

VIAJE A LO ALOCRÓNICO*

La ruralidad canaria, un
todo-incluido que *nos excluye*

Roberto Gil Hernández
(rgilhern@ull.es)

RESUMEN

A este artículo, además de texto, le gustaría ser algo así como un reclamo, una oferta que pudiera convertirse en un «viaje» a un presente que fue (y es todavía) constantemente «alejado» hacia el pasado. ¡Anímese a visitar lo alocrónico! Si me acompaña, más allá del necesario trago *amargo* de su problematización sociológica —del ejercicio de *construcción/invencción* de las *medianías* o zonas rurales de las Islas Canarias—, tendrá todo el *campo* a sus pies, convivirá con sus moradores, los *magos*, experimentará el lugar fundamental que ocupan en la industria cultural del archipiélago. ¡Visítelo! ¡Es una experiencia única! ¡Y despreocúpese! sus coordenadas lo vinculan a la expansión del moderno sistema-mundial desde el siglo xv hasta nuestros días, tiempo suficiente para que las narrativas de la *modernidad/colonialidad* hayan contribuido a modelar su imagen y semblanza, fundando las «distinciones» y «distancias» que todavía lo envuelven en ese carácter bucólico y exótico. Transitar sus místicas geografías ¡será como andar por casa!

PALABRAS CLAVE: alocronía, medianías, magos, modernidad, colonialidad, turismo rural.

ABSTRACT

This paper, even more as a text, would like to be a claim, an offer that may change into a «travel» to a present that was (and still is) constantly put away from the past. Cheer up to visit the allochron! Keep on with me, ahead from the necessary bitter taste of its sociologic problematization, —ahead of its *construction/invention* exercise that recreate the *medianías* or the canarian rural zones—, you will have the *countryside* at your feet, living side to side with its own inhabitants, the *magos*, check out the special level they occupy in the canarian cultural industry. Come and visit it! Don't worry! Their coordinates are linked to the expansion of the modern world-system since the xv century to our days; time enough for *modernity/coloniality* narratives to shape their image and semblance, founding the «distinctions» and «distances» that still wrap a bucolic and exotic character. Come around its mystic geography, it will be like homespun!

KEY WORDS: allochronic, medianías, magos, modernity, coloniality, rural tourism.



Por fin, aquí está la tranquilidad que tanto anhelabas. Has cambiado el bullicio y ajetreo cotidiano por entornos naturales y la apacible estampa del turismo rural en las Islas Canarias. Tu familia corretea sin prisas, en un ratito harán juntos una caminata por un sendero que te han recomendado en el pueblo... <http://www.turismodecanarias.com>.

Paradójicamente, la mayoría de las narrativas desplegadas hacia cualquiera de «nuestros orígenes» y residencias remotas en un sentido histórico, remiten, de una manera u otra, a alguna forma de «contacto» o interacción con esos «otros» que «nosotros» no fuimos. Sólo a través de esa relación, a simple vista tosca y elemental, es que se dibuja el juego de «distinciones» que hace posible el establecimiento de nuestra «originalidad». Un torrente de fijezas y performatividades inteligibles en los variados espacios y tramas del sistema societal se desanudan a partir de esos «contactos», impregnados de connotaciones que van desde lo socioeconómico a lo cronológico, pasando por lo biológico y lo cultural. Este torrente podría definirse como la banda sonora de los últimos seis siglos en los que se desarrollaron las miradas históricas sobre el Archipiélago Canario y sus moradores, implicando la figura de sus comunes «residentes», pero también la de sus «visitantes».

