo, no se apreciará notoriamente hasta la década de los setenta, si bien ya se registra en los textos de los años sesenta una aptitud más receptiva hacia la crítica del racismo (Litlefield et al. 1982). Buena prueba de ello fue la enorme polémica que suscitó el artículo que Current Anthropology pidió a Juan Comas (1961) y que llevaba el significativo título de «'Scientific racism' again?». Comas realizó una exhaustiva revisión de las diferentes teorías raciales, preferentemente las de los siglos XIX y XX, para concluir el enorme peligro de que la «raciología» condujera de una manera casi inevitable al racismo. Que el ensayo de Comas tocaba muchos de los fundamentos tradicionales de la antropología física, lo prueba la calidad de los comentaristas de su artículo; entre otros T. Dobzhansky, J.B.S. Haldane, Sir J. Huxley y A. Montagu.

Pero los diferentes trabajos de Montagu en los años cuarenta fueron una lucha casi en solitario. En 1944 Henri Vallois escribía en «Les Humanies» que «... la humanidad se divide en cierto número de grupos que se distinguen por sus caracteres corporales. A estos grupos los llamamos razas... Pueden definirse como agrupaciones naturales de hombres que presentan un conjunto de caracteres físicos hereditarios comunes...» (Vallois 1972: 5). Sin embargo, a la luz del desarrollo de la genética humana, entre los defensores de la raza surge la preocupación por la redefinición del término. Como veremos, tanto el estudio de los genes polimórficos —como los determinantes de los grupos sanguíneos— como la genética de poblaciones invalida la clasificación tradi-

cional de la especie humana en razas, realizada a partir de las características físicas. Esto supondría a la larga un reemplazamiento por una nueva biología evolucionista del hombre (Washburn 1963; Stepan 1982).

Williams C. Boyd en 1950 fue uno de los primeros en aplicar la nueva genética, criticando a los antropólogos físicos por basar sus clasificaciones raciales en rasgos cuya determinación genética es desconocida. El descubrimiento de la genética de los grupos sanguíneos fue utilizado para determinar los diferentes grupos humanos, pero Boyd (1951-54) fracasó en su intento de hacer coincidir las razones morfológicas y serológicas. Según Vallois (1951) esto podía deberse a que la aparición y distribución de los grupos sanguíneos surgen en diferentes estadios de la evolución humana. En este sentido, Cavalli-Sforza (1974), utilizando 58 marcadores genéticos y 26 mediciones fenotípicas construye los diagramas de los diferentes grupos humanos. La conclusión parece terminante: los árboles filogénicos construidos no coinciden. Progresivamente son muchos los biólogos que señalan la inoperancia de estos tipos de estudios, tanto para el establecimiento de las diferencias entre los distintos grupos humanos como para la determinación del origen de los mismos. En este sentido, para T. Dobzhansky (1978: 85) «las diferencias genéticas entre las razas son relativamente secundarias», la jerarquización social es independiente del material genético de los sujetos y, por tanto, no es heredable, dependiendo sólo de factores socioculturales. Paul Weisz (1975: 613) discute asimismo la validez de este tipo de estudios: «Cualquier 'descripción de raza' resulta, por lo tanto, completamente arbitraria». A pesar de estas afirmaciones, aparentemente tajantes, ambos autores no descartan la existencia de las razas; en realidad su razonamiento va dirigido en el sentido de la búsqueda de criterios suficientemente claros que permitan una definición precisa de las mismas. Así, Dobzhansky, en 1962, definía 14 razas humanas (cit. en Cavalli-Sforza 1981: 682), y en su opinión «la humanidad junto con muchas especies animales y vegetales, tal vez la mayoría de ellos, se encuentran genéticamente definidas en razas mayores (subespecies), razas menores y poblaciones locales de orden diverso». Para Weisz, «algunos investigadores han adoptado de hecho la posición de que no hay ninguna raza... Tal opinión extremista, probablemente sea injustificada... considerando que las diferencias raciales existen... todavía permanece sin respuesta el problema de cuáles son y cuántas hay» (1975: 613).

La condición necesaria para la formación de una raza es su aislamiento genético con respecto a los otros elementos de su especie. Este aislamiento favorecerá la divergencia genética producida por la deriva y la selección natural aumentando las diferencias genéticas entre los grupos. Esta diferencia de las frecuencias genéticas ha sido utilizada para caracterizar a una raza. Pero su aplicación a la especie humana resulta ser inoperante. Como ha mostrado Cavalli-Sforza, «la mayor parte de las poblaciones humanas presentan una variación local suficiente como para considerar a cada ciudad como una raza, si no se modifica la definición anterior» (1981: 685).

Que las poblaciones humanas no son muy distintas entre sí genéticamente y que las diferencias entre las distintas poblaciones son fundamentalmente socioculturales, viene siendo una posición avalada por la genética humana. Sumariamente parece claro que la cultura juega un papel adaptativo mucho más eficaz y rápido que la adaptación biológica. En palabras de Ruffié, «la genética de poblaciones demuestra que la estructura de la humanidad es poblacional y no racial y el origen de esta ausencia actual de raciación está muy clara: corresponde a la no especialización del hombre, y obedece a las mismas causas» (1982: 315). Es decir, la especie humana es la más ubiquista y la menos especializada. Tal como escribe E. Mayr: 'para decirlo de algún modo, el hombre está especializado en la desespecialización'... en la cultura, lo que significa la posibilidad de evitar la especialización orgánica» (Ruffié 1982: 319).

A este nivel del debate, una vez establecido el papel determinante de los factores socioculturales en la desigualdad humana, el concepto de «raza» pierde todo su significado. Sin embargo, en los últimos años, los sociólogos, al mismo tiempo que hacen suya esta concepción, apuntan la posibilidad de que las características socioculturales de los grupos humanos estén genéticamente determinadas. Wilson (1980), por ejemplo, llama la atención hacia la teoría ambientalista que sostiene la inexistencia de variación genética en la transmisión de la cultura, para sugerir más adelante que «la variación en las reglas entre culturas humanas, a pesar de ser ligeras, podrían proporcionar pistas sobre las diferencias genéticas de base, particularmente cuando esté correlacionado con la variación de rasgos conocidos como heredables» (Wilson, 1980: 567). Desde nuestro punto de vista, la heredabilidad de los potenciales culturales, sostenida por los sociólogos, podría proporcionar una línea de escape para un renovado reduccionismo biológico.

La «nueva síntesis» de Wilson aspira a incorporar las ciencias sociales a la teoría neodarwinista, estructurando sus fundamentos en la biología. En concreto, la sociobiología intenta explicar el comportamiento social y predecir las características de la organización social sobre la base de los condicionantes genéticos de cada especie. Los sociólogos creen que unas «escalas de conducta» seleccionadas genéticamente, determinan un hipotético balance de costos y beneficios orientados al éxito reproductivo (Wilson 1980; van den Berghe 1981). Pero, al postular un hipotético biograma genético humano, impide explicar coherentemene los cambios de inventarios sociculturales y dar cuenta de la conducta social humana (cfr. Harris 1982). Por otra parte, como dijera el malogrado M. Sacristán, en tanto que a pesar de que esa supuesta determinación genética permite, de hecho, morales diferentes e incluso incompatibles, la sociobiología no nos puede explicar «estas pequeñas diferencias que son precisamente las que abre el campo categorial de las ciencias sociales» (1981: 27).

En este contexto, estamos en mejores condiciones para analizar el desarrollo de la raciología en la historia de la antropología canaria. Tratando de superar un estéril marco descriptivo, su análisis ha de realizarse dentro de

esta evolución de la estrategia de investigación raciológica y de la antropología física a lo largo de casi dos siglos, y de la que aquí sólo hemos trazado una breve sinopsis. En cualquier caso, es preciso retrotraerse hasta el período ilustrado para encontrar una base de discusión de partida.

3.2. *Raza y racismo en la antropología canaria del XVIII.*

Los ilustrados canarios, siguiendo las preocupaciones teóricas de sus maestros europeos, no tuvieron en la raza un especial interés. Ello no significa, sin embargo, que el tema no estuviera presente en su horizonte intelectual; ciertamente, el problema de la variabilidad humana ocupó el lugar central de la especulación filosófica y de la actividad científica a lo largo del siglo XVIII. Hay, no obstante, una diferencia cualitativa de primer orden entre el modo cómo los ilustrados intentaron resolver dicha cuestión y la forma en que la misma fue abordada en el siglo XIX. En esa suerte de «ecologismo radical» como ha caracterizado Harris (1978) al período de la Ilustración, las teorías socioculturales tendieron a considerar como factores determinantes de las semejanzas y diferencias entre las sociedades humanas a los derivados del medio ambiente. La conquista y avances de las Luces, que caracteriza en opinión de los ilustrados el progreso de la humanidad hacia el imperio de la razón, depende fundamentalmente de los procesos aculturativos. La fe en que mediante la educación cualquier individuo, y por extensión cualquier sociedad, puede elevarse progresivamente sobre la miseria y el oscurantismo, hizo que la balanza naturaleza-cultura se inclinara siempre del lado de esta última.

Inevitablemente hemos de referirnos a Viera nuevamente para encontrar también en esta cuestión algunas claves de cómo se planteó en la Ilustración canaria el tema racial. Explicar las diferencias socioculturales a partir de las características raciales no forma parte del esquema teórico de Viera. Es significativo, en este sentido, el escaso número de ocasiones en el que trata esta cuestión. Cuando lo hace es de forma sumaria, para pasar inmediatamente a otros aspectos más relacionados con los «usos y costumbres». Así, al abordar en el Libro II de las «Noticias» el problema de los orígenes de los primitivos canarios, se limita a unos breves comentarios de lo que ya habían descrito los historiadores de las islas anteriores a él. «Los antiguos isleños, por punto general, estuvieron dotados de unas fisonomías recomendables» (Viera, 1967, I: 269. A lo que sigue un rápido retrato de los habitantes de las distintas islas. «Los naturales de la Gran Canaria parecían bien hechos, llenos de un brio noble y de una sólida marcialidad»; en Lanzarote, sin embargo, dice Viera comentando a Bontier y Le Verrier, las mujeres se afeaban al tener el labio inferior demasiado largo debido a que al faltarles «leche en los pechos alimentaban a los recién nacidos dándoles de mamar los labios». Herreños y gomeros «tenían medio talle, pero eran fuertes, ágiles y animosos», mientras que los de Fuerteventura eran de «grande estatura y valor extremado». En

fin, los palmenses que «aunque quizá fueron de mayor cuerpo, se dice que no eran tan valientes».

La actitud crítica de Viera se hace notar también aquí, porque si bien admite las descripciones de los viejos historiadores sale al paso de la creencia en la estatura gigantesca que se atribuía a los guanches: «en unos colosos semejantes siempre tiene mucha parte la hipérbole». En cualquier caso, Viera recurre a la autoridad de Buffon para zanjar la cuestión. Citando la «Historia Natural», señala que «los naturales de Canarias no eran negros, sino que los viajeros los recomiendan a todos por bien hechos, de grande estatura y de complexión recia, en especial las mujeres, que nos pintan hermosas y con las cabezas coronadas de cabellos muy finos» (ibib. 127).

Esto es todo lo que Viera destaca respecto a los caracteres físicos de los aborígenes canarios. Su interés se centra en otros aspectos, como hemos visto a propósito del indigenismo. Especialmente la religión y la política, pero también la vestimenta, la alimentación, la habitación,... En este contexto, es igualmente significativa su visión de los enterramientos y la momificación. Para Viera, «nada quizá es tan interesante en la historia de nuestros antiguos isleños como el singular desvelo con el que se esmeraron en honrar la memoria de sus difuntos y preservar de la corrupción los cadáveres» (ibid, I: 172). Esta no es una fascinación personal de Viera, sino como ha afirmado Diego Cuscoy (1975), es una constante en los autores canarios del XVIII, frente a la obsesión por el cráneo que caracterizaría la centuria siguiente. En la momia no se ve un medio para determinar los caracteres morfológicos de los aborígenes, sino, sobre todo, la expresión de sus creencias religiosas y de sus aptitudes morales. Por otra parte, el historiador parece resuelto a atribuir al medio y a las costumbres una determinante importancia: «los isleños canarios debieron su robusta constitución y buena salud, no sólo al método simple y natural con que vivian, sino también a sus pocos medicamentos (1967, I: 177).

No obstante, a pesar de estas escasas referencias, hay en otros pasajes de la obra de Viera alusiones explícitas al tema racial que tienen tanto interés cuanto que se establecen dentro de un contexto comparativo. Vale la pena detenerse un instante en su visión de los «moros» y de los indios americanos. Una imágen que, referida a los aborígenes canarios, concuerda con la visión estereotipada de un Viera defensor de los buenos salvajes, se torna bastante menos idílica y con tintes claramente racistas. No sólo algunos conquistadores persiguieron a los isleños «peor que si fueran moros», sino que de Canarias saldrían los mayores enemigos de las «miserables naciones establecidas de la parte acá del monte Atlante» (ibid, I: 599). Reconociendo los derechos de la corona de Castilla sobre las costas de la Berbería occidental, no deja Viera de admirarse por las «memorables irrupciones» de Sancho de Herrera el Viejo en esas regiones africanas. Aún más explícitas son sus referencias a los americanos. Para dignificar la historia canaria, Viera recurre a la comparación de las conquistas españolas en México, Perú y Gran Canaria. Encuentra similitudes, pero no obstante, dice, fueron muy diferentes estas conquistas

en «la naturaleza de los paises y en el genio de las naciones». México y Perú, comenta Viera, eran dos imperios vastos y opulentos, Gran Canaria, por el contrario, un pequeña isla. Y sin embargo, «los indios componían un linaje de hombres afeminados, pusilánimes, perezosos y que temían y adoraban a los europeos y aún a los caballos como divinidades; los canarios, una gente robusta, endurecida, llena de coraje, incapaz de miedo, inclinada a la guerra y que despreciaba altamente a sus enemigos» (ibid, I: 539). Esta rotunda afirmación no es únicamente una forma de sobrevalorar a los aborígenes canarios; remite, al mismo tiempo, a algunas tesis defendidas por los ilustrados franceses de los que Viera es deudor. Cornelius de Pauw, por ejemplo, defendió en «Recherches sur les Américains» que «si se reflexiona en la manera como se ejecutó la conquista de los españoles en las Indias Occidentales, se estará de acuerdo en que los americanos, divididos y facciosos, no estaban capacitados para hacerles resistencia con sus armas de madera y sus ejércitos indisciplinados; pero no es menos cierto que estos ejércitos estaban integrados por hombres cobardísimos y de una flojera increible, lo cual no puede tener como causa plausible más que la degeneración de la especie humana en esta parte del globo» (Cit. en Duchet 1975: 176).

Más aún, la imagen de los indios americanos como portadores de una constitución degenerada y de un «vicio radical» es también, como señala Duchet, la de Buffon y la de Raynal, autores, sobre todo el primero, que influyeron directamente en el pensamiento de Viera. De esto se deduce que los canarios pudieron ser, según Viera, superiores a los americanos y que las hazañas de sus conquistadores de más valor que las que protagonizaron los que sometieron a los indios. Pero la «triste suerte» de los canarios se compensa con la asimilación de la «verdadera religión». Por tanto, toma de Buffon, la idea de que la bondad, el buen ejemplo, la caridad y el ejercicio de la virtud, constantemente practicados por los misioneros han formado más hombres en estas naciones bárbaras que los ejércitos de los conquistadores. Un mundo, el salvaje, que los ilustrados veían como irreparablemente perdido —Viera como expusimos en el anterior capítulo se lamentaba de la extinción de la nación guanche—, sólo podía recuperarse en la memoria del discurso antropológico. Por lo demás, la entrada en la civilización es lo único que podría redimir a estos pueblos. Pero como ha señalado acertadamente Duchet, ello no era sino la solución de recambio del humanismo burgués a través de la formación de una nueva ideología colonial.

En cualquier caso, este racismo que exudaba la ideología colonial de los ilustrados, se mantuvo siempre a lo largo del siglo en un plano secundario respecto a los factores climáticos y culturales. Una prueba más de ello la encontramos en G. Glas. En su «Descripción de las Islas Canarias», en 1764, basándose en Montesquieu —«que ha sido muy preciso al decirnos qué efecto tienen el aire y el clima sobre el temperamento y el carácter particular de los habitantes de diferentes países» (1976: 117)—, describe a los nativos de Canarias como de comportamiento grave, extremadamente despiertos y sen-

sibles, común en todos los países del norte de Africa y, en general, de los que poseen un clima templado.

3.3. *Un cráneo, dos cráneos... miles de cráneos. Canarias, una necrópolis atávica.*

Frente a este «ecologismo radical», los antropólogos canarios desarrollaron hacia el último tercio del XIX una estrategia de investigación que ordenaba el conocimiento antropológico a través de secuencias de raciación. En tanto sus trabajos se inscribieron en las coordenadas trazadas por sus maestros franceses, el preciso relato que G. Stocking (1982, 1984) ha hecho a propósito de Broca y de la Société d'Anthropologie de París, puede ser aplicado igualmente a los estudiosos canarios. «La antropología francesa llegó a ser por algunas décadas antropología física en primera instancia, y arquetípicamente, craniología racial» (1982: 40).

Aún así, algunos de los primeros trabajos de Berthelot, durante la primera mitad del siglo XIX, constituyen un claro precedente. Ya en la «Etnografía», Berthelot realiza un primer exámen comparativo de los cráneos de los antiguos habitantes de las Islas Canarias, obtenidos en las cuevas sepulcrales de Tenerife. El estudio craniológico, con ser importante, no puede según Berthelot resolver algunos problemas centrales para la etnología; sólo es útil para determinar los caracteres típicos «primordiales». En otras palabras, «el desarrollo, la prominencia o el hundimiento de las superficies de los huesos del cráneo, las protuberancias y las distancias relativas de los huesos faciales, todo esto no puede servirnos más que para guiarnos en las distinciones de raza o variedades de raza» (1978: 170). Pero a Berthelot le preocupa también indagar en el «tipo nacional», la «facies» que ni las diferencias individuales ni las alianzas extranjeras pueden borrar. A falta de Mendel, se siente fascinado: se ven sobrinos que se parecen a un hermano de su abuelo que no se parecían a sus propios hermanos. No sólo eso, sino que con frecuencia las facciones pueden reproducirse transcurridas varias generaciones. A ello no le encuentra explicaciones y «la razón tiene que confesar su impotencia, cuando busca las causas de esas misteriosas reproducciones». Como se sabe, la historia de la teoría mendeliana es de las más conspícuas de la historia de las ciencias. Expuesta en la década de los cincuenta, pasó totalmente desapercibida hasta finales del XIX.

Ya hemos analizado la inversión que se opera en la visión del aborígen al incorporar Berthelot la teoría racial de Edwards. Si en la «Etnografía», la continuidad racial se presupone extrapolando el retrato de la población actual, algunos años más tarde esta hipótesis le llevará hasta sus últimas consecuencias. Tras la conquista, vencedores y vencidos formaron un nuevo pueblo, pero es fácil determinar sus respectivos orígenes. Uno de sus trabajos de 1879 sobre la fisiología de la raza guanche lleva un rotundo subtítulo: «Sobre

la persistencia de los caracteres que la distinguen aún entre las actuales poblaciones de las islas del archipiélago canario».

> «Cuando se examina hoy detenidamente la población de este archipiélago de Canarias, que en otro tiempo habitaron tribus africanas cuyas costumbres hemos descrito en otra ocasión, se notan en gran número de individuos rasgos nacionales que, en sus facciones, les distinguen esencialmente de los españoles» (1879: 130).

En sus célebres «Antigüedades Canarias» (1980 [1879]), Berthelot ampliaría los datos en apoyo de esta posición, sin variaciones teóricas sustanciales. Que la población actual se sustentaba bajo el sustrato racial aborígen se constituyó, entonces, en la verdad científica más unánimemente mantenida por los antropólogos canarios. Y si para los ilustrados «al principio todo el mundo era América» (Meek 1981), a partir de 1868 —luego de que Lartet lo descubriera en Dordoña— el Cro-Magnon se convirtió en nuestro principal ancestro. El vasto proyecto de los antropólogos franceses —Quatrefages, Hamy, Broca,...— de estudiar la dispersión del Cro-Magnon en «el espacio y en el tiempo» tuvo un resultado práctico inmediato. Broca, en 1871, realizó un examen comparativo entre cráneos provenientes de Dordoña y Canarias, estableciendo significativas semejanzas entre ambos. Los primeros estudios comparativos se realizaron con un volumen de material significativamente escaso. Vale la pena reproducir el contenido de las cajas que Berthelot, en 1877, envió a Quatrefages. «Un cráneo parecido a los que se encuentran comunmente en las cuevas sepulcrales... otro con una gran herida cicatrizada... otro momificado en parte, dos piernas momificadas... un cráneo extraído de un túmulo (Gran Canaria)... dos fémures... dos cráneos de Guayadeque (Gran Canaria)... tres cráneos de la cueva (Hierro)... y otros varios objetos antiguos» (1980b: 129). A pesar de ello, como ha señalado Diego Cuscoy (1975), debido a la distinta procedencia insular, las coincidencias con el Cro-Magnon no resultaron tan claras, lo que motivó el encargo de la «Misión científica» de Verneau a Canarias. Sus resultados fueron publicados en un amplio número de trabajos (1878, 1882a, 1882b, 1885, 1886, 1887, 1891, 1926). Pero entre los que destacan el «Rapport...» (1885) y «Cinco años de estancia en las Islas Canarias» (1981 [1891]). Estas «evidencias», y las posteriores investigaciones llevadas a cabo supusieron, en opinión de Diego Cuscoy, «la entrada de Canarias en la historia de la antropología con personalidad propia» (1975: 275).

Al propio Diego Cuscoy (1975) se debe la paciencia de reconstruir el entramado de autores, fechas, clasificaciones y tipologías que a partir de ese momento han ido apareciendo hasta la actualidad. Sin duda, la sistemática con la que ha expuesto y el volumen de materiales a lo que ello ha obligado, constituyen una de las más importantes aportaciones de Diego Cuscoy a la historia de la antropología canaria. Ello nos exime, por otra parte, de repro-

ducir aquí el «largo y tortuoso camino» de la raciología canaria. Por nuestra parte, hemos comenzado también esa tediosa tarea, atendiendo a tipo y procedencia de material estudiado, descripción anatómica y tipología raciales; pero no nos detendremos en ella. Lo más importante a destacar es hasta qué punto la estrategia raciológica se fundamentó en una base empírica de muy desigual naturaleza y cómo extrapoló sus resultados. Esta revisión —que no recomendamos abordar sin una buena dosis de paciencia— revela un caos más que notorio, pero ilustra perfectamente las insuficiencias derivadas de utilizar la raza como el principio heurístico más relevante. Basta analizar algunos de estos trabajos siguiendo una pauta que muestre el tipo y procedencia del material estudiado, su descripción anatómica y las conclusiones a las que llegan, para darse cuenta de este hecho.

V. Grau Bassas toma, en «Datos para el estudio de los cráneos guanche-canarios» (1880: 283-288), 125 cráneos de la colección del Museo Canario, de los que 26 son femeninos. Según sus observaciones, los cráneos son o muy longos dolicocéfalos, menos longos o subdolicocéfalos, medianos mesaticéfalos, redondos braquicéfalos y anchos subbraquicéfalos. La cabeza de las mujeres le llama la atención por su prognatismo y alongamiento, a la vez que por su mayor ángulo esfenoidal. Otros aspectos le sugieren que existe un gran parecido entre el cráneo femenino y el del niño, semejanza que tiene una gran importancia «científica» para Grau-Bassas en la medida que en «los pueblos son más civilizados, el hombre supera a la mujer en capacidad craneana, mientras que en los que hay menos civilización es la mujer la que supera al hombre». La conclusión respecto a los aborígenes canarios parece entonces clara: «los cráneos guanches muestran que las mujeres antes de la conquista debían ocupar un lugar distinguido como dotadas de mayor inteligencia que los hombres».

