

# El bautismo de una isla. Sobre ese terrible acto de nombrar

**Pablo Estévez Hernández**

Profesor de antropología social y cultural

Dpto. de Sociología y Antropología, Universidad de La Laguna

<http://doi.org/10.31939/bierehite/2019.08>

*[Q]ue el infante [Enrique de Portugal] se movía por servicio y loor de Dios y celo de baptizar los moradores de aquellas islas y salvar las ánimas. Gentil manera de buscar la honra y servicio de Dios y de baptizar y salvar las ánimas, haciendo tan grandes ofensas a Dios... echando infinitas ánimas al infierno, haciendo crueles guerras y matanzas, sin causa y razón alguna que fuese justa, en las gentes pacíficas, que no le habían ofendido, de aquellas islas.*

*¿Qué modo era éste para salvar los infieles dándoles por esta vía el santo baptismo?*

**Fray Bartolomé de Las Casas. *La destrucción de los guanches***

*—Porque el nombre es la cosa —dijo con voz suave, tímida, ronca—, y el verdadero nombre es la verdadera cosa. Conocer el nombre significa controlar la cosa.*

**Ursula K. Le Guin. *The Rule of Names***

## Introducción

En la estela de la Ilustración, el polígrafo José de Viera y Clavijo relató los sucesos más significativos de la historia de Canarias. Uno

de los momentos clave, recogido en el Tomo I (Libro III), es el final de la Conquista de Tenerife. Tras claudicar los últimos guanches (indígenas tenerfeños) en Tigaiga, se procede a la realización de una ceremonia de bautismo cristiano que tiene lugar en el Realejo Alto. Viera relata este momento clave de una manera misteriosa, poniendo fuerte énfasis en los nombres cristianos dados a los guanches. La cita me plantea un enigma clave: ¿Cuándo empezó la Modernidad en Canarias? Y más aún: ¿Qué implicación tienen los cambios de nombres? ¿Cómo entendió Viera el bautismo? ¿Este significado altera de alguna manera su narrativa histórica de las Islas? Algo definitivamente estaba cambiando con el final de la conquista, pero ¿en qué sentido esto afecta a las dimensiones de la identidad en la actualidad? De manera más extensa: ¿Qué implica nombrar en procesos coloniales? ¿Qué tipo de ontologías y de violencias se desprenden de ese terrible acto de nombrar?

Me propongo explorar algunas de estas preguntas, aun con la certeza de que muchas no encontrarán respuesta. Instado como estoy a escribir sobre el Atlántico, me veo tentado a recoger el eco de nombres coloniales que resuenan por todo el charco, revelando que la práctica del bautismo ha sido de los actos más repetidos en la historia. Cuerpos y territorios recibieron nuevos nombres con el avance imperial europeo; entonces el Atlántico, cuyo sentido moderno no viene dado hasta esta era, supone un espacio de -además de islas- nombres que se repiten.

## **El parte del Atlántico: el ombligo del capitalismo y las modernidades**

El Atlántico ha sido un espacio denostado en ciencias sociales hasta hace bien poco, cuando una serie de autores comenzó a centrarla para revelar contra-historias y contra-culturas de la mo-

dernidad<sup>1</sup>. Acostumbradas a encerrar el sentido de las sociedades por las delimitaciones de la soberanía del Estado-nación, y concentrar la significación histórica en tierra firme, las disciplinas de conocimiento moderno renegaron de historias importantes para entender esta compleja era entendida como “moderna”. Pero quizás este desafecto con las historias transatlánticas no sólo tenga que ver con *hándicaps* metodológicos, sino con los propios mitos europeos sobre la concepción de esta era.

Enrique Dussel (1994) planteó la idea de que la modernidad genera un mito propio sobre su historia. Para Dussel la Modernidad no nace en el siglo XVIII, sino en el siglo XVI, tras el mal llamado “descubrimiento de América”. Es aquí donde se da una acumulación originaria, dando lugar a unas formas de control de larga distancia. En este punto, la modernidad no es un fenómeno aislado, que se genera en Europa, sino que es el resultado de un sistema planetario donde en el Atlántico se interconectaban toda una serie de rutas comerciales, con la esclavitud como base económica de una primera forma de capitalismo que es mercantil y no industrial. El mito europeo supone la negación de esta historia para poder contar que la modernidad se alcanza por méritos propios. Pero más que por autosuficiencia, Europa se había establecido como centro de un paradigma planetario que le otorga una serie de privilegios.

Entonces podemos hablar de una primera modernidad, cuya base epistemológica no es el racionalismo científico o la ética protestante, sino la religión cristiana católica. Su capitalismo es mercantil y no industrial. Sus categorías para diferenciar grupos humanos no son raciales o biológicas, sino religiosas. Los imperios

---

1 Algunas de estas contra-historias y/o culturas están recogidas en: Benítez Rojo (1989); Gilroy (1993); Linebaugh y Rediker (2005).

que dominan la escena geopolítica no son Gran Bretaña ni Francia, sino España y Portugal.

En este preciso momento, el Atlántico nace como espacio de flujos. Era la primera vez que este océano tomaba una dimensión social bajo la óptica de esta modernidad y de esta economía. Para un autor cubano como Antonio Benítez Rojo (1989), el inicio de esta modernidad tiene mucho que ver con este momento, que comenta a través de una metáfora muy significativa:

[...]el Atlántico es hoy el Atlántico —el ombligo del capitalismo— porque Europa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de África; el Atlántico es hoy el Atlántico —NATO, World Bank, New York Stock Exchange, Mercado Común Europeo, etc.— porque fue el *parto* doloroso del Caribe, su vagina distendida entre ganchos continentales, entre la encomienda de los indios y la plantación esclavista, entre la servidumbre del coolie y la discriminación del criollo, entre el monopolio comercial y la piratería, entre el palenque y el palacio del gobernador; toda Europa tirando de los ganchos para ayudar al parto del Atlántico: Colón, Cabral, Cortés, de Soto, Hawkins, Drake, Hein, Surcouf (Benítez Rojo, 1989: VII. Énfasis añadido).