En muchos aspectos, este ha sido el papel asumido por las Islas en todo este tiempo, aunque haya sido especialmente en los últimos cincuenta años de dedicación casi exclusiva al sector terciario cuando más se han revitalizado estos materiales y discursos hacia los orígenes. Como escenario de interacción perenne, el Archipiélago entero rindió sus geografías a todas las modalidades de visita con diferentes objetos y

* Por «alocronía» el antropólogo J. Fabian (1983) hace referencia al poder retórico que tienen las narrativas modernas para «alejar» a determinadas sociedades (generalmente a las atravesadas por las estrategias de la colonialidad) de la contemporaneidad en la que son concebidas las sociedades entronizadas por la modernidad y sus «diseños», usualmente occidentales.

en distintos momentos, ya tuvieran por protagonistas a conquistadores, misioneros, colonos, esclavos, comerciantes, investigadores, empresarios, migrantes o turistas. De ahí proviene la visión de sus siete territorios en la línea de lo que definiría M.L. Pratt (1992) como «zonas de contacto», una categorización que viene a validar lo que pretende ser una novedosa aproximación analítica a los mecanismos de «construcción» de las identidades colectivas.

En esta línea, mi *texto/viaje* buscará —muy someramente— adentrarse en esas lógicas, posando la mirada en el modelo de condensación que intenta ofrecer la práctica del *todo-incluido* en que se está convirtiendo uno de sus rincones más representativos, las *medianías*¹. Sólo que, este *todo-incluido* no hará referencia directa al tipo de alojamiento que establece una más o menos variada oferta turística capaz de posibilitar, por un módico precio, el libre acceso del consumidor a un amplio muestrario de servicios turísticos *incluidos* en dicho importe. Más bien, supondrá una descripción, hasta cierto punto metafórica, de la industria cultural que sustenta este tipo de turismo y lo hace posible.

Evidentemente, las *medianías* de las Islas Canarias (al igual que otros tantos «paraísos» rurales en terciarización) podrían considerarse como el escenario idóneo para el consumo de propuestas culturales tendentes a la *concentración*, esto es, podrían ser vistas como un *todo-incluido* en sí mismas. Sus potentes retóricas no dejan de mostrarse como hábiles ejercicios de compilación histórica, capaces de seleccionar, visibilizar y vehicular los «contactos» que tienen lugar en ellas, sobre todo con el fin de darles un lugar en el mercado que permita su reproducción rentable. Pero ante la aparente simplicidad y empaste de los mismos (muchas veces condenados al formato folleto, postal, producto de la tierra o vídeo corto de todo un universo cultural), se deben plantear algunos interrogantes; ¿a qué obedecen estos ejercicios de concentración? ¿Qué fragmentos han sido visibilizados y cuáles prohibidos en el gran discurso en el que estos se sustentan? ¿En torno a qué preceptos se amarra su pretendida armonía? Y vista la importancia de los mismos, ¿qué papel desempeñan *magos*² y turistas en ese proceso?

¹ El término *medianía* hace referencia a una de las tres regiones socioecológicas en las que se dividió de manera tradicional las islas de mayor relieve del Archipiélago (Lanzarote y Fuerteventura escaparían a esta clasificación). Esta designación tiene que ver con su modelo productivo, sus relaciones sociales y su situación geográfica, tomando su nombre del ya casi inexistente sistema de *medias*, en el que propietario y campesino (este último convertido con este tipo de contrato en *medianero*) acordaban la explotación de la tierra a la mitad, esto es, compartiendo la producción y los gastos. Tal conceptualización de la ruralidad canaria, como digo, forma parte de la tríada espacial y climática que dividió el territorio, donde la *costa* fue ocupada mayoritariamente por plantaciones para la exportación a partir de la colonización, y la *cumbre* se mantuvo ligada actividades tradicionales hoy en receso (como el pastoreo).

² Bajo el apelativo de *magos* o *maúros* se reconocen popularmente a los campesinos isleños, con distinciones entre ambos por espacios. El primer término es más común en las islas occidentales (La Palma, El Hierro, La Gomera y Tenerife), mientras que el segundo es más propio de las orientales (Lanzarote, Fuerteventura y Gran Canaria). Curiosamente, el uso de dichos apelativos, a pesar de los grandes cambios que ha sufrido el medio rural en los últimos años, sigue siendo muy común para designar a los habitantes actuales de las medianías, aunque estos no se dediquen ya a la agricultura. Este trabajo hará referencia a los mismos mediante la primera de las acepciones, probablemente la más flexible y popular del Archipiélago.