La apófisis estiliodea fue otra relevante preocupación de los antropólogos físicos. Chil se ocuparía de ella a propósito de una muestra craneal de aborígenes grancanarios (Chil 1880b), que vale la pena comprobar con otro estudio suyo referido a los de Tenerife (Chil 1880c). La muestra con la que trabaja para el estudio de Tenerife es amplia —más de cuatrocientos cráneos— del Museo Antropológico de Santa Cruz de Tenerife, pero no suministra datos respecto a los de Gran Canaria. Los cráneos tinerfeños, reporta Chil, son todos dolicocéfalos, que los situan entre las «razas prehistóricas» de Nearderthal y Cro-Magnon. Por otra parte, la similitud entre los cráneos de Tenerife y los de los «guanches» de Gran Canaria revelan una «procedencia remota» del paleolítico y el neolítico. Finalmente, y en consecuencia con lo expuesto en el capítulo anterior, para Chil, la gran estatura de los guanches, su fuerte musculatura y, en general, el conjunto de sus características anatómicas, «ofrecen una configuración que se encuentra en una raza que vivió en Europa hace miles de años».

R. Verneau fue el que con mayor amplitud trabajó el material antropológico disponible en su época. Uno de sus trabajos más representativos, «Plura-

lidad de razas en el Archipiélago Canario» (1882), es significativo tanto por el establecimiento de una tipología racial que sería ampliamente aceptada aunque con variantes (cfr. Diego Cuscoy 1975), como por sus conclusiones en relación al poblamiento de las islas. El estudio está realizado principalmente sobre más de cincuenta cráneos procedentes del Barranco de Guayadeque, de Santa Lucía y San Bartolomé de Tirajana en Gran Canaria, cuarenta de la isla de El Hierro. Así, después de una detallada descripción anatómica, las conclusiones más relevantes que extrae Verneau consisten en la concomitancia de los caracteres anatómicos con los etnográficos, lo que avala su hipótesis de la existencia de diferentes razas en el Archipiélago antes de la Conquista, al tiempo que la contrastación de un poblamiento semítico. Esquemáticamente, estas razas serían la guanche, la semita y la bereber.

Pero lógicamente, las descripciones anatómicas y las tipológicas no expresan con suficiente claridad la impotencia de nuestros primeros antropólogos para explicar la sociedad y la cultura aborigen. La craniología racial, convertida en el «summum bonnum» de la investigación conllevaba además un racismo manifiesto. Para Chil, por ejemplo, el que los negros tuvieran un «grado bajísimo de civilización», era el resultado inevitable de un desarrollo encefálico débil, alojado en una caja craneana reducida. Por su parte, V. Grau-Bassas estaba firmemente convencido de que el cráneo de la mujer era de inferior tamaño al del hombre en las sociedades civilizadas —asemejándose al del niño—, mientras que, en las primitivas, los de las mujeres tenían una mayor dimensión. «Esto es tanto más notable cuanto más bajo es el puesto que ocupaba en la escala de perfección». De igual manera, piensa Grau-Bassas, la capacidad craneana aumenta con la perfección de la raza, de tal modo que es evidente que «el europeo se eleva más sobre la europea, que el negro sobre la negra» (1880: 286).

Pero, junto a la obsesión por la descripción anatómica y la elaboración de tipologías, nuestros antropólogos tuvieron asimismo una poderosa razón para aferrarse a la estrategia raciológica. En tanto uno de los objetivos consistía en la construcción de una «historia nacional» que mostrara la continuidad entre el pasado aborigen y la realidad «europea» del presente, a falta de una teoría sociocultural que explicara los procesos aculturativos desde la conquista, se recurrió sistemáticamente a la «supervivencia racial». En definitiva, la anatomía era el destino y la raza su mejor expresión.

Hemos seguido la pista de esta «obsesión craneana» a través de la Revista «El Museo Canario». La recolección de osamentas se convirtió en el objetivo principal de las «rebuscas» del Museo, como se muestra claramente a través de los numerosos artículos e informes, debidos entre otros, a Chil (1880c,1880d, 1882a, 1899b), Grau-Bassas (1880, 1880a), y los numerosos informes del secretario A. Martínez de Escobar sobre los avances en los trabajos del Museo. En este sentido, se puede afirmar que «la nostalgia del pasado» (Abeles, 1980) o el deseo de fusionar «el pasado y el presente en el presente» (Bloch, 1981) fue la base fundamental sobre la que se erigió el Museo.

Pero ello, por otra parte, supuso también los inicios de los primeros trabajos de campo que con cierta sistematicidad se iniciaron en Canarias (Galván, 1987). Entre sus principales iniciadores, Bethencourt Alfonso en Tenerife (Fariña, 1983) y Grau-Bassas (1980, cfr. Alzola, 1980) en Gran Canaria, se mezcló, no obstante, la antropología física, la arqueología, la etnografía y el folklore. El entramado teórico que esta problemática plantea requiere, obviamente, un análisis que sólo puede ser hoy abordado desde una perspectiva interdisciplinar.

El guanche al que Viera había enterrado con un epitafio nostálgico revivía ahora gracias a la anatomía. El aislamiento insular preservó los caracteres genuinos de los aborígenes; y estos,

> «...hoy mismo, después de cuatrocientos años de la conquista, y a pesar de los cruzamientos con razas europea y africana, nos demuestran hasta la evidencia, confirmando la opinión ha mucho tiempo emitida por nuestro respetable amigo, el sabio y venerable anciano Mr. Sabino Berthelot, de que el fondo de nuestra población actual de Tenerife es guanche, contra la creencia general, como puede comprobarse haciendo un estudio craniométrico comparativo con los craneos de nuestros cementerios y los encontrados en las cuevas funerarias de los guanches» (Bethencourt Alfonso, 1880: 68).

Las supervivencias culturales que se observan en nuestros campesinos, continúa Bethencourt Alfonso, expresan, a pesar de esa «especie de absorción» por la raza conquistadora, que en Tenerife «hay más guanche que español». Ello, no obstante, no impidió al médico tinerfeño años más tarde, en 1901, como ya hemos mencionado, creer que «el abolengo guanchinesco» resulte a la postre «celtíbero», es decir, hermano del 'fondo de población' de España. Pero Bethencourt Alfonso se hace cargo de que «casi puede decirse que hasta hoy no se ha publicado ningún estudio importante», a excepción del de Hamy y Quatrefages en el que se demuestre que «el elemento étnico del pueblo 'guanche' viene a ser... el de la raza fósil cuaternaria de Cro-Magnon» (ibid.). Toda la obra publicada del médico tinerfeño, no obstante, dedicada preferentemente a los estudios de folklore, se basa en esta premisa fundamental. En tanto permanece inédita, vale la pena reproducir algunos pasajes de una carta de Bethencourt Alfonso, fechada en Santa Cruz de Tenerife el 18 de agosto de 1879.

> «Me pregunta V. si conozco el origen de los guanches.
>
> Nada para mí tan difícil como esta parte de la antropología especulativa, pues los antecedentes que pudieran servir de base a deducciones racionales, les tengo por encomiables.
>
> Los guanches de Tenerife, con sus zurrones de cuero y sus cuentas de arcilla, idénticas a las encontradas en el dolmen de l'Ardeche, a las de Lorente y a otras; con sus molinillos de mano,

pequeños cuchillos de obsidiana, garrotes más a menos groseros y objetos de cerámica que atestiguan una industria casi naciente; trogloditas en cuevas naturales, no modificadas por la mano del hombre y vestidos de pieles más o menos curtidas; alimentados con la leche y carne de sus cabras y ovejas, con el gofio de la cebada que podían cultivar arando la tierra con un palo armado de un cuerno, y con mariscos y peces adquiridos por el envenenamiento de las aguas o con anzuelos de asta; estos guanches, repito, parecen revelar por su vida sencilla y de pastoreo, la vida que indudablemente debieron hacer los pueblos de las razas más antiguas.

Por otra parte, esos hombres de vida tan primitiva, tenían una especie de código moral, reflejado en sus costumbres, que envuelve una idea de gran civilización, que no se encuentra en ninguna otra sociedad de tan escaso progreso y poca cultura.

¿Fué Tenerife habitado en otros tiempos por una misma raza?

Afirman Hamy y Catrefages de que los guanches corresponden por sus caracteres al tipo de la raza fósil de Cro-Magnon; y la verdad es, aparte de la exactitud de la aseveración de ambos sabios, que hasta hoy no hay nada que justifique fuera poblado por más de una raza; casi pudiera decirse lo mismo de la Gomera e Hierro.

De Gran Canaria, si bien he visto cráneos idénticos a los de Tenerife, también los vi de raza semítica (como los clasificó no sé si por primera vez Berthelot), que probablemente fueron los que levantaron los túmulos de la isleta. No he tenido la suerte de encontrar ni un sólo ejemplar pero V. que indudablemente habrá sido más favorecido por la fortuna, me haría un singular favor diciéndome si en dichos túmulos se encuentran cráneos de raza pura y exclusivamente semítica; de no ser así, de encontrarse cráneos iguales a los de los guanches, no sólo me sorprendería, sino que no sabría que pensar. Lo creo de tanto más interés cuanto podrían compararse con alguno de los que espero de los túmulos, que según me afirman, existen en Fuerteventura y Gomera, noticia que, si es cierta, hecha por tierra la unidad de la raza que en mi humilde opinión, creía existía en la última isla, pues hasta hoy he creido que la raza que embalsamaba (los guanches), no era la que levantó en nuestro archipiélago los monumentos megalíticos; la que abrió con tanta maestría las cuevas de Constanzas y otras; la que fundó la ciudad de los Majanos en Telde; la que fabricó los hermosos tejidos de juncos y palmas, la que trabajó la piedra artísticamente; la que elevó la industria cerámica a gran altura; la que en una palabra, dió el impulso a la civilización de Gran Canaria, desconocida en Tenerife y la Gomera».

Igualmente, Chil y Naranjo asumían esta tesis en toda su dimensión. Para Chil, la antropología, como ciencia auxiliar de la historia (1880a), conduce a resultados que echan por tierra el «triste papel» de los genealogistas.

> «Así es que a pesar de hallarse todos los historiadores contentos en afirmar la destrucción de este pueblo por las armas y por los otros medios empleados por los conquistadores, hasta el punto de haber desaparecido totalmente la raza primitiva de la faz de la tierra, a pesar de que este hecho parecía no admitir duda, la antropología, con la verdad de sus justificantes, no nos ha demostrado lo contrario; puesto que es un hecho que la raza primitiva no desapareció totalmente, e impera actualmente en las Canarias, como impera también en los países de América, donde fueron a establecerse, y donde se conservan los caracteres distintivos de la raza indígena de estas islas» (1882: 290).

Chil y Naranjo pronunciaría, años más tarde, en 1890, con motivo del X Aniversario del Museo Canario las siguientes palabras:

> «Probado se halla por la antropología que la población actual de las Canarias la constituye casi en su totalidad el elemento aborígen, aunque lo contrario crean los practicantes de genealogías. La guerra no los exterminó en su totalidad... y la raza continuó con esos elementos de su origen».

Para el fundador de El Museo Canario las transformaciones del sistema sociocultural dependen de la evolución de las distintas razas. Así, las diferencias entre el colonialismo practicado por los ingleses, franceses y españoles, no se explican en base a distintos condicionantes económicos, históricos... sino en función de cómo los elementos dominantes de su «genio» se mezclan con las poblaciones sojuzgadas. De esta manera, el inglés impone su idioma, lleva su espíritu comercial e industria, y su pastor; el francés su ciencia, su literatura de buen gusto... y su cura; el español impone su idioma, lleva su cura, algo de literatura, poco de ciencia y mucho de su «genio levantisco». Para Chil, pues, estos «caracteres peculiares» de cada país se pueden deducir «matemáticamente», en tanto que ingleses, franceses y españoles realizan recurrentemente las mismas cosas allá donde vayan. Manifestaciones en este sentido fueron harto frecuentes entre nuestros primeros antropólogos y no necesitan mayor comentario.

Ya hemos visto que es practicamente imposible que se pueda utilizar el concepto de raza sin que de forma casi inevitable se llegue a formulaciones racistas. Chil, por ejemplo, era partidario, como Broca, de que los pueblos «salvajes» no tienen historia, pero es posible reconstruir el pasado físico del hombre gracias al estudio anatómico. Si descendemos en la escala humana, dice Chil, podemos llegar a encontrarnos con algunas que «hasta la presente fecha, no son capaces de conocer la civilización», como los de Australia, los tasmanianos, algunas de «negros de Africa» y los «pieles rojas» de América. Y al preguntarse por la desaparición de los indígenas de Cuba o Santo Domingo, la respuesta es precisa:

> «Las razas son más o menos perfectas, tienen más o menos aptitudes, y desaparecen aquellas que menos condiciones poseen para vivir en presencia de otras que las que suplantan, por ser más aparentes para las condiciones que la rodean» (1880: 247).

En tanto que los guanches sobrevivieron a la conquista, es de suponer que pertenecen a una raza lo suficientemente enérgica y potencialmente capaz de incorporarse a la civilización. Ciertamente, dignificar el lugar de los guanches en la historia fue un loable objetivo de nuestros primeros antropólogos, pero el precio que tuvieron que pagar por ello consistió en despreciar a buena parte de la humanidad.

Bajo este denominador común, toda la antropología canaria basculó la interpretación de la cultura aborigen e intentó explicar el «complejo étnico» insular en el XIX. Pero a la vista de cuáles han sido sus resultados —y tratándolos comparativamente con el desarrollo histórico de la antropología física y cultural—, del edificio que construyeron no queda hoy sino las ruinas de una estrategia de investigación que siempre fue incapaz de explicar —de explicarnos— cómo fuimos y cómo somos. Quizás lo más lamentable al hacer hoy historia de la antropología canaria sea que la raciología inaugurada en el XIX ha seguido siendo entre nosotros el enfoque dominante. En Canarias no hubo un Boas a principios de siglo que pusiera en evidencia la inviabilidad de la raciología para entender la cultura y que cobrara la importancia teórica de los procesos de aculturación. Aunque tuvimos a Malinowski en los años veinte, no encontró a nadie para convencerle de la importancia del trabajo de campo sistemático en la investigación antropológica. Diego Cuscoy —en prensa— ha realizado un estudio de la estancia de Malinowski en Tenerife. Como se sabe, Malinowski residió durante una temporada en el Boquín (Icod de los Vinos), donde preparó el manuscrito de «Los Argonautas del Pacífico Occidental». Probablemente no encontró a nadie a quien convencer. Diez años más tarde, Fischer (1926, 1949) recaló por Canarias, todavía tras la pista de los arios. Y en los años cincuenta, Schwidetzky seguía desde un coche —la velocidad de las guaguas era vertiginosa— haciendo «recuentos en el camino».

> «Los rasgos y fisonomías cromañoides llaman la atención al observador antropológico, y a cada momento puede entusiasmarse en Tenerife con los excelentes representantes de este tipo» (1956: 22).

Lástima, que entre los cincuenta dueños de puestos en el mercado de Santa Cruz hubiera «apenas algún cromañoide», pero entre los veintiún varones que vio en Santiago del Teide, siete eran «muy buenos cromañoides». Pero este refugio «antiguo-europeoide», fascinación de la raciología —y del racismo—, no es sino la frustración de una ciencia de la cultura y la sociedad humanas.

Mas nuestros antropólogos del pasado siglo libraron al menos una batalla por investigar desde unas coordenadas científicas el pasado insular. El que no lo consiguieran plenamente quizás no dependió tanto de ellos mismos cuanto de los obstáculos epistemológicos, sociales e históricos en los que se vieron envueltos. Una antropología que intentaba integrar la cultura en el amplio marco de la evolución, considerando a la misma en relación al mundo orgánico e inorgánico y tratando de explicar los fenómenos socioculturales sin apelar a las «esencias metafísicas» fue, ciertamente, una aspiración que no se vio culminada. Pero esta fracasada tentativa es, desde nuestra perspectiva actual, su mayor contribución. El que la historia de la antropología canaria no haya prestado atención a este aspecto de la obra de los antropólogos canarios revela tanto sus insuficiencias metodológicas para abordar los problemas relevantes de la disciplina como un sesgo ideológico bastante significativo. Veamos, entonces, las razones de este fracaso, a la postre, también el nuestro.

4. CULTURA Y EVOLUCIÓN: UN MARCO TEÓRICO FIZUSTRADO EN LA ANTROPOLOGÍA CANARIA

«Ha circulado impresa la censura eclesiástica de la Historia de las Canarias por el Dr. D. Gregorio Chil, cuyas primeras entregas enseñan el más absoluto materialismo, condensando cuantas aberraciones están hoy de moda acerca de la creación de los orígenes del hombre, 'según la ciencia'». El Gólgota, (1876)

«Estoy firmemente convencido de que, no solamente la ciencia del siglo XX aceptará en sus líneas generales nuestra doctrina transformista, sino que la considerará como la conquista del espíritu más importante de nuestra época». E. Haeckel (1898)

En Canarias la recepción de las tesis evolucionistas marcó un punto de inflexión de gran importancia en la consolidación de los estudios antropológicos. Visto desde la perspectiva general de la historia de la disciplina, ello no supone ninguna novedad. A partir de 1860 el evolucionismo se convirtió en una estrategia de investigación dominante en todos los círculos antropológicos. Sin embargo, llama la atención la rapidez con que los planteamientos evolucionistas fueron asimilados en las islas y las circunstancias en las que éstos se desenvolvieron. En este capítulo intentaremos mostrar la relevancia del evolucionismo como uno de los grandes «thematas» de la antropología canaria del último tercio del pasado siglo. Como veremos, ello no sólo afecta a la problemática antropológica, sino que, además, tuvo unas derivaciones ideológicas y sociales cuyo tratamiento es indispensable para comprender el alcance del cientifismo durante ese período. Junto con el indigenismo y la raza, la evolución compartió el grueso de las preocupaciones teóricas de nuestros antropólogos. Pero a diferencia de los primeros, el tema de la evolución, si bien aparece de un modo explícito en la literatura antropológica insular, su importancia ha sido minimizada, cuando no simplemente ignorada; mientras que el problema de los aborígenes, en sus dimensiones más o menos mixtificadas como representantes domésticos del «buen salvaje» o como encarnación de una «raza» que se debate entre su extinción o su supervivencia, ha llenado las páginas del discurso antropológico canario durante casi dos siglos, el enfoque evolucionista ha permanecido como un paréntesis teórico cerrado. Creemos que este «olvido» del componente evolucionista en los estudios socioculturales canarios ha obedecido a razones extracientíficas. La continuada tendencia hacia las perspectivas ideográficas a lo largo del presente siglo, junto a las presiones políticas e ideológicas en favor de una «ciencia no materialista» y más acorde con los preceptos cristianos, frustraron la consolidación de un enfoque científico en nuestra antropología.

Es ilustrativo en este sentido, el que no haya ningún trabajo monográfico acerca de esta cuestión en la historiografía canaria. La etapa de la antropología insular que abarca el último tercio del siglo XIX, se asocia con la de la antropología positivista, pero se ha evitado entrar en el fondo de lo que ello supuso como intento de abordar científicamente la cultura y la sociedad canaria, aborigen y actual. Hemos visto en el primer capítulo, al analizar los estudios historiográficos de la antropología canaria, como los dos trabajos más relevantes —«Las Notas» de Diego Cuscoy (1975) y «Los Estudios» de Pérez Vidal (1982)— tratan muy superficialmente la cuestión del evolucionismo. Ello es tanto más significativo por cuanto, desde el plano ideológico, a ambos autores se les asocia con posiciones liberales (Galván, 1987). Por lo demás, la polémica en torno al darwinismo en Canarias se la ha solido reducir a sus componentes más anecdóticos, como la condena eclesiástica de la obra de Chil y Naranjo o la imposibilidad de éste para contraer matrimonio en Las Palmas (Bosch Millares, 1971). Sólo, entre los investigadores canarios, hemos podido encontrar un análisis más riguroso en Millares Cantero (1975), donde se analiza el contexto sociopolítico en el que aquella polémica, así como el movimiento intelectual isleño en general de la época, tuvo lugar. Sin embargo, seguimos sin disponer de estudios en los que los presupuestos teóricos en debate sean tratados en profundidad. Los trabajos de un historiador de la ciencia, Th. Glick, que se ha especializado en la difusión del darwinismo en España y Latinoamérica, proporcionan, que sepamos, los pocos intentos de seguimiento del darwinismo en Canarias. Es especialmente relevante en esta línea su libro «Darwin en España» (1982).

Hemos utilizado en los párrafos anteriores indistintamente los términos evolucionismo y darwinismo. Sin duda, ello requiere una aclaración. Por lo general, se suele asociar evolucionismo a las teorías elaboradas por Darwin; sin embargo, como han mostrado distintos historiadores, los ingredientes para la aceptación generalizada del evolucionismo estaban ya preparados antes de que el propio Darwin lograra ofrecer una síntesis global y coherente. En el caso de la antropología, J. W. Borrow (1963, 1966) ha mostrado como «la antropología fue evolucionista en su orientación incluso antes de la publicación de 'El Origen de las Especies'» (1963: 140), señalando como algunas de las principales obras de esa antropología evolucionista fueron preparadas antes de 1859; entre otras, «Ancient Law» de H. Maine, publicada en 1861, estaba basada en lecturas realizadas antes de 1850; «Primitive Marriage» de J. F. McLennan, que apareció en 1865, está más «probablemente influenciada por 'Ancient Law' que por el 'Origen de las especies'»; por otra parte, «Das Mutterrecht», de 1861, eran de hecho una serie de conferencias de J. Bachofen que datan de 1856 (Harris, 1978: 123). Aún así, es indudable que la contribución de Darwin representó el respaldo definitivo de las tesis evolucionistas en los terrenos biológico y sociocultural. No abordaremos aquí un examen de las condiciones que permitieron el rápido éxito de la síntesis darwiniana, pero no sería posible estudiar el evolucionismo en Canarias sin disponer de

unas mínimas coordenadas teóricas generales. Hemos optado, no obstante, por hacer uso de ellas dentro del contexto de la antropología canaria, obviando la presentación de una introducción general que, por lo demás, puede ser encontrada fácilmente. Pues bien, si evolucionismo y darwinismo, en un sentido estricto, no deben ser confundidos, al menos en lo que a la historia de las ideas se refiere, no deja de ser menos cierto que en muchos lugares y a partir de la aparición de los trabajos de Darwin, ambos términos no sólo se utilizaban indistintamente, sino que globalmente hacía referencia a la misma problemática teórica. Utilizaremos como sinónimos estos dos términos siempre que para clarificar el análisis no se requiera una mayor precisión.

La aparición de los «Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias» de Gregorio Chil y Naranjo en 1876 y la condena de los mismos por el obispo José María de Urquinaona y Bidot, supuso el desencadenamiento de una enconada polémica entre partidarios y detractores del evolucionismo. Pero reducir esa polémica a su mera dimensión periodística o limitarse a relatarla como una «batalla heroica de la ciencia contra el oscurantismo», equivaldría a simplificar el verdadero alcance del intento que los antropólogos canarios del último tercio del pasado siglo realizaron para construir una base científica de nuestros estudios socioculturales. En realidad, la polémica que suscitó la publicación de la obra de Chil no era más que la punta de un iceberg formado por un vasto movimiento intelectual, en el que los protagonistas que se implicaron públicamente eran sólo una mínima parte de sus componentes. De hecho, como veremos, Chil no fue el más beligerante en esa confrontación. Para poder captar el alcance de la penetración de las teorías evolucionistas en las islas, es necesario considerar más ampliamente dicho movimiento intelectual. Pero, sin duda, la condena de la obra de Chil marca un momento clave de cara al compromiso de la intelectualidad isleña con los planteamientos científicos.

Glick (1982: 32) señala, como prueba de la rápida difusión del darwinismo en España, el hecho de que alcanzó las provincias más alejadas en menos de una década (cfr. Nuñez, 1977; Puig Samper y Galera 1983; Hormigón, ed. 1984; García Cué 1985). Un ejemplo de ello sería, para este historiador, la polémica desencadenada a propósito de «Los Estudios» de Chil. Creemos que ésta es una apreciación errónea en lo referente a la introducción de las ideas evolucionistas en Canarias. Son evidentes las conexiones de muchos intelectuales de las islas con el movimiento científico español. Ahora bien, hay aún una mayor evidencia de una vinculación más directa de los canarios con los centros europeos. Ciñéndonos únicamente a la segunda mitad del XIX —en etapas anteriores es más que notoria —baste recordar que la Ilustración canaria tuvo su propio caldo de cultivo en las Islas a través del conocimiento directo de la cultura francesa (Cioranescu 1977), la formación de la élite intelectual del archipiélago se realizó no sólo a través de la lectura directa de los autores ingleses y sobre todo franceses, sino, lo que es aún más ilustrativo, su

educación se llevó a efecto en los mismos centros de enseñanza europeos. Para la burguesía canaria, que podía acceder a la enseñanza de élite, los centros españoles fueron considerados como meros receptores de la producción científica europea. Pero estamos convencidos que si esta puede ser una razón, no fue desde luego determinante. La «tradición» de estudiar en Europa de la aristocracia y las clases acomodadas isleñas tiene una razón aún más poderosa: la estrecha vinculación y dependencia de la economía canaria a los centros económicos europeos.

