



CANARIAS CRIOLLA. RAZA, SEXO Y COLONIALIDAD

CREOLE CANARY ISLANDS. RACE, SEX AND COLONIALITY

Larisa Pérez Flores*

Cómo citar este artículo/Citation: Pérez Flores, L. (2021). Canarias criolla. Raza, sexo y colonialidad. *XXIV Coloquio de Historia Canario-Americana* (2020), XXIV-012. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10626>

Resumen: Canarias desempeña un rol fundamental en los orígenes de la modernidad. Frente a la retórica decolonial de 1492, encontramos un territorio africano como sujeto a un nuevo modo de entender la empresa colonial inaugurado por la cristiandad latina. Los procesos de asimilación cultural que implicó esta empresa fueron relativamente rápidos en el archipiélago, pero nunca generaron un producto identitario homogéneo, ni se recrearon sin resistencias. Aún entendiendo que se trató de un proceso de «transculturación», donde los trasvases culturales fueron multidireccionales, sostengo que ni se preservaron las partes originales que entraron en el encuentro, ni estas se fusionaron en un todo armónico, en este caso: lo canario. Mi contribución en este artículo es tratar de ofrecer un marco interpretativo desde el que estos procesos identitarios cobren una dimensión más compleja y problemática partir de las nociones de «criollización» y «colonialidad».

Palabras clave: Canarias, criollización, raza, sexo, colonialidad.

Abstract: The Canary Islands play a fundamental role in the origins of modernity. Beyond the decolonial rhetoric of 1492, we have an African territory as subject to a new way of understanding the colonial enterprise inaugurated by Latin Christianity. The processes of cultural assimilation that this colonial enterprise implied were relatively rapid in the Archipelago, but they never generated a homogeneous identity product, nor were they recreated without resistance. Even understanding that it was a process of «transculturation», where the cultural transfers were multidirectional, I maintain that neither the original parts that entered the meeting were preserved, nor were they merged into a harmonious whole, in this case: the Canarian. My contribution in this article is to try to offer an interpretive framework from which these identity processes take on a more complex and problematic dimension based on the notions of «creolization» and «coloniality».

Keywords: Canary Islands, creolization, race, sex, coloniality.

La canariedad no es algo que exista desde siempre. La canariedad es un producto histórico concreto fruto de esa incursión que podríamos llamar «expansión colonial europea moderna». Antes de tal expansión había diferentes culturas *imazighen* viviendo en diferentes islas, y es después cuando aparece una especie de noción de etnicidad compartida¹. La canariedad es fruto pues de un proceso que podríamos llamar mestizaje, hibridación, criollización, en el que cuerpos nativos y cuerpos extranjeros van a relacionarse entre sí hasta el punto de que el marcador identitario de lo indígena desaparezca.

Para entender cómo funcionan los procesos de criollización se vuelven fecundas nociones como la de «colonialidad», en circulación desde hace ya dos décadas gracias al llamado «giro

* Miembro del GIEDE, Grupo de Investigación en Estudios Decoloniales de la Universidad de La Laguna. C/Portugal, 30, puerta 304. 35010. Las Palmas de Gran Canaria. España. Teléfono: +34 620448482; correo electrónico: lperezfl@ull.edu.es

1 SERRATO (2017).



decolonial»². Esta noción nos permite examinar el colonialismo en una dimensión compleja y profunda, instituido además en múltiples opresiones. Dos de ellas me dispongo a examinar en concreto en este artículo, la faceta racial y la faceta sexual, entendiendo sexual como división sexual de los cuerpos.

Creo que hablar de ambas facetas es importante al hablar de canariedad, pues ambos son asuntos muy descuidados, infravalorados o examinados desde una perspectiva fragmentada, como trataré de mostrar. Al mismo tiempo, la canariedad es un punto de partida idóneo para reflexionar sobre la raza o el género. De un lado, pienso que los lugares que son problemáticos en su definición, que son fronterizos, son fructíferos para pensar categorías identitarias³. Del otro, la canariedad tiene mucho qué decir acerca del origen histórico de estas nociones, vectores de la colonialidad. Si en la citada expansión colonial europea moderna una expansión primera es la de los europeos que llegan a las islas con aspiraciones colonizadoras y luego de conquista, es presumible pensar que Canarias es un lugar propicio para pensar en la colonialidad más primigenia.

Además, hablar de raza es muy interesante desde una perspectiva feminista, pues si bien existen estudios con perspectiva de género de la historia canaria, así como toda una tradición antropológica de pensar la raza, lo que no es usual es colocar la raza en el centro desde una perspectiva feminista. Esto se debe a toda una herencia racista del feminismo hegemónico que hace décadas viene siendo cuestionada por los feminismos o discursos críticos de mujeres racializadas, que serán fuente inspiración de este trabajo.

INTRODUCCIÓN: COLONIALIDAD Y CRIOLLIZACIÓN⁴

«Ni Europeos, ni Africanos, ni Asiáticos, nos proclamamos *Creóles*». Con esta frase da comienzo el manifiesto martiniqueño *Éloge de la creolité*, que no sin estragos podríamos traducir como *Elogio de la criollidad*⁵. Y digo no sin estragos porque *creolité* refiere a un ámbito cultural y lingüístico de herencia francófona. *Créole* es «criollo» en castellano, pero puede llevar a una confusión debido a los diversos usos del término. «Criollo» normalmente refiere al ámbito hispanoamericano y en muchos casos se circunscribe a cuerpos exclusivamente descendientes de europeos en las colonias. Por otra parte, desde el indigenismo lo criollo se ha reivindicado como algo atado a lo nativo. Y el uso que se ha impuesto en las últimas décadas tiene que ver más con el reconocimiento de una mixtura intercontinental, especialmente cuestionado en las últimas décadas por los colectivos marginados de la criollidad: los cuerpos más racializados y feminizados.