Y esta es la modernidad que imbuyó a Canarias; precisamente porque estaba en la continuidad furiosa de ese mar. Si aceptamos con Benítez Rojo que tenemos un *parto* que se da con la conquista y con su interminable proceso, entonces podríamos preguntarnos ahora, con Viera y Clavijo, que pasaría con el bautismo; qué dimensiones adquiriría esta antigua práctica de purificación y filiación a los ojos del descubrimiento, el encuentro y la colonización. Si el parto es lo que Europa ha negado, qué cosa entonces inaugura el bautismo. De nuevo la pregunta: ¿qué implican esos nombres? Nombres que se repiten en la toponimia de los territorios don-

de esa modernidad/colonialidad fue penetrando: Santo Domingo, Santiago de Chile, Nueva España, Nueva Granada, La Española, Santa Cruz de California, Santa Cruz de Tenerife, Santa Cruz de La Palma, Cabo Bojador, Nueva Orleans, Villa Cisneros, Santa Isabel, Fernando Po, Nueva Inglaterra, Nueva Granada, Sao Paulo, Sao Vicente, Nueva Escocia, Sao Nicolás, La Florida, Johannesburgo, Melbourne, Río de Oro, etc.

## **El bautismo de los guanches**

La cita de José de Viera y Clavijo es la siguiente:

De manera que ésta fue la primera iglesia parroquial que vio Tenerife (Santiago Apóstol en Los Realejos<sup>2</sup>), y la memorable fuente bautismal en donde recibieron el carácter de cristianos los nueve reyes guanches, con los demás neófitos de la nación. Bencomo de Taoro recibió el nombre de Cristóbal; Beneharo de Anaga, de Pedro de los Santos; Añaterve de Güímar, de Juan de Candelaria; Pelinor de Adeje, de Diego; Acaimo de Tacoronte, de Fernando; Tegueste, el nombre de Antonio,... Con los nombres iba también cambiando el aspecto de todo el país; porque olvidándose don Alonso de Lugo de sus terribles títulos de conquistador y general, sólo tenía presente que debía ser fundador y gobernador de una nueva república, en donde, después de formarse varios cuerpos de sociedad, se había de promover la agricultura, introducirse la industria, establecerse la policía y animarse la población (Viera y Clavijo, 1967: 666-667).

¿Qué implica este renombrar? Más aún: ¿De verdad estaba cambiando con los nombres el aspecto del país? O más bien: ¿Estaba el país cambiando y de ahí esos nuevos nombres? Viera elige la

---

<sup>2</sup> En aquel entonces Realejo Alto. Es curioso resaltar que Viera y Clavijo fue bautizado en esta misma iglesia.

primera formulación y esto debe movernos a replantear todas las preguntas iniciales.

Se ha vertido mucha tinta sobre la posición de Viera como investigador. No es mi intención repetir aquí muchas de estas indagaciones, pero al menos espero poder recrear un perfil (ya veremos que problemático) que nos permita aventurar algunas cosas sobre su relato del bautismo.

Para muchxs, Viera supone una primera aproximación científica a la historia de Canarias y a la antropología de los indígenas. Él va a proponer por primera vez una historia libre, en principio, de juicios y de mitos. De hecho, buena parte de su producción trata de desmitificar el material anterior. Supone entonces un exponente de un tipo de método que está empezando a gestarse por el tiempo en que va escribiendo, sobre mediados del siglo XVIII. Pero, aplicando este enfoque, Viera también se posiciona a través del eurocentrismo típico de la época; para él los guanches están fuera de la historia y son unos seres “simples” y en su “primera infancia”. Por ello, Viera está trazando una diferencia colonial, aplicada desde una posición privilegiada, ya moderna, por la cual mira a los indígenas por un filtro evolutivo que los sitúa en otros tiempos, en un estadio inferior al suyo. Sin embargo, los guanches, indígenas canarios en términos genéricos, son vistos como nobles, ya que su racismo es uno velado, adquirido de las lecturas de Rousseau, y que ilustra a los indígenas como “buenos salvajes”. Viera es así el gran traductor de estas ideas aquí, aunque los lectores más sagaces nos hablan de ciertos matices<sup>3</sup>.

Con este reconocimiento del guanche, Viera no se baja del ca-

---

3 Especialmente Alejandro Cioranescu ha señalado esto. Véase estos detalles además de una interesante comparativa de nuestro autor con Antonio de Viana en el trabajo del antropólogo Roberto Gil Hernández (2019: 110).

rro europeo, sino que sostiene las dinámicas coloniales cuando los compara con otros pueblos, especialmente con los indígenas mexicanos y peruanos (p. 539). Este rasero científico, que deniega otras formas de conocimiento, se va a hacer evidente en otro lugar de su *Historia*, en una discusión con un historiador anterior, Núñez de la Peña, al plantear el origen etimológico del mismo *nombre* de Canarias. Viera dice que “Vemos que [Núñez de la Peña] 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 Cranaria degenerase en Canaria” (Viera, 1967: 54). Fernando Estévez (1987) dice que esta es la “sonrisa de Voltaire” que Viera añade a su fisionomía. Aquí es donde Viera es, sin duda, un científico “a la europea”.

Pero hay consecuencias de la nostalgia imperialista de Viera, de su indigenismo. Hay unos valores que asoman de manera muy evidente sobre las páginas de sus *Noticias*. Esto se ve con evidencia cuando resalta las costumbres guanches, pero también en su crítica de la conquista. Suele ser habitual considerar estas embestidas de Viera como influidas por Fray Bartolomé de Las Casas, el obispo de Chiapas y defensor de los indígenas, al que quizá Viera llega a través de otro fraile dominico: Fray Alonso de Espinosa. Aquí la educación de Viera como dominico puede ser un elemento considerable a la hora de comprender su pensamiento. Las valoraciones que hace de Fernández de Lugo (el Adelantado) también son importantes: le achaca traicionar a los guanches y sembrar la muerte entre ellos, pero luego reconoce que es un “fundador de pueblos” y el “primer legislador”. Esta ambivalencia tiene un punto de corte común a la cita del bautismo, que es como un cuchillo rajando la historia y hablando de la inevitabilidad del progreso en la conquista. Como el ángel de la historia de Walter Benjamin, el

Adelantado (y estaría feo aquí jugar con este nombre) no puede pararse y mirar atrás toda la destrucción que ha ocasionado. La tormenta de la gloria colonial empuja sus alas...

Entonces, si tenemos a Espinosa, a Rousseau, a Las Casas y a Voltaire, todos juntos, lo que tenemos es una síntesis moderna que atraviesa, o va atravesando, dos modernidades. Viera es un monstruo perfecto, atrapado entre dos subjetividades, pero componiendo una objetividad histórica que resuelve la tensión de lo religioso con lo ilustrado. “Viera, afirma Cioranescu, realiza la síntesis, quizá inconsciente, pero sumamente útil en resultados, del naturalismo lascasiano con el rousseauiano” (en Estévez, 1987: 81). En este punto habría que preguntarse: ¿cómo se entiende desde esta síntesis el evento del bautismo en Los Realejos?