Para dar respuesta a alguna de estas preguntas (y también para plantear otras que quizás aún no puedan contestarse) a lo largo de este *viaje* intentaré mencionar varios de los paradigmas académicos más recurrentes, la dirección de sus volúmenes historiográficos o la mitología más popular en que se sostienen este tipo de experiencias culturales. Le propongo —querido/a lector/a— una travesía (que dura lo que dura; un artículo) por los procesos que ayudaron a la edificación del gentilicio y paisajes que conforman el *campo* canario, no con la idea de establecer sus orígenes, sino con la convicción de lograr señalar algunas de las instituciones, prácticas y utensilios que estuvieron detrás del complejo ejercicio en que se han ido espacializando y subjetivando estos *magos* del *campo*.

LA CONSTRUCCIÓN/INVENCIÓN DE LA MODERNIDAD

El *campo*, como concreción geográfica e imaginada ocupa un lugar trascendental en el pensamiento occidental. Su figura se vincula irremediamente a toda suerte de estereotipos apegados a idearios naturistas y bucólicos, afanados en la búsqueda de la aventura exótica y del idilio pastoral. Por su parte, los campesinos, como moradores de este entorno, son trabajadores sostenibles y generosas sabias; gestores/as al fin y al cabo de la interacción prolongada con esa naturaleza idílica y siempre fecunda.

Estas son las postales más vendidas en los circuitos de la producción y consumo de la ruralidad, «construida como un mito espacial, temporal y simbólicamente distanciado de la vida cotidiana urbana» (J. Hopkins, 1998:65). Pero, ¿qué tiempo tiene esa correlación entre mitología y ruralidad? ¿Es exclusiva de la reciente economía del turismo?

El turismo es el principal consumidor de lugares históricos y patrimoniales, que son creados, recreados o inventados para satisfacer sus demandas. Creemos tener un patrimonio que mostramos al turismo; pero, de hecho, es el turismo el que nos empuja a construir el patrimonio. Así, el patrimonio utilizado como recurso turístico no consiste tanto en dar a conocer a los turistas los rasgos identitarios locales como en adaptarlos a sus expectativas. (F. Estévez, 2004: 16)

A poco que uno se sumerja más allá de la epidermis de estos mecanismos puede dar con algunas de las múltiples fuentes de las que pudieron beber las retóricas que pusieron estos retratos en marcha. Remontándome en el tiempo al momento en el que los europeos «redescubrieron» el Archipiélago Canario podría datar sus inicios³. Fue precisamente el espíritu del renacimiento —como revisión de la historia

³ Aunque, si quisiera, no sería incorrecto empezar a proponer fechas a partir de las famosas menciones hechas de las Islas Atlánticas durante la época clásica. Estoy haciendo alusión a las conocidas fábulas que situaban a la Macaronesia en general como legendaria geografía de los Campos Elíseos, el Jardín de las Hespérides o las propias Fortunatae Insulae, a partir de menciones en textos atribuidos a historiadores como Plinio el Viejo, Plutarco o Pomponio Mela (M. Martínez, 2002).

antigua europea— el que hizo plausible que estos aparatos discursivos se reactivaran de manera ininterrumpida. En esta línea, se podría asegurar que, en este periodo y de la mano del pensamiento humanista —más tarde complementado por la ilustración— fue que el imaginario occidental reelaboró conceptualmente el papel «central» del «hombre» (europeo, blanco, cristiano, colonizador, capitalista, urbano, masculino-heterosexual...), marcando la pauta de relación con el resto de su especie (no-europea, de color, pagana, colonizada, no-capitalista, no-urbana, femenina...) así como con el mundo sensible en que moraba (ecosistemas y artefactos).