La criollidad, entendida en los términos del manifiesto es, a mi juicio, un buen punto de partida para abordar la identidad canaria, a pesar de que su uso no sólo es problemático sino atípico. Los términos «mestizo» o «criollo» no son comúnmente aplicados a la canariedad, oscilando las lecturas identitarias entre dos extremos: (1) una continuidad de lo europeo o lo español y, a modo de reacción, (2) una continuidad endógena para con el pasado indígena. Ciertamente existe una tercera opción, institucionalizada desde hace más de una década como identidad «tricontinental», que reconoce en parte la criollidad para al mismo tiempo negarla. La primera forma de negarla es utilizando terminología alternativa, porque «criolla» o «mestizo»

2 GROSFOGUEL Y CASTRO-GÓMEZ (2007).

3 PÉREZ FLORES (2017).

4 Me gustaría agradecer a Pablo Estévez y Rumén Sosa su contribución inestimable a la redacción de este artículo.

5 CONFIAINT, BERNABÉ, & CHAMOISEAU (1993).

conectan con una genealogía muy concreta, que es la de las identidades al otro lado del Atlántico.

Mi propuesta tiene que ver con emparentar a Canarias con esa historia atlántica atendiendo a la impronta de la colonialidad y, al mismo tiempo, dotar al marcador identitario de la «canariedad» de una realidad propia, insular y mestiza, y no una identidad cuya definición pasa por su relación, más o menos periférica, con el continente. Este es el caso de términos como «intercontinental» o «ultraperiferia». Para lograr esto me sirvo del término criollo, entendiendo la canariedad como fruto de un incensante proceso de criollización. Pero, ¿en qué consisten realmente este proceso?

El término lo tomo del filósofo martiniqueño Édouard Glissant quien, a partir de la citada noción de *creolité*, desarrolla la propuesta de entender los procesos identitarios caribeños precisamente como procesos, no como productos. A estos procesos los enmarca en un movimiento violento y permanente, la *creolisation*: «Llamo criollización al encuentro, la interferencia, el choque, las armonías y disarmonías entre las culturas, en la totalidad realizada del mundo-tierra»⁶.

Hay quien propone mantener este término en el original o castellanizarla (creolisación) para evitar confusiones con un término tan polisémico en español como «criollo», pero reivindico que «criollización» es a lo «criollo» como *creolisation* a *creolité*: una relectura de la identidad como proceso donde las diferencias y las relaciones de poder no desaparecen. Lo criollo dota a un territorio de un marcador identitario autónomo, si bien tiene el problema de sugerir una identidad cuyos límites son claros y estables.

A pesar de que los enfoques de la criollización niegan toda pureza identitaria, pienso que para poder discutir sobre algo, véase la canariedad, esa entidad tiene que llegar a ser autónomamente, lo que excluye ser periferia de otra cosa o ser una esencia mítica invariable. Encuentro que la criollidad es un primer paso necesario reconocerse como un producto histórico genuino, aunque la noción de producto nos lleve a imaginar una fusión definitiva y, lo que es peor, armoniosa.

Para compensar esta ilusión armónica y señalar la violencia me sirvo del concepto de «colonialidad». Este término vendría a señalar las opresiones estructurales que los procesos de criollización recrean y desafían al mismo tiempo. Estas opresiones tienen que ver, entre otras cosas, con la imposición colonial de un paradigma racista y sexista de organización de la vida. Canarias sería un espacio fundacional de ese paradigma, y la etnicidad canaria una oportunidad para observar la conformación de la opresión racial y sexual, entendidas en los términos que inaugura la modernidad.

Como expondré a continuación, poner sobre la mesa las distintas facetas del proceso de criollización permanente de la sociedad canaria permite una lectura más adecuada de las coordenadas espacio-temporales en las que se ha desarrollado la canariedad en los últimos cinco siglos. Lo criollo se supera en favor de la criollización: proceso histórico siempre violento y siempre inacabado.

CRIOLLIZACIÓN Y RACIONALIZACIÓN

Los procesos de criollización no se dan siempre con los mismos índices de violencia, ni de asimilación cultural. No cabe duda de que fueron relativamente rápidos en Canarias, lo cual se ha argumentado que se debe a diferentes factores. Según el historiador canario Sergio Baucells: «Los indígenas supervivientes de la conquista y, fundamentalmente, sus descendientes, se asimilan cultural y socialmente a sus semejantes repobladores cuyos vínculos fundamentales se

⁶ GLISSANT (1990), p. 194.

asientan en la posición de clase más que en una especificación étnica»⁷.

Según Baucells, este éxito de asimilación se debe a la violencia de la empresa colonial, que deteriora veloz y gravemente los ejes estructuradores de las identidades precoloniales, pasando a fusionarse estas en una categoría de reconocimiento administrativo concreta, la de «natural». Esta categoría reflejaría una identidad que se criollizaría muy pronto y que desaparecería en el siglo XVI, siendo reclamada más tarde como vía de obtención de privilegios:

«*Natural* pasará, por tanto, a designar también a los descendientes de conquistadores y colonos que no muestran ningún reparo en especificar su origen canario para distinguirse de los vecinos y moradores foráneos; fenómeno éste que, creemos, se consolida a partir del siglo XVII»⁸.