La cuestión de pertenecer y ser cristiano (tener religión) tenía una connotación distinta a la actual por la época de la conquista de Tenerife. El investigador Nelson Maldonado Torres da cuenta de ello cuando dice que los indígenas de América eran considerados por Cristóbal Colón como “gente sin secta”, sin religión, que en su visión era lo mismo que decir sin humanidad. Esta idea nace con el tropo de 1492, pero cabría preguntarse si esta consideración netamente “colonial” se dio también en Canarias. Fray Alonso de Espinosa es crucial aquí porque él va a aplicar, casi un siglo después de este bautismo ejemplar, la diferencia colonial entre los rituales cristianos y los guanches, a través justo del mismo proceso de bautismo, o sea, el mismo ritual pero desarticulado de sentido en los guanches. En su estudio clave sobre la Virgen de Candelaria escribe:

Acostumbraban cuando alguna criatura nacía, llamar una mujer que lo tenía por oficio, y ésta echaba agua sobre la cabeza de la criatura: y aquella tal mujer contraía parentesco con los padres de la criatura, de suerte que no era lícito casarse con ella, ni tratar deshonesta-

mente. De dónde les hubiese quedado esta costumbre, o ceremonia, no saben dar razón más de que así se hacía. No fuese sacramento, pues ni lo hacían por tal, ni les era ley evangélica predicada, más era una ceremonia de un lavatorio, que también otras naciones usaron (Espinosa, 1980: 35).

Espinosa está convencido de que la adoración se da al mismo Dios (que los guanches llamaban de distintas maneras: *Achguayaxerax*, *Achorom*, *Achaman*, *sustentador de cielo y tierra*), pero que por aislamiento han olvidado las leyes y costumbres de veneración, creando actos rituales sin sentido<sup>4</sup>. En el vacío simbólico de estos rituales está la diferencia colonial. Pero más allá de esto está la inclusión, no del todo absoluta aún, en la cosmovisión cristiana. Lo único necesario era pues hacer el ritual acorde a los sacramentos; es decir, de acuerdo con el régimen epistémico adecuado. Y, manteniendo a los guanches fuera de la lógica cristiana con este ejemplo del bautismo, se establece una primaria forma moderna de diferencia racial, basada en la religión, que por defecto puede llegar a justificar la conquista de las Islas en estos términos.

Suele haber un axioma que se asume en esta historia de la antropología canaria: que en Viera, los guanches no sólo desaparecen del discurso, sino que desaparecen de la historia; son cuerpos que ya no articulan una cultura posible (junto con Espinosa, insiste en su mezcla: 1967: 678). Los guanches perecieron físicamente por los efectos combinados de modorra y guerra. Esta es la “crucifixión de los guanches” de la que hablaría el médico y antropólogo

---

4 Espinosa crea la diferencia colonial atrapando a los guanches en estos rituales “sin sentido”, un punto a camino entre la verdadera religión y la falta de humanidad de aquellos nativos que no han encontrado la misma, ya que como dice Nelson Maldonado: “El referirse a los indígenas como sujetos sin religión los elimina de la categoría de humanos. La religión es universal entre los humanos, pero la supuesta falta de ella entre los nacionales no se toma inicialmente para indicar la falsedad de esta declaración, sino todo lo contrario, que existen sujetos en el mundo que no son completamente humanos” (citado en Grosfoguel, 2013: 81).

Juan Bethencourt Alfonso. Creo que hay que entender la famosa sentencia de muerte desde la epistemología propia de la primera modernidad: es la religión la que va a pautar esta desaparición que puede entenderse “científicamente” hoy como física. Entonces, la relevancia de Viera en la historia de la antropología canaria no puede articularse desde un paradigma que excede lo que se agrupa en estas modernidades. Viera estaba encarnando, aún en su época, las contradicciones de un sujeto investigador que no encuentra una posición estable, sino algo intermitente entre la ciencia y la religión. Los nuevos nombres de los guanches son algo más que simples nombres: son una *nueva ontología* que supone la incorporación de sus almas dentro de un cosmos distinto, un nuevo orden epistémico: “Estas tristes reflexiones sobre la triste suerte de los canarios, a quienes hizo caso desaparecer del mundo el trato de sus conquistadores, no hay duda se compensan superiormente por el conocimiento que adquirieron de la verdadera religión y de la moral evangélica. Sabemos que el obispo don Juan de Frías y los demás sacerdotes que a la razón había en Canaria aplicaron todo su celo al feliz trabajo de catequizarlos, bautizarlos y confirmarlos” (Viera, 1966: 539).

Si ya aceptamos que Viera sostiene un punto de vista cristiano (aunque moderno en su síntesis) sobre el bautismo ¿qué implica entonces bautizar en este cosmos?

## **Los nombres de Dios**

Podríamos empezar diciendo que hay un Nombre dentro del cristianismo que es innombrable. Es por tanto el nombre desde el cual se establece la diferencia. Esto es así porque este Nombre se abre a una posibilidad infinita, imposible de clasificar. Es el nombre de Dios, o los nombres de Dios. Según el dominico Eckhart de Hochheim, Dios es innombrable por el hecho de que nadie puede hablar de él o conocerlo. Dios no puede ser bueno, porque es algo

que decimos sobre Él (o sobre eso). El teórico político Ernesto Laclau<sup>5</sup> observa que esto se debe por su absoluta simplicidad, que previene toda forma de diferenciación o imagen representacional (Laclau, 1997: 254). Dios es una unicidad, y si se me permite la frase “Dios es bueno”, entonces la formulación de Dios se establece como una negación de la negación, ya que la bondad enseñada se pone en un espacio negativo, algo que no llega a serlo, ya que no hay diferencia. Llamar a Dios “padre” o “señor” es una ofensa, en el sentido de que son palabras que funcionan en un espectro relacional: padre e hijo, señor y siervo... ¿Cómo acercarnos pues a Dios?