Más concretamente, el resurgimiento *moderno* del bucolismo de los siglos xiv y xv respondió a la necesidad de una rearticulación en la manera de entender la ruralidad. El feudalismo anterior, marcado por la dependencia extrema de las estructuras sociales, económicas y políticas derivadas de la tenencia de la tierra, comenzaba a retroceder frente al imparable avance de la sociedad cortesana (más tarde burguesa), que en base a su nueva primacía favoreció la «ubicación» urbana de su hegemonía (N. Elías 1989; 1993). No obstante, en medio de ese proceso habrá un hecho trascendental que alimentará aún más todas las imágenes sobre el *campo*, dándoles una extensión insospechada hasta el momento. La expansión imperial europea, que fue el soporte para la exportación del modelo ecológico, político y socioeconómico capitalista por todo el orbe, convertido a partir de entonces en «moderno sistema-mundial» (I. Wallerstein, 1979; S. Amin, 1995; G. Arrighi, 1998).

Como componente y como legitimador de la «centralidad» asumida en aquel avance, el encanto místico de lo rural, el originario regusto pastoral, se convirtió en un tópico incrustado en lo más hondo de las miradas dominantes que se asomaban a un mundo «desconocido», animando el antiguo imaginario de los *Pueblos extraños* recreado por Plinio el Viejo o de los *salvajes del este* que ya había enunciado Marco Polo. De modo que el léxico bucólico no encontró cortapisas y pasó, de nominar únicamente a la ruralidad europea, a abarcar buena parte del «Nuevo Mundo» y la población que lo habitaba, desde un primer momento identificada con estadios contrapuestos a los que abanderaban los «centros» de la Europa cristiana, «civilizada» y urbana que se aventuraba a «descubrirlos».

A este respecto, los principales baluartes de la literatura campestre de aquel tiempo no pasaron por alto la importancia que tuvieron estos «contactos» a través del Atlántico. En la producción literaria de G. Boccaccio, una de las principales figuras del renacimiento, es destacable su crónica *De Canaria* (1998 [1341]), una recreación de aquel pensamiento que aterriza en una de las primeras expediciones conocidas a las Islas en un tono netamente pastoral. Y lo mismo se puede reseñar en la obra de otro de los pilares de este movimiento cultural, la de F. Petrarca, donde existen también referencias a los habitantes de las islas en su ensayo *De vita solitaria* (1346), igualmente descritos en torno a su rústica naturaleza. No obstante, estas menciones no sólo inscribieron al Archipiélago definitivamente en esas coordenadas, sino que también extendieron su influencia a posteriores narraciones como la atribuida a P. Gómez Escudero (1484) o las más amplias representaciones elaboradas por Leonardo Torriani, (1592), Fray Alonso de Espinosa (1594), Antonio de Viana (1604) o Abreu Galindo (1632), cronistas, etnohistoriadores y literatos que también quisieron «descubrir» a los canarios pre-coloniales de acuerdo a dichos preceptos:



Eran sumamente amigos de la soledad, como refiere Petrarca en el libro de *Vita solitaria*, y, por consiguiente, eran muy melancólicos. Cantaban versos de lamentación, de ocho, nueve o diez sílabas, y con tanta tristeza, que lloraban ellos mismos, como se ve que todavía lo hacen hoy día los que descienden de los últimos habitantes. (L. Torriani, 1978: 201)

Con todo, este modo de apalabrar espacios y poblaciones no era un acto inocente. Paralelo a sus clasificaciones corrió el modelo imperial europeo, fortaleza desde la que la intelectualidad colonial iba «escribiendo la Historia» (J. Aróstegui Sánchez, 2001), legitimando en términos monolíticos y eurocéntricos su discurso de discursos, así como el universo relatado en un sentido *hermenéutico*⁴.