En este sentido, si reclamarse natural es una vía de obtención de privilegios, la raza no sería una categoría estructurante de la etnicidad canaria, como si lo sería al otro lado del océano. La clase estructuraría la naciente sociedad canaria, siendo los orígenes étnicos de cada cual indiferentes a esta estratificación.

Esta visión conflictúa con la idea de una identidad criolla, en el sentido de que contempla que la cultura precolonial es arrasada. Lo criollo implica siempre encuentro de etnicidades que, antes que desaparecer, generan un resultado nuevo que incorpora elementos de las diferentes partes. ¿Realmente fue tan exitosa la campaña de asimilación?

Hay quienes consideran que es más adecuado hablar de «transculturación», en el sentido de que la cultura precolonial hace una aportación nada desdeñable a la identidad colonial. Es el caso del historiador estadounidense Stevens Arroyo, que coincide con Baucells no obstante en que el proceso de asimilación rápido (comparado con el otro lado del océano), y en que la raza no es estructurante⁹. A pesar de que su análisis aparece en los años noventa, considero interesante traerlo aquí por sus aportaciones genuinas y poco discutidas, debido a que emana de un contexto de discusión anglófono.

Arroyo teoriza sobre las claves de este «éxito», y las sitúa en las similitudes ecológicas del territorio africano con el de los colonos. Esta afinidad es la que facilita la incorporación del modelo económico peninsular y, en consecuencia, evita los índices de violencia/alterización de otros contextos, como los de Abya Yala. Y es que, por una parte, había tal cosa como una población indígena disponible como mano de obra, pues la enfermedad y la guerra no fueron tan devastadoras. Por otra, apareció muy pronto un contingente de mano de obra importada (de campesinos portugueses enviados a «moros» y «negros» capturados) que aligeraba la carga de trabajo de la población nativa.

Además, existió una cierta continuidad entre la economía tradicional indígena, basada en la agricultura de cereal y la ganadería, y la de la nueva sociedad criolla: «Aunque mucho era nuevo para los Guanches, pudieron empezar la transculturación desde una función económica segura que ayudó a proteger su cultura de la destrucción inmediata»¹⁰. Esta afinidad «ecológica» del territorio y sus cuerpos para con el proyecto de la cristiandad latina habilitó una «feudalización» exitosa de una sociedad sin estado, a lo que sin duda contribuyó la posibilidad de matrimonios mixtos con las familias indígenas gobernantes. Esto fue más difícil en el Caribe, donde los citados índices de violencia (incluidos los epidémicos) complicaban mucho este tipo de pactos con los y las supervivientes de las élites nativas.

Valga decir que tanto la participación económica como la legitimación de los vínculos con las élites indígenas derivaron de las «políticas de contacto» con el Islam y la judería medieval

7 BAUCELLS (2014), p.141.

8 BAUCELLS (2014), p.144.

9 STEVENS (1993).

10 STEVENS (1993), p. 538. La traducción es mía.

española» que venía implementando la cristiandad latina en la península ibérica¹¹. Estas políticas tuvieron un éxito relativo en Canarias, pero fracasaron estrepitosamente al otro lado del Océano. Las verdaderas innovaciones políticas tuvieron que ver con una tercera medida que Arroyo suma a la participación económica y social de la población indígena en un modelo de organización feudal. Esta medida es una de las que sin duda va moldeando el rostro de la naciente modernidad y por tanto de su cara oculta, la colonialidad.

¿A qué nos referimos? Se trata de la legitimación religiosa de los nativos para la conversión. Esta legitimación, de la que el bautismo fue piedra angular, partió de una controversia histórica en torno al estatus de los cuerpos indígenas, que antes que infieles eran gentiles, paganos, idólatras. La participación económica es indisociable de este factor, porque el estatus religioso regulaba el estatus social. Quiero decir que instituciones medievales como el «repartimiento» y la «encomienda» se transformaron, con la expansión colonial atlántica, en una forma de «trabajo forzado nativo»¹² justificado en la no-humanidad de los cuerpos esclavizados.

Aquí el modelo económico medieval se «racializa», apareciendo la histórica polémica acerca del estatus de los cuerpos indígenas. Esta controversia también tiene lugar en Canarias, si bien es cierto que, aunque en el Caribe se emplean inicialmente las mismas estrategias, los resultados van a ser muy distintos. Podríamos decir que el racismo se instituye en Abya Yala en respuesta a unas necesidades de acumulación que no pueden ser satisfechas siguiendo las políticas de contacto medievales. Así, en muchos casos la nueva identidad mestiza no fagocitará a la indígena, como en el caso canario, sino que convivirá con lo indígena o lo negro, que se mantendrán como alteridades de esta. Pero, ¿y en Canarias?

El propio Arroyo, como Baucells, considera que la raza es irrelevante en la conformación de la nueva sociedad canaria, porque existe otra afinidad entre el territorio europeo y el africano: la racial. El origen «caucásico», por lo demás avalado por toda una tradición antropológica sobre las islas¹³, habilitaría la conversión y, por tanto, una suerte de fusión criolla sin conflictos internos.

Claro que podríamos pensar que no se trata tanto de una «fusión caucásica» como de una circunstancia histórica donde afinidades de otro tipo, más bien territoriales, generaron un alto grado de participación económica y social. El modelo canario «funciona» precisamente porque la legitimación de la conversión no sólo es factible (ya que se están dando los grados de participación descritos), sino porque a esa mano de obra no esclavizable se la complementa con otra mano de obra no convertible.