Visto a través de la negación (sin la otra negación) tenemos la vía mística: Dios no es pensamiento, no es imaginación, no es opinión ni razón, etc. Otra operación para llegar a esta esencia sin esencia que niega la esencia es la enumeración. Siguiendo en la negatividad, todo lo que resulta no ser Dios supone una lista de nombres: esta lista produce un efecto de sentido que nos da a Dios. Pero esta no es una simple lista, dice Laclau, en realidad es más una *cadena* que hace posible la idea de la totalidad. Las listas no conectan los nombres entre sí, pero la cadena genera una coherencia que produce el efecto de la totalidad. Bien, con esta idea en la cabeza, creo que podemos aventurar algo: los nombres que podemos decir, NO los de Dios, son los nombres que expresan la no esencia de aquella totalidad que es la causa de todas las cosas. Entonces, el cristianismo, piedra angular de epistemología de la primera modernidad, necesita nombres, pero no cualesquiera nombres, sino nombres que entran en la cadena de equivalencia, tal como veremos en breve.

El cristianismo es pues una gigantesca cadena de equivalencia que debe ponerse en marcha. Bautizar bajo el cristianismo, ese terri-

---

5 En este apartado me baso en su (Laclau, 97) análisis de los textos del dominico Eckhard y su provecho para la teoría de la hegemonía que el autor ha planteado a lo largo de su carrera.

ble acto de nombrar, sostiene la idea de un regulador altísimo de todas las cosas. Siguiendo con Eckhart: "Dios le da a todas las cosas en igualdad, y por lo tanto fluyen desde Dios, todas las cosas son iguales y parecidas. Ángeles, hombres y mujeres y todas las criaturas son iguales cuando emergen de Dios". Según el dominico, hay una primacía igualitaria. Y aquí vuelve Laclau con una clave: cuánto más esté en las cosas, más es Dios dependiente de la cadena y más absoluto es su poder y trascendencia. Pero, aunque el cristianismo se movió ampliando la cadena, es obvio que una paradoja se estaba creando en ese movimiento. Decía Jaques Derrida en *De la gramatología* que

Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar; tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir dentro de una diferencia, en clasificar (Derrida, 2005: 147).

Esta es la ambivalencia sangrienta del bautismo: niega la diferencia al tiempo que la establece. En el punto del océano Atlántico como punto de partida del capitalismo mercantil se presentó una nueva posibilidad para acrecentar esa cadena de equivalencia, pero primariamente los europeos vieron diferencia: *vieron cuerpos diferentes sin alma*. (Viveiros de Castro). Esto dio lugar a una violencia que ya no era la primigenia, pero que se recrudecería en unas categorías que variaban en la escala de la humanidad. Esto es la diferencia racial.

Sin embargo, Viera se había apresurado en asegurar la cadena de equivalencia para los antiguos canarios; su estirpe noble y blanca. Y lo que aseguraba esa pertenencia eran unos nombres. Si nos fijamos bien, con el agua bendita y "Con los nombres iba también cambiando el aspecto de todo el país"... Y aparecen luego esos de-

signios del destino que son profundamente modernos, donde había que “formarse varios cuerpos de sociedad, se había de promover la agricultura, introducirse la industria, establecerse la policía y animarse la población”. Por ello no valían los nombres guanches, sino nombres con sustancia, nombres aptos. Un escritor mexicano, Eraclio Zepeda, decía esto en un cuento llamado *Benzulul*:

La nana dice que uno es como los duraznos. Tenemos semilla en el centro. Es bueno cuidar la semilla. Por eso solo tenemos cotón y carne y huesos. Pa cuidar la semilla. “Pero lo más mejor pa cuidarla es el nombre”, dice. Eso es lo más mejor. El nombre da fuerza. Si tenés un nombre galán, galana es la semilla. Si tenés nombre cualquier cosa, tás fregado. Y eso es lo que más me amuela. Benzulul no sirve pa guardar semilla.

Este cuento expresa el complejo del colonizado, que resume de manera eficaz el complejo racial de inferioridad. En este nombre, Benzulul, está inscrito la diferencia racial, la lógica pues de la diferencia, que no rompe la cadena, sino que la estimula a la brutalidad de la exterminación. Y de ahí que el famoso *current state* de Frantz Fanon no sea otro que este: “Mi apellido: ofendido; mi nombre: humillado; mi estado: rebelde”.

## **La raza y la lógica de la diferencia en la cadena de la blanquitud**

Podríamos decir ahora que Viera no creía de verdad en la desaparición física de los guanches y, como otros muchos, estaba convencido que se habían mezclado con los conquistadores. Pero, en su filosofía, el nuevo nombre supone borrar la diferencia. Se suele decir que luego es Sabino Berthelot el que viene con una nueva teoría a desbancar el paradigma indigenista de Viera. En primer

lugar, lo que diferencia a ambos en el esquema de la historia de la antropología es el factor de que, para Berthelot, los guanches no murieron, sino que seguían vivos, racialmente (una manera de asignar nombres), en los campesinos canarios de su época.

Para demostrar esto recurre a la etnografía, pero sobre todo a las indicaciones tipológicas que le proporciona la raciología. Observa caracteres raciales en cráneos y en la población local de su tiempo. La raza, como categoría científica, allana el camino para este esclarecimiento antropológico, pero el bautismo, o las historias de los bautismos, junto con todo el material de Viera y las crónicas (amén de Espinosa) es crucial para componer todo el nuevo cuadro identitario que busca Berthelot. Entonces aparece de nuevo el bautismo de los guanches como un momento crucial, esta vez no para demostrar que se da la borradura por equivalencia, sino para asegurar la diferencia racial y la continuidad.

Luis de Cadamosto y otros viajeros que visitaron este archipiélago en el primer siglo después de su conquista, aseguraban que la raza indígena dominaba numéricamente y sobrepasaba en mucho a los europeos establecidos. Juan de Bethancourt, que sometió Lanzarote y Fuerteventura, hizo bautizar a todos los indígenas de estas dos islas, *para aumentar el número de sus súbditos*, como dicen sus capellanes; y todos aquellos que primero aceptaron el bautismo, tuvieron parte de la generosidad del conquistador (Berthelot, 1980: 47. Cursivas en el original).

El bautismo cambia de simbolismo: de decadencia guanche a garantía de supervivencia. Según Berthelot podríamos afirmar entonces que el bautismo es la prueba de vida de una raza que vive bajo nuevos nombres que no son los nombres “reales”. Sigue nuestro autor citando a Núñez de la Peña, quien publica la primera historia

de las Islas, y que “da una multitud de nombres impuestos a los indígenas cuando se bautizaron” (p. 49).