Un ejemplo contundente en este sentido nos lo aporta el Museo Canario. Un número importante de los que fundaron la Sociedad en 1879 en Las Palmas o estuvieron vinculados a ella, fueron médicos. Chil y J. Padilla estudiaron Medicina en París, mientras que el resto lo hicieron en Montpellier (Bosch Millares, 1971; Alzola, 1980). Sobre Grau Bassas, también médico, no ha podido establecerse hasta la fecha una constatación fiable. En tanto que todos sus compañeros grancanarios estudiaron en Francia, es plausible que se haya desplazado a París. Alzola (1980: 18), parece inclinado a creer que lo hizo en Barcelona, dado su ascendencia catalana (cfr. Hernández Rodríguez et. al. 1983). J. Bethencourt y Alfonso, por su parte, se licenció en Medicina en la Universidad de Madrid (Fariña, 1983). En concreto Chil, el más cualificado de todos ellos, contaba entre sus maestros, compañeros de estudios y amistades a P. Broca, A. de Quatrefages, T. Hamy, G. de Mortillet, P. Topinard, R. Verneau,... (Bosch Millares, 1971). El borrador de una carta de Chil, al que ya hemos hecho referencia, a propósito de unos requerimientos para que enviara los objetos que pensaba presentar en el Exposición de París por medio de la delegación española, y no a través de la francesa, aportan importante manifestación de la estrecha vinculación a sus maestros franceses. Allí, en lo que podemos considerar como un fragmento de sus memorias intelectuales, decía Chil

> «Desde mis primeros años sentí una afición decidida por el estudio de la Historia; por la necesidad de dedicarme a una facultad me hizo, sin olvidar a lo menos abandonar por algún tiempo mis primitivas aficiones. Durante mi larga permanencia en la capital de Francia me consagré por completo a mis estudios médicos, y llegado a esta isla de Gran Canaria el ejercicio de mi profesión me ocupó enteramente. Sin embargo, mis salidas a los campos, adonde era llamado, las localidades que visité y las curiosas observaciones que hice despertaron mi antigua afición al estudio de la historia, comenzando desde entonces a reunir datos, coleccionar objetos y tomar notas para comprender la historia de los guanches, antiguos habitantes de las islas, como médico a estudiar y dividir los climas y por último a caracterizar las dolencias según los lugares, las estaciones y las condiciones especiales de los medios en los que los individuos existen. Bajo esos tres aspectos em-

pecé a trabajar y he seguido trabajando por espacio de más de veinte años haciendo sacrificios de toda especie. [...]

Con todo, eso no era bastante: los estudios históricos han sufrido una evolución completa desde hace poco tiempo y yo tenía la pretensión de hacer mis trabajos con el cuidado que reclama el conocimiento de un pueblo sobre cuyo origen se han dividido los sabios desde Platón hasta nuestros días. Los Congresos Científicos que se celebran en Francia me ofrecían la ocasión de entrar prácticamente en un campo nuevo que sólo conocía por la lectura de los periódicos y de las obras científicas. En obsequio a las ciencias y llevado de mi afición a todo lo útil hice dos viajes a aquél país; asistí a los principales Congresos científicos; a invitación de mis antiguos condiscípulos y sabios profesores tomé parte en ellos, exponiendo varios objetos curiosos que poseo y presentando memorias, que la bondad de mis amigos y maestros acogió con inmerecida benevolencia, estrechándose entre nosotros un lazo de confraternidad científica, que la elevada inteligencia de V.M. sabrá apreciar en todo su valor. [...]

Resultado de esos viajes y lecturas ha sido la humilde obra que a costa de inmensos desembolsos por las circunstancias especiales del país estoy publicando bajo el modesto título de «Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias», de la que tendré el honor de poner personalmente en manos de V.M. un ejemplar de las entregas que hasta hoy han salido a la luz. La Sociedad Antropológica de París se ha dignado fijar en ella su atención, y debido a las instancias de sus principales miembros fue que me comprometí con ellos, al anunciarme la próxima exposición universal, a concursar con varios objetos de mi pequeño Museo. [...]» (23-2-1878).

4.1. *Condena y apoyos a los «Estudios».*

«Con gran pena de Nuestra alma tomamos hoy la pluma para condenar una obra, que ha empezado a publicarse en esta Ciudad». Así comienza la Pastoral que el obispo de Canarias, J. M. de Urquinaona dirigió al «venerable clero y a los fieles» en 1876, tras haber convocado una Junta de teólogos para analizar el contenido de las primeras entregas de los «Estudios históricos, climatológicos y patológicos» de Chil (1876-1891). Urquinaona, que con «¡cuanto dolor para Nuestra alma verle precipitado en el error!» (1876: 5), ve a Chil —miembro, comenta, de una honradísima familia nacida en el seno de la Iglesia Católica— alejándose de la escuela de la revelación divina para estudiar en las del racionalismo insensato. Todos los indicios aputan a que Chil era masón, perteneciente a la Logia «La Afortunada» (Millares Cantero, 1975). Alzola (1980: 56) parece confirmarlo, lo mismo que para V. Grau Bassas. Ciertamente, la primera esposa de Chil, con el nombre de hermana «Lucrecia Borgia», perteneció a la Logia «La Afortunada» (ver M. Paz 1983,

para un estudio global de la masonería canaria). Pero lo más alarmante es que el Dr. Chil se ha atrevido a decir que el acercamiento a Dios es mayor a medida que el hombre se emancipa de la esclavitud religiosa. Reunido el Sínodo de teólogos, se emite un copioso informe, al que posteriormente se le dará amplia divulgación entre los párrocos para que pongan en conocimiento de los feligreses por si «las malas doctrinas prevalecieran en algunas inteligencias».

En su primera parte, el informe es un panegírico contra aquellos que quieren encontrar la verdad lejos de Dios, esos «¡Miserables! no reparan, en su frenesí, el germen de corrupción que va envuelto en esas aguas y que, a manera de aquellas que sepultaron casi por completo el linaje humano, dejan en pos de si la ruina y la desolación, difundiendo tinieblas en la inteligencia, inficionando la voluntad, falseando los principios del saber y destruyendo la justicia y moralidad de los pueblos» (ibid, 9). Para el sínodo, las teorías de Chil se le antojan «añejas», pero se empeña en llevar las cosas hasta el ridículo y en sentar las teorías más degradantes para la humanidad. La argumentación está basada en sentencias que van desde citas de «El Génesis», Jeremías y otros textos bíblicos a las tesis de Tomás de Aquino o del concilio de Letran. Sin embargo, a pesar de que afirman —basándose en Ampere— que «Moises tenía en las ciencias una instrucción tan profunda como la de nuestro siglo», los teólogos recurren, curiosamente, a autoridades, algunas en otro tiempo condenadas por la Iglesia. Y así van desfilando sucesivamente Linneo, Rousseau, Buffon. El problema central en cuestión es el de «la creación del ser humano». Tras mostrar que la fe enseña la incuestionable intervención de la mano de Dios en la formación del hombre, el sínodo se pregunta cómo es entonces posible que ésta sea una consecuencia de la modificación del «simio». Chil, afirman, está proponiendo que se acepte que el Hijo de Dios tomó la naturaleza del «simio humanizado»; ¡Que horror!, ¡Que blasfemia!, el Dr. Chil relega al hombre en la vida de las bestias, antropófago, nómada, cuando en El Génesis está perfectamente claro que «en el Paraiso, no en cavernas, fue donde Dios colocó desde luego al hombre, y allí no tenía necesidad de alimentarse de raices ni de carnes crudas» (ibid, 16). Y si Chil sostiene que la facultad de abstracción de los humanos depende de las capacidades del encéfalo, no cabe la menor duda de que hace alarde de un materialismo de la peor especie al estilo de Hobbes, Diderot, Helvecio y LaMetrie, a los que Rousseau —esgrimen los teólogos— ha llamado «sofistas de mala fe». Por si fuera poco, Buffon ha demostrado el imperio del hombre sobre los animales, el cual no sólo es legítimo, sino que además, no es posible alterarlo, porque en definitiva, es el «imperio del espíritu sobre la materia» (ibid, 17). Parece claro entonces que Chil desconoce las verdades de la Iglesia. Pero este desconocimiento no es inocente; nos lleva, dice el sínodo, a negar la caida del primer hombre, la llegada del Mesías, la encarnación del Verbo Eterno, la redención y la existencia de la vida futura. Más aún, los teólogos creen advertir otro peligro no menos inportante. Al arrancar del hombre estas creencias, los

materialistas no nos conducen sino a que el pobre maldiga su existencia y guarde en sus arapos «un puñal para el rico» —ya que ha perdido su esperanza en los premios eternos— y a que el rico pierda la tranquilidad ante el temor del «eco destemplado de las turbas» cuyo lema no es otro que el de «la propiedad es un robo, la usurpación un derecho». Citando a J. Virey, el sínodo ve en el materialismo «un síntoma triste de la desorganización social» —léase justicia social (Glick 1982: 112)—. Por si fuera poco, el Dr. Chil en su frenesí de librepensador y con «los delirios y locuras del darwinismo», equipara al sacerdocio católico con los sacerdotes de Buda, de Confucio y de «otros ministros del paganismo». En conclusión, para la Junta de teólogos convocada por Urquinaona, el Dr. Chil no sólo ignora las verdades de la fe cristiana e incurre en flagrante contradicción, sino que parece hacer alarde de una «notoria mala fe», y su obra «falsa, impía, escandalosa y herética» (Urquinaona, 1876: 20). A modo de disposiciones finales, el obispo prohibe su lectura y ordena a los que hayan recibido y conserven las entregas de «Los Estudios», las remitan con cubierta cerrada al obispo o a sus párrocos. «Pues condenada la obra como la condenamos, ningún fiel cristiano cualquiera que sea su instrucción o categoría, a no estar facultado por la Silla Apostólica para leer libros prohibidos» (ibid, 21). Tenebrosamente, el obispo termina que de incumplir estas disposiciones se expondrán a «experimentar un doloroso naufragio en la fe, que podrá ser causa de condenación eterna».

Las reacciones a favor y en contra no se hicieron esperar. Inmediatamente, «el Gólgota», un semanario vinculado a los ambientes eclesiásticos, se hacía eco de la Pastoral, advirtiendo que «ya saben a qué atenerse los verdaderos hijos de la Iglesia»; destacando los caritativos sentimientos del obispo y las conclusiones del dictámen teológico, insiste en que la obra de Chil enseña «el más absoluto materialismo, condensando cuantas aberraciones están hoy de moda acerca de la creación y de los orígenes del hombre 'según la ciencia'» (1876: 284). Entre julio y agosto de ese mismo año, «El Gólgota» reprodujo íntegramente la Pastoral de Urquinaona. No era la primera vez que el obispo recurría a este tipo de medidas. Ya en 1874 había condenado la «Biografías de canarios célebres» de Millares Torres, entre otras cosas, «por su tendencia constante a rebajar y ridiculizar las tendencias piadosas de los pueblos» (cit. en Millares Cantero, 1975).

Otros periódicos de Las Palmas dieron a la prohibición un amplio tratamiento informativo y de opinión. La «Prensa», de Las Palmas, el 26 de mayo comentaba con cierta sorna la Pastoral. «Si la noticia se confirma y la condena se publica, los intereses del Dr. Chil estarían de enhorabuena, porque su curiosidad llevará en pos de sí el agotar la edición de su obra histórico-científica». Chil, desde luego, no tendría esa suerte. Los «Estudios» —que según Q. T. Cook, en carta de 1 de marzo de 1897, se vendían en la Casa Miller de Las Palmas a 40 ptas.— quedaron incompletos. Chil sólo pudo publicar los tres primeros tomos, aunque una parte en la que se ocupaba de la clima-

tología insular apareció fragmentariamente en la revista del Museo Canario bajo el título de «Estudios climatológicos de la isla de Gran Canaria». El resto se conserva en los archivos del Museo Canario junto a otra importante colección de sus manuscritos. Los pie de imprenta de los «Estudios» son los siguientes: 1876, Isidro Miranda, Impresor-Editor, Las Palmas de Gran Canaria; 1880, Imprenta de la Atlántida, Las Palmas de Gran Canaria; 1891, Imprenta de La Atlántida, Las Palmas de Gran Canaria, para los tomos I, II y III respectivamente. Sin embargo, de hecho fueron editados en París por Ernest Leroux, como lo indican varias cartas del editor francés sobre la marcha de los trabajos de edición. Entre otras, en una con fecha 16 de noviembre de 1875 desde París, Leroux le comunica que aún no estaba preparada la edición. Respecto a la aceptación pública, difusión y condiciones de venta son ilustrativas las dificultades de Chil para publicar los «Estudios» algunas cartas de sus «representantes»: Juan de la Puerta Canseco, desde Santa Cruz de Tenerife el 23 de mayo de 1876, le dice que los «Estudios» «no están teniendo muchos suscriptores ya que la provincia por desgracia no tiene afición a los estudios literarios». Alejandro Chaco el 3 de enero de 1882 desde La Habana, le comenta en la misma línea que a pesar de que ha publicado artículos en «El Triunfo» y «Diario de la Marina» recomendando los «Estudios» es casi nulo el resultado obtenido porque existe una inconcebible indiferencia hacia las letras y las ciencias».

El mismo periódico, unos meses más tarde de aquella noticia, se hacía eco la llegada de Chil a Madera, a la que se había desplazado para casarse al no poderlo hacer en Las Palmas «por entrometimientos en materia de religión» (La Prensa 4-7-1876).

Sin embargo, los pronunciamientos acerca de la condena del obispo no se limitaron a los límites insulares. En su amplia correspondencia hemos encontrado numerosas muestras de apoyo de científicos, políticos y escritores a Chil y a su obra. Entre las más significativas, el 18 de junio de 1876, J. M. Pulido, director de «El Memorandum» de Santa Cruz de Tenerife, le comenta a Chil «Los Estudios», en su opinión tan aceptados por las personas ilustradas. La Pastoral de Urquinaona, le dice, es un «digno engendro de la estolidez de nuestro clero» y, aunque pensaba comentarla ligeramente para restar importancia a «un documento ridículo por su naturaleza y más ridículo aún por sus formas», un amigo suyo se encargará de «vengarse de la cuestión». También desde la capital tinerfeña, R. García Ramos en una corta pero interesante carta fechada el 16 de julio le hace saber a Chil no está de acuerdo con la censura católica de su obra. De Santa Cruz de Tenerife le escribe asimismo M. Villalba Hervás el 23 de julio; en un tono que rezuma regocijo le dice al Dr. grancanario que cumpliéndose de nuevo una ley histórica, «los sacerdotes del oscurantismo excomulgan al sacerdote de la ciencia», pero ello no es sino un honor por lo que felicita efusivamente a Chil. A pesar de estos apoyos, las órdenes de Urquinaona se llevaron a cabo. Una prueba de ello la aporta F. Ramos; en una carta desde Galdar de 7 de agosto confirma que la

Pastoral se ha leido en esos días en la iglesia. Para Ramos es irrazonable la condenación teológica y no ve en ella otro objeto «que el de oscurecer la verdad para dar vida al fanatismo». Importante sin duda, ya que revela la trascendencia extrainsular de la condena eclesiástica es la carta de L. Martinet desde La Roche, con fecha del 9 de septiembre de ese mismo año. Para Martinet, cada página de «Los Estudios» «respira el soplo de la libertad» y si alguna vez en la historia hay alguna nota de infamia, el fuego sagrado del progreso de los siglos está constantemente encendido. El propio Martinet hizo una recensión de «Los Estudios» en la Revue d'Anthropologie de París (1876, 5: 696-698) y dos años más tarde se encargaría expresamente en la misma revista de criticar la actitud del obispo (1878, 7: 181-184, cit. Glick 1982). S. Berthelot se solidariza también con Chil, pero de una forma bastante menos comprometida. Le escribe el 10 de agosto de 1876, y después de señalar su condición de «Hijo adoptivo de la capital de Canarias», escribe una posdata en la que criticando a quienes quieren parar la marcha del progreso haciendo la guerra a «Los Estudios» y poniéndolo en el «Indice», compara el hecho con las vicisitudes de Galileo. Sin embargo, le dice a Chil, entre paréntesis, «Ceci reservé entre nous». Desde Nancy, el 9 de noviembre L. Adam —Secretario del Congreso Internacional de Americanistas— le remite a Chil felicitaciones por la independencia con que ha tratado las cuestiones de la creación y del origen del hombre y se congratula de que «afortunadamente para V. ya no existe en España la Santa Inquisición». Algunos años más tarde, Leon y Castillo —el 10 de agosto de 1888 desde París— se lamenta de que Chil deje incompleta la parte histórica de los «Estudios», pero reconociendo que «los disgustos y sacrificios que la han proporcionado a V. lo publicado no le habrán dejado con voluntad de seguir adelante». Esta muestra de la correspondencia de Chil pone de manifiesto tanto la solidaridad personal hacia él como, aún más significativo desde la perspectiva que estamos analizando, el declarado rechazo de la minoría intelectual canaria al oscurantismo católico y sus simpatías por las nuevas corrientes del pensamiento científico. Pero más que esto, interesan los términos en los que se desarrolló el debate teórico. Para ello, obviamente, hemos de comenzar por la propia obra de Chil.

4.2. *Evolucionismo en «Los Estudios».*

El número de artículos de revistas, folletos y libros publicados en Canarias entre 1875 y 1900 es lo suficientemente grande como para que su análisis requiera un estudio monográfico. No obstante, los trabajos de corte científico tuvieron una mayor difusión y acogida particularmente en tres revistas publicadas en ese período: la «Revista de Canarias», «El Museo Canario» y «La Ilustración Canaria». En un sentido amplio, se las puede considerar como los órganos de expresion de buena parte de la producción científica insular y en

la que colaboraron la práctica totalidad de los intelectuales preocupados por el desarrollo científico y, en concreto, por los estudios antropológicos. Del amplio abanico de temas que estas tres revistas proporcionan, interesan destacar aquí únicamente los trabajos en los que, más o menos directamente, se relacionan con los problemas de la evolución, en el darwinismo, el trasformismo, etc. Pero veámos en primer lugar la propia obra del antropólogo grancanario.

Los trabajos de Chil, y en particular sus «Estudios» constituyen una de las partes más relevantes de toda la producción de la antropología canaria a lo largo del XIX. Su importancia no consiste únicamente en el volumen de materiales recogidos y utilizados; retrospectivamente, es también el más sólido intento, frustrado sin embargo por las tendencias posteriores que se dieron cita a partir de la primeras décadas del XX, por incorporar una metodología científica a los estudios socioculturales en las islas. Ciertamente, la obra de Chil, como veremos, no es un fenómeno aislado en el archipiélago, pero es sin duda la síntesis mejor lograda de lo que la antropología canaria dió de si en ese período. No obstante, ello no nos obliga a tener que utilizar los manidos resursos de la historiografía tradicional con sus ancestros, precursores, padres fundadores y demás héroes. Nuestra historia disciplinar ya ha perdido demasiado tiempo en determinar genealogías de antepasados ilustres contaminada por el virus «precursitis» (Lecourt, 1973; Llobera, 1980) y pagando deudas intelectuales asumidas muchas veces por inconfesadas razones de obtención de buenas credenciales y de mantenimiento del status académico. En nuestro caso, si no queremos convertir a Chil y Naranjo en otro poste totémico de la antropología canaria, como a otros se les ha eregido o se les está erigiendo, el análisis de su obra ha de proporcionar no sólo lo que hizo, sino también lo que dejó de hacer; no sólo lo que desde una vantajosa posición en el presente resulta plenamente actual, sino también lo que ha quedado caduco. Intentaremos mostrar que la obra de Chil, junto a la de otros investigadores canarios, abrió la posibilidad de una antropología científica en Canarias, al tiempo que los efectos combinados de algunos de sus principales teóricos y de los condicionantes de la sociedad canaria impidieron la consolidación posterior de los estudios del entramado cultural canario.

Esta posibilidad inaugurada entre otros por Chil está íntimamente relacionada con la incorporación de los enfoques evolucionistas. Pero para poder analizar la particular forma en que éstos fueron asimilados en Canarias, debemos proceder trazando, en primer lugar, cuales eran los objetivos que se proponía para, en un segundo apartado determinar los componentes de su formación intelectual.

En la dedicatoria a su tio y padrino G. Chil y Morales, el autor de los «Estudios» considera que aún está por hacer la Historia General de Canarias. Y en el Prefacio, luego de unas consideraciones generales acerca del objeto de la historia, cita al abate Mably quien en su «Modo de escribir la historia» ex-

presa el deseo de que la historia fuese una manifestación del respeto a las costumbres y un medio para desear el bien público, el amor a la patria y para desenmascarar el vicio. Chil está convencido de que la historia no es «una relación aislada de los hechos» sino una serie de acontecimientos repetidos cuya comprensión nos permite evitar los errores del pasado. La historia, por otra parte, es implacable, sometiendo a los pueblos grandes o pequeños a las fases de su «infancia, virilidad y decadencia». Si bien Canarias no tiene los ricos materiales históricos de Francia, dice Chil, no por ello puede ser su historia digna de ser estudiada. Hay, sin embargo, un primer obstáculo: la falta de escritura de los antiguos canarios, la carencia de jeroglíficos y de sus tradiciones populares. El origen, leyes, religión y contumbres pueden ser reconstruidas por medio de conjeturas; no así su historia que «ha permanecido y permanecerá oculta siempre». Mas adelante, en la Introducción (1876, I: 10-11), citaría los descubrimientos de los grabados de Belmaco en La Palma, los de Los Letreros del Hierro, ..., a pesar de lo cual le siguen pareciendo unos materiales insuficientes para ese objetivo. Los aborígenes no pueden entonces entrar en la historia, no por una exclusión voluntaria, sino porque la historia requiere documentos. Pero esta exclusión es más aparente que real. De hecho, Chil no sólo dedicará gran parte de sus esfuerzos al estudio de los aborígenes, sino que, además, tratará como ha señalado Diego Cuscoy de incorporarlos en el proceso de formación de un pueblo y una cultura (1975: 268).

A esta primera dificultad hay que unir, en opinión de Chil, otras que son características de los distintos periodos de la historia canaria. A la falta de espíritu de curiosidad histórica de los primeros conquistadores —Bontier y Le-Verrier «escribieron, es verdad, un relato de la expedición; pero éste se redujo a describir la piratería de aquellos aventureros»— o se unió a la Inquisición que destruyó los pocos elementos que quedaban para escribir la historia de la Islas. Los que durante esa época escribieron sobre Canarias lo hicieron, para Chil, influidos por las más groseras preocupaciones o bajo la presión del miedo. La adulación, el panegírico y la sátira fueron los resultados de unas historias escritas sin exactitud ni imparcialidad. Más grave aún, si cabe, es la crítica a los extranjeros, «merecen el triste nombre de romanceros, pues con llegar a un puerto, entrar en una fonda, preguntar a un criado, quien les contestaba lo primero que se le ocurre, y después tejer unas cuantas frases, ya se creen con los suficientes conocimientos para llenar el papel de historiadores» (1876, Prefacio: vi). Sólo unos pocos merecen ser tenidos en cuenta, entre ellos, Humboldt, Sainte Claire Deville, Berthelot, D'Avezac. Chil es aquí demasiado severo respecto a las contribuciones de otros muchos autores, pero apunta un hecho innegable en la historiografía canaria, la proliferación de los aficionados. A la par, Chil está al mismo tiempo intentando justificar su propio trabajo, pero también defendiendo la necesidad de estudios sistemáticos y de una metodología coherente.