Con la misma idea de apalabrar el momento concreto en que tuvieron lugar esas escrituras, E. Dussel (1999) optó por reubicar críticamente el concepto de *modernidad* dándole unas hasta hora desconocidas dimensiones históricas y geopolíticas que lo vincularan directamente con el nacimiento del sistema-mundial capitalista:

La *modernidad* no es un fenómeno que pueda predicarse de Europa considerada como un sistema independiente, sino de una Europa concebida como centro. Esta sencilla hipótesis transforma por completo el concepto de modernidad, su origen, desarrollo y crisis contemporánea y, por consiguiente, también el contenido de la modernidad tardía o posmodernidad. [...] la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de [las islas Atlánticas y] Amerindia. Este *simple hecho* dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La *modernidad* es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la «conciencia reflexiva» (la filosofía moderna) de la historia mundial. [Cursivas añadidas] (E. Dussel, 1999 en S. Castro-Gómez, 2005: 47)

Luego, será en las implicaciones que estas nuevas gramáticas tuvieron en Canarias, donde querré señalar los nexos entre *modernidad* y *colonialidad*, entendiendo que ambas actuaron como «diseños globales» facultados para participar en la constitución de un entorno local como las *medianías*. Lo que pretendo, en última instancia, es acotar este proceso de *modernización*, definirlo a partir del «triunfo» de

⁴ Hermenéutico en la medida en que sus interpretaciones de lo cognoscible se convierten a través de lo que C. Taylor denominó como «racionalidad mínima», o J. Bulter definió como «performatividad», en lo que nombran. «La racionalidad mínima, en tanto actividad de articulación, encarnada en la metáfora lingüística, transforma el sujeto de la cultura de una función epistemológica en una práctica enunciativa» (C. Taylor, 1989, p. 117 en W. Mignolo, 2003, p. 188). La performatividad es «La forma en la que la anticipación de una esencia provista de género [o de criterios étnico/raciales, epistémicos, espirituales, etc.] origina lo que plantea como exterior a sí misma. [...] la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendida, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente» (J. Bulter, 2007: 17).

sus nociones morales, religiosas, étnicas, militares, pero también epistémicas. Y ello no sólo para contextualizar a la Europa *moderna* desde la que parten, sino también para situar a la amplia periferia *colonial* que quedaba bajo sus designios, desde entonces «descentrada», colonizada en el «espacio» y en el «tiempo»⁵.

LA CONSTRUCCIÓN/INVENCÓN DE LAS MEDIANÍAS

Llegados a este punto, los vínculos entre las gramáticas de la modernidad/colonialidad y el turismo se prefiguran innegables. Si no hubiera sido por las mitologías propias del «descubrimiento» y las reminiscencias que de este sobreviven todavía, sería impensable el atractivo que aún muestra el *campo* como retiro «posible» para los «consumidores de lugares» (G.J. Ashworth y H. Voogd 1994). De ahí deviene su poderoso reclamo, de la posibilidad de participación y apropiación que supone, aunque sea parcial y pautada por la oferta disponible, no sólo su geografía y paisajes, también su materialidad y *significaciones*, que abarcan desde la corporeidad misma del campesinado (criterios étnico/raciales, de género/sexo, estéticos...) a la gastronomía, artesanía, arquitectura, productos típicos, literatura, vestimenta, música, etc., que definen la cultura *maga* tal y como es expuesta en las experiencias de turismo rural.

En este sentido, ciertas formas de turismo radicadas en este espacio continúan nutriéndose de las semillas del proceso colonial. Así, y notando que fue el colonialismo europeo (sobre todo luso-hispánico y británico) el principal responsable de la ruralización del Archipiélago Canario, quizás no sea del todo descabellado el que me centre en la naturaleza de la *colonialidad* como fórmula para determinar el alcance de este proceso histórico; la *construcción/invención* de las *medianías*.