A todo esto hay que considerar la diversidad racial de Canarias, como un elemento que no permite establecer diferencias entre originarios y descendientes de conquistadores basadas en el marcador del color de la piel. Por eso, si la raza es lo que pretende evidenciar Berthelot, se deben hacer dos operaciones: buscar el cambio de nombres y buscar debajo de la piel (genealogía y antropología física). Pero hay un añadido archivístico que se junta al momento revelador de los bautismos. Prosigue el antropólogo francés diciendo: “Fue casi igual en las otras islas, un gran número de los naturales participaron en el reparto y ordenación de tierras [...]” y siguiendo con la cita de Núñez, los bautizados son considerados como “canarios privilegiados, que fueron llamados primeros al reparto de tierras en recompensa de los servicios prestados”. Aquí arremete contra Viera, al no constatar esta presencia mencey en las *datas* de la tierra. “Es de este modo que designaciones parecidas a Don Diego de Adeje, don Fernando de Tacoronte, don Juan de Daute, etc, se encuentran en las actas de donación” (p. 52). Por supuesto, esta es una prueba que ataña a la nobleza (entre *guaires* y *sigoñes* o gentes que adquieren el título de Don), un acto no desclasado de reparto de territorio, pero que supone para Berthelot un mecanismo para argumentar que la raza pervive, y que su origen sigue siendo el mismo: lóbico-bereber, rasgos que “los distinguen de los españoles”: es decir, la lógica de la diferencia que, ahora lo sabemos, obedece a una geopolítica colonial que auspiciaba nuestro autor (véase: Estévez, 2007).

Podríamos decir que, con Berthelot, la raza existe más allá de los nombres cristianos, pero que el nombre es primordial para ocultar la verdadera identidad. Hay un detalle que nos lleva a otra historia: los sobresalientes calificativos que funcionan casi como apellidos de los guanches recibidores en las *datas*. Si bien buena parte de la

geografía canaria cae a nuevos nombres, bautismos de tierra, una parte de la toponimia se mantiene indígena, y algunos nombres indígenas perviven.

Como dijera el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla con respecto a México y sus toponimias, que han sobrevivido a cinco siglos de re-asignaciones: *nombrar es crear*, implica que:

El hecho de nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre (...) nuestra geografía también es historia y los topónimos dan cuenta de ella: pueden señalar lo que ahí se hace o lo que sucedió en términos de acontecer humano (...). La continuidad secular de los nombres de las cosas resulta, así, un recurso para encauzar las transformaciones inevitables del propio lenguaje, que son respuesta al cambio incesante de la realidad. Los nombres son como sólidos puntos de referencia que impiden que los cambios lingüísticos produzcan un rompimiento de los esquemas básicos de pensamiento con los que ha sido posible comprender el mundo y ubicarse en él (Bonfil Batalla, 1990: 37-39).nder el mundo y ubicarse en él (Bonfil Batalla, 1990: 37-39).

Canarias está llena de nombres topónimos que esconden procesos, historias encapsuladas, puntos de vista que han sobrevivido y nos siguen marcando: Tazacorte, Artenara, Adeje, Taoro, Araya, Teguise, Aguimes, Tegueste, etc. Todos estos nombres han sobrevivido también a siglos de conquista y colonización. Junto a ellos existen varias palabras de uso común, que igualmente perviven encapsulando mundos. Estos nombres de cosas son, como dice Bonfil Batalla, sólidos puntos de referencia que impiden un desgajamiento de formas de pensar; de nuestro estar particular en el mundo. Los nombres de las cosas, de todas las cosas, incluso de las ideas y de los sentimientos, inciden y custodian aquello que nominan.

También ocurre lo mismo sobre los cuerpos que habitan este territorio con nombres que aún resuenan, o con apellidos...

Los nombres que no cambiaron y pervivieron nos hablan de linajes, resistencias y también privilegios. Las contradicciones que aportan estos nombres al paisaje moderno de Canarias perviven en una lucha actual por las formas de reconocimiento. Pero hay un movimiento en estas formas de reconocer por parte del Estado que debemos al menos mencionar.

### **Identificar: del nombre al apellido y del apellido al número**

El Cardenal Cisneros es un personaje central en la historia de la modernidad/colonialidad. Ha sido muy poco estudiado desde el ámbito de los estudios del colonialismo, pero debería ocupar más investigaciones en este sentido. Cisneros fue importante en materia de asuntos exteriores, todo un pionero en la elaboración temprana del imperialismo español, y cabe destacar algo muy importante de cara a la configuración del nuevo Estado-nación moderno y a la regulación moderna de su población. Cisneros se dio cuenta de algo vital para lo que podíamos llamar el prematuro control biopolítico de la nación. En su época, la gente era reconocida por los nombres y por algún calificativo geográfico de origen, como vimos con los guanches que señala Berthelot. La gente era tal, de tal lugar (en caso de que el primer tal no valiera). Pronto esto se hizo inoperativo desde el punto de vista del Estado: creaba confusión encontrar a hermanos de distintos lugares, donde la filiación se perdía desde el punto de vista del reconocimiento notarial, y resultaba común encontrar nombres y gentilicios iguales. Por lo tanto, la innovación de Cisneros, que nos afecta aún hoy, incluso en el DNI, es la creación común, o el invento común, de los apellidos; tras establecer la obligación de registrar los nacimientos y defunciones, los apellidos se convirtieron en norma. Dos nombres tomados por parentesco que se añaden vía paterna y materna, al nombre de

bautismo. Bien, con esto se puede decir que Cisneros perfeccionó el método de *identificación* rutinario del Estado moderno. (Un momento crucial para la interpelación que Althusser teorizaría con el “¡Ey tú!” del policía). Los apellidos, registrados por el Estado, patronímicos en herencia (es decir: masculinamente asignados), permitían la diferencia que estructuraba la misma cadena de equivalencia, ya que podemos entender que hay apellidos “nuestros” y apellidos “otros”, aunque muchas culturas ajenas a Occidente no tengan esta figura del apellido.

Colonialmente, el apellido es algo que se puede imponer también de cara a reconocer una propiedad. Robinson Crusoe da un nombre a Viernes (que es una sola persona), pero ante poblaciones coloniales masivas, dar un apellido fue una forma de asignar, y una nueva forma, más allá del agua bendita, de establecer la cadena. A la inversa, desde nuestro presente, tener un apellido de tal signo puede revelar no tanto la ecualización, sino justamente la diferencia. Es lo que pasa con apellidos canarios comunes como Hernández, Domínguez, Rodríguez, González, etc. O con los mismos apellidos de origen guanche. Esto ha sido estudiado por Francisco García-Talavera<sup>6</sup>, que revela que fueron, en su mayoría, apellidos asignados a indígenas.