Con estos precedentes emprende sus investigaciones el autor de los «Es-

tudios». Lecturas, recopilación de materiales y buenos maestros son las credenciales que presenta. Puedo decirlo con verdad, afirma Chil, «he leído cuanto se ha escrito sobre las Canarias en todas las lenguas y en todos los tiempos». A pesar de que la rotundidad puede parecer exagerada, sin duda fue uno de los investigadores que más amplia información tenía entre sus contemporáneos. De los trabajos de recopilación documental, es bien conocida su labor de rescate de materiales dispersos o de difícil acceso en las distintas bibliotecas y archivos canarios, españoles, franceses, etc. Finalmente, hace un recuento de los que, de una u otra forma, contribuyeron a realizar sus búsquedas de documentos y a su formación intelectual. Sin nombrar a ninguno, Chil destaca en primer lugar a sus excelentes amigos de las Islas; no insinúa siquiera la existencia de un intercambio de ideas o proyectos, únicamente que le suministraron «verdaderos tesoros de antigüedad». Hay que señalar en esta línea que liderazgo de Chil en materia antropológica fue ampliamente reconocido por sus contemporáneos. Lo prueba no sólo su papel como Director de El Museo Canario, que se puede seguir a través de los discursos y publicaciones de la Revista de la institución, sino que además, fuera de la misma, numerosos datos confirman que este reconocimiento se extiende a su labor como aglutinador de todos los estudiosos de la antropología insular. Para sólo comentar algunos ejemplos, R. Gómez, que poseía un pequeño museo de antigüedades canarias hizo gestiones en nombre de Chil para la adquisición del célebre —y perdido— Museo Casilda de Tacoronte. Chil hizo denodados esfuerzos para su adquisición (Chil, 1880; cfr. Alzola 1980). Más significativa aún es la carta de J. Bethencourt Alfonso, comunicándole su nombramiento como socio honorario del Gabinete Científico de Santa Cruz de Tenerife; considerándose unos «aficionados», se ponen a disposición de Chil «para hacer los trabajos que V. nos encargue».

Entre los españoles menciona a M. Rivadeneira, P. Velasco, J. Benavides y E. Hartzenbursch. Pero la escena la dominan los franceses. D'Avezac, Gravier, Broca, Verneuil, ... Sobre todo Broca, quien preparaba trabajos sobre Canarias y que, como reconoce Chil, «me ha trazado en muchos puntos el camino que debo seguir en ciertos períodos de mis estudios». Aún aporta el antropólogo canario algunas credenciales más; cita sus comunicaciones a diversos congresos —«Origen de los primitivos canarios» (1874) al Congreso para el Adelantamiento de las Ciencias, en Lille; «La Atlántida de Platón» (1875) al Congreso de Americanistas , en Nancy; y al de Nantes, «De la religion de los canarios y de la piedra pulimentada»— y los comentarios y observaciones que investigadores como C. Vogt, H. Haeckel, K. Von Fritsch hicieron sobre las mismas. Por último, Chil subraya la especial relación que lo unió a los grancanarios J. Padilla y a Emiliano y Amaranto Martínez Escobar, cuya colaboraciones fueron imprescindibles a Chil para la elaboración de gran parte de sus trabajos. Escribir, o mejor, iniciar la escritura, de la historia de Canarias, arropado de los necesarios materiales y con una metodología acorde con los requerimientos de la ciencia del momento es el objetivo

que Chil trata de alcanzar. Y es precisamente el enfoque desde el que se aborda la historia el que interesa analizar aquí.

Para Chil, la obra de la creación es contínua, sin vacíos y sin interrupciones. En otros términos, el mundo molecular y microscópico está unido a través de una larga cadena con todas las otras formas superiores organizadas. Más aún, las modificiones de los cuerpos imponen cambios en los demás y «este enlace constituye la armonía del hombre con la tierra que habita y a ésta con los demás cuerpos que pueblan los espacios». Salvo ligeras variaciones, la forma de la humanidad es unitaria y ésta puede ser puesta de relieve estudiando las leyes que la rigen. Unidad del mundo orgánico e inorgánico, la existencia de leyes en la historia humana son dos principios teóricos de partida en la perspectiva de Chil. Tras lo cual, se explicita una primera declaración programática,

> «La desaparición de muchas clases de vegetales y animales, cuya existencia se nos revela en las capas de la tierra que se encuentran a respetables profundidades, no es una interrupción en lo creado; es que ni el vegetal, ni el animal, desenvueltos para vivir en determinadas condiciones, han podido subsistir en otras, y su organización se ha ido modificando poco a poco, al pasar de un medio de existencia a otro distinto, al mismo tiempo que otros también han desaparecido del todo por haber ya cumplido el periodo de su evolución» (1876: 2).

Pero estas leyes que la ciencia ha logrado descubrir gracias al espítiru de libertad, vienen siendo negadas por el oscurantismo. No sólo por el cristianismo —que ha intentado detener el torrente civilizador—, sino también por los seguidores de Buda, Mahoma, Confucio y de todos cuantos han creido en lo sobrenatural. Ya hemos comentado la virulenta respuesta del sínodo que examinó la obra de Chil, al que no sólo le indignaba esta declaración materialista, sino además el atrevimiento de colocar a la misma altura a los sacerdotes de Cristo junto a los de Buda, Mahoma, ... Pero Chil matiza inmediatamente; para él, asumir las verdades de la ciencia no significa ser ateo, si bien le parece totalmente innecesario hacer intervenir la divinidad para explicar los acontecimientos comunes que son, precisamente, de los que se ocupa la historia. Pero la historia, es importante tenerlo en cuenta, es para Chil una cadena ininterrumpida que une el hombre a la tierra. Por ello, el primer paso en los «Estudios» consiste en mostrar la «historia» geológica de la tierra. Diferentes teorías entran en liza, pero en cualquier caso hay una evidencia incuestionable: la tierra evoluciona atravesando distintas fases o periodos con sus características propias. En cada una de ellas irán apareciendo seres y especies en un continuo proceso de complejización de la materia viva. Siguiendo a los geólogos, Chil resume los rasgos más destacados de las épocas primaria, secundaria, terciaria y cuaternaria. Esta información tiene dos fuentes de primer orden. Cita a C. Vogt a propósito de la formación geológica de Cana-

rias, con el que está completamente de acuerdo; pero es notorio que el entramado general lo de Ch. Lyell y de J. Boucher de Perthes de quienes cita en la bibliografía «Antiquity of man» y «Antiquités celtiques et antidiluviennes», respectivamente. La época cuaternaria es, sin duda, la que ofrece mayores atractivos. Chil señala cómo en ella la tierra era «una inmensa pradera donde pastaban herbívoros de todas clases» y, sobre todo, en el que aparece el hombre «humanizado». Como prueba aporta los descubrimientos de restos fósiles realizado por Boucher de Perthes en 1863 en Abbeville. El proceso de hominización fué completado modificándose el «simio» en «hombre» y éste, «por las propiedades de su encéfalo, con el que tiene la facultad de abstraer» —lo que suponía una afirmación herética para los teólogos convocados por Urquinaona— ha podido eregirse en el eslabón superior de la escala animal. Todavía más maravilloso, señala Chil, esa facultad le ha permitido estudiar el gran libro de la creación y remontarse hasta la «causa única, suprema, universal». Son ya suficientes observaciones, comenta Chil, como para no tener que insistir más en ello. En definitiva, los resultados aportados por la geología y la paleontología le permitió a Darwin elaborar sus teorías, «y dia a dia su modo de pensar adquiere certidumbre». Esa legitimación se debe, en gran medida, a los trabajos de numerosos investigadores, entre los que el autor de los «Estudios» destaca a Haeckel que ha probado la «unidad de la naturaleza orgánica e inorgánica, la identidad de los elementos fundamentales en la una y la otra y conduciendo la doctrina genealógica al punto de vista de la concepción de todo lo creado» (cit. en Chil, 1876: 15).

Una base materialista con la que Chil espera responder a las grandes cuestiones de la historia canaria ¿cómo se formaron, geológicamente hablando, las Islas Canarias? ¿cuál fué el origen del pueblo que las habitó? ¿por qué serie de acontecimientos ha pasado en su desenvolvimiento?. No quiere ser un erudito, y aunque recogerá lo que se ha escrito con anterioridad, intenta expresar sus propias opiniones. Pero al tiempo, en caso de error, «a vista de pruebas y documentos irrefragables... seré el primero en proclamar la nueva doctrina». Geología y paleontología, mostrando la cadena ininterrumpida entre lo orgánico y lo inorgánico no son, sin embargo, la principal preocupación de Chil. De hecho, los comentarios anteriores pertenecen a la Introducción de los «Estudios» y no dejan de ser coordenadas generales para poder situar los problemas que realmente le interesan: el hombre y su evolución. Establece, según el patrón de la época una división tripartita compuesta por la prehistoria, la protohistoria y la historia propiamente dicha; sobre este esquema irá situando los materiales, la documentación y respondiendo a las preguntas formuladas en la Introducción. En primer lugar, Chil aborda las etapas de la «edad de piedra». Acepta los tres periodos en los que se la ha fraccionado —eolítico, paleolítico y neolítico—, y los aplica a Canarias. Pero aparte de los testimonios culturales, la evolución del hombre está para Chil directamente correlacionada con el desarrollo cerebral. Durante el periodo eolítico, considera que la inteligencia del hombre es «infantil»; está convenci-

do de que en Africa existen poblaciones que no alcanzan más allá de las elementales nociones de supervivencia. Este grado de desarrollo es aún inferior a las tribus más «atrasadas» de América y para que puedan llegar al grado de evolución cultural de éstas, no sólo ha de alumbrarles «la antorcha de la civilización» sino que, necesariamente, tienen que producirse modificaciones en su «caja ósea». La perspectiva raciológica introducida aquí ha sido objeto de un análisis más detallado en capítulo anterior. En el presente contexto, tiene mayor relevancia seguir el esquema evolutivo propuesto en los «Estudios». Para Chil, es difícil determinar si el período eolítico ha existido en Canarias. Critica a Viera —«el más ilustrado de nuestros historiadores»— por haberse limitado a informar de algunos enterramientos, sin preocuparle los trabajos de recolección y de estudio de los objetos de los antiguos canarios. A ello añade que la mayoría de los naturalistas que han investigado en las islas fueron geólogos más que paleontólogos. En definitiva, estas circunstancias suponen para Chil un vacío prácticamente insalvable en la prehistoria canaria. Y a pesar de que la época del «silex toscamente tallado» existió, no encuentra testimonios de la fauna terciaria que le corresponde.

Siguiendo a Mortillet, divide el periodo paleolítico en cuatro etapas: Acheuliana, Musteriana, Solutreana y Magdaleniana. Chil señala que en el archipiélago se aprecia la evolución en el uso de la «piedra tajada», pero que es una curiosa excepción que no conocieran la flecha, hecho que intenta explicar en base a que la fuente alimenticia de los antiguos isleños la obtenían fundamentalmente del ganado. Es en el periodo neolítico, no obstante, donde Chil sitúa plenamente a los aborígenes canarios. El neolítico —aceptando la denominación de J. Lubbock—, dice Chil, se encuentra en Canarias «con exceso». Aquí estamos ya en presencia de una humanidad plena. Dólmenes, túmulos, grutas sepulcrales son otras tantas evidencias del culto a los muertos, la creencia en la inmortalidad del alma; en suma el resultado de un largo proceso en el que se demuestra que «el hombre, en su principio simio, ha llegado, por una serie de transformaciones, al estado en el que hoy se encuentra» (1876, I: 8). A partir de ese momento, la evolución del hombre se enfrenta a una disyuntiva: o elevar su ser racional o mermar el poder de su inteligencia hasta la idiotez. Extrapolando sus propias posiciones, el reblandecimiento de la masa encefálica, afirma, como resultado de una meditación larga y profunda, «produce la imbecilidad o la locura» (la meditación teológica, suponemos). Ese exceso con que el neolítico se manifiesta en Canarias se aprecia, según Chil, en el adelanto y la civilización con que se reencontraron los conquistadores. Sin embargo, en las islas se hallan confundidos elementos de las diferentes épocas prehistóricas; el silex con la piedra pulimentada, distintos tipos de cerámicas, «el magado» junto a la «tabona», ... Este es un grave problema para Chil, para el que la prehistoria canaria «burla todos los sistemas» acerca de las ininterrumpidas fases de la evolución. Sea como fuere, está convencido que hay una continuidad en toda la prehistoria de las islas que, a pesar de la escasez de estudios paleontológicos que pudieran guiarnos en las

«tinieblas de esos tiempos», puede ser reconstruida si bien de un modo conjetural. Este sería, según Chil, el esquema evolutivo de las islas para ese periodo:

> «Yo creo que existió una raza primitiva: que esa raza alcanzó una civilización rudimentaria: que a ella se deben las primeras armas, los más groseros vestidos, los más toscos utensilios: que a esa generación sucedió otra, heredera de aquellos inventos primeros, sobre los cuales adelantó mayores progresos, sin dejar de utilizar los que aquellos hicieron, hasta que, como sucede en toda sociedad, en tanto que los últimos están apegados a lo primero, a aquello que fué patrimonio de sus abuelos, los otros, o séase los que por su fuerza, por su prestigio o por su ascendencia se hallan colocados en diversa situación son los usufructarios y se benefician de los adelantos debidos a la industria de los demás» 1876, I: 10).

Encontramos aquí todos los temas nodales de la antropología del XIX: evolución, civilización, raza, progreso. No hace falta insistir en ello, se mezclan aquí tesis materialistas e idealistas. En otros términos, como sugirió Opler a propósito de Morgan, el dualismo que se manifiesta en ser «materialista en lo referente a la cultura material e idealista en todo lo demás». Pero, de acuerdo con Harris (1978), «lo característico de los evolucionistas no era ni su materialismo ni su idealismo, sino su confuso eclecticismo». Chil manejó para ello una información bibliográfica considerable. Obras de Darwin, Haeckel, Broca, Mortillet, Lyell, Boucher de Perthes, Th. Huxley, Lubbock, ..., junto con revistas especializadas forman parte de su biblioteca, que se conserva en el Museo Canario. ¿Qué revela este gran acopio bibliográfico?. En primer lugar, lo que es evidente, una puesta al dia tanto más destacable si se tienen en cuenta las fechas y el alejamiento de Canarias de los centros académicos e intelectuales europeos. Pero, más significativo aún, son los mismos autores utilizados. Obviando sus escarceos en diferentes terrenos, —derivados en gran medida por la aún débil institucionalización de algunas disciplinas a mediados del XIX—, destacan por un lado los biólogos —Darwin, Haeckel, Huxley—, geólogos, paleontólogos y prehistoriadores —Lyell, Boucher de Perthes, Lubbock—, y, por otro, los antropólogos físicos —Broca, Quatrefages, Mortillet—.

4.3. *La polémica en torno al transformismo.*

Pero, ya hemos hecho referencia a ello, los «Estudios» de Chil no fue un fenómeno aislado. Al contrario, aún reconociendo el gran impacto que tuvo la obra y la decisiva influencia de su autor, la élite intelecutal canaria fue receptiva tempranamente a las innovaciones científicas que estaban teniendo

lugar en Europa. El darwinismo, en concreto, se asimiló, o al menos se conoció para rebatirlo, paralelamente a la publicación de los «Estudios». Esto se puede comprobar con facilidad siguiendo el curso de la propia condena teológica al libro de Chil. Este prácticamente quedó al margen del debate público abierto tras la censura de Urquinaona. Fueron otros autores los que asumieron los papeles defensores y críticos del darwinismo a través de artículos de prensa, folletos y libros. Dejando a un lado los comentarios sobre escaramusas y anécdotas, lo que merece ser destacado es el amplio e inmediato eco que alcanzó la condena y el decantamiento de posiciones que originó. Algunos periódicos no sólo recogerían la noticia de la condena, sino que dieron cabida, como ya hemos mencionado, a un buen número de artículos teóricos y de opinión.

En debate en torno al darwinismo se decantó en tres posiciones diferentes. Una, que defendía la ortodoxia católica; la otra, anticlerical, pero a la vez contraria al darwinismo; y una tercera abiertamente identificada con el darwinismo. La primera contó como representante más cualificado a José Roca y Ponsa; la segunda, entre otros, a Rafael Lorenzo García y Pablo Romero; los darwinistas, finalmente, fueron encabezados por Baltasar Champsaur Sicilia. Cada una de las tendencias utilizaron preferentemente periódicos y revistas como medios de expresión: Roca y Ponsa publicaba en «El Gólgota», un semanario eclesiástico; Romero y Lorenzo en «La Prensa», liberal y anticlerical; Champsaur en «Las Palmas», republicano reformista.

Precisamente uno de ellos, Champsaur, nos ofrece un retrato de la ciudad de Las Palmas en los años en los que se desarrolló la polémica —la década de los setenta del pasado siglo—, en el prólogo de su libro «Transformismo» (1928). Esta obra fué, de hecho, una recopilación de sus artículos de esa época a la que añadió una Introducción exponiendo la evolución de las teorías transformistas hasta los años veinte. Estos artículos, aparecieron en «Las Palmas» en el 17-12-1876, 22-1-77, 2-2-77, 12-5-77, y 7-2-78. Champsaur publicó, además, otros libros y folletos acordes con su ideología socialista y su fe en que el progreso económico y científico eran un factor decisivo para lograr la justicia social (1916, 1923, 1928, 1929, 1934). Las Palmas, comenta Champsaur, era una pequeña ciudad de veinte mil habitantes, animada, discutidora en la que la revolución de Septiembre había preparado un ambiente favorable a la discusión científica, filosófica y política. Periódicos liberales y republicanos, enviados desde Madrid, se leían en todas partes y en las librerías, pocas, era fácil encontrar obras de Rousseau, Voltaire, Diderot, Condorcet, ... junto a los discursos de Castelar, Salmeron o Pi y Margall. La calle, incluso se veía animada por frecuentes mítines y las «nuevas ideas» circulaban entre jóvenes y viejos, obreros y burgueses. En ese fecundo clima trabajaron y publicaron sus obras Millares, Chil, Lorenzo y García. La inquietud científica y filosófica imprimió «una orientación liberal y racionalista, hoy tan generalizada, como cosa propia de un país civilizado ya adherido a la corriente intelectual europea» (1928: ix). Una buena medida de la temperaruta intelec-

tual de la época la constituye el proceso de separación de sus cátedras a los profesores S. Milego y S. Calderón del Instituto de Segunda Enseñanza y la clausura del mismo en 1876. Sin duda, «la penetración del racionalismo Krausista en ciertos sectores de nuestra intelectualidad es un hecho cierto, a la par que se efectúa la recepción del evolucionismo». (Millares Cantero, 1975: 124). No obstante, los antropólogos canarios se situaron más decididamente en la perspectiva científica del evolucionismo y el positivismo, menos ambigua que la de los krausistas (Millares Cantero 1975; Noreña 1977).

El prólogo del «Transformismo», en 1928, tuvo un objetivo claro para un socialista militante como Champsaur: que se recordara un debate que abrió una época de «saludable liberación del espíritu» y nuevo horizonte para los individuos y para los pueblos. Su defensa del transformismo se fusiona con la fe en la civilización y el progreso como medio para llegar a un estado de justicia social.

> «La nueva organización de los estados europeos y su tendencia abiertamente racionalista, muestran bien hasta donde alcanza el poderoso fluir de las ideas ...anunciando, quizá desde hoy, la aurora de la nueva sociedad, a pesar de la resistencia de las clases privilegiadas, ...esa sociedad que, nosotros los socialistas, por razón y por sentimiento, anhelamos para que se restablezca la justicia en todos los pueblos que se llaman civilizados» (ibid. xvi).

Champsaur es, por tanto, un socialista que estudia y difunde las ideas del transformismo en tanto que un arma para que el aliento de la civilización entre en todas las inteligencias. Lorenzo y García, por su parte, también preocupado por la problemática social pero desde la perspectiva liberal ya había publicado, algunos años antes de la polémica, «La esclavitud y el pauperismo en el siglo XIX» (1863), donde afirmaba que los hombres no han nacido unos para trabajar y otros para gozar, y que la razón está en contra de todo lo que suponga privación de libertad y trabajar siempre para otros. Anticlerical, Lorenzo y García fue, sin embargo, atacado más violentamente por los conservadores (Roca, 1878) en relación a la cuestión del transformismo, a pesar de sus posiciones contrarias a la teoría darwiniana. El anticlericalismo de Lorenzo y García no se limitó a los artículos de prensa. En un mitin celebrado en Las Palmas, comenta Champsaur (1928), muchos liberales y republicanos asistieron para escuchar a Urquinaona; cuando el obispo terminó su intervención se levanto Lorenzo y García para contestarle. Al parecer, según Champsaur, las palabras del autor de los «Estudios filosóficos...» no fueron del agrado del prelado, entablándose una ágria discusión entre ambos. Por último, el canónigo Roca y Ponsa asumió desde una óptica exclusivamente religiosa sus ataques al transformismo, más preocupado por combatir las herejías que por entrar en el debate científico y no tiene, en este contexto mayor interés. En el mismo año que aparecieron las primeras entregas de los «Estu-

dios» del Chil, Lorenzo y García publicó «Estudios filosóficos sobre la especificación de los seres» (1876). La obra está dividida en cuatro partes en las que Lorenzo y García intenta mostrar la invalidez de las transformaciones en las especies. Para ello, en primer lugar expone las dos grandes tendencias bajo las que se agrupan los que tratan de «dominar la razón humana»; la teología y la libre pensadora. La primera defiende que el universo depende de leyes invariables dictadas por la «Suprema inteligencia»; la segunda, aspira a conocer el mundo a través de la razón y la experiencia. Lorenzo y García defiende que sólo la libre investigación puede proporcionar la verdad y, en esa medida, aunque contrario al darwinismo estima que éste no es antiespiritualista ni rebaja la dignidad del hombre. Es simplemente una teoría basada en la ciencia a la que es inaceptable criticarla desde el «libro único» de los teólogos. Los errores del darwinismo no se encuentran en un supuesto atentado contra la religión, sino en su base científica. Lorenzo y García esgrime que los datos paleontológicos no nos muestran más que la fijación de las especies, es decir, la sucesión de individuos semejantes que se reproducen indefinidamente. Más aún, no hay evidencia de que las especies se hayan mezclado en tiempos remotos para producir otras nuevas. Este es el caso entre el simio y el hombre que, según Lorenzo García, Darwin se empeña en hacernos ver. La teoría del autor de «El origen de las especies» no se fundamenta en la inducción y la deducción que caracteriza a la ciencia, sino en una mera hipótesis. Como tal, tiene que recurrir constantemente a supuestos fósiles, que curiosamente no se encuentran, para probar, entre otras cosas, una remotísima transformación del mono en hombre. En definitiva, para Lorenzo y García, tanto error cometen los teólogos al pretender derivar de los principios religiosos la ciencia práctica, como los que se obstinan en explicar fenómenos que son científicamente indemostrables.

Baltasar Champsaur contestaría desde las páginas de «Las Palmas» al ataque antidarwinista de Lorenzo y García. Se siente satisfecho de que éste, «uno de los hombres que más ha contribuido al movimiento intelectual de nuestro país», haya publicado una nueva obra de carácter científico. Pero a medida que la va comentando, Champsaur intenta mostrar las incongruencias de sus argumentos. Frente a la idea de que las especies existen en la naturaleza, al margen de las clasificaciones establecidas por los hombres, y de que son manifestaciones de la «Esencia divina», se pregunta cómo explicar entonces la aparición de nuevas especies en distintas épocas geológicas que reemplazan a otras desaparecidas tras los cataclismos y otros fenómenos geológicos. Sólo caben dos alternativas; o fueron «transformaciones» de otras anteriores, o —como cree Lorenzo y García— fueron «creaciones» de la «Esencia divina», en cuyo caso habrá que pensar que ésta tendría que tener una multitud de especies para sustituir a las que desaparecen. «Y esto ¿no sería poner en ridículo a la Fuerza creadora?. Esto sería ni más ni menos que las 'creaciones milagrosas' de Agassiz... de cuya hipótesis nadie se ocupa en el día» (1928: 43). Lorenzo y García, por otra parte, sólo acepta que la selección

puede llegar a formar razas, pero nunca variar la esencia de las especies. La objeción a esta tesis es interesante por cuanto que Champsaur recoge la falta de criterios unificados para determinar las «cualidades esenciales» de las especies, ya que «en esto de caracteres de razas y especies no han estado nunca acordes los naturalistas» (ibid. 44).