Y es que, una vez finalizada la conquista, los siglos XVI y sucesivos no podrían entenderse sino en la continuidad del trasiego de elementos humanos y no-humanos iniciado con aquellas campañas militares. Nuevos flujos transnacionales de sangres, semillas, acentos y artefactos no exentos de ciertas pautas de «control» por parte del poder/saber metropolitano, aun en la «larga distancia» (J. Law, 1986), modelaron la transitada autopista Atlántica. Ahora bien, entre estos itinerarios habituales sería un

⁵ Al respecto, es W. Mignolo el que propone, utilizando a J. Fabian, la teoría de la «doble colonización del tiempo y el espacio». Según el crítico argentino, es evidente que las narrativas de la modernidad precisaban legitimar el conjunto de desigualdades desatadas por todo el orbe a partir del fenómeno colonial, para lo cual fue necesario también «colonizar» sus propias narrativas. Así, la «colonización del tiempo» por un lado, sería la responsable de la autodefinición de la Europa humanista —y posteriormente Ilustrada— como entidad distinta a la Europa Clásica y Medieval que la antecedió en el tiempo. Mientras, la «colonización del espacio» por otro tendría lugar en el momento de expansión y conquistas occidentales por el Atlántico, sentando las bases para la representación de esa Otredad extraña y lejana, bucólica y exótica con la que se iban encontrando los europeos en ese camino. Luego, a la combinación de ambas se deberá el aspecto definitivo de este mecanismo, capaz de convertir a «gentiles» y «bárbaros» en el espacio, en «primitivos» en el tiempo en pos de la dominación que el sistema-mundo precisaba concretar ya desde aquella época (J. Fabian en W. Mignolo, 2003: 40-41), y que hará posible la alocronía.

error obviar las marcas de la «violencia» en que quedaba sustentada la «superioridad» y «lejanía» de la orilla europea como motor del coloniaje:

La dominación debe verse como la negación de una unidad anterior y primaria de todas las personas en un ser prelingüístico, y se crea a través de un lenguaje que, en su acción social plástica, genera una ontología artificial, de segundo orden, una ilusión de diferencia, disparidad y, por tanto, jerarquía que se *convierte* en la realidad social. (J. Butler, 2010: 236)

Precisamente, en ese juego binario de ontologías quiero demostrar la subalternidad asumida por las zonas rurales al interior del fenómeno imperialista, relegadas al «lado oscuro» de la modernidad, o lo que es lo mismo, condenadas a las angostas parcelas de la *colonialidad* (W. Mignolo, 2003). Esta, también como «diseño global», destacará por la localización geopolítica e histórica de sus destinatarios, que tenían en común sus vínculos con el desarrollo del colonialismo *moderno* y sus modelos de gestión y control. De este modo, la *colonialidad*, al igual que la propia noción de *modernidad*, funcionará desde entonces a modo de «estrategia(s)» para la ordenación de ámbitos tan diferentes como el trabajo y la producción, el medio ambiente, el poder o el conocimiento de esas periferias inauguradas con su integración descentrada a las cosmogonías de Europa:

La *colonialidad* es uno de los elementos constitutivos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de *poder* y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana. [Cursivas añadidas] (A. Quijano, 2000: 342)

Fundamentada en la segregación, en la llamada «diferencia colonial» como elemento cardinal para la puesta en práctica de sus dispositivos de *poder/saber*, querré establecer una serie de etapas con las que abarcar sus seis siglos de *distinciones*; ya fuera en torno a los preceptos teológicos⁶ que marcaron la denominada *primera modernidad* (s. xv-xviii); más tarde sostenidos de acuerdo a los mandatos de la raciología⁷

⁶ Recogidos en torno al ideario de la «pureza de sangre» (W. Mignolo, 2003: 36-38), una categorización espiritual elaborada en términos cristianos que, para el ejemplo isleño, se encargó de roturar a los indígenas o *guanches* bajo el apelativo de «bárbaros», más concretamente como «idólatras» (que carecían de la «verdadera religión» por desconocimiento) o «naturales», a los que «cristianos viejos» o «godos» se oponían y se reservaban el derecho (y el deber) de evangelizar.