Todavía queda otro gran momento biopolítico en España: la realeza en la naciente nación española del siglo XVIII fue pionera en la tradición censal moderna al pasar de contar categorías abstractas de conjuntos humanos a contar por *individuos*. En el censo español de 1787, conocido como el censo de Floridablanca, en alusión al conde José Moñino, su principal ejecutor a las órdenes del rey Carlos III, se enumeraron diez millones de súbditos (almas) siguiendo un procedimiento censal con una estructura de cuestionario idéntica

---

6 Véase las siguientes notas de prensa: <https://www.eldia.es/criterios/2014-11-18/21-Hernandez-canarios.htm> Y: <https://diariodeavisos.elespanol.com/2016/12/vez-ocho-apellidos-vascos-fueran-ocho-apellidos-guanche/>

en todo el territorio nacional. El censo de Floridablanca eliminaba las referencias nominativas, “sin tomar por eso sus nombres”, lo cual efectuaba una igualación estadística que coincidía con la abstracción matemática calculada en el recuento aritmético propio del censo moderno (véase: Congreso Histórico Nacional, 1987).

Resumiendo un poco: tenemos nombres que marcan diferencia dentro de una cadena, luego nombres a los que deben añadirse apellidos como fórmula de reconocimiento estatal, y, finalmente, un mecanismo moderno que elimina los nombres para entender los cuerpos o las almas como equivalentes a números. En todo esto, la idea de la diferencia racial, articulada fuera de España a través de diversas empresas coloniales, también se hizo operativa a través de distintos números: números de población, medición de cráneos, números de escala, números de genes, etc. El número y el nombre están relacionados en el poder de especificar y unificar, en la creación absoluta de diferencia y el establecimiento de un “nosotros”. Así, la imagen de una diferencia amenazante para Canarias y España, que aparece, por ejemplo, con la llamada “crisis de los cayucos”, se establece principalmente con una serie de números que marcan la esencia de esa amenaza. Los migrantes diferentes deben contarse, ser enumerados, para mantener la idea de nación.

Podemos creer que si tachamos a Dios la cadena deja de existir, pero, por ejemplo, todxs lxs nacionales españoles tenemos un DNI y debemos ahora preguntarnos qué es eso tan profundo e *innombrable* que están expresando los nombres en esa tarjetita. El Estado es la nueva idea trascendental: por eso está fetichizado y tiene magia (Taussig). Nuestros nombres y números aportan a una cadena; otros nombres y otros números la mantienen como unidad, ya que el Estado-nación se cree, a diferencia de Dios, limitado; una comunidad imaginada diferente a otras comunidades imaginadas. El Estado siempre quiere saber tu verdadero nombre, más allá

del alias que registra la policía. Por eso el antropólogo Michael Taussig (2010) defendió a Julian Pitt-Rivers cuando este cambió los nombres de los informantes en su etnografía en la Sierra andaluza, donde convivió con un pueblo de anarquistas. Eric Hobsbawm siempre se sintió molesto con esta falta a la verdad histórica, pero Taussig (quien recoge esta confrontación entre ambos autores a través de notas al pie) señala la necesidad de crear secretos contra el Estado (defendiendo el cambio de nombres), porque el Estado, que demanda saber nombres, siempre oculta el suyo. El Estado no opera diferente a la lógica cristiana, porque ya confabulaba con ella bajo la mirada imperial. Hay que decirlo: los nombres del Estado son los ahora innombrables, porque el Estado no es bueno, ni malo, no es un edificio, ni tampoco una idea, ni una abstracción... Nuestros nombres y los nombres que no soporta el Estado son los que nutren la idea divina de tal. Por eso los censos de población, por eso la Ley de Extranjería, o elementos como el SIVE, hacen posible y mantienen el sentido colonial del Reino de España, la idea de que España es también un punto no marcado, un punto cero, invisible en su eterna blanquitud; una nación que acusa a otras comunidades de ser una nación, justamente porque ella es innombrable.

Según Taussig (1995), el Estado se enmaraña en un lenguaje de terror. En este lenguaje,

[E]l lugar del nombre (...) es el lugar ocupado por el lenguaje literal, anterior a la caída, un mundo de nombres dado por Dios. Pero el nombre, como identificación exigida por el Estado, es también un requisito esencial del procedimiento burocrático. Este encuentro de Dios y del Estado en el Nombre pertenece (...) a una cierta apropiación de lo que considero una esfera particularmente masculina (...). El mundo no sólo comenzó nombrando, como el lenguaje original de Adán, sino que puede finalizar de la misma manera: nombres perversamente esenciales para la vida o la muerte, empalmando lo arbitrario del signo con lo arbitrario del poder del Estado" (Taussig, 1995: 47).

Esenciales para la vida o la muerte porque Taussig comenta otra historia, esta vez en Medellín, sobre la búsqueda de un desaparecido por parte de un político al que le es permitido entrar en una base secreta del F-2 (inteligencia policial colombiana). Ante la negación del ejército que dice que el desaparecido no está en sus dominios, el político solo le queda el recurso de gritar su nombre por los pasillos de las celdas...

### **La garantía masculina del nombre y el encuentro colonial**

Me interesa también esta apreciación de Taussig (1995), no sólo de unir a Dios con el Estado, tal como hemos hecho aquí, sino de apreciar el carácter eminentemente masculino de nombrar.

Dice la lingüista y filosofa Luce Irigaray que el nombrar es un acto masculino que asegura el marcaje de la descendencia. Esto es así puesto que el varón nunca puede asegurar del todo que sus hijos sean suyos. La única garantía de esto pertenece al cuerpo femenino, que contiene al bebe en su vientre. Por lo tanto, ante esta ausencia, la ansiedad de control por parte del varón se transforma en un nuevo poder que se ejerce con el nombre. “El producto de cópula con su propio nombre proviene de la incertidumbre del macho en relación con los orígenes”. El macho aquí no puede asegurar su implicación en el origen. La contribución del varón queda por tanto desarticulada de los relatos de la vida. Nombrar es la única manera de asegurar su implicación en el gran relato de los orígenes y la gestación y por eso el nombre ha alcanzado un estatus tan violento. Según la crítica poscolonial Anne McClintock (1995), “El nombre, el patrimonio, es un sustituto de la garantía ausente de la paternidad; es solo el nombre del padre que marca al niño como suyo” (p. 29).