Así, la racialización se traspasa a otros cuerpos en el marco de una economía de plantación en ciernes: cuerpos africanos continentales. Estos cuerpos impuros, idólatras o infieles, pasarán a ser otredades de la canariedad. En este sentido, la estructura racista que está cimentando la nueva economía de plantación, tan bien descrita por los estudios caribeños¹⁴, está operando en el archipiélago, laboratorio de la pureza de sangre.

Entonces, ¿podríamos concluir que la raza no define a la canariedad? Yo creo que no, sino que más bien es una categoría imprescindible. A pesar de la importancia de la clase que señala Baucells, a mi juicio no es un vector suficiente para explicar la sociedad canaria moderna. La «raza» no sólo es útil para entender la génesis de una otredad racializada de la canariedad, sino para entender la propia canariedad. Y a pesar de las afinidades posibles entre el cuerpo colono y el cuerpo colonizado, la genotopia o la fenotopia no son suficientes para dar cuenta de los procesos de racialización.

11 STEVENS (1993), p. 534.

12 STEVENS (1993), p. 540.

13 ESTÉVEZ (2011).

14 BENÍTEZ ROJO (1998), GLISSANT (1990), GILROY (1993).

Una de las dificultades sin duda para hablar de la noción de raza en relación a la canariedad es que, a nivel fenotípico, encontramos hoy una sociedad no muy distinta de la que pudiéramos encontrar en la península ibérica. La noción de «colonialidad», no obstante, incorpora una acepción de raza que trasciende lo fenotípico y que, siguiendo al sociólogo borícuo Ramon Grosfoguel «puede marcarse a través de líneas religiosas, étnicas, culturales o de color»¹⁵. Claro que, a nivel religioso, tenemos una exitosa campaña de cristianización y, a nivel lingüístico, tenemos la práctica aniquilación de la lengua indígena. Entonces, ¿por qué insisto en hablar de racialización?

Lo primero que me gustaría señalar es que los procesos de criollización nunca generan un producto homogéneo ni armónico. Esto quiere decir que respecto a lo indígena, por ejemplo, quizá a unos niveles desapareció una noción de etnicidad compartida, pero a otros no. No creo que exista un momento concreto en que toda la población pasa a tener una etnicidad compartida que no es indígena, sino que existen y siguen existiendo varios procesos identitarios que se están dando a la vez y de manera conflictual.

Al mismo tiempo, incluso cuando desaparece definitivamente una noción de etnicidad compartida precolonial, persisten muchos de los elementos que, fragmentados y escondidos, participaban de aquella etnicidad original. Aunque el estamento pasara a organizar la vida social, y aunque las poblaciones originarias no ingresaran en un único estamento, esto no es suficiente para hablar de asimilación, o no nos permite manejar una noción de asimilación en términos exitosos.

La colonialidad siempre fracasa, la asimilación también. Existe toda una «contracultura de la modernidad», como la denominara Paul Gilroy¹⁶, donde elementos precoloniales se cuelan por los intersticios de la cultura criolla. En toda cultura criolla, además, persisten procesos de racialización, tanto en su dimensión de cultura «colonizada» como en lo que se ha dado en llamar «colonialismo interno». Aún aunque a partir de un determinado momento no exista un reconocimiento oficial que distinga a los «indígenas» o incluso a los «naturales» de los cuerpos colonos, eso no implica que no operen ciertas formas de otredad y por tanto de racialización dentro de los propios procesos de criollización.

Reconocemos hoy, por ejemplo, que el racismo existe, sin necesidad de que en ningún documento oficial distinga o especifique nuestra raza. El problema al hablar de lo «no oficial» reside, claro está, en las dificultades de acceso a estos reconocimientos informales. Tenemos, no obstante, una larga lista de relatos escritos, tanto de visitantes como de residentes, que pueden dar una idea de cómo funcionaban la naciente sociedad canaria y sus relaciones internas de poder. Estos relatos recrean siempre la naciente colonialidad, donde lo masculino y lo cristiano operan como patrón.

Claro que aquí nos encontramos con otro problema, y es que la mayoría de estos relatos acerca de lo que había ocurrido y de lo que ocurría están escritos por quienes se acercaban a una posición más honrosa en el patrón. Hay dificultades para saber lo que ocurrió en las zonas más oscuras, las zonas más cercanas al no ser, que decía el martiniqueño Frantz Fanon¹⁷, que es donde operan las resistencias a la asimilación cultural. Esta resistencia son, además, desiguales en las distintas islas y en el seno de las mismas, pues existen zonas muy expuestas y otras muy resguardadas de las «campañas» de asimilación.

Otro asunto crucial a tener en cuenta a la hora de valorar la racialización es que los testimonios sobre la autopercepción de los sujetos colonizados está condicionada por importantes factores. En el marco de la colonialidad, donde el reconocimiento identitario puede llevar a considerarte

15 GROSFOGUEL (2012), p. 93.

16 GILROY (1993).

17 FANON (2009).

un cuerpo esclavizable, es habitual intentar dotarse de un linaje honroso y alcanzar un puesto cercano al patrón. Eso no quiere decir necesariamente que haya desaparecido una conciencia de etnicidad compartida y de subrepticias estrategias de solidaridad o apoyo mutuo.

Un claro ejemplo es el no reconocimiento por parte de los guanches del origen africano, lo cual no implica que desconocieran o negaran este origen. A pesar de las discusiones durante el siglo pasado, la procedencia norteafricana es probable que la tuvieran clara tanto europeos como indígenas en el proceso inicial de criollización. Prácticamente todos los cronistas coetáneos coinciden en la tesis del origen norteafricano. Es notorio el caso de Antón Delgado, indígena de Gran Canaria residente en Tenerife, que no tiene reparos al reconocer los orígenes norteafricanos de sus ancestros¹⁸:

Parece que en el tiempo cuando los habitantes de Canarias de la tierra de África vinieron a parar aquí, todavía no había la secta de Mahoma, que ahora siguen los moros; porque yo entiendo tres lenguas, a saber, la de Canaria, la de Tenerife y la de La Gomera, y todas se parecen mucho a la lengua de los moros.