En la contraréplica, Lorenzo García (1877) se defiende de la acusación de no haber leido a Darwin, un hecho que Champsaur había señalado en su artículo. Admite que si bien no tiene sus obras, lo conoce, dice, a través de un Compendio de Omboni y de los tratados de Haeckel y de Büchner, un «transformista declarado». En medio, vuelve a abundar en las argumentaciones anteriores en el sentido de que no hay «reemplazo» en las especies, sino que cada una ocupa un lugar preciso dentro de la cadena zoológica. Por lo demás, «siendo el poder de Dios infinito, las especies debieran manifestarse bajo una infinidad de formas. Algunas de esas formas específicas han sido destruidas, habiendo quedado otras muchas que hoy conocemos». El tono de la polémica se fue acalorando, llegando a proponer Lorenzo García un debate público con el «articulista de 'Las Palmas'», «siempre que los adversarios presten la verdadera firma a sus escritos» —Champsaur no firmó sus artículos a lo largo de toda la polémica—. Se suceden contestaciones y réplicas a lo largo del año 1877 en los mismos términos originales, a los que sólo se aporta un nutrido desfile de «autoridades» y citas de sus obras. Aparte de los ya mencionados de Champsaur, Lorenzo y García replicaría con otros tantos artículos en «La Prensa», y específicamente, algunos de sus ensayos estuvieron dedicados preferentemente a rebatir el «ultramontanismo» de Roca y Ponsa, en particular, «Triunfos de las ciencias» (1879). Hay que reseñar también los comentarios de P. Romero en «La Prensa» sobre los trabajos de Lorenzo y García. El 6-12-1876 hizo un «juicio de los estudios filosóficos» defendiendo abiertamente a su autor. Sin embargo, posteriormente (30-11-77), en una recensión del otro ensayo de Lorenzo «Estudios filosóficos sobre el origen y formación de los seres vivientes» (1877), se mostraba menos entusiasta: «La obra del Sr. Lorenzo que, juzgada bajo el aspecto científico y literario, tiene un mérito indiscutible, carece, no obstante, de ingenuidad, de intrepidez para afrontar ciertas cuestiones ligadas por la fe a la doctrina de los libros bíblicos, de los cuales es necesario desprenderlas completamente al entrar en el sólido terreno de la razón». Asimismo, Millares Torres se ocuparía del enfrentamiento entre Lorenzo y García y Roca y Ponce, donde felicita al primero por su «nueva y elegante producción —'Triunfos de las ciencias'— aunque piensa que el ataque y la repetición a que obliga el estilo polémico, «son otras tantas rémolas de la libre expresión del pensamiento». (Millares Torres, 1880: 354). Pero Champsaur fue, con mucho, el que poseía una información más amplia. Aparte de los clásicos de Darwin, Haeckel, Huxley ..., utilizó, además, de Quatrefages «L'especie humaine», «Darwin et ses précurseurs français»; de Spencer «La Création et l'evolution des idées scientifiques», de Vilanova «Historia Natural», de Vogt «Leçons sur l'homme», de

Vries «Oenothera Lamarckiana», y de Weissmam «Ensayos sobre la herencia».

Champsaur se valió de ellos, e hizo gala de su excelente biblioteca mencionando profusamente a Darwin, Lamarck, Haeckel, Huxley, Vogt, Büchner, Spencer ... Lorenzo y García, más parco en citas, utiliza sobre todo a Agassiz, Cuvier, Fleurens y Quatrefages. Sin embargo, esta polémica a tres bandas se redujo, prácticamente, a una andanada periodística cargada de generalidades. Con todo, las publicaciones acerca del evolucionismo siguieron proliferando en las islas durante todo el último tercio del XIX, aunque ya no tuvieron el marco polémico de que se dotaron Champsaur, Lorenzo y García y Roca y Ponsa. En numerosos trabajos de las revistas más prestigiosas de la época en el archipiélago se aprecia el mantenimiento de la preocupación por el tema. Conviene entonces comentar algunos de ellos de cara a trazar mejor las coordenadas de la antropología canaria.

4.4. *La defensa ecléctica del evolucionismo.*

En general, el tratamiento de las tesis transformistas siguió decantándose alrededor de las mismas posiciones que habían adoptado los protagonistas de las páginas de «El Gólgota», «La Prensa» y «Las Palmas». Esto es, un ataque frontal desde posiciones religiosas, una actitud ecléctica sostenida desde posturas agnósticas, y una defensa abierta del darwinismo y beligerante contra el oscurantismo. Es significativo, en este contexto, que todos los que practicaron o siguieron de cerca los estudios de antropología y de etnografía, en su mayoría médicos —Chil, Bethencourt Alfonso, Grau-Bassas, Ripoche, ...—, adoptaron decididamente el evolucionismo como guia teórica y metodológica de sus investigaciones. A esta línea se sumaron otros profesionales que se interesaron también por estos estudios como Millares, Pizarroso, García Ramos, etc. A excepción de los de Chil, que parece disponer de una mayor y mejor asimilada información, los trabajos del resto se limitan o bien a citas puntuales o a divulgar los aspectos más relevantes de las ideas de los evolucionistas.

Lo que hay que destacar, entonces, no es tanto las aportaciones teóricas como el fenómeno sociológico de las dimensiones del debate entre los intelectuales isleños. En este sentido, uno de los aspectos más significativos es la fuerte presión ideológica que les obligó a matizar de un modo sistemático el alcance de las tesis transformistas. Esta presión provenía de dos cauces diferentes. Por un lado, la ejercida por el ultramontanismo eclesiástico; por otro, la derivada del enfoque idealista que muchos de ellos adoptaron. Respecto a la primera, ya hemos visto la reacción, muchas veces enérgica, contra la condena de los «Estudios» de Chil y la crítica a las posiciones oscurantistas por parte tanto de los darwinistas combatientes al estilo de Champsaur como antidarwinistas del corte de Lorenzo y García. A pesar de los contrastes, el anticlericalismo fué un poderoso nexo que unía a gran parte de nuestros intelec-

tuales. Pero, obviamente, ese anticlericalismo no implicaba que la defensa de las «verdades de la ciencia» tuviera que seguir los derroteros del materialismo. En realidad, casi todos nuestros intelectuales insistieron en que la ciencia no era incompatible con las creencias religiosas y trataron de separarse de la identificación peyorativa de «materialistas».

La principal línea de escape consistió en las exposiciones eclécticas de las teorías fijistas y transformistas. Así, es recurrente un estilo periodístico, en el que se describen en primer lugar los argumentos en favor de la inmutabilidad de las especies junto a citas de los autores que los han defendido para, seguidamente, plantear las pruebas que apoyan la mutación y cambios en las formas orgánicas. El hilo argumental sigue, por lo general, un diseño que permite concluir la mayor verosimilitud de las ideas transformistas, si bien no se muestran con claridad las posiciones que personalmente se adoptan. En esa línea, el recurso al tipo de frases «esto no lo digo yo sino los científicos», revela un discurso que parece seguir una táctica basada en un imperativo de autoridad que permite, a su vez, escapar a un compromiso explícito. De esta manera, se tiene siempre buen cuidado de dejar claro que los científicos son las máximas autoridades en una materia en la que la mayoría confiesan ser legos. Un ejemplo de ese eclecticismo lo tenemos en el trabajo de R. Masferrer «La especie en los seres organizados». Las ideas de individuo, especie y género, afirma Masferrer, son una consecuencia lógica de la facultad generalizadora de la inteligencia humana. Pero es consciente que sobre el concepto de especie no hay acuerdo entre los naturalistas, y tras una revisión sumaria desde Tournefort y Fleurens hasta Vogt, avanza una definición de síntesis: «El conjunto de animales y plantas que forma cada una de estas series, continuadas sin interrupción desde el origen de los cuerpos orgánicos hasta que finalice la vida sobre el planeta que habitamos, es lo que denominamos una 'especie orgánica'» (1878-79: 149). Pero si nos atenemos a los datos paleontoloígicos, no es posible mantener la opinión de la fijeza de las especies sin admitir varias creaciones sucesivas e independientes. Masferrer no quiere entrar de lleno a discutir la teoría transformista, sino sólo aquellos puntos que «algunos autores eclécticos han admitido como positivos». Esos puntos están «fundados en indestructibles hechos, de modo que dan gran valor a esta teoría». En este sentido, a pesar de que está bien fundamentado que una forma orgánica transmite al reproducirse caracteres particulares en algunos de sus descendientes, que al acentuarse cada vez más en sucesivas generaciones daran lugar a nuevas especies, no dejan de existir, señala Masferrer, «grandes objeciones» al transformismo. Pero con todo, en la actualidad, se apresura rápidamente a decir, todas las ciencias tienden «a admitir en sus respectivas ramas principios generales análogos al que en Historia Natural se conoce con el nombre de Evolución progresiva de las formas orgánicas» (1878-79: 151). Sea como fuere, dirimir entre fijismo y transformismo es, para Masferrer, «una cuestión puramente científica» en la que nada tienen que decir los escolásticos. Con matices, esta es una posición estandarizada entre los colabora-

dores de la «Revista de Canarias», «El Museo Canario» y «La Ilustracion de Canarias». Sin embargo, aunque mantuviera siempre una reserva sobre el tema, S. Berthelot, desde posiciones cientifistas, no llegaría a aceptar las teorías transformistas tal como las formulara Darwin. Como se encargó de mostrar Millares Torres, el Hijo adoptivo de Canarias en una carta al historiador grancanario el 27 de noviembre de 1878 le decía,

> «No creo en el transformismo; Dios no ha creado géneros, especies ni variedades, tan solo ha creado gérmenes que, en diferentes climas donde se han esparcido se han desarrollado bajo la influencia del medio ambiente, con todos los caracteres típicos que la ley de la herencia o atavismo ha perpetuado en seguida. El mundo ha sido creado bajo una unidad de composición, más bien que bajo una unidad de creación. Soy poligenista». (Berthelot, cit. en Millares 1880a: 195)

Pero, al margen de las presiones específicamente de tipo religioso, que el evolucionismo se limitara en la práctica de nuestros antropólogos a un mero debate de principios se debió, en gran parte, a la falta de cohesión teórica y a las tensiones en el seno de las instituciones desde las que se trató de impulsar la investigación antropológica. El caso más ilustrativo en este sentido lo constituye el Museo Canario. En agosto de 1880, J. Padilla —uno de los más estrechos colaboradores de Chil— criticaba a los positivistas el pretender reivindicar para sí la unidad de las ciencias y la armonía de sus ramas. Pero el positivismo, «no comprendiendo a Dios creador, o mejor, no queriendo indagar más allá de lo que alcanza el sentido ..., señalan al hombre, el ser a la verdad perfecto de todos los que nos rodean, verdadero rey de la creación, como centro de todas sus aspiraciones al que converger desde todo nuestro conato científico» (1880: 390). Para clarificar lo que de erróneo tiene el positivismo, Padilla recomienda que la Revista del Museo reproduzca un discurso de T. Martínez Escobar en el que «se refugia con vigor el fondo y las consecuencias de la doctrina positivista». La redacción de «El Museo Canario» oyó la sugerencia y, efectivamente, en el número 13 de ese mismo año comenzó a publicarse la «Oración inaugural» que Teófilo Martínez de Escobar —que fue catedrático de Metafísica en la Universidad de La Habana— pronunció en la apertura del curso 1879-80. El positivismo de Comte y Huxley se presenta como la novedad del siglo; «No más Dios, ni alma, ni infinito, ni absoluto». Sin embargo, comenta Martínez Escobar, detrás de esta arrogancia no hay nada original; en realidad no es más que la síntesis de las teorías de todos quienes, a lo largo de la historia, han negado a Dios como causa primera de todas las cosas. El relativismo de Heráclito, el panteísmo de Spinoza, el induccionismo de Bacon, el sensualismo de Hobbes, el empirismo de Locke, no han hecho otra cosa que propiciar que el escéptico Hume lograra «despertar al criticismo de Kant del sueño dogmático en que había vivido». Esta es la no-

vedad del positivismo. En otras palabras, negación del principio ontológico —ateísmo—, reducción de la ciencia al conocimiento sensible de los fenómenos contingentes —sensualismo—, y consideración de la materia como lo único vivo —materialismo—.

> «El Ateísmo, el Sensualismo y el Materialismo, pues, son las necesarias consecuencias de estas negaciones, exclusivismos y extravíos que, reduciendo la ciencia a un puro empirismo en su método, y a una suma de fenómenos, cuyo fundamento se ignora,... nacen de la irracional negación de Dios, causa primera y fundamento de toda la ciencia» (1880: 46).

Por si fuera poco, al positivismo ha venido a sumársele últimamente el transformismo que, de seguir Spencer, sería inútil preguntarse por un concepto de moralidad, por una ley moral, cuyo origen trascienda de nuestra naturaleza humana. El positivismo, afirma con rotundidad Martínez Escobar, «es en todas sus variantes repulsivo al trascendentalismo, tiene un horror irresistible a todo lo absoluto y suprasensible» (ibid., 120). T. Martínez Escobar mantuvo una auténtica cruzada contra el positivismo y el transformismo en las páginas de la Revista y en las sesiones públicas celebradas en el Museo Canario. En las mismas reuniones en las que Chil hablaría de los progresos de la ciencias paleontológicas y antropológicas basados en las «firmemente establecidas teorías de Darwin y Haeckel», el catedrático de metafísica arremetería abiertamente con los que le precedían y continuaban el turno de intervenciones. No deja de ser ilustrativo que en las mismas sesiones, unos expusieran los orígenes y evolución de las razas aborígenes canarias y otros, como T. Martínez Escobar —en la reunión en la que se conmemoraba el primer aniversario de la instalación del Museo, el 24 de mayo de 1881—, en grave tono dijera que los «antropologistas, geologistas y paleontologistas ... atacan de un modo directo el primero de los libros sagrados, declarado canónico por ser la misma palabra de Dios». En definitiva, «los antropologistas lo explican todo por su sistema materialista que nosotros no podemos admitir». Por ello, a Martínez Escobar la tesis de los transformistas de que el hombre desciende del simio le parece sencillamente, descabellada.

> «Colocadme un antropoideo, el dolico-céfalo más próximo al hombre, en medio de una familia, la menos civilizada..., crecerá, envejecerá y morirá sin haber podido articular palabra, sin expresar una idea. Fáltale, señores, el alma que nunca se infundirá en un irracional, porque ese principio divino es propiedad exclusiva del hombre, que Dios formó a su imagen y semejanza». (24-5-1881).

En la misma sesión, afirmó el catedrático acusatoriamente, la escuela de Lamarck, propagada por Darwin, «en nuestros días cuenta desgraciadamente con numerosos prosélitos, que tenemos hasta entre nosotros».

Pero, ciertamente, los principales animadores del Museo se decantaron por el evolucionismo. Ya hemos hecho referencia a ello al comentar las intervenciones más significativas de los que, como Millares y Chil, defendieron más decididamente el positivismo y el evolucionismo como estrategias de investigación para la historia y la antropología.

¿Es uno o múltiple el origen de la especie humana?. La pregunta intentó responderla Millares Torres en un denso artículo de 1881, «Darwinismo y espiritualismo». Muchos han investigado sobre el orígen del hombre, señala Millares; sin embargo, no será hasta principios del XIX cuando Lamarck —en su «Filosofía Zoológica» (1809)— propuso una explicación racional de este problema, abriendo las puertas al darwinismo. Sin duda, no fue sólo el sabio francés; uno de sus discípulos, Bory de St. Vicent, junto a Geoffry St. Hilaire y otros prepararon la teoría de Darwin. Millares se muestra fascinado, «la teoría de Darwin es sencilla como toda la revelación que encierra en sí misma el germen de una gran verdad» (1881: 8). La ley de la selección natural como lucha adaptativa a la condiciones biológicas, y la seleción sexual como lucha entre congéneres «por las hembras en las estaciones propicias a la reproducción». Esta síntesis la toma Millares de Tubino, pero en su opinión quien mejor conoce la teoría de Darwin es Haeckel, el «más ilustre de sus comentadores». La teoría de la metamorfosis o de la transmutación, que son otros nombres por los que también se la conoce, afirma Haeckel, prueba cómo la totalidad de los organismos que han vivido y viven sobre la tierra derivan de una o, a lo sumo, de unas pocas formas primordiales que han ido evolucionando por «graduales metamorfosis». Incluso Quatrefages en su «Especie Humain», uno de los más tenaces adversarios de Darwin ha reconocido, dice Millares, que el darwinismo tiene puntos inatacables.

El historiador canario quiere, no obstante, ir más lejos. Las razas inferiores de la humanidad «que al contacto de la raza blanca desaparecen, se extinguen o se fusionan con ella», verifica, en cierto modo, la primera de las leyes de Darwin. Pocos se atreven ya a mantener objeciones cuando los mecanismos de la herencia y la adaptación descritos por Darwin, y teniendo en cuenta el medio ambiente de las diferentes zonas geográficas, forman un sistema «que responde hoy admirablemente a todas las interrogaciones de las ciencias biológicas» (ibid., 42). A Millares, sin embargo, le preocupa que a los defensores del evolucionismo se les asocie con las escuelas materialistas. Achacan a los materialistas de carecer de sentido moral, pero «cuando hay tantos entre sus adversarios que no lo tienen, debemos consignar que, a nuestro humilde juicio, caben dentro del darwinismo todas las escuelas filosóficas, tanto materialistas como espiritualistas» (ibid, 71).

Volviendo a la pregunta inicial, la conclusión del autor de la «Historia General de Canarias» es terminante, la especie humana proviene de un gérmen

único, entendiendo por «unidad de origen» la de los elementos que conforman su «cédula inicial». Materialistas y espiritualistas pueden, sobre esta base, llegar a entenderse, siempre que los primeros, con su positivismo y empirismo, no deshechen la metafísica como perjudicial a la ciencia y los segundos reconozcan las admirables conquistas de las ciencias naturales. Con resonancias hegelianas, Millares está convencido de que «tras la tesis y la antítesis, vendrá la síntesis del conocimiento humano» (ibid., 72)

Esta postura contemporizadora no impidió a Millares escribir «Darwin», un poema laudatorio dedicado al «genio profundo, gloria de tu siglo/ Estrella de grandiosa magnitud/ Brillante faro de la humana ciencia/ Y pensando con lógica profunda/ laborioso y sublime observador/ Probarnos, que del cosmos infinito/ Es la ley de la evolución» (1882, en la Revista del Museo Canario).

Recordemos por último, como una prueba más de la tensión que el evolucionismo provocó entre nuestros intelectuales, algunas de las ideas que R. García Ramos le expresaba a Chil en las cartas citadas más arriba. En la primera afirma que, basándose en Lamarck, no hay necesidad de negar la presencia de la mano de Dios en la organización de las formas orgánicas; pero un mes más tarde estaba decidido a otorgar a la hipótesis de la evolución progresiva un sentido claramente cientifista. Refiriéndose a un trabajo suyo, García Ramos señala que

> «[...] Ahí es más lo de la creación progresiva; pues sobre esa base, se levanta el edificio sin intervención de divinidad. De todas maneras, eso no pasa a ser una paradoja de Lamarck y de tantos otros filósofos [...]. Después de todo —o ante todo— deseo saber su opinión, no sólo sobre la dicha 1.ª Parte de los Prolegómenos —que es cuestión puramente filosófica— sino en particular sobre la otra gran cuestión que asalta el cuerpo de la órbita, o sea la de si es o no posible variar, hasta cierto punto, las condiciones de la existencia individual, mejorarlas, y en una palabra, prolongar la vida del individuo, algo más de lo que ha logrado hacerlo hasta ahora la humana sabiduría. Sin duda que esa es una cuestión magna, y así espero mire V. con indulgencia esos humildes razonamientos [...]» 7-8-1876).

Desde las páginas de «El Museo Canario», Chil, que prefirió adoptar una actitud prudencial tras la condena de Urquinaona,se mostraría algunos años después más beligerante. En su artículo «Antropología», si bien señalando que «la antropología no es una ciencia que conduce al ateísmo, como sostienen esos espíritus mezquinos» (1880: 39), sostuvo que las especies y los grupos orgánicos no tiene una vida eterna, como lo muestra el hecho de que millones de especies han desaparecido y que otras muchas les han sucedido. Desde los seres más simples, paso a paso se llega, a través de una ley general de la evolución, a la «edad del género humano». En definitiva, para Chil «todo se explica por la teoría genealógica que vislumbró Lamarck, que Dar-

win ha visto más clara y que Broca ha establecido formando sobre ella un cuerpo de doctrina» (ibid., 40). Siguiendo a Broca, señala que el hombre debe su lugar en la naturaleza a la posesión de dos instrumentos maravillosos, «el cerebro que ordena y la mano que ejecuta». El transformismo no es a la postre otra cosa, en opinión del antropólogo canario, que un movimiento de composición y descomposición. Pero con estos presupuestos, al igual que hemos visto a propósito de la raciología, Chil apuntó la flecha de la causalidad socio-cultural en el sentido del reduccionismo biológico. «La luz penetra hasta en las regiones más apartadas llegando a los pueblos de inferior civilización y raza», diría en un discurso en 1880 [El Museo Canario 1: 204]. En esa línea, no encuentra otras causas para explicar, por ejemplo, la caída de Roma que el vicio y la degeneración moral de los ciudadanos del Imperio. De hecho, Chil y el resto de los antropólogos canarios no estuvieron familiarizados con los esquemas de los evolucionistas culturales y se cohesionaron en torno a la estrategia de investigación de la antropología física. Pero si bien los evolucionistas culturales tuvieron una concepción más compleja de los procesos de transformación sociocultural, ello no significa, como ha demostrado Harris (1978) que Morgan, Tylor, Spencer... dispusieran de una teoría plenamente coherente en este terreno.

Es curioso, sin embargo, que en «El Museo Canario» se publicase una colaboración de M. Sales y Ferré sobre el «estado primitivo del hombre», donde se presta más atención a la evolución cultural. Sales Ferré muestra cómo el curso y desarrollo del «espíritu humano» ha comenzado «por la fase salvaje, elevándose desde ésta a la bárbara, y ulteriormente a la civilizada» (1881: 70). Sales y Ferré utiliza a Lyell, Lubbock y Tylor para desarrollar los distintos aspectos que comporta la evolución de la tierra, las formas orgánicas y el hombre. En tanto que el paleontólogo puede reconstruir una forma animal por un solo hueso o el geólogo determinar la antigua composición de la tierra, se puede conocer «la condición de salvajes de los primeros hombres» estudiando la evolución histórica de las sociedades «aunque no considere más que la parte de la que tenemos cronología cierta» (ibid., 169), que, el fundador del Instituto de Sociología de Madrid sitúa en la Olimpiada 776 A.C. Enlazando las culturas romana, griega, asiria y egipcia, es evidente que la cultura en su forma más elevada está unida en una cadena evolutiva con otras más inferiores.

No obstante, en el seno del Museo Canario, bajo la dirección de Chil, cuajó una sólida línea de investigación que, a pesar de las diferencias y tensiones internas, se abrió camino unificando criterios en torno al desarrollo de las actividades de la propia institución. Convertir al Museo en el principal centro cultural de las islas, ampliar sus colecciones, junto a la sin duda también presente, motivación por elevar el status y el papel de la isla en el entramado sociopolítico del archipiélago, contribuyó en gran medida a que los objetivos de Chil se llevasen a cabo. A través de los discursos, transcritos en la revista del Museo, se puede seguir con facilidad hasta qué punto aquél sirvió

también como escenario de los objetivos de la burguesía grancanaria en la pugna por la división provincial. Especialmente, hay que destacar los de su presidente D. J. Navarro y el Secretario, A. Martínez de Escobar. Después de que el nombre de Gran Canaria fuera el que se impusiera generalizándose a todas las islas, D. J. Navarro concluía el discurso inaugural commemorativo del 13.º aniversario de la fundación del Museo Canario, diciendo, «Notad de paso, Srs., que desde esta soberana resolución arranca ya el derecho indiscutible, después muchas veces confirmado, de ser Canaria la única capital de todo el Archipiélago».