⁷ En los términos propios de la raciología se establecieron diferentes escalas de ordenación de la humanidad en torno a criterios biopolíticos. En esta ocasión, fueron los propios *magos* a partir de su interesada filiación como descendientes de los *guanches*, los identificados como objeto de multitud de estudios que pretendían establecer la ascendencia racial «originaria» de los mismos, la cual fue asemejada con el tipo líbico-bereber, convertido a su vez por el colonialismo europeo en el Norte de África en el pariente más cercano a Europa de entre las poblaciones allí establecidas (sobre todo en oposición a los árabes). No se debe pasar por alto la importancia del campesinado para la escuela raciológica radicada en Canarias, inaugurada por S. Berthelot (1879), y continuada por G. Chil y Naranjo (1880), V. Graubassas (1888) o R. Verneau (1891) [Véase más en F. Estévez (1987; 2009)]. El denso ritualismo de





<http://www.fotosantiguascanarias.org>.

durante la *modernidad segunda* (s. XVIII-XIX); o por último en base a los criterios del desarrollo cultural⁸ propios de la *modernidad tardía* o *posmodernidad* (s. XX-XXI)⁹. Y ahora, una vez agrupados sus siglos, quizás la pregunta a realizarme debiera ser otra: ¿sería útil alguna de estas etapas para reinterpretar este *viaje*?

Quiero sostener que la ruralidad insular, aun siendo usualmente presentada en la historiografía, la literatura, la fotografía, el arte o en el discurso turístico como un fenómeno originario, debe su apariencia a la liquidez persistente que desprende el fenómeno del «contacto», lugar por antonomasia para la reproducción de la «diferencia colonial». Ahí reside el *campo* como socioecosistema presente, aunque entrampado en el pasado, alejando la figura del campesino hacia sus «tinieblas», condenado desde su «colonización» a una ausencia total de «contemporaneidad» (J. Fabian, 1991). No obstante, esta «negación» debe ser entendida, tal y como sostiene

los estudios de antropología física debió de convertirse en un ceremonial hasta cierto punto cotidiano para algunas poblaciones campesinas de las islas durante esta época.

⁸ Que tendría que ver con la distinción contemporánea, pero de raigambre histórica y en comunión con todo lo anterior que, sin quedar descentrada del todo de los criterios espirituales y raciológicos como únicos baluartes para la distinción, interpelaría además a la cultura como elemento para la diferenciación entre conjuntos humanos con la «intención de romper el enlace biocientífico de raza, sangre y cultura, que [...] aún amenazaba con doctrinas de unidad humana en el escenario internacional emergente» (D. Haraway, 2004: 271). Otra cosa será que logre conseguirlo.

⁹ Estos tres estadios de lo moderno deberían de interpretarse, más que por los tibios cambios de paradigma sembrados en sus entrañas, por sus irrevocables juegos de continuidad, que son los que en realidad dan coherencia a la modernidad como tiempo histórico.



R. Williams (2001), como un «problema de perspectiva»; y más concretamente, de la «perspectiva» dominante a partir de la que se edifican este tipo de imaginерías, estas modalidades de *viaje* a lo *alocrónico*, de máquina del tiempo y metonimia.