Valga decir que Delgado habla desde una posición privilegiada de integración en la naciente sociedad criolla, participando en los viajes coloniales a la Berbería. Entre la mayoría de la población indígena es presumible que sería difícil encontrar un reconocimiento en ese sentido, porque le hubiera costado una pérdida de estatus. Normalmente los y las indígenas muestran rechazo a hablar de ese tema o dan respuestas confusas. Ser norteafricano significaba ser musulmán, la otredad con la que en esos momentos nadie se quería identificar, pues era un puente directo a la infra-humanidad.

Esto explica por qué en el proceso de feudalización, como señala Baucells, la élite precolonial abraza pactos con la élite colona, dejando de lado la solidaridad intraétnica. Para ganar el mayor estatus posible dentro del nuevo régimen, muchos cuerpos indígenas pactan con el racismo y, como veremos, con el patriarcado. Si bien, como señala Baucells, en una determinada coyuntura histórica algunos nativos reclamaban honrosos orígenes precoloniales, lo hacían precisamente para reclamarse como cristianos viejos. Esto no es incompatible con otra reclama innegable, que es la ascendencia colona, pues hay familias ilustres que aún hoy en las islas la celebran. Esta reclama tiene que ver con el mismo patrón: reclamarse cristianos más viejos aún.

Los moriscos, que eran esclavos norteafricanos, también intentaron que se les considerara naturales. Esto ocurrió en Fuerteventura en los siglos XVII y XVIII, en un intento de ganar un estatus por lo demás imposible de alcanzar en la península ibérica¹⁹. Y lo consiguieron, favoreciendo esto su integración paulatina en la criollidad. ¿Esto quiere decir que «lo moro» dejó de ser racializado? No es tan sencillo, a pesar del reconocimiento oficial.

Los norteafricanos han seguido siendo marcados como otredad hasta el día de hoy, a partir de una identidad criolla construida de espaldas a África, esto es, de espaldas a lo negro y al Islam. Se trataba de dos elementos que había que demonizar, esto es, bestializar e infantilizar, para mantener la empresa colonial y el pulso de la naciente y marginal Europa con el imperio donde casi no se ponía el sol: el musulmán. Y el caso es que esta demonización no deja de renovarse. La Inquisición no expulsó en Canarias a ningún miembro de «la secta de Mahoma», pero la Ley de Extranjería lo hace continuamente.

La pureza de sangre, que viene dada por la religión, es la que unos siglos más tarde se traduciría en términos de blanquitud, y vendría dada por la ciencia. La pureza de sangre es la racialidad en ciernes, en la que cada cual reclama orígenes honrosos en aras a des-otrizarse. Una jerarquía ontológica que se implanta en todo lugar tocado por la expansión colonial moderno europea, adquiriendo diferentes formas de expresión y de resistencia.

18 GASPAR FRUTUOSO (1964), p. 95.

19 LOBO (2015).

En este sentido, la sociedad canaria se criolliza siguiendo los patrones del paradigma racista, adquiriendo la «canariedad» una posición privilegiada en el patrón colonial de poder debido a las particularidades del proceso de «transculturación», y conservando, no obstante, una mancha imborrable, que es la mancha de todo lo criollo, de todo lo que no es puro y, sobre todo, de todo lo que está cerca de África.

A partir de este marco es posible esbozar la doble dimensión que la colonialidad ha impuesto y sigue imponiendo a los cuerpos canarios: la de ser colonizados y al tiempo colonizadores. Esta disposición no es exclusiva de la canariedad, sino que la canariedad es un punto de partida excepcional para pensarla: sin llegar a ser Europa, sin llegar a ser África, sólo a medias América porque un océano se impone.

RACIALIZACIÓN Y ENGENERIZACIÓN

En Canarias se da un proceso de criollización genuino a partir del siglo XV ya que, a pesar del expolio y el genocidio, la naciente sociedad moderna canaria será fruto de la interacción, más o menos violenta, entre cuerpos europeos y cuerpos africanos. Este proceso de criollización lleva a un incremento de la desigualdad, de tal forma que ciertos hombres nativos adquieren un poder notable sobre otros hombres nativos (pasando a ser señores feudales) y todos ellos adquieren poder sobre las mujeres nativas, resignificadas según un proceso de engenerización²⁰, o quizás una constatación²¹ o intensificación²² del patriarcado ya existente.

La racialización no es pues la única jerarquización ontológica de los cuerpos que la empresa colonial comporta. La engenerización, entendida como la imposición del género, implica una relectura binaria, heteronormativa y cisgénero²³ de los cuerpos. Esta relectura se traduce en que, cualquiera que fuera la configuración social en el archipiélago africano, más o menos violenta para determinados cuerpos, esta transiciona a una división sexual de los cuerpos en la que habrá dos posibilidades identitarias, hombres y mujeres, definidas por características corporales que se entenderán como «atributos sexuales» y arropadas por características conductuales como la heteronormatividad. Esta división binaria, que no dual, implicará una superioridad ontológica de los hombres sobre las mujeres.