En Tenerife, los fundadores del «Gabinete Científico», —en cierta medida, el equivalente al «Museo Canario»— no tendrían las mismas condiciones para desarrollar un programa de investigación sistemático. Al menos, no pudieron aglutinar de forma duradera a un grupo tal como, en efecto, lograron Chil, Grau Bassas y los otros miembros fundadores del Museo. Entre otros aspectos, ello quizás explique que, en esta cuestión, las manifestaciones sean más puntuales. La recepción del evolucionismo en la capital de Tenerife no provocaría una especial resonancia pública al estilo de las virulentas polémicas de Gran Canaria. Con todo, algunas defensas encendidas del darwinismo indican, asimismo, un auditorio poco receptivo a las nuevas teorías. La identificación con el núcleo de la estrategia evolucionista fue total, entre otros, en Bethencourt Alfonso. Este entendía que el darwinismo no era sólo imprescindible para la investigación antropológica; debía, en su opinión, formar parte también de nuestro sentido común intelectual. Como ha destacado M. Fariña, en el Discurso de apertura de curso, 1878-80, en el Establecimiento de Segunda Enseñanza de Santa Cruz, el médico tinerfeño señalaba que,

> «El conocimiento de la teoría darwinista se impone hoy no sólo como de absoluta necesidad para todos aquellos que se encuentran arrastrados por sus aficiones a los estudios antropológicos, sino a toda persona que desee cultivar su inteligencia en cualquier ramo de las ciencias naturales o que aspire tener, aún dentro de un modesto círculo, cierto grado de cultura e ilustración» (cit. en Fariña, 1983: 30)

Al tratar, entre otros, lo problemas de la higiene en Santa Cruz de Tenerife se mostró igualmente terminante al afirmar que «siendo todo lo existente formado por elementos químicos, que pasan sin cesar de uno a otro ser constituyendo parte temporalmente de una individualidad animal, vegetal o mineral, la Naturaleza no sólo evitó el aniquilamiento de la materia, con la muerte o metamorfosis del individuo, sino que dejó establecida la formidable lucha por la existencia, el principio de 'competencia por la vida', de Darwin» (1879: 82).

Bethencourt Alfonso, aún manteniendo la fe decimonónica en el progreso intelectual y moral, recurriría asimismo a estos principios generales para la denuncia de problemas sociopolíticos. El hambre, en su opinión, era la

causa de las dos terceras partes de las muertes en Santa Cruz; el pauperismo es ese «monumento que ni las vicisitudes del tiempo, ni las civilizaciones distintas, ni las mismas personificaciones de Dios en nuestro planeta, han podido destruir».

4.5. *La obsesión de los orígenes.*

Uno de los principales focos de investigación derivados de la adopción de la estrategia evolucionista consistió en la determinación de los orígenes de las antiguas poblaciones insulares. Junto con la raza, los orígenes consumieron gran parte de los esfuerzos de los antropólogos canarios en el intento de reconstruir el pasado insular. Ciertamente, la preocupación no suponía una novedad; ya era un controvertido tema en toda la literatura de siglos anteriores. La recurrencia y la continuidad del tema no necesita ser subrayada, siendo ilustrativo, en este sentido, que desde los primeros cronistas hasta las más recientes publicaciones, se suela comenzar con un excursus más o menos amplio, más o menos erudito, tratando de responder a la pregunta ¿de dónde vinieron los guanches?. En general, se puede afirmar que cuantos han escrito sobre los aborígenes canarios se han visto seducidos u obligados a dar una solución al problema. La reconstrucción de cómo ha sido abordado este tema a lo largo de cinco siglos de historiografía arrojaría, como resultado inmediato, una compleja red de referencias en un galimatías de autores, fechas y geneaolgías. Rastrear, por tanto, el «enigma» de los orígenes en toda la producción literaria y científica obligaría a una tarea para la que nadie en la actualidad parece tener el apremio de nuestros viejos historiadores. Por lo demás, un trabajo exegético tendría un escaso interés ya que lo importante no consiste en destacar la continuidad temática —que es obvia— sino en determinar el papel que la preocupación por los orígenes ocupó en el discurso y la práctica científica en los distintos periodos.

En el último tercio del XIX, averiguar la procedencia de los antiguos insulares rayó la obsesión. La combinación de la estrategia evolucionista junto a los imperativos de la investigación raciológica, determinó en gran medida que este fuera uno de los principales problemas en debate. Son varias, y de diversa naturaleza, las razones que concurrieron en renovar el interés por el tema en esa época. Ya hemos mencionado la importancia que para nuestros antropólogos tuvo el asociar la cultura de los indígenas canarios con los procesos de formación de las «altas civilizaciones». Se trataba, en síntesis, de justificar su incorporación a la historia por medio de una sobrevaloración de su estado de desarrollo cultural. Intervino aquí, y en no poca medida, el deseo de tender un puente que uniera el pasado precolonial con la sociedad resultante de la conquista, y aunque sin lograrlo plenamente, el objetivo consistía en la elaboración de una «historia nacional» que diera cuenta del sincretismo racial y cultural de la sociedad canaria. No es necesario insistir en las vacila-

ciones y contradicciones en las que ese proyecto se vio envuelto, pero en cualquier caso, hay que destacar que la actitud con que se enfrentaron a él se basaba —o al menos se intentaba— en la aplicación de las evidencias empíricas que aportaban la arqueología, la prehistoria y la antropología de la época. El cientifismo que trataron de imprimir a la resolución del problema de los orígenes es la otra característica de esa ambición.

Si la publicación de los «Estudios» de Chil dio motivo a un debate público sobre la validez de las teorías evolucionistas, el problema de los orígenes tuvo también su contexto polémico. Hay, sin embargo, una diferencia notoria. Mientras el transformismo afectaba al núcleo de las creencias religiosas y amenazaba con hacer tambalear los dogmas más firmemente establecidos por la Iglesia, la procedencia de los guanches no planteaba cuestiones de esa naturaleza. Se entiende entonces la virulencia con que se abordó la defensa y ataque en la primera, y el marco estrictamente «científico» en el que se desarrolló la segunda. A pesar de ello, la tensión entre cientifismo y ortodoxia cristiana siguió presente también en este terreno. Así por ejemplo, Chil insertaría en el segundo tomo de los «Estudios» una larga «Carta-memoria sobre el origen de los guanches» de E. Martínez Escobar —uno de sus más directos colaboradores— en la que puede observarse con claridad la lucha intelectual entre la aceptación de las evidencias geológicas, paleontológicas, antropológicas... y los criterios dados por «revelación».

> «Nada puedo decir de vuestros Estudios, si se exceptúa lo que en ello sentais respecto al origen del hombre y de su antigüedad sobre la tierra; de su principio, que en vano buscaran los geólogos, los paleontólogos y muy especialmente los antropologistas en la ilusoria 'mónera'... cuando tenemos una prueba tan sencilla como cierta, de su aparición en el mundo, en la relación que Moisés nos ha dejado en el Génesis» (E. Martínez Escobar. Cit. en Chil 1880: 207).

E. Martínez Escobar se lamenta; pues, si todo cuanto de Canarias se ha escrito, «lo hemos visto y estudiado juntos, ... primero está la palabra de Dios que las teorías antropológicas y liopográficas que atacan a aquel libro sagrado contra el que se han conjurado los antropologistas».

Pero la determinación de los orígenes resumía un importante objetivo, más allá de la disputa teológica. Bajo las coordenadas teóricas de la antropología del XIX, se tenía el convencimiento de que conociendo la procedencia de los guanches se llegaría a tener las claves para comprender su cultura. Desde una perspectiva actual, es evidente que nuestros antropólogos no lograron, por esta vía, obtener resultados concluyentes. Gran parte de sus esfuerzos remitieron a la crítica de las «genealogías fantásticas», que ligaban a los guanches con alguna ilustre ascendencia, y que estaban en franca contradicción con los datos antropológicos y arqueológicos. De igual modo, muchos de sus argumentos se basaron en meras conjeturas. Sin embargo, la forma en que esta presuposición fue desarrollada es un problema relevante desde el

punto de vista historiográfico. Conviene señalar al menos, que dicha cuestión está íntimamente relacionada con los problemas de la construcción de la «historia general» de Canarias y con la estrategia de la raciología a la que la historia de la antropología canaria deberá dedicarle en el futuro una especial atención. No obstante, una breve sinopsis de la polémica que suscitó la publicación de «Los aborígenes de Canarias» de C. Pizarroso Belmonte (1880), mostrará con claridad que el problema de los orígenes fue algo más que un pasatiempo.

La aparición de la obra de Pizarroso se acogió con severas críticas, sobre todo en relación con sus ideas acerca del origen de los guanches. Ya hemos visto a propósito del indigenismo y la raza, que Pizarroso fue de los pocos autores que mantuvieron una posición discordante respecto a lo que en el archipiélago se pensaba sobre los antiguos canarios. Más coherente con los presupuestos etnocéntricos de la antropología decimonónica, Pizarroso no creyó en la grandeza y virtudes de la vida aborigen. Con una cultura material tan rudimentaria, estaba convencido, los guanches no podían ser «felices». En contra de la obsesión exegética de muchos de sus contemporáneos, «de los libros escritos, relaciones de viajes, conquistas e historias, nada se adelanta en el camino de la etnografía canaria» (1880: 8). Para él, sólo la antropología, y especificamente la reciología científica podían alumbrar en la oscura noche de los orígenes. Así, «la regla de la etnografía es fácil de sacar: a iguales aptitudes intelectuales, igual vínculo de razas, y a idéntica procedencia, medios de civilización semejantes» (Ibid., 11). De los estudios craniométricos de Broca, Quatrefages y Verneau, Pizarroso acepta que hubo dos razas diferentes entre los antiguos canarios: la Cro-Magnon, dominante en las islas de Tenerife y Gomera, y el tipo semítico, en las restantes. Por tanto, las conclusiones son claras; la diferente riqueza en la cultura material, costumbres, arte, religión, etc., entre las distintas islas, constituyen para Pizarroso una prueba de que están determinadas por una genealogía racial asimismo diferente. Más aún, en tanto que de distinto origen tienen lenguas diferenciadas, lo que, aplicando el principio de la época de «una lengua, una nacionalidad», impedía aglutinar a las poblaciones aborígenes bajo un mismo patrón racial, cultural e histórico. El diverso grado de evolución sociocultural entre los aborígenes fue ciertamente advertido por todos los antropólogos, pero ello no fue óbice para que, siguiendo primero a Berthelot y luego a Chil, se hablara indistintamente de «los aborígenes canarios o guanches», como una unidad poblacional e histórica unitaria.

Las tesis anteriores, junto al estilo directo en que Pizarroso las expuso, dieron pie a un importante debate que, por otra parte, ha sido olvidado por la historiografía de la antropología canaria. En el número de 7 de junio de 1880, los redactores de la sección «Revista Quincenal», de «El Museo Canario», recogían la noticia de la publicación del libro de Pizarroso, que según «El Progreso», «no es otra cosa que la reproducción de una serie de artículos que hace algún tiempo fueron publicados en el periódico 'El Constitucional' fir-

mados por 'Un socio del Gabinete Científico'». Las investigaciones de Pizarroso sobre el orígen de las razas de los aborígenes les parecen «curiosas» al redactor de El Museo Canario; pero, de ser cierto lo que dice «El Progreso», «nuestra decepción será completa». Días más tarde, el 23 de junio, M. Maffiotte desde las páginas de la «Revista de Canarias», si bien anima a Pizarroso para que continúe sus estudios sobre la filología, se muestra en desacuerdo con sus opiniones sobre la formación geológica de las islas. Ireneo González, también desde la «Revista de Canarias» se ocuparía asimismo de «Los aborígenes», y aunque se refiere fundamentalmente al estilo, recoge una disputa «semántica» —o acaso más que eso— que se ha venido reproduciendo hasta la actualidad. Según I. González, en su recensión del 8 de julio de 1880,

> «Comenzando por el mismo título de la obra, notamos que aquel se halla en contradicción con ésta, 'Aborígenes', palabra compuesta de 'ab' que equivale a 'sin', y 'origo' (el origen), es lo mismo que 'sin origen', y se aplica a la raza natural de un país, por oposición a los que han ido de otra parte a establecerse en él. Luego, si se trata de probar que los canarios traen su origen de los cananeos y los arios, clara está la contradicción; pues en tal caso los primeros pobladores serían 'oriundos' ('oriorí unde' traer origen de alguna parte) y sus sucesores 'indígenas' ('inde genite', engendrados allí) pero no 'aborígenes'».

Chil igualmente se vio obligado a definirse sobre este tema si bien utilizó, al igual que sus contemporáneos, indistintamente las distintas denominaciones. «Autóctono ... significa de la tierra misma. Indígena, que ha nacido en el país; y aborigen, que siempre ha sido de la tierra... Pero hoy se acepta que Autóctono trae al espíritu la antigua idea, que el hombre nació de la tierra, mientras que Aborigen no implica en nada la cuestión de origen» (1901: 98).

Dejando a un lado el problema terminológico, R. García Ramos fue el que se ocuparía más detenidamente de rebatir los argumentos de Pizarroso en una larga serie de artículos (1880, 1880a, 1880b, 1881, entre otros), a los que el autor de «Los aborígenes» contestaría a su vez en las páginas de «El Memorandum». En ambos casos se trata de repetir argumentos y contraargumentos sobre la procedencia y rutas que los aborígenes debieron seguir hasta alcanzar la costa atlántica y, finalmente, las islas. Desde una perspectiva actual, solventar esta cuestión no consiste desde luego en dar la razón a quien «intuyó» mejor, sino en determinar la relevancia histórica de un problema en el que «Los aborígenes» y sus críticas no son sino la punta de un iceberg: la obsesión de los orígenes. Una obsesión en la historia de los canarios y uno de los puntos nodales de su antropología, cuya historia, para decirlo con palabras de un conocido historiador, está ahora en construcción.

BIBLIOGRAFIA

ABELES, L. 1980 «Le musée du XIX siécle ou la nostalgie du present». *Dialectiques* 30: 71-76.

ABREU GALINDO, J. de 1977 [1632] *Historia de la conquista de las siete islas de Canaria.* Introducción y notas, A. Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

ACKERNECHT, E. H. 1955 «George Foster, Alexander von Humboldt and Ethnology». *Isis* 46: 83-95.

ALAVI, H. and T. SHANIN, Eds. 1982 *Introduction to the Sociology of «Developing Societies».* London. MacMillan.

ALONSO, M.ª R. 1952 *El poema de Viana.* Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

—— 1960 *Residentes en Venezuela.* Mérida, Venezuela. Universidad de los Andes.

—— 1977 «La literatura en Canarias (del siglo XVI al XIX». En A. Millares Torres, *Historia General de las Islas Canarias.* IV. pp. 282-295.

—— 1977 «La literatura en Canarias durante el siglo XIX». En A. Millares Torres, *Historia General de las Islas Canarias.* V. pp. 112-131.

—— 1978 «Estudios sobre Antonio de Viana». *Anuario de Estudios Atlánticos* 24: 475-523.

—— 1982 «Entrevista con ...». *Gaceta de Canarias.* 3: 49-55.

ALVAR, M. 1082 «Prólogo al *Diccionario de Historia Natural de las Islas Canarias* de J. Viera y Clavijo. Las Palmas. Mancomunidad de Cabildos.

ALZOLA, J. M. 1980 *Victor Grau-Bassas, primer conservador de El Museo Canario.* Las Palmas. El Museo Canario.

AMASIK, A. 1985 *El árbol de la nación canaria*. Santa Cruz de Tenerife. Benchomo.

ARCO, C. del 1982 «Aproximación a la economía aborigen de Tenerife». En *50 Aniversario del Instituto de Estudios Canarios*, II: 51-87. Santa Cruz de Tenerife. Aula de Cultura/Inst. de Estudios Canarios.

ARRIBAS Y SANCHEZ, C. 1900 *A través de las islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife. A. Delgado Yumar.

ASAD, T., ed. 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London. Ithaca Press.

AUGE, M. 1979 *Symbole, Fonction, Histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris. Hachette.

AZCONA, J. 1978 *Antropología biosocial. Darwin y las bases modernas del comportamiento*. Barcelona. Anthropos.

—— 1981 «Notas para una historia de la antropología vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiaran». *Ethnica* 17: 63-84.

BARBADOS, GRUPO de 1979 *Indianidad y descolonización en América Latina*. México. Nueva Imagen.

BARKER BEBB, Ph. et BERTHELOT, S. 1836 *Histoire Naturelle des Iles Canaries*. Paris. Béthune.

BARNES, B. 1982 *T. S. Kuhn and the Social Science*. London. MacMillan.

BARRAS ARAGON, F. de las 1926 «Notas de una breve excursión a las Islas Canarias». *Memorias de la S.E.A.P.* V: 211-239.

BATLLORI Y LORENZO, J. 1900 «La 'cueva pintada'». *El Museo Canario* IX: 117-123.

—— 1901 «El cenobio de Valerón». *El Museo Canario* X. 106: 1-2.

BELLO ESPINOSA, D. 1879 «Un jardín canario». *Revista de Canarias* I. 21; 22; 23; 24; 25; 26. II. 27; 28; 29; 30.

BELLO, S. 1932 *Estudios biográficos de mi insigne maestro el Dr. René Verneau, presidente honorario de El Museo Canario*. Las Palmas, Tipografía La Provincia.

BEN-AMOS, D. 1973 «A History of Folklore Studies. Why Do We Need It?». *Indiana University Journal of the Folklore Studies* 10: 113-124.

BENDER, D. 1965 «The Development of French Anthropology». *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1: 139-151.

BENITEZ PADILLA, S. 1950 «La obra científica de Viera y Clavijo». En J. Viera y Clavijo, *Historia de Canarias*.

BERQUE, J. 1968 *La descolonización del mundo*. México. Fondo de Cultura Económica.

BERTHELOT, S. 1841 «Mémoire sur les guanches». *Memoires de la Société d'Ethnographie* 1: 129-231.

—— 1879 «Estudios fisiológicos e históricos sobre la raza guanche y sobre la persistencia de los caracteres que la distinguen aún entre las actuales poblaciones de las islas del Archipiélago Canario». *Revista de Canarias* I. 9: 130-133.

—— 1879a «Arboles y bosques». *Revista de Canarias* I: 15; 16; 17; 19; 20; 21.

—— 1880 «Antonio Viana: Poeta-Historiador». *Revista de Canarias* II. 32; 33; 34; 35.

—— 1882 «El drago»/ *La Ilustración de Canarias* I. 12: 96.

—— 1977 [1842] *Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias*, 2 vol. Las Palmas. El Museo Canario.

—— 1978 [1842] *Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

—— 1980a *Recuerdos y Epistolario (1820-1880)*. La Laguna, Tenerife. Instituto de Estudios Canarios.

—— 1980b [1879] *Antigüedades Canarias. Anotaciones sobre el origen de los pueblos que ocuparon las Islas Afortunadas desde los primeros tiempos hasta la época de su conquista*. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

—— 1980c *Primera estancia en Tenerife. (1820-1830)*. Santa Cruz de Tenerife. Aula de Cultura.

BESTARD, J. 1982 «Viajar, observar, y comparar: de los textos de los antiguos a la naturaleza humana como texto». La Laguna, Tenerife. Instituto de Ciencias de la Educación. (s.p.).

—— 1982a «El salvaje en el espacio cultural de la Ilustración». La Laguna, Tenerife. Instituto de Ciencias de la Educación. (s.p.).

BETHENCOURT ALFONSO, J. 1879 «La higiene en Santa Cruz de Tenerife». *Revista de Canarias* I. 6: 81-82; 7: 105-106; 17: 264-267.

—— 1880 «Dos palabras con relación al estudio de los aborígenes de Canarias». *Revista de Canarias* II. 31: 68-69.

—— 1881 «Notas para los estudios prehistóricos de las islas de Gomera y Hierro. I. El silbo articulado en la Gomera». *Revista de Canarias* III. 71: 321-322.

—— 1881a «Notas para los estudios prehistóricos de las islas de la Gomera y Hierro. II. Sistema religioso de los antiguos gomeros». *Revista de Canarias* III. 73: 355-356.

—— 1882 «Notas para los estudios prehistóricos de las islas de la Gomera y Hierro. III. Cuevas funerarias, kjökkenmoddinger y letreros en la Gomera». *Revista de Canarias* V. 82: 114-115.

—— 1882a «Notas para los estudios prehistóricos de las islas de la Gomera y Hierro. IV. Palabras pertenecientes al idioma de los antiguos gomeros». *Revista de Canarias* IV. 83-84: 131-133.

—— 1985 *Los aborígenes canarios*. Edición de Africo Amasik y Hupalupa. Santa Cruz de Tenerife. Benchomo.

BETHENCOURT MASSIEU, A. 1975 «Desarrollo de las investigaciones históricas canarias tras Millares Torres». En A. Millares Torres, *Historia General de las islas Canarias*.

BIDDIS, M. D. 1966 «Gobineau and the Origins of European Racism». *Race* 7: 255-270.

BIDON CHANAL, Ch. 1982 «Historia y naturaleza en los siglos XVIII y XIX». La Laguna, Tenerife. Instituto de Ciencias de la Educación. (s.p.).

BITTERLI, U. 1982 *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*. México. Fondo de Cultura Económica.

BLANCO, J. 1950 «Biografía de Viera y Clavijo». En J. Viera y Clavijo, *Historia de Canarias*.

BLOCH, M. 1977 «The Past and the Present in the Present». *Man* 12: 278-292.

BOAS, F. 1904 «The History of Anthropology». *Science* 20: 513-524.

BOHANNAN, P., and GLAZER, N. eds. 1973 *High Points in Anthropology*. New York. Knopf.

BONTE, P. 1975 *De la etnología a la antropología*. Barcelona. Anagrama.

BOON, J. A. 1982 *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Religions, and Texts*. New York. Cambridge University Press.

BORY DE St. VINCENT, J. B. 1804 *Essais sur les iles Fortunées et l'antique Atlantide*. Paris. Baudouin.

BOSCH MILLARES, J. 1971 *Don Gregorio Chil y Naranjo. Su vida y su obra*. Las Palmas. Cabildo Insular.

BOWLER, P. J. 1974 «Evolutionism in the Enlightment». *History of Science* 12: 159-183.

—— 1985 *El Eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas y antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*. Barcelona. Labor.

BRABROOK, E. W. 1980 «Memoir of Paul Broca». *J. Anthrop. Institute of Great Britain and Ireland* 10: 242-261.

BREW, J. O., ed. 1968 *One Hundred Years of Anthropology*. Cambridge, Massachussets. Harvard University Press.

BROCE, G. 1973 *History of Anthropology*. Minneapolis. Burgess Publishing Co.

BURROW, J. W. 1963 «Evolution and Anthropology in the 1860's: The Anthropological Society of London, 1863-71. *Victorian Studies* 7: 137-154.

—— 1966 *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge. Cambridge University Press.

CANARIEN, LE 1980 *Crónicas francesas de la conquista de Canarias.* Introducción y traducción de A. Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Aula de Cultura.

CARBALLO WANGUEMERT, B. 1862 *Las Afortunadas. Viaje descriptivo a las Islas Canarias.* Madrid. Imprenta M. Galindo.

CARO BAROJA, J. 1983 *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología de los clásicos griegos y latinos.* Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

—— 1985 *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno.* Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CASTAÑEIRA, R. F. 1883 «Antigüedades de Fuerteventura». *La Ilustración de Canarias* I. 21: 171-172.

CATEDRA, M. 1978 «Notes on the History of Spanish Anthropology». *History of Anthropology Newsletter* 5 (1): 10-15.

CAVALLI-SFORZA, L. 1974 «The Genetics of Human Populations». *Scientific American* 231: 80.

CAVALLI-SFORZA y BODMER, W. 1981 [1971] *Genética de las poblaciones humanas.* Barcelona. Omega.

CAVANILLES, J. 1981 *Cartas a Viera y Clavijo.* Santa Cruz de Tenerife. Aula de Cultura.

CHALMERS, A. 1982 *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos.* Madrid. Siglo XXI.

CHAMPSAUR SICILIA, B. 1916 *Hacia la cultura europea.* La Laguna, Tenerife. Imprenta Suc. de M. Curbelo.

—— 1918 *Transformismo.* Las Palmas. Imprenta Miranda.

—— 1923 *Por el ideal socialista.* La Laguna, Tenerife. Imprenta M. Curbelo.

—— 1928 *Humanización del arte.* Las Palmas. Imprenta Miranda.

—— 1929 *Anotaciones.* Las Palmas. Imprenta Miranda.

—— 1934 *Adelante.* Palma de Mallorca. Tipografía J. Tons.

CHIL Y NARANJO, G. 1857 *Des differents moyens qui ont eté employés dans le but de queir les retrécissements de l'urethre.* Paris. Rignoux Imp.

—— 1876-80-91 *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias.* Las Palmas. Imprenta Miranda.

—— 1880 «Antropología». *El Museo Canario* I. 1: 4-8; 2: 37-42; 3: 71-74.

—— 1880a «Expedición a Guayadeque». *El Museo Canario* I. 5: 129-133; 6: 161-166; II. 13: 1-4.