Pero todo esto va más allá. Siguiendo este terrible acto de nombrar, las mujeres quedan reducidas a envases o a máquinas, las

cuales sostienen la vida, pero no tienen agencia suficiente para seguir con la narrativa. La mujer es una intermediaria entre la agencia masculina y la continuidad histórica de las nuevas generaciones. Aquí el símbolo de la diferencia es atribuido al sexo femenino, cuya diferencia permite la continuación de lo mismo, es decir, la narrativa masculina del mundo y de la historia. Dando otro paso más, McClintock sugiere que este poder de marcación vía el nombre encuentra un paralelismo con las escenas coloniales de descubrimiento europeo.

El acto imperial de descubrimiento se puede comparar con el acto masculino del bautismo. En ambos rituales, los hombres occidentales rechazan públicamente la agencia creativa de los otros (los colonizados/mujeres) y se otorgan el poder de los orígenes. El ritual masculino del bautismo,... con sus cuencos de agua bendita, su lavado, sus parteras - es un ritual de parto sustituto, durante el cual los hombres pueden compensarse colectivamente por su papel invisible en el nacimiento del niño y disminuir la agencia de la mujer. En el cristianismo, al menos, el bautismo recrea el parto como ritual masculino. Durante el bautismo, además, el niño es nombrado - después del padre, no la madre. El trabajo de la madre y sus poderes creativos (ocultos en su "confinamiento" y denegado su reconocimiento social) son disminuidos, aquí las mujeres son declaradas públicamente no aptas para inaugurar lo humano del alma en el cuerpo de Cristo. A los ojos del cristianismo, las mujeres están incompletas: el niño debe nacer de nuevo y ser nombrado por los hombres. Al igual que el bautismo, el acto imperial de descubrimiento es un ritual de nacimiento subrogado: las tierras ya están pobladas, ya que el niño ya nació (McClintock, 1995: 29)

Ya lo dice un dicho popular: "Los hijos de tus hijas, tus nietos son, los de tus hijos serán... O no"<sup>7</sup>. El bautismo inaugural que relata

---

<sup>7</sup> Pedro Díaz me hizo saber este dicho popular. Le agradezco mucho esta contribución y el haberme propuesto, junto al equipo del Museo de Historia y Antropología de Tenerife, la participación en este proyecto a través de un seminario llevado a cabo en diciembre de 2019.

Viera puede verse, a la luz de estas apreciaciones feministas, como un acto de poder que oculta eficazmente la ausencia de control masculina sobre los orígenes. Canarias precisaba, para los conquistadores, un nuevo nacimiento, un subir y bajar del cielo para que, a través de un acto brutal, de una guerra cruenta, fuera bendecida con un nuevo nombre. Con la idea del bautismo, de los nuevos nombres coloniales impuestos aquí y allá, la agencia en el parto del océano quedaba enteramente denegada para las gentes que contribuyeron al mismo. Por eso no ha habido una historia de las contribuciones no blancas y no masculinas sobre los debates necesarios de la modernidad hasta hace bien poco. El nombre hace del parto una amnesia, un simple trámite para algo que sigue una continuación en los relatos del poder: la humanidad, la ilustración, los derechos humanos, etc. Todos ellos han sido nombres europeos, pero solo eso, y como tales los hemos creído importaciones.

Con el nombre, además de con la señalación de los genitales, nace también la codificación de género/sexo, un aspecto que no es fácil de cambiar, por muchas resistencias que se ofrezcan. Cambiar el nombre, sobre todo en el registro del Estado, se convierte en un asunto vital, porque cambiando el nombre cambiamos la realidad. *Porque el nombre es la cosa.*

La artista canaria Dani Curbelo logra componer un homenaje donde críticamente se revelan todos estos aspectos del control estatal y de codificación de género. En un homenaje audiovisual, la artista entrega unas flores en la tumba de Rosario Miranda, una mujer trans campesina del norte de Tenerife, que nunca pudo cambiar su nombre en el registro y por lo tanto sus restos descansan junto a un nombre al que renegó en vida.

## Ambivalencia canaria

Hablando de la identidad chicana, Gloria Anzaldúa escribe: “*She has this fear that she has no name that she has many names that she doesn't know her names*” (Anzaldúa, 1999: 65). [“Ella tiene este miedo de que no tiene nombre, de que tiene varios nombres, de que no conoce sus nombres”]

En Canarias vivimos con el mismo miedo de esta subjetividad chicana. Miedo de no saber nuestros nombres, de no tener nombre, de tener demasiados nombres, de no saber nuestros nombres. Unidxs a una cadena de equivalencia por el borrado de nombres y pasándolos por otros, olvidamos nuestros verdaderos nombres. ¿O son estos nombres los que no podemos nombrar, tal como dice Úrsula, porque acabarían actuando con la magia más oscura (la estatal) sobre la cosa en sí; el cuerpo, las relaciones, la cultura, la identidad...? Al menos esto fue así por cierto tiempo. Durante el franquismo, algunxs aquí escribían un nombre cristiano en el registro y luego en casa llamaban a su hijx con nombre indígena. Estos son los muchos nombres que tenemos. Con el tiempo, en plena transición, el dar un nombre indígena se normalizó, y para ello se editaron una serie de libros con nombres guanches. Los nombres permitieron inscribir de nuevo una diferencia en el seno de una historia continua. Pero el nombre guanche aparece en un momento en el cual todas las culturas nacionales se globalizan y se complejizan.

Buscamos un nombre, uno que sea propio. Buscamos una manera de nombrarnos, de explicar esta realidad. Sabemos muy bien que la realidad es una mezcla de elementos, sabemos que difícilmente podemos sembrar un nombre original, pero aun así es válido explicar esa “extraña mezcla que somos”, como cuando se dice “Chi'xi” (Cucicanqui). El nombre guanche no nos permite volver al pasado, sino aplicar un elemento contradictorio a “nuestra” modernidad. Permítanme una última cita de Fernando Estévez que sintetiza bien

la historia de esta inclusión moderna y su ambivalencia. Habiendo entrado tempranamente en la era moderna, la nueva población de las Islas no era, sin embargo, ni antigua ni exótica como los aborígenes, pero tampoco lo bastante moderna como las metropolitanas (Estévez, 2019: 160).