Esta organización particular de los cuerpos está marcada pues por el «sexo» como categoría que, al igual que la «raza», no existe independientemente de un sistema de opresión. El sexismo, como el racismo, se revela como un sistema de opresión concreto, que lejos de ser transhistórico y transcultural, se plantea como una característica concreta de la cosmovisión moderna europea. Esto no quiere decir que lo negro o lo femenino no existieran fuera de esta cosmovisión, sino que no formaban parte necesariamente de una jerarquía ontológica.

Para mí es importante reivindicar la categoría «sexo» como categoría de opresión porque, de lo contrario, daría la impresión de que el género es una construcción cultural y el sexo una disposición natural. El sexo es una construcción cultural, tal y como lo es la raza. A pesar de ello, retomo el término «engenerización» para evitar la polisemia del término «sexualización», que implica una erotización de los cuerpos. Más aún cuando la sexualización es una consecuencia directa de la racialización de los cuerpos, por lo demás muy recurrente en los territorios insulares.

En cualquier caso, la engenerización afectó a Canarias del mismo modo que la racialización,

20 LUGONES (2008).

21 PAREDES (2014).

22 SEGATO (2010).

23 Una organización cisgénero de los cuerpos es aquella que asume que la identidad de género se corresponde con el sexo asignado.

reubicando a los cuerpos en las nuevas categorías sociales, desprendiéndolos de sus roles sociales previos. Como la colonialidad siempre fracasa, la feminidad hegemónica será un modelo perseguido para ganar estatus, nunca alcanzado al mismo tiempo. En el caso de las mujeres racializadas esta imposibilidad será una evidencia, pues el modelo de mujer hegemónico se corresponde con el de una mujer cristiana-blanca, al que la mujer indígena, negra o criolla no puede acceder.

En el caso de las mujeres canarias, una de las dificultades para examinar en qué medida se construye esta racialización es el archivo. Como ocurría con el caso de «los colonizados», es muy difícil encontrar relatos emitidos por mujeres que den cuenta de realidad específica. Hay pues que recurrir a tradiciones no escritas, así como reconfigurar la mirada hacia los archivos ya existentes.

Un nicho muy productivo para atender a los roles de las mujeres en las islas en los últimos siglos es examinar los relatos de viajeros y viajeras, que no pierden la oportunidad de disertar sobre este sujeto doblemente exótico que es la mujer canaria, o quizá triplemente: por su condición de colonizada, por su condición feminizada y por su condición insular. En particular, resulta interesante atender a los relatos ingleses en los que, además, podemos encontrar relatos esgrimidos por mujeres.

La presencia inglesa en las islas se remonta al siglo XVI y alcanza su apogeo en el siglo XIX, asentándose una comunidad notable en las islas. Algunos de los relatos sobre las mujeres canarias emanan pues de viajeros y viajeras, pero otros proceden de europeos asentados en las islas. Una de las fuentes de sus observaciones es el trato más o menos directo que tenían con ellas como empleadas del hogar. Las familias requerían personal a su servicio, para lo que no dudaban en contratar los servicios de mujeres inglesas, pues a menudo encontraban incompetentes a las nativas. Aún así, las contrataban, dejando para las empleadas británicas tareas específicas y, bajo sus órdenes, a las empleadas canarias haciendo los trabajos más duros²⁴.

Es interesante atender a lo alarmados que estaban los viajeros, y sobre todo las viajeras, al encontrar a las rudas mujeres canarias con su carga al hombro: «El hombre sólo lleva la carga si está solo, pero nunca lo hará si va con él una mujer». En ocasiones afirman también que las canarias visten mal, aunque viajeros del siglo XVIII constataban que las menos miserables iban «a la moda española» y las ricas a la moda francesa²⁵.

Es interesante observar cómo el patrón de poder colonial tiene una linearidad muy clara en estos tiempos en lo que se refiere a ganar estatus, pues «vestir bien» implica acercarse a Europa, y acercarse a Europa es dejar atrás incluso el sur de Europa. En cualquier caso, las mujeres canarias no son delicadas y frágiles, pero tampoco autónomas. No son como las viajeras que las observan, mucho menos las campesinas. Son menos mujeres, porque se acercan más a los niños o las bestias.

No en vano se dice de las mujeres también que su artesanía era «arte en su infancia»²⁶, la cual se vendía con éxito en el mercado británico como «obras hechas a mano por los salvajes de canarias». Aquí es dónde se puede comprobar un cierto grado de racialización, en el sentido de considerar a las canarias mujeres más primitivas. Esto encaja con la visión exotizada que en el mundo no hispano se cultiva de la canariedad sin interrupción desde las primeras incursiones coloniales. Esto encaja también con un enfoque donde no hay ruptura con el pasado pre-colonial, sino una serie de continuidades que abordarán desde disciplinas como la antropología, especialmente los autores franceses.

Así, es común encontrar notas de viajeros y viajeras donde se da por hecho la conexión entre

24 GONZÁLEZ PÉREZ (2005), p. 39.

25 GONZÁLEZ PÉREZ (2005), p. 48.

26 GONZÁLEZ PÉREZ (2005), p. 44.

el pasado precolonial y el presente. Algunas voces anclan el aislamiento social de las mujeres, o normas estéticas particulares, como la valoración de la gordura, en ese pasado precolonial. No es mi intención dilucidar si estas prácticas tienen conexión con el mundo prehispánico, sino señalar cómo el relato inglés da por sentada la criollidad, con todas sus connotaciones.