—— 1880b «Apófisis estiloídea en el cráneo de los guanches de Gran Canaria». *El Museo Canario* II. 14: 38-40.

—— 1880c «Estudios antropológicos en Tenerife». *El Museo Canario* II. 18: 160-164.

—— 1880d «La cerámica entre los guanches de Gran Canaria». *El Museo Canario* II. 18: 160-164.

—— 1880e «Platón y su Timeo». *El Museo Canario* II. 20: 224-229.

—— 1880f «Platón y la Atlántida». *El Museo Canario* II. 21: 257-261.

—— 1882a «Museos antropológicos y de Historia Natural en Europa». *El Museo Canario* IV. 47: 325-328; 48: 357-360.

—— 1882b «Importancia de las exploraciones». *El Museo Canario* V. 57: 289-292; 58: 321-326. VI. 58: 5-9.

—— 1882c «La antropología, auxiliar de la historia». *El Museo Canario* VI: 274-276.

—— 1889 «Discurso en el XIX aniversario de la fundación del Museo». *El Museo Canario* VII: 20-21.

—— 1889a «El Museo en sus relaciones con la industria canaria». *El Museo Canario* VII: 138-143.

—— 1889b «Las exploraciones de 1886». *El Museo Canario* VII: 273-279.

—— 1900 «Anatomía patológica de los aborígenes canarios». *El Museo Canario* VIII: 42-44; 79-80; 111-112; 139-141.

—— 1901 «El dolmen de Tirajana». *El Museo Canario* X. 114: 97-98.

CIORANESCU, A. 1950 «Formación cultural de Viera y Clavijo». En J. Viera y Clavijo, *Historia de Canarias.*

—— 1960 *Alejandro de Humboldt en Tenerife.* La Laguna, Tenerife. Instituto de Estudios Canarios.

—— 1960-61 «El mito del buen guanche en la historiografía canaria. *Estudios Canarios.* 11-14.

—— 1967 «Biografía de Antonio Viana». *Anuario de Estudios Atlánticos* 13: 117-155.

—— 1970 «El Poema de Antonio de Viana». *Anuario de Estudios Atlánticos* 16: 67-141.

—— 1977 «La Ilustración canaria». En A. Millares Torres, *Historia General de las Islas Canarias.* IV. pp. 185-193.

—— 1980 «Un erudito en Canarias: Sabino Berthelot». En A. Cioranescu y otros, *Homenaje a Sabino Berthelot.*

—— 1982 «Don José de Viera y Clavijo o el precio de la insularidad». *Gaceta de Canarias* 3: 8-20.

—— 1984 «Viera y Clavijo y la filosofía de la historia». *Syntaxis 4: 57-74.*

CIORANESCU, A. y otros 1980 *Homenaje a Sabino Berthelot en el centenario de su fallecimiento (1880-1980).* La Laguna, Tenerife. Instituto de Estudios Canarios.

CLASTRES, H. 1978 «Salvajes y civilizados». En F. Chatelet, ed., *Historia de las ideologías. II. Saber y Poder.* pp. 177-193. Madrid. ZYX.

COLEMAN, W. 1962 «Lyell and the 'Reality' of Species: 1830-1833». *Isis* 53: 325-338.

COMAS, J. 1956 *Historia y bibliografía de los Congresos Internacionales de Ciencias Antropológicas. (1865-1954).* México. UNAM.

COMAS, J. 1961 «'Scientific' Racism Again?». *Current Anthropology* 2: 303-340.

COMAS, J. 1957 *Manual de Antropología Física.* México. Fondo de Cultura Económica.

COOK, A. C. 1900 «The aborigenes of the Canary Islands». *American Anthro pologist* 2: 451.

COPANS, J. 1971 «Pour une histoire et une sociologie des études Africaines». *Cahiers d'Etudes Africaines* 11: 422-447.

COPANS, J.; JAMIN, J. 1978 *Aux origenes de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII.* Paris. Le Sycomore.

COQUET, A. 1982 [1884] *Una excursión a las Islas Canarias.* La Orotava, Tenerife, J.A.D.L. Ediciones.

CUNNINGHAM, J. D. 1908 «Anthropology in the Eighteenth Century». *Journal of the Royal Anthropological Society* 38: 10-35.

DANIEL, G. 1972 «The origins of Boucher de Perthes' Archaeology». *Antiquity* 46: 317-320.

DARIAS PADRON, D. 1929 *Costumbres e ideales de Santa Cruz de Tenerife en el siglo XVIII.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta Católica.

DARNELL, R. 1975 «The History of Cultural Anthropology: Two Views». *Reviews in Anthropology* 2: 118-125.

—— 1977 «History of Anthropology in Historical Perspective». *Annual Review of Anthropology* 6: 399-417.

DARNELL, R. ed. 1974 *Readings in the History of Anthropology.* New York. Harper and Row.

DE LAGUNA, F. 1976 [1960] *Selected Papers from the American Anthropology 1888-1920.* Washington. American Anthropological Association.

DELACAMPAGNE, Ch. 1983 *Racismo y occidente.* Barcelona. Argos Vergara.

DIAMOND, S., ed. 1980 *Anthropology; Ancestors and Heirs.* The Hague. Mouton.

DIAZ RODRIGUEZ, J. 1969 «Discurso del Presidente de El Museo Canario». *Anuario de Estudios Atlánticos* 15: 16-20.

DIEGO CUSCOY, L. 1963 *Paleontología de las Islas Canarias.* Santa Cruz de Tenerife. Museo Arqueológico.

—— 1968 *Los Guanches. Vida y cultura del primitivo habitante de Tenerife.* Santa Cruz de Tenerife. Museo Arqueológico.

—— 1971-72 «Don Elías Serra Ráfols y la época heróica de la arqueología canaria». *Revista de Historia Canaria* 34: 14.

—— 1975 «Notas para una historia de la antropología canaria». En A. Millares, *Historia General de Canarias* I: 267-290. Las Palmas. Edirca.

—— 1976 «Glosa a un fragmento de los 'Apuntes' de Don José de Anchieta y Alarcón, (Necrópolis y momias)». *Anuario de Estudios Atlánticos* 22: 233-270.

—— 1982 «El Museo Canario. Factores determinantes de su continuidad». *El Museo Canario* 42: 7-18.

DISTON, A. 1829 *Costumes of the Canary Islands.* London. Elder Smith.

DOBZHANSKY,T. and MONTAGU, M. F. A. 1963 «Two views of Coon's Origin of Races». *Current Anthropology* 4: 360-368.

DOBZHANSKY, T. 1978 [1973] *Diversidad genética e igualdad humana.* Barcelona. Labor.

DUCHET, M. 1975 *Antropología e historia en el siglo de las Luces.* México. Siglo XXI.

—— 1985 *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique.* Paris. Editions La Découverte.

EDWARDS, W. F. 1841 «Des caractéres physiologiques des races humaines, considerées dans leur rapport avec l'histoire». *Memoires de la Societé d'Ethnologie de Paris* I: 1-108.

EDWARS, C. 1888 *Rides and studies in the Canary Islands.* London. Fisher Unwin.

ELLIOT, J. H. 1972 *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650).* Madrid. Alianza.

ERIKSON, P. 1982 *History of Anthropology Bibliography.* Halifax Saint Mary's University Occasional Papers in Anthropology, XI.

—— 1983 «How Fares the History of Physical Anthropology». *History of Anthropology Newsletter* X (1): 12-16.

ESPINOSA, A. de 1980 [1594] *Del origen y milagros de la Santa Imagen de nuestra Señora de Candelaria, que apareció en la Isla de Tenerife, con la descripción de esta Isla.* Edición e Introducción de A. Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

ESTEVANEZ, N. 1878 «Canarias». *Revista de Canarias.* I. 2: 19-22.

—— 1900 *Musa canaria.* Tenerife. Imprenta Isleña.

ESTEVEZ, F. 1982 *Epistemología e historia de la antropología en el materialismo cultural.* Memoria de Licenciatura. La Laguna. (s.p.).

—— 1983 Colonialismo e historia de la antropología en Africa». (s.p.).

—— 1984 «Ancestros y precursores en la historia de la antropología». *Revista Canaria de Ciencia Social* 1: 77-93.

—— 1985 «Etnicidad y nacionalismo en Canarias». *ROA* 1/2: 62-74.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1975 [1944] *Antropología Social.* Buenos Aires. Nueva Visión.

—— 1981 *A History of Anthropological Thought.* A. Singer, ed. Introduction, E. Gellner. London. Faber and Faber.

FARIÑA, M. A. 1981 «La aportación de D. Juan Bethencourt y Alfonso a los estudios arqueológicos y antropologícos en Canarias». *I Congreso Iberoamericano de Etnografía y Folkore.* Las Palmas.

—— 1982 «Introducción al estudio del 'mal de ojo' en las Islas Canarias». *Arxiu d'Etnografía* 2: 288-310.

—— 1983 «El Dr. Juan Bethencourt Alfonso». *Gaceta de Canarias* 5: 26-39.

FERNANDEZ ARMESTO, F. 1982 *The Canary Islands after the Conquest. The Making of the Colonial Society in the Early Sixteenth Century.* Oxford. Clarendon Press.

FEYERABEND, P. 1981 *Tratado contra método.* Madrid. Tecnos.

FISCHER, E. 1926 «Estudios antropológicos sobre Tenerife». *Bulletin l'Asso. Catala d'Antrop., Etno. y Prehis.* IV: 226-230.

—— 1949 «Problemas antropológicos de las Islas Canarias». En *Homenaje a L. de Hoyo Sainz.* I. pp. 153-161. Madrid. Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria.

FOWLER, D. 1975 «Notes on Inquires in Anthropology: A Bibliographic Essay. In T. H. Thorensen, ed., *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology.* The Hague. Mouton.

FRANK, G. 1978 «Sobre antropología». En *Crítica y anticrítica.* Madrid. ZYX.

FUSTE, M. 1958-59 «Algunas observaciones acerca de la antropología de las poblaciones prehistórica y actual de Gran Canaria». *El Museo Canario* XIX-XX: 1-27.

GABINETE CIENTIFICO DE SANTA CRUZ DE TENERIFE 1878 *Reglamento.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta M. Alvarez.

GALVAN TUDELA, A. 1987 *Islas Canarias: una aproximación antropológica.* Barcelona. Anthropos.

GARCIA CUE, J. R. 1985 Aproximación al estudio del krausismo andaluz. Madrid. Tecnos.

GARCIA DEL ROSARIO, C. 1981 *Historia de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de las Palmas, (1776-1900).* Las Palmas. Mancomunidad de Cabildos.

GARCIA PEREZ, J. L. 1982 *Elizabeth Murray: un nombre en el siglo XIX.* Santa Cruz de Tenerife. Cabildo Insular.

GARCIA RAMOS, R. 1880 «El mito de los Campos Elíseos». *Revista de Canarias* II. 40: 214-216.

—— 1880a «Sobre el origen de los guanches». *Revista de Canarias* II. 43: 267-269; 44: 281-283.

—— 1880b «Estudios etnográficos». *Revista de Canarias* II. 46; 47; 49.

—— 1881 «Dos palabras sobre los maxos y libi-fenicios». *Revista de Canarias* III. 51; 5-8.

—— 1883 «Sobre la antigüedad del hombre». *La Ilustración de Canarias* I. 19: 154-155

—— 1883a «La naturaleza». *La Ilustración de Canarias* 1. 233 187-188; 24: 195-196.

GARDFIELD, E. 1984 «Anthropology Journals what they cite and what cites them?». *Current Anthropology* 25.

GERHOLM, T. and HANNERZ, U. 1982 «Introduction: The Shaping of National Anthropologies». *Ethnos* 47: 5-35.

GLAS, G. 1976 [1764] *Descripción de las Islas Canarias, incluida la historia moderna de sus habitantes y una relación de sus usos y costumbres, comercio, etc.* Traducción e Introducción, C. Aznar de Acevedo. La Laguna, Tenerife. Instituto de Estudios Canarios.

GLICK, T. 1982 *Darwin en España.* Barcelona. Península.

GOLDMAN, I. 1959 «Evolution and Anthropology». *Victorian Studies* III: 55-75.

GOMEZ DE LA SERNA, G. 1974 *Los viajeros de la Ilustración.* Madrid. Alianzes III: 55-75.

GONZALEZ ANTON, R. 1982 «Conquista y aculturación de los aborígenes de Tenerife». *Gaceta de Canarias* 3: 35-38.

—— 1982a «Introducción al estudio de las primeras Historias Generales de las Islas Canarias *50 Aniversario del Instituto de Estudios Canarios.* II. pp. 171-83.

GONZALEZ ANTON, R y TEJERA GASPAR, A. 1981 *Los aborígenes canarios. Gran Canaria y Tenerife.* La Laguna, Tenerife. Secretariado Publ. Univ. de La Laguna.

GONZALEZ ESPINOLA, E. 1880 «El Gabinete 'Casilda' en Tacoronte». *El Museo Canario* I. 5: 167-170.

—— 1880 «Antonio Viana». *El Museo Canario* II: 335-39.

GOSSIAUX, P. P. 1984 «Séquences de l'Histoire dans l'anthropologie des Lumières. Problémes et mythes». En B. Rupp-Eisenreich, *Historie de l'anthropologie.* pp. 67-85. Paris. Klincksieck.

GOULDNER, A. W. 1979 *La sociología actual: renovación y crítica.* Madrid. Alianza.

GRAU-BASSAS, V. 1880 «Una excursión por la Gran Canaria». *El Museo Canario* I. 2: 48-53; 5: 139-141.

—— 1880a «Las cuevas de Guayadeque». *El Museo Canario* I. 3: 65-69.

—— 1880b «Datos para el estudio de los cráneos guanche-canarios». *El Museo Canario* I. 9: 283-288.

—— 1881 «Nuevos objetos canarios». *El Museo Canario* III. 36: 357-360.

—— 1882 «Inscripciones numídicas de la isla del Hierro». *El Museo Canario* IV. 46; 47; 48. V. 56.

—— 1980 *Usos y costumbres de la población campesina de Gran Canaria (1885-1880).* Las Palmas. El Museo Canario.

—— 1980 [1884] *Viajes de exploración a diversos sitios y localidades de la Gran Canaria.* Las Palmas. El Museo Canario.

GRAYSON, D. K. 1983 *The Establishment of Human Antiquity.* New York. Academic Press.

GRUBER, J. 1966 «In Search of Experience: Biography as an Instrument for the History of Anthropology. In J. Helm, ed., *Pioneers of American Anthropology.* Seattle. University of Washington Press.

—— 1975 «Introduction». In T. H. Thorensen, ed., *Toward a Science of Man: Essays in the History of Anthropology.* The Hagne. Mouton.

GUICHOT Y SIERRA, A. 1984 [1922] *Noticia histórica del Folklore.* Sevilla. Junta de Andalucía.

GUIMERA PERAZA, M. 1973 *Estudio sobre el siglo XIX político canario.* Las Palmas. Cabildo Insular.

—— 1980 «Sabino Berthelot y los puertos francos». En A. Cioranescu y otros, *Homenaje a Sabino Berthelot en el centenario de su fallecimiento. (1880-1980).* la Laguna, Tenerife. Instituto de Estudios Canarios.

GUSDORF, G. 1966-1973 *L'Avenement des sciences humaines au siecle des lumières.* Paris. Payot.

HADDON, A. C. 1979 [1910] *History of Anthropology.* New York. AMS Press.

HALLER, J. S. 1970 «The Species Problem: Nineteenth-Century Concepts of Racial Inferiority in the Origin of Man Controverse». *American Anthropologist* 73: 710-724.

—— 1971 «Race and the Concept of Progress in Nineteenth Century American Ethnology». *American Anthropologist* 73: 710-724.

HALLOWELL, A. I. 1965 «The History of Anthropology as an Anthropological Problem». *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1: 24-28.

HAMMOND, M. 1980 «Anthropology as a Weapon of Social Combat in Late-Nineteenth-Century France». *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16: 118-132.

HANNERZ, U., ed. 1983 *The Shaping of National Anthropologies. Ethnos* 47.

HARRIS, M. 1978 [1968] *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.* Madrid. Siglo XXI.

—— 1982 *El materialismo cultural.* Madrid. Alianza.

HARVEY, J. 1984 «L'Evolution transformée: Positivistes et matérialistes dans la Société d'Anthropologie de Paris du Second Empire á la Troiséme République». En B. Rupp-Einsenreich, ed., *Histoires de l'anthropologie.* Paris. Klincksieck.

HATCH, E. 1973 *Theories of Man and Culture.* New York. Columbia University Press.

HERNANDEZ RODRIGUEZ, C. M. et. al. 1983 «La saga de los Grau-Bassas, boticarios y médico en la sanidad canaria». En G. Folch y S. Puerto, *Medicamento, Historia y Sociedad.* pp. 225-254. Madrid. Universidad Complutense.

HERRERA PIQUE, A y ALONSO ANDRIO, P. 1981 «Las Islas Canarias en dos colecciones de historia inglesa del siglo XVIII». *El Museo Canario* 38/40: 235-271.

HERSKOVITS, M. J. 1946 «Folklore after a Hundred Years: A Problem in Redefinition». *Journal of American Folklore* 59. 232: 89-100.

HERZSTEIN, D. 1969 «Anthropology and Racism in the Nineteenth Century Europe». *Sociological Abstracts* 14: 112-126.

HODGEN, M. T. 1971 [1964] *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

HOEBEL, E. et al., eds. 1982 *Crisis in Anthropology: View from Spring Hill, 1980.* New York. Garland.

HONIGMANN, J. 1976 *The Development of Anthropological Ideas.* Homewood, Illinois. The Dorsey Press.

HOOTON, E. A. 1916 «Preliminary Remarks on the Archaeology and Physical Anthropology of Tenerife». *American Anthropology* 18: 358-365.

—— 1970 [1925] *The Ancient Inhabitans of the Canary Islands.* Cambridge, Mass. *Harvard African Studies* VII. (Kraus Reprint, New York).

HORMIGON, M. ed. 1984 *Actas del II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias.* Zaragoza. M. Hormigón.

HOYME, L. E. 1953 «Physical Anthropology and its Instruments: A Historical Study». *Southwestern Journal of Anthropology* 9: 408-430.

HUDSON, K. 1981 *A Social History of Archaeology. The British Experience.* London. MacMillan.

HUMBOLDT, A. 1982 [1808] *Del Orinoco al Amazonas. Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente (1799-1804).* Barcelona. Labor.

HUNT, J. 1864 «President's Address». *Journal of the Anthropological Society* II. XXX-XCV.

HYMES, D. 1962 «On studying the History of Anthropology». *Items* 16: 25-27.

HYMES, D., ed. 1972 *Reinventing Anthropology.* New York. Vintage Books.

JARVIE, I. C. 1984 *Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Anthropology.* London. Routledge & Kegan Paul.

JAULIN, R., ed. 1976 *El etnocidio a través de las Américas.* México. Siglo XXI.

KEMPER, R. and PHINNEY, J. 1977 *The History of Anthropology. A Research Bibliography.* New York. Garland.

KIRSCH, A. T. 1982 «Anthropology: Past, Present, Future. Toward an Anthropology of Anthropology». En A. Hoebel et al., eds. *Crisis in Anthropology.* pp. 91-108.

KREMER-MARETTI, A. 1984 «L'anthropologie physique et morale en France et ses implications idéologiques». En B. Rupp-Einsenreich, ed., *Histoires de l'anthropologie.* Paris. Klincksieck.

KUHN, T. S. 1977 [1962] *La estructura de las revoluciones científicas.* México. Fondo de Cultura Económica.

—— 1979 «Segundas reflexiones acerca de los paradigmas». En F. Suppe, comp., *La estructura de las teorías científicas.* Madrid. Editora Nacional.

KUPPER, A. 1973 *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica: 1922-1972.* Barcelona. Anagrama.

LAKATOS, I. 1975 «La falsación y la metodología de los programas de investigación científica». En I. Lakatos y A. Musgrave, eds., *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona. Grijalbo.

—— 1975a «La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales». En I. Lakatos y A. Musgrave, eds., *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona. Grijalbo.

LEAF, H. J. 1979 *Man, Mind and Science. A History of Anthropology.* New York. Columbia University Press.

LECLERC, G. 1973 *Anthropología y colonialismo.* Madrid. Comunicación. Alberto Corazón, ed.

LECLERCQ, J. 1880 *Voyage aux Iles Fortunées. Le pic de Teneriffe et les Canaries.* Paris. Plon.

LECOURT, D. 1973 *Para una crítica de la epistemología.* Buenos Aires. Siglo XXI.

LEDRU, A. P. 1982 [1810] *Viaje a la isla de Tenerife, (1796).* La Orotava, Te nerife. J.A.D.L. Ediciones.

LEVI-STRAUSS, Cl. 1975 «Las tres fuentes de la reflexión etnológica». En J. R. Llobera, comp., *La antropología como ciencia.* Barcelona. Anagrama.

—— 1963 «Rousseau, padre de la antropología». *El Correo de la UNESCO,* marzo 61-63.

LISON TOLOSANA, C. 1971 *Antropología social en España.* Madrid. Siglo XXI.

LITLEFIELD, A. et al. 1982 «Redefining Race: The Potential Demise of a Concept in Physical Anthropology». *Current Anthropology* 23: 641-655.

LLOBERA, J. R. 1975 «Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología». En J. R. Llobera, comp., *La antropología como ciencia.* Barcelona. Anagrama.

—— 1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales.* Barcelona. Anagrama.

LOPEZ RODRIGUEZ, A. E. 1983 *Bio-bibliografía de José Pérez Vidal.* Las Palmas. ICEF. Mancomunidad de Cabildos.

LORENZO Y GARCIA, R. 1863 *La esclavitud y el pauperismo en el siglo XIX.* Las Palmas. Imprenta T. B. Matos.

—— 1876 *Estudios filosóficos sobre la especificación de los seres.* Las Palmas. Imprenta Vda. de Romero.

—— 1877 *Estudios filosóficos sobre el origen y formación de los seres vivientes.* Las Palmas. Imprenta La Verdad.

—— 1879 *Triunfos de las ciencias.* Las Palmas. El Independiente.

—— 1881 «El porvenir del Africa y sus consecuencias para las Islas Canarias». *El Museo Canario* IV. 41: 129-37; 42: 160-69; 43: 193-200.

LOWIE, R. H. 1974 [1937] *Historia de la etnología.* México. Fonde de Cultura Económica.

LYNCH, O. M. 1982 «Kuhn and Crisis in Anthropology». En A. Hoebel et al., eds, *Crisis in Anthropology.* pp. 79-90. New York. Garland.

MACHADO Y ALVAREZ, A. 1881 «Antonio Gianandrea». *El Museo Canario* III. 27: 81-4; 28: 111-15; 29: 138-42.

MAFESE, A. 1971 «The ideology of 'Tribalism'». *Journal of Modern African Studies* 9: 253-261.

MAFFIOTTE Y LA-ROCHE, M. 1879 «Misión de las ciencias naturales». *Revista de Canarias* I. 4: 57-58; 6: 90-92.

—— 1879 «Paleontología de Canarias». *Revista de Canarias* I. 13: 194-195; 14: 216-218.

MALEFIJT, A. W. 1983 [1974] *Imágenes del hombre.* Buenos Aires. Amorrortu.

MANRIQUE, A. M.ª 1880 «Antigüedades de Lanzarote». *El Museo Canario* I. 10: 320-328.

—— 1881 «Estudios sobre el lenguaje de los primitivos canarios». *Revista de Canarias* III. 70; 71; 73; 74.

—— 1889 *Resumen de la historia de Lanzarote y Fuerteventura.* Arrecife, Lanzarote. Tipografía F. Martín.

MARIN CUBAS, T. 1984 [1694] *Historia de las Siete Islas de Canaria. Origen, Descubrimiento y Conquista.* Santa Cruz de Tenerife. Tagala Ediciones.

MARTIN DE GUZMAN, C. 1977 «Bases objetivas para el estudio de la arqueología prehistórica de las Islas Canarias». En A. Millares, *Historia General de las Islas Canarias.* III: 11-30.

MARTINEZ DE LA PEÑA, D. «El aborigen canario en la iconografía del 'hombre salvaje'». *Rumbos* II. 9: 13-30.

MARTINEZ ESCOBAR, T. 1880 «El positivismo y lo absoluto». *Revista de Canarias* II. 34: 113-115.

1881 «Oración inaugural, apertura del curso académico 1879-80, Universidad de La Habana». *El Museo Canario* II. 13; 14; 15; 16; 17.