Uno de los errores típicos ha sido el de tomar la modernidad como un fenómeno simplemente extrapolable de un contexto europeo a otro no europeo, como Canarias en un principio. Así, el investigador Santiago Castro Gómez entiende que la Ilustración, como la modernidad, no es un fenómeno exclusivamente europeo. No es algo intra-europeo, sino que es la consecuencia del establecimiento de un paradigma planetario, en el cual Europa se estableció como centro. El mito de la modernidad la concentra en Europa, es decir, su eurocentrismo, su no reconocer a más nadie en el parto. De ahí que luego, en el bautismo, empezando a ver el mundo de nuevo, se haya agenciado la capacidad de nombrar, de ocupar el punto cero, que supone un sujeto trascendental que goza de la legitimidad de aparatos como el Estado. Sobre este punto cero dice Castro-Gómez (2010) que “Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo” (p. 25). Pero el Estado es también una entidad mágica, un fetiche. Dentro de esto, nuestra modernidad y élites criollas no son simple mímica fraudulenta, sino un componente más de un complicado sistema que es mundial. Esta ambivalencia es parte también de un esquema global.

En Canarias se vive pues en una ambivalencia que crea desazón por no encontrar un punto de enunciación estable; hasta cierto punto es hasta esquizoide. Larisa Pérez Flores (2017) hizo acopio de este sentimiento y expresó ese malestar como “un problema que no tiene nombre”, siguiendo aquí a Betty Friedman. Apuntar en esa dirección ya es, paradójicamente, darle un nombre. No somos una falla, ni es menos auténtica nuestra “modernidad” por el hecho de mezclar elementos como los nombrados arriba. Esto quiere decir también

que el Estado-nación, en general, pero particularmente en el mundo colonial, no tiene un tiempo homogéneo vacío efecto del capitalismo, como creía Benedict Anderson. Tenemos, más bien, como contra argumenta Partha Chatterjee (2008), un tiempo heterogéneo, en el cual la estructura mítica se mezcla con el racionalismo. Esto también desacredita los esquemas marxistas que hablan incluso de islas más atrasadas que otras, o de esquemas analíticos similares. Somos un archipiélago *abigarrado* y como tal no deberíamos buscar un nombre o una explicación a partir del punto cero.

Debemos saber que decir *nuestro nombre* implica ocupar este punto intermedio, esta ambivalencia que es única y, al tiempo, abierta al mundo. Nuestro nombre no está únicamente en una secuencia del ADN, no es solamente un relato de la sangre, sino una contaminación. Supone, como dice Larisa Pérez de nuevo, aceptar que nunca nos quitaremos la última máscara que nos revele nuestra identidad, pero también saber que no podemos reafirmarnos únicamente en el nihilismo de un mundo de significantes flotantes. Implica un discurso situado, pero cuya política situada fluye desde la ambivalencia. Implica una responsabilidad difícil de asumir. Iván Illich registró esta frase en una historia comunitaria brasileña: “Anoche no pude dormir porque anoche escribí mi nombre... y comprendí que yo soy yo...que quiere decir que *nosotros* somos responsables”<sup>8</sup>.

---

8 La conciencia de esta responsabilidad la sugiere el final del film *La historia interminable* (1984) cuando Bastián, el personaje principal, muestra resistencia a asignar un nombre a la Emperatriz Infantil. Este extracto me motivó a repensar el relato de Viera que da origen a este ensayo. Para la cita de Illich: VV.AA. *El libro de los saberes* (2017), p. 58. Cursivas en el original.

## BIBLIOGRAFÍA

Anzaldúa, Gloria (1999) *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books. San Francisco.

Batalla Bonfil, Guillermo (1990) *México profundo*. Grijalbo. México D.F.

Benítez Rojo (1989) *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Casiopea. Barcelona.

Berthelot, Sabino (1980) *Antigüedades canarias*. Goya. Santa Cruz de Tenerife.

Castro-Gómez, Santiago (2010) *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Congreso Histórico Nacional (1987). *La población Española en 1787. II Centenario del Censo de Florida blanca*. Murcia, 18 y 19 de diciembre, 1987. Director: Francisco Chacón Jiménez.

Derrida, Jaques (2005) *De la gramatología*. Siglo XXI. México D.F.

Dussel, Enrique (1994) 1492. *El encubrimiento*

*del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.* Plural editores. La Paz.

Espinosa, Alonso de. 1980 (1594). *Historia de Nuestra Señora de Candelaria.* Introducción de Alejandro Cioranescu. Goya. S/C de Tenerife.

Estévez González, Fernando (1987) *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900).* Publicaciones científicas del Exc. Cabildo insular de Tenerife. Museo Etnográfico. Santa Cruz de Tenerife.

- (2007) “En busca de los ancestros europeos. La dicotomía árabe-bereber en la construcción de la identidad canaria”. En: Víctor Morales Lezcano y Javier Ponce Marrero [Coords.] (2007) *Una visión del Islam en África y desde Canarias: historias de una frontera: actas del segundo simposio. Cuadernos de Estudios Canario-Africanos. Vol 2.* Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las palmas de Gran Canaria. Págs. 139-145.

- (2019) “El futuro ya pasó, el presente está por venir. Heterotopía y modernidad paradójica en los museos de Canarias”. En: *Museopatías.* Fundación César Manrique. Madrid.

Gil Hernández, Roberto (2019) *Los fantasmas de los guanches. Fantologías en las crónicas de conquista y anticonquista de Canarias.* IDEA. Santa Cruz de Tenerife.

Gilroy, Paul (1993) *The Black Atlantic. Moderni-*

*ty and Double Consciousness*. Harvard University Press. Cambridge-Massachusetts.

Grosfoguel, Ramón (2013) "The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, XI, Issue 1, 73-90.

McClintock, Anne (1995) *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge. New York. London.

Laclau, Ernesto (1997) "The Names of God". En: Sue Golding (ed.) *The eight technologies of otherness*. Routledge. Londres y Nueva York.

Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus (2005) *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Crítica. Barcelona.

Pérez Flores, Larisa (2017) *Islas, cuerpos y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. Tesis inédita.

Taussig, Michael (1995) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa. Barcelona.

-(2010) *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. Fineo. México D.F.

Viera y Clavijo, José (1966) *Noticias de la Historia de Canarias*. Goya. Madrid.

VV.AA. (2017) *El libro de los saberes*. Planetario. México D.F.

Zepeda, Eraclio (1984) *Benzelul*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.