La exotización se complementa, como no podía ser menos en un caso insular y mestizo (ni demasiado blanco, ni demasiado oscuro) con la exaltación de la belleza. «¡Qué prestancia, qué cimbreantes talles, qué espléndidas cabelleras criollas!»²⁷. Esta tradición de exotización, que implica el reconocimiento de una cierta criollidad, a pesar de haber sido negada en la construcción nacional de lo español, es no obstante exaltada a conveniencia en las últimas décadas con el apogeo del turismo como primer motor económico y, por tanto, como productor de significados identitarios.

La mujer canaria ha sido y continúa siendo racializada. No es tanto el hecho de que si tecleamos en Google «mujer canaria» probablemente aparezca la imagen de una mujer atractiva o incluso la recreación de una mujer indígena, sino que al buscar «Islas Canarias» pueda aparecer una playa y en ella una mujer. El territorio y el cuerpo se fusionan como parte de una misma apropiación. En los lugares colonizados, y mucho más en las islas, ocurre que no hay historia (tiempo), sino paisajes (espacio)²⁸. El cuerpo isleño está expulsado de la historia, y espacialmente situado en un espacio deslocalizado, pues su ubicación obligaría a una «africanización». Y nadie quiere africanizarse (ennegrizarse, islamizarse). A lo sumo caribeñizarse, enmulatarse, para sostener el imaginario exótico. Pero, ¿qué cuerpos sostienen realmente este imaginario?

Para intentar responder a esta pregunta me serviré de la desconocida revista «Mujeres en la isla», editada por mujeres canarias durante el franquismo y particularmente interesada por las vanguardias artísticas²⁹. Como es de imaginar por el contexto histórico, esta desafiante publicación apenas contiene reflexiones explícitas sobre la canariedad, pero existe todo un repertorio de referencias implícitas que resulta más que pertinente analizar.

En octubre de 1957 la revista contó con una portada del pintor Jesús Arencibia, titulada «El Arcángel San Gabriel dice al oído de Colón cuál será el camino»³⁰. Obvio que una publicación de mujeres en el franquismo debía ser discreta, emulando en lo posible el imaginario oficial acerca de la feminidad tan cuidadosamente elaborado por el franquismo. Obvio que tener una portada de los principales artistas de la época era una forma nada despreciable de encontrar legitimidad en una publicación de mujeres. Pero es presumible a que a nadie le perturbó demasiado una apología de este tipo. Estamos en la Casa del Colón y a nadie parece perturbarle demasiado.

Hay otra portada del pintor indigenista Felo Monzón como alegoría «Europa-África», encarnada en dos mujeres que se toman de los brazos³¹. Podría parecer toda una declaración de intenciones en lo que refiere al reconocimiento de la criollidad de lo canario, además reivindicando el eslabón perdido: la africanidad. El caso es que este número contiene en su interior las crónicas del viaje de una de las directoras de la publicación, María Teresa Pratts, a Guinea Ecuatorial, en ese momento provincia española de Río Muni. Estas crónicas constituyen un decálogo de los principales ítems del racismo antropológico en la línea discursiva de lo que Roberto Gil llama las «crónicas de la Anticonquista» y que podríamos traducir como «hay que colonizar, pero con cariño». En ella la autora considera que la mujer guineana está privada de dignidad, privación que solo podrá evitar superando su «materialismo primitivo» vía civilización cristiana.

27 GONZÁLEZ PÉREZ (2005), p. 55.

28 PÉREZ FLORES (2017).

29 REINA (2018).

30 REINA (2018), p. 49.

31 REINA (2018), p. 158.

Este artículo parece no entrar en contradicción con la portada de Monzón, sino todo lo contrario: la explica. Y comulga con la de Jesús de Arencibia. De esta forma funciona la colonialidad, y la raza en particular. Una misma revista puede africanizar rostros y al mismo tiempo hacer apologías de Colón, y eso es buena muestra de la ambivalencia que marca a la canariedad en su encrucijada particular. Las mujeres canarias que escriben recrean el mismo imaginario que las viajeras inglesas en sus crónicas, forjando su mermada humanidad a base de otras anulaciones ontológicas. Quienes se africanizan no son quienes escriben ni quienes pintan, claro está, sino sus otras: las campesinas o las mujeres del continente.

CONCLUSIONES

Como todo territorio afectado por la expansión atlántica, la naciente sociedad canaria fue organizada según un patrón racista y sexista de poder. Este patrón generó una estratificación de los cuerpos en el seno de la nueva sociedad criolla, estratificación que no sólo se mide a partir de los distintos reconocimientos identitarios oficiales (tales como natural, mujer, esclavo, etc.), sino otros no oficiales a través de los que opera el poder.

La canariedad es identidad criolla que no deja de criollizarse. Existe una «contracultura de la modernidad» que sin atisbo de duda operaba y opera hasta nuestros días, si bien es difícil de determinar en qué ha consistido. De los alzados a las montañas a los secretos saberes femeninos en las alcobas, de los conjuros esclavos a las cosmovisiones campesinas, existe toda una tradición que cuestiona el legado moderno y que es excluida incluso de la propia canariedad.

Ser mujer canaria en este contexto produce un tipo de opresión específica. Para las mujeres canarias es crucial reconocer que ha habido una construcción masculinizada y blanqueada de la canariedad, y por tanto un borrado de sus identidades. El caso canario guarda además una especificidad especialmente violenta: no partir siquiera de un imaginario explícitamente criollo al que cuestionar. Si bien las mujeres de las excolonias se vieron excluidas de los nuevos proyectos nacionales tras los procesos de descolonización, en Canarias este proyecto nacional no llega a constituirse, lo cual tiene sin duda sus consecuencias. En vez de la violenta imposición de un imaginario mestizo masculinizado, nos encontramos con la ausencia siquiera del reconocimiento como identidad colonizada, y mucho menos colonizante.