MARTINEZ VEIGA, U. 1980 «Una historia de la antropología». Recensión a *El desarrollo de la teoría antropológica*, de M. Harris. Madrid, *El País*, 10 de Febrero.

MASFERRER Y ARIMBAU, R. 1878-79 «La especie en los seres organizados». *Revista de Canarias* I. 2: 17-19; 10: 148-151.

MEEK, R. 1981 *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios.* Madrid. Siglo XXI.

MENDELSOHN, E. and ELKANA, Y., eds. 1981 *Sciences and Cultures. Anthropological and Historical Studies of the Sciences.* Sociology of the Sciences 5.

MENGET, P. 1983 «Bibliographie élémentaire et critique de l' histoire de l'ethnologie». *L'Ethnographie* 90/91: 201-207.

MERCIER, P. 1969 [1966] *Historia de la antropología.* Barcelona. Península.

MERLE M. y MESA, R., comps. 1972 *El anticolonialismo europeo desde Las Casas a Marx.* Madrid. Alianza.

MERTON, R. 1980 [1949] *Teorías y estructuras sociales.* México. Fondo de Cultura Económica.

METRAUX, A. 1962-63 «Les Precurseurs de l'ethnologie en France du XVI au XVIII siecle». *Cahiers d'Histoire Mondiale* 7: 721-738.

MILLARES CANTERO, A. 1975 *Aproximación a una fenomenología de la Restauración en la isla de Gran Canaria.* Las Palmas. CIES.

MILLARES TORRES, A. 1879 «Excursión a la montaña de Umiaya». *Revista de Canarias* I. 3: 36-37; 4: 49-15.

—— 1879 «'Antigüedades canarias' por Mr. S. Berthelot». *Revista de Canarias* I. 23: 357-358; 24: 372-373; 25: 386-388.

—— 1880 «El cenobio de Valeron». *El Museo Canario* I. 1: 9-14.

1880a «'Antigüedades Canarias' por Mr. S. Berthelot». *El Museo Canario* I. 4: 101-105.

—— 1880b «'Triunfos de las ciencias' por el Sr. Lic. D. Rafael Lorenzo García». *El Museo Canario* I: 352-354.

—— 1880c «Recuerdo a Berthelot». *El Museo Canario* II. 19: 193-196.

—— 1881 «Darwinismo y espiritualismo». *El Museo Canario* III. 36. IV. 37; 38; 39.

—— 1882 «Del naturalismo en la novela». *El Museo Canario* V. 54: 166-173.

—— 1882a «Viaje al Valle de Tirajana». *El Museo Canario* V. 56; 57; 58. VI. 59.

—— 1975 [1893] *Historia General de Canarias.* Las Palmas. Edirca.

—— 1976 [1875] *Benartemi o el último de los canarios.* Las Palmas. El Museo Canario.

—— 1980 [1852] *Recuerdos históricos.* Las Palmas. El Museo Canario.

MILLARES, L. 1900 «Una exploración a la Caldera de Bentaiga, por el Dr. Grau-Bassas». *El Museo Canario* VIII: 295-299.

—— 1903 «Estigmas de la raza semita en los cráneos canarios». *El Museo Canario* XVI: 203-210.

MORALES LEZCANO, V. 1965 «La Ilustración en Canarias». *Anuario de Estudios Atlánticos* 11: 103-127.

MORALES PADRON, F. 1964 «Canarias en los cronistas de Indias». *Anuario de Estudios Atlánticos* 10: 179-234.

—— 1978 *Canarias: crónica de la conquista.* Las Palmas. El Museo Canario.

MORAVIA, S. 1978 «From 'Homme Machine' to 'Home Sensible': Changing Eigtheenth Models of Man's Image». *Journal of History of Ideas* 39: 45-60.

MORENO NAVARRO, I 1971 «La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones». *Ethnica* 1: 107-145.

—— 1984 «La antropología cultural en Andalucía: estado actual y perspectivas de futuro». En S. Rodríguez Becerra, *La antropología Cultural en Andalucía.*

MORIN, F. et al. 1982 *Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amérique Latine.* Paris. CNRS.

MOULINES, C. U. 1982 *Exploraciones metacientíficas, Estructuras, desarrollo y contenido de las ciencias.* Madrid. Alianza.

MUGUERZA, J. 1977 «La crisis de la filosofía analítica de la ciencia». *Cuadernos Económicos de I.C.E.* 3/4: 7-46.

MURPHY, R., ed. 1976 *Selected Papers from the American Anthropologist. 1946-1970.* Washington. American Anthropological Association.

MUSEO CANARIO, El 1884 *Estatutos y Reglamento Interior de la Sociedad El Museo Canario.* Las Palmas. Imprenta La Atlántida.

NAVARRO PEREZ, L. 1879 «Vitalismo-Organicismo. Breves consideraciones acerca de estas dos escuelas médicas». *Revista de Canarias* I. 19; 20; 21.

NAVARRO TORRENS, A. 1882 «Embalsamamiento de cadáveres, (momias canarias)». *El Museo Canario* IV. 45: 268-271; 46: 301-305.

NAVARRO, D. J. 1977 *Recuerdos de un noventón. Memorias de lo que fue la ciudad de Las Palmas a principios de siglo y de los usos y costumbres de sus habitantes.* Las Palmas. El Museo Canario.

NOREÑA SALTO, M.ª T. 1977 *Canarias: política y sociedad durante la Restauración.* Las Palmas. Cabildo Insular.

NOUGES SECALL, M. 1858 *Cartas histórico-filosófico-administrativas sobre las Islas Canarias.* Santa Cruz. Imprenta S. Vidal.

NUÑEZ CABALLERO, S. 1957 «Menendez Pelayo y Canarias». *Anuario de Estudios Atlánticos* 3: 435-489.

—— 1980 «Sabino Berthelot, crítico de Viana». En A. Cioranescu et al., *Homenaje a Sabino Berthelot.* pp. 65-86.

NUÑEZ, D., ed. 1977 *El darwinismo en España.* Madrid. Castalia.

OSSUNA Y SAVIÑON, M. 1978 [1832] *Los guanches o la destrucción de las monarquías de Tenerife.* Madrid. Taller de Ediciones J. B.

OSSUNA Y VAN DEN-HEEDE, M. 1889 *La inscripción de Anaga.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta A. Benítez.

—— 1898 *Anaga y sus antigüedades.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta Isleña.

—— 1911 *El problema de Canarias.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta A. J. Benítez.

—— 1912 *Isla de Tenerife. Impresiones de viajes e investigaciones científicas.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta A.J. Benítez.

—— 1914 *Cultura social de Canarias en los reinados de Carlos III y Carlos IV.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta A.J. Benítez.

PADILLA, J. 1880 «El positivismo». *El Museo Canario* I. 12: 388-390.

—— 1881 «Los museos». *El Museo Canario* II. 23: 327-34.

PADRON, A. 1874 *Relación de unos letreros antiguos encontrados en la isla del Hierro.* Las Palmas. Imprenta A. López Ramírez.

PALERM, A. 1974-1982 *Historia de la etnología. I. Los Precursores.; II. Los Evolucionistas.* México. Alhambra.

PARRILLA, J. P. 1879 «Las razas humanas». *Revista de Canarias* I. 18: 276-279.

PAUL, D. 1981 «'In the Interest of Civilization': Marxist Views of Race and Culture in the nineteenth Century». *Journal of History of Ideas* 42: 115-138.

PAZ SANCHEZ, M. 1983 *Intelectuales, poetas e ideólogos en la francmasonería canaria del siglo XIX.* Santa Cruz de Tenerife. Ecotopía.

PENNIMAN, T. K. 1965 [1935] *A Hundred Years of Anthropology.* London. Ducworth.

PEREZ DE BARRADAS, J. 1939 *Estado actual de las investigaciones prehistóricas sobre Canarias.* Las Palmas. El Museo Canario.

PEREZ VIDAL, J. 1982 *Los estudios del folklore canario, (1880-1980).* Las Palmas. ICEF. Mancomunidad de Cabildos.

PEREZ, D. sf. *El arcediano que tenía la sonrisa de Voltaire.* Santa Cruz de Tenerife. Lib. Hespérides.

PERIS FUENTES, M. 1879 «Estudios filosóficos-históricos». *Revista de Canarias* I. 14: 218-220.

PERROT, D. y PREISWERK, R. 1979 *Etnocentrismo e historia. América indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental.* México. Nueva Imagen.

PFLUG, G. 1971 «The development of historical method in the Eighteenth Century». *Hist. Theor., Beiheft* 11:1-23.

PIGGOTT, S. 1937 «Prehistory and Romantic Movement». *Antiquity* 11: 31-38.

PINO DIAZ, F. 1984 «Repercusiones de la nueva historiografía de las ciencias en el caso de la etnología: el problema de la profesionalización». *Alcaveras* 4: 19-22.

PIZARROSO BELMONTE, C. 1880 *Los aborígenes de Canarias.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta Isleña de F. Hernández.

POIRIER, J. 1969 *Histoire de l'Ethnologie.* Paris. Presses Universitaires de France.

PONS, J. 1969 «Algunas consideraciones sobre antropología canaria». *Anuariode Estudios Atlánticos* 15: 91-96.

PRAT, J. 1977 «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España». *Ethnica* 13: 129-172.

—— 1980 «Els estudis etnografics i etnologics a Catalunya». *Quaderns de l'ICA* 1: 30-63.

—— 1985 «El folklore catalán: ¿ideología o ciencia?» *Actas II. Congreso de Antropología*, pp. 110-120. Madrid.

PRATS, Ll.; 1981 *L'estudi de la cultura popular a Catalunya: els folkloristes.* Tesis de Licenciatura. Universidad de Barcelona. (s.p.).

—— 1982 «Els precedents dels estudis etnologics a Catalunya. Folklore i etnografia (1853-1959). *Ciéncia* 15: 20-27.

PRATS, Ll.; LLOPART, D.; PRAT, J. 1982 *La Cultura popular a Catalunya. Estudiosos i Institucions. (1853-1981).* Barcelona. Breveis de Cultura Popular.

PRICHARD, J. C. 1973 [1826] *Researches into the Physical History of Mankind.* Edited by G. W. Stocking. Chicago. Chicago University Press.

PUIG-SAMPER, M. A.; GALERA, A. 1983 *La antropología española del siglo XIX.* Madrid. Instituto Arnau de Vilanova. C.S.I.C.

QUATREFAGES 1887 *Histoire Générale des Races Humaines.* Paris. A. Heunnuyer.

—— 1887a «Rapport sur les résultats anthropologiques de la Mission de M. le docteur Verneau dans l'Archipel des Canaries». *Arch. des Missions Scien. et. Litt.* 13: 557-568.

QUINTANILLA, M. A. 1972 *Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la Epistemología de Karl R. Popper.* Madrid. Tecnos.

RADIN, P. 1929 «History of Ethnological Theories». *American Anthropologist* 31: 9-33.

REGULO PEREZ, J. 1970 «Curriculum vitae y bibliografía del Dr. Serra Ráfols». En VV.AA., *Homenaje a Elías Serra Ráfols*. I. pp. 1-18.

RIO AYALA, J. 1944 «Los doctores Verneau y Fernández Navarro y sus trabajos en el Museo Canario». *El Museo Canario* 11: 47-56.

RIPOCHE TORRENS, D. 1880 «Dos palabras sobre algunos puntos de la obra 'Antigüedades Canarias', por D. S. Berthelot». *El Museo Canario* II. 15: 78-84; 23: 340-345.

—— 1893 *Estudio de los bustos que posee este centro antropológico establecido en Las Palmas de Gran Canaria*. Las Palmas. Tipografía La Atlántida.

—— 1902 *Les Pintaderas d'Europe, des Canaries et de l'Amérique*. Paris. E. Leroux.

ROCA Y PONSA, R. 1878 *El Sr. Lcdo. Lorenzo y García ante la fe y la razón*. Las Palmas. Victor Doreste.

RODRIGUEZ BECERRA, S. (e. p.). *Estudios de etnología y folklore en Andalucía. Crónica y repertorio bibliográfico*.

RODRIGUEZ DORESTE, J. 1980 *El Museo Canario. Breve reseña histórica y descriptiva*. Las Palmas. El Museo Canario.

RODRIGUEZ LOPEZ, A. 1986 [1863] *¡Vacagüaré!*. Edición de Africo Amasik. La Laguna-Las Palmas. Bencomo.

—— 1881 *Consideraciones sobre el darwinismo*. Santa Cruz de La Palma. Imprenta El Time.

RODRIGUEZ MESA, M. 1980 «1820-1830. La primera época de Sabino Berthelot en Tenerife». En A. Cioranescu et al., *Homenaje a Sabino Berthelot*. pp. 99-132.

RODRIGUEZ MOURE, J. 1913 *Juicio crítico sobre el historiador de Canarias, Don José de Viera y Clavijo*. Santa Cruz de Tenerife. Imprenta A. J. Benitez.

RONDINELLI, R. 1974 «An Historical Review of Racial Studies in Physical Anthropology from a Kuhnian Perspective». *Journal of the Steward Anthropological Society* 6: 49-69.

ROSA OLIVERA, L. de la 1980 «Correspondencia entre Sabino Berthelot y Miguel Maffiotte». En A. Cioranescu et al., *Homenaje a Sabino Berthelot* pp. 133-184.

ROSE, S. 1975. Racismo científico e ideología: el fraude del IQ, desde Galton hasta Jensen. México. Nueva Imagen.

ROWE, J. 1965. «The Renaissance Foundations of Anthropology». *American Anthropologist* 67: 1-20.

—— 1965 «Diffusionism and Archaeology». *American Antiquity* 31: 334-337.

RUFFIE, J. 1982. *De la biología a la cultura*. Barcelona. Muchnik.

RUMEU PALAZUELOS, E. 1977. *La Tertulia de Nava*. La Laguna, Tenerife. Ayuntamiento de La Laguna.

—— 1981. *Biografía de Viera y Clavijo a través de sus obras*. Santa Cruz de Tenerife. Cabildo Insular.

RUPP-EISENREICH, B., ed. 1984. *Histoires de l'Anthropologie. XVI-XIX Siecles*. París. Klincksieck.

SACRISTAN, M. 1981. «La relación entre la sociedad y la naturaleza en la filosofía de las ciencias sociales». *Mientras Tanto* 10: 23-24.

SAINT-SIMON, H. de. 1969 [1803] «Todos los hombres trabajarán». En G. Bafeuf, H. de Saint Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx*. México. Grijalbo.

SALES Y FERRE, M. 1881. «Estado primitivo del hombre». *El Museo Canario* III. 27; 28; 29; 30; 34; 35.

SANCHEZ ROBAYNA, A. 1981. «Poetas canarios románticos». En S. de la Nuez, ed., *Noticias de la historia de Canarias*. Madrid. Planeta.

SARRAILH, J. 1979 [1954] *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.

SCHOLTE, B. 1966. «Epistemic paradigms: some Problems in Cross-Cultural Research on Social Anthropology». *American Anthropologist* 68: 1192-1201

—— 1983 «Cultural Anthropology and the Paradigm Concept: A Brief History of Their Recent Convergence». In L. Graham; W. Lepenies and P. Weingart, eds., *The Sociology of the Sciences Yearbook* 7. pp. 229-278.

SCHWIDETZKY, I. 1956. «Observaciones antropológicas en Tenerife (relación de un viaje)». *Revista de Historia* 115/116: 18-32.

—— 1963 *La población prehispánica de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife. Museo Arqueológico.

—— 1975 *Estudio comparativo entre la población actual y prehispánica de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife. Museo Arqueológico.

SERRA RAFOLS, E. 1950. «Viera y Clavijo, historiador». En J. Viera y Clavijo, *Historia de Canarias*.

SHAPIRO, H.L. 1959. «The History and Development of Physical Anthropology». *American Anthropologist* 61: 371-379.

SKRUBSALL, F. C. 1896. «Crania from Teneriffe». *Procedings of the Cambridge Philosophical Society* 9: 154-178.

STANTON, W. 1982 [1960]. *The Leopard's Spots. Scientific Attitudes Toward Race in America, 1815-1859*. Chicago. University Chicago Press. (Midway Reprint).

STEPAN, N. 1984. *The Idea of Race in Science: Great Britain. 1800-1960.* London. MacMillan.

STOCKING, G. W. Jr. 1966. «The History of Anthropology: Where, Whence, Whither». *Journal of the History of the Behavioral Scieces* 2: 281-290.

—— 1982a «Afterword; A View from the Center». *Ethnos* 47: 172-186.

—— 1982b «Anthropology in Crisis? A View from Between the Generations». En A. Hoebel et al., eds., *Crisis in Anthropology. View from Spring Hill, 1980.* New York. Garland.

—— 1982 [1968] *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology.* Chicago. University of Chicago Press.

—— 1983 «History of Anthropology. Whence/Whither». In G. W. Stocking, ed. *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork. History of Anthopology.* 1: 3-12. Madison. University of Wisconsin Press.

—— 1984 «Qu'est-ce qui est en jeu dans un nom?: La Société d'Ethnographie et l'historiographie de l'anthropologie en France». En B. Rupp-Einsenreich, ed., *Histoires de l'anthropologie.* Paris. Klincksiek.

STOCKING, G. W. Jr., ed. 1973. *History of Anthropology Newsletter.* Department of Anthropology. University of Chicago.

—— 1976 *Selected Papers from the American Anthropologist. 1921-1945.* Washington. American Anthropological Association.

—— 1983 *Observers Observed. Essays on Ethnographic Field Work.* History of Anthropology 1. Madison. Wisconsin University Press.

—— 1984 *Functionalism Historicized: Essays in British Social Anthropology.* History of Anthropology 2. Madison. Wisconsin University Press.

STONE, O. M. 1887. *Tenerife and its six Satellites.* London. Marcus Ward & Co.

SUPPE, F., comp. 1979. *La estructura de las teorías científicas.* Madrid. Editora Nacional.

TABARES Y BARTLETT, J. 1881. *Bosquejo sobre la conquista de Canarias y un romance.* Santa Cruz de Tenerife. Imprenta A. J. Benítez.

THEBUSSEN, Dr. (seud. de M. Pardo de Figueroa). 1881. «La biografía de Berthelot». *Revista de Canarias* III. 62: 177-178.

THORENSEN, T. H., ed. 1975 *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology.* The Hague. Mouton.

TORRIANI, L. 1978 [1592]. *Descripción e historia del reino de las Islas Canarias, antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones.* Introducción y notas, A. Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

UNESCO 1961. *El racismo ante la ciencia moderna.* Ondárroa, Vizcaya. Liber.

—— 1984 *Racismo, ciencia y pseudociencia.* Paris. Unesco.

URQUINAONA Y BIDOT, J. M.ª 1876. *Carta Pastoral (...), con motivo de la*

obra que ha empezado a publicarse en esta ciudad con el título de 'Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias. Las Palmas. Imprenta V. Doreste.

URRY, J. 1984. «Englishmen, Celts, and Iberians. The Ethnographic Survey of the United Kingdom, 1892-1899». In G. W. Stocking, ed., *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology* pp. 83-105. Madison. University of Wisconsin Press.

URTUSAUSTEGUI, J. A. 1983. *Diario de viaje a la isla del Hierro en 1779.* La Laguna, Tenerife. Centro de Estudios Africanos/CCVT.

VALLOIS, H. V. 1972. *Las razas humanas.* Buenos Aires. Universitaria.

VAN DEN BERGHE, P. 1981. *The Ethnic Phenomenon.* Amsterdam. Elsevier.

VERDE CASANOVA, A. M.ª 1980. «La primera sociedad antropológica de España» *Actas del I Congreso Español de Antropología, 1977.* I: 17-38. Barcelona. Dpto. Antropología Cultural, Univ. Barcelona.

VERNEAU, R. 1878. «De la pluralité des races anciennes de l'Archipel Canarien». *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris* 21 Nov.

VERNEAU, R. 1879. «Habitations et sepultures des anciens habitants del Iles Canaries». *Revue d'Anthropologie*: 250-264.

—— 1882 «Pluralidad de razas en el archipiélago canario». *El Museo Canario* IV. 45; 46; 47; 48.

—— 1882a *Les Sémites aux Iles Canaries.* Paris. Typ. A. Henneuyer.

—— 1882b *Sur les anciens habitants de la Isleta.* París. Typ. Henneuyer.

—— 1883 *Las Pintaderas de Gran Canaria.* Madrid. Imprenta Fortanet.

—— 1885 Rapport sur une mission scientifique dans l'Archipel Canarien. *Arch. des Missions Scien. et Litt.* 13: 569-617.

—— 1886 «La race Cro-Magnon. Ses migrations, ses descendents» *Revue d'Anthropologie* 1: 10-24.

—— 1887 «La taille des anciens habitants des Iles Canaries». *Revue d'Anthropologie* II: 641-57.

—— 1889 «Habitations, sepultures et lieux sacrés des anciens canariens». *Diario de Las Palmas* 15-3-1926.

—— 1981 [1891] *Cinco años de estancia en las Islas Canarias.* La Orotava, Tenerife. J.A.D.L. Ediciones.

VERNEAU, R. Y RIPOCHE, D. 1881. «Razas antiguas del archipiélago canario». *El Museo Canario* IV. 40: 97-105.

VERNEAU, R. 1926. «La antigüedad de la humanidad y los fósiles ancestrales guanches». *Diario de Las Palmas* 15-3-1926.

VIANA, A. de 1986 [1604] *Conquista de Tenerife.* Edición de A. Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Interinsular Canaria.

VIERA Y CLAVIJO, J. 1950 [1792] *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias.* Edición de E. Serra. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

—— 1967 [1792] *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias*. Edición de A. Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

—— 1976 *Viaje a la Mancha*. En J. Viera y Clavijo y T. Iriarte, *Dos viajes por España*. Santa Cruz de Tenerife. Aula de Cultura/Inst. de Estudios Canarios.

—— 1981 *Extracto de las Actas de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Las Palmas (1777-1790)*. Las Palmas. Real Sociedad Económica de Amigos del Pais.

—— 1982 *Diccionario de Historia Natural de las Islas Canarias*. Prólogo de M. Alvar. Las Palmas. Mancomunidad de Cabildos.

—— 1982 [1807] *Librito de la Doctrina Rural, para que se aficionen los jóvenes al estudio de la agricultura, propio del hombre*. La Orotava, Tenerife. Colectivo Aguijón.

—— 1984 *Cartas a diversas personalidades*. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.

VIERA, I. 1916. *Costumbres canarias*. Santa Cruz de Tenerife. Imprenta y Litografía A. J. Benítez.

VOGET, F. W. 1965. «Progress, Science, History and Evolution in Eighteenth and Nineteenth-Century Anthropology». *Journal of History of Behavioral Sciences* 3: 132-155.

—— 1975 *A History of Anthropology*. New York. Holt, Rinehart and Winston.

WANGUEMERT Y POGGIO, J. 1900. *Consideraciones históricas acerca de las Islas Canarias*. Madrid. Imprenta Hijos de M. Hernández.

WASHBURN, S. L. 1963. «The Study of Race». *American Anthropologist* 65: 521-531.

WEISZ, P. B. 1975. *La ciencia de la Biología*. Barcelona. Omega.

WERNHART, K.R. 1983. «L'école d'ethnologie de Vienne et la situation actuelle de l'ethnohistoire». *L'Ethnographie* 90/91: 61-68.

WILSON, E. O. 1980 [1978]. *Sobre la naturaleza humana*. México. Fondo de Cultura Económica.

WILLIAMS, J. A. 1975. «Radicalism and Professionalism in Folklore Studies: A Comparative Perspective». *Indiana University Journal of the Folklore Institute* 11: 211-234.

WORSLEY, P. 1970. «The end of anthropology?» *Trans. Sixth. World Congress of Sociology* 3: 121-129.

ZEROLO, A. 1881. *Ensayo poético sobre la conquista de Tenerife y la Palma*. Santa Cruz de Tenerife. Imprenta Isleña.

ZEROLO, E. 1880. «Un nuevo libro sobre Canarias: 'Viaje a las Islas Afortunadas', por Mr. J. Leclercq». *Revista de Canarias* II. 48: 346-348.

—— 1881 «Noticia biográfica de Mr. Sabin Berthelot». *Revista de Canarias* III. 56; 57; 58; 59. Reed. Aula de Cultura. Tenerife.

—— 1897 *Legajo de varios*. París. Garnier.