No es que no haya existido ninguna operación política o intelectual en esa línea, sino que los imaginarios relativos a la mezcla o a la fusión ignoran la impronta de la colonialidad, excluyendo entre otras cosas a uno de los vórtices del triángulo atlántico, a saber, el africano. Sin este punto de partida concreto que es la africanidad, que ofrece coordenadas históricas y geográficas concretas para trazar una genealogía propia, las islas parecen ir a la deriva, tal y como las soñaban las mitologías continentales.

El borrado de la colonialidad se hace de distintas formas y el proceso puede culminar tanto diluyendo la canariedad en la españolidad o la europeidad como indentificando canariedad con raza indígena. O bien somos europeos, porque de lo indígena no queda ni rastro y de algo así como «África», mucho menos; o bien somos descendientes de la raza guanche, y pareciera que esto constituye una raza aparte, autosuficiente.

Ambos extremos fortalecen nociones esencialistas de identidad y debilitan la dimensión oceánica y africana de la identidad canaria. Ambos se muestran contrafácticos a varios niveles, y en sus reconstrucciones no hacen sino responder al mismo tiempo a las necesidades específicas impuestas por el patrón colonial de poder. Incluso los nobles guanches se presentan como una ensoñación masculina casi mítica, sin origen geográfico preciso, de una virilidad sin límites.

Existiría, como ya se ha dicho, una tercera opción según la cual somos mezcla tricontinental. A esta solución híbrida la vieja noción de «raza» parece tener poco que aportar, al menos en el caso de canarias, y menos aún la noción de «sexo». El reconocimiento de la criollidad empieza, sin embargo, por reconocer la canariedad como producto de una herida colonial, de una penetración masculina del territorio y de los cuerpos, más o menos literal. Empieza por reconocer el fracaso de esta empresa, en el sentido de que la asimilación exitosa nunca se produce. Y pasa por reconocer los patrones que estructuran la empresa, pues ninguno de ellos desaparece a pesar de los siglos de criollización.

Desde este punto de vista, tanto negar como sorprenderse por el racismo de la sociedad canaria dejaría de tener sentido. No podemos dejar de ser racistas si no reconocemos el rol determinante de la raza en la conformación de todas las identidades, y en particular de nuestra propia identidad. Lo mestizo no te quita lo racista, al contrario: lo recrea siempre de nuevas maneras.

Al mismo tiempo, lo racista no te quita lo mestizo, ni lo fenotípico tampoco. Por mucho que se quiera salvar la distancia, la blanquitud nos queda a unos miles de kilómetros. Por mucho que no haya religión o lengua propia, hay una criollidad implícita a la cultura que nos atraviesa. Somos criollas sin lengua nacional, pero con la lengua torcida. No hablaremos nunca la lengua hegemónica a no ser que nos cortemos la nuestra, cosa que incontables generaciones nativas no han dudado en hacer, al menos de una manera metafórica.

Descolonizar pasa por dejar de cortarse la lengua y combatir el legado eurocéntrico. Desistir de legitimarnos siempre a través de un Humbolt, un Unamuno, un Breton o cualquier otro explorador de paso. Transitar la criollidad y la africanidad, afrontar los escollos de estas reapropiaciones y desprenderse de privilegios. Reivindicar lo denostado, las periferias de la canariedad de ayer y hoy. Desromantizar el territorio y sesear hasta que suene recto.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUCCELLS, S. (2014). «El «pleito de los naturales» y la asimilación guanche: de la identidad étnica a la identidad de clase». *Revista de Historia Canaria*, nº 196, pp.139-159.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.
- CASTRO GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (2007). «El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global». Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CONFIANT, R., BERNABE, J., & CHAMOISEAU, P. (1993). *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- ESTÉVEZ, F. (2011). «Guanches, magos, turistas e inmigrantes. Canarias en la jaula identitaria». *Revista Atlántida* (3), pp.145-172.
- FRUTUOSO, G. (1964). *Las islas canarias (De Saudades da Terra)*. La Laguna, Islas Canarias: Instituto de Estudios Canarios.
- GILROY, P. (1993). *The Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- GLISSANT, É. (1990). *Poétique de la relation*. Paris : Editions Galimard.
- GONZÁLEZ PÉREZ, T. (2005). *Las mujeres canarias en las crónicas de viajeros*. Santa Cruz de Tenerife/Las Palmas de Gran Canaria, Islas Canarias: Idea.
- GROSFUGUEL, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon. *Tabula Rasa*, nº 16, pp.79-102.
- LOBO, M. (2015). *Los moriscos en Canarias. De esclavos a naturales*. Madrid: Mercurio Editorial.

- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9 Julio/Diciembre.
- PAREDES, J. (2014). Hablando de feminismo comunitario en la casa de las mujeres del Ngulumapu. Temuco, Chile. Recuperado el 26 de Enero de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=kR1E-dbPLYIhttps://www.youtube.com/watch?v=kR1E-dbPLYI>
- PÉREZ FLORES, L. (2017). *Cuerpos, islas y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. Universidad de La Laguna, Islas Canarias.
- REINA, M^a. C. (2018). *Mujeres en la isla*. Madrid: Mercurio Editorial
- SEGATO, R. L. (2010). «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial». En J. M. Aníbal Quijano, *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- SERRATO, M. (2017). *La invención del canario. El primer sujeto moderno de la colonialidad*. Universidad Javeriana, Bogotá.
- STEVENS, A. (Julio de 1993). «The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonisation of the Canary and Caribbean Islands». *Comparative Studies in Society and History*, 35(3), pp.515-543.