Con todo, todavía hoy, los «diseños globales» que siempre soportaron esas distancias insertos en las diferentes *modernidades* son la clave para la descripción pautada de estos espacios, aludiendo, como muestra, a su complejo sistema político en términos históricos (ordenado por las más recientes administraciones autonómicas y estatales sin que ello haya desarticulado determinadas formas tradicionales de clientelismo y cacicazgo local), o a su patrón de gestión ecológica, basada en la introducción masiva de especies y artefactos en consonancia con el apoyo a determinados cultivos vernáculos tanto en el socioecosistema *medianero* (donde conviven variedades de papa autóctona con tractores Merry y químicos como el Roundup®) como en el de plantación (donde la producción de piña tropical se está viendo acrecentada por la progresiva informatización de la fertirrigación, por ejemplo). Y lo mismo sucede con la composición *criolla*¹⁰ de su población en términos culturales, lingüísticos, religiosos, biológicos, etc., donde a la primera convivencia de colonizadores (militares, religiosos, burgueses, comerciantes y jornaleros de diversas partes de Europa, e incluso parte de la nobleza indígena aliada con los conquistadores) y colonizados (indígenas esclavizados, conversos o alzados, esclavos blancos [moriscos, berberiscos y turcos] y esclavos negros), se han ido sumando infinidad de roles y procedencias, donde entrarían raciólogos actuando como agentes coloniales, campesinos convertidos en etnografía, intelectuales en paz o en guerra con la hegemonía, isleños en la diáspora, funcionarios metropolitanos, migrantes poscoloniales, o turistas despreocupados... dando forma a la «heterogeneidad histórico-estructural» (A. Quijano, 2000) que es el actual sistema-mundo a su paso por Canarias.

Pese a todo, al interior de este variopinto panorama de sujetos y artefactos que es el *campo* isleño, no todos sus integrantes tuvieron (ni tienen aun) la misma

¹⁰ Detrás de esta noción late un conjunto de perspectivas empeñadas en derribar ciertas ontologías radicadas en el proceder de buena parte de los estudios culturales orientados al análisis sociológico de los espacios afectados por los dispositivos de la *colonialidad*. Nacida en las Antillas e impulsada de la mano de E. Glissant (1981), J. Bernabé, P. Chimoiseau, R. Confiant (1989), entre otros, se entendería como el efecto mismo de la *colonialidad* no sólo en un sentido cultural o étnico/racial, también aludiría a la interacción (que no a la simple mezcla) en el plano social, espiritual, ecológico, político e incluso epistémico («un pensamiento otro» A. Kathibi, en W. Mignolo, 2003), de las relaciones sociales afectadas por estas narrativas. De tal modo que este fenómeno es descrito como un proceso de insularización en un sentido más metafórico que geográfico (aunque para este caso sean válidos ambos), que implicaría en un territorio acotado la interacción de europeos, americanos, africanos y asiáticos (Bernabé *et al.*, 1989, p. 93) que terminan por constituir nuevos patrones de enunciación cultural, socioecológica, política... Tal y como afirma U. Hannerz, «sus nuevas estructuras sociales han proporcionado los matices en los que no ha cesado el flujo internacional de la cultura, entrando en combinaciones variables y de síntesis en la cultura local. De esta manera, las culturas pre-coloniales se han convertido en culturas coloniales, y las culturas coloniales en culturas poscoloniales» (1987: 548), de tal modo que «ya no hay culturas diferentes, solo inter-sistémicamente conectadas, culturas criollizadas» (1987: 551-552) al interior de este sistema de dimensiones-mundo.

posibilidad de narrar su experiencia. Con lo cual, se hace necesario continuar haciendo alguna anotación más en torno a lo que *incluye* y *excluye* este *viaje*.

UN VIAJE A LO ALOCRÓNICO

De los diferentes relatos que podrían constituirse en base a las posiciones y biografías de este reunido de sujetos y utensilios, sólo un conjunto muy reducido ha sobrevivido, reproduciendo con vigor una serie de escenas convertidas ya en tópicos de la vida campesina, construidas casi siempre en torno a los criterios mismos de la *colonialidad*. Así, no resulta extraña la siguiente descripción del ecosistema insular continente en la temprana crónica *lacunense* (siglo XVI), claramente encuadrada en las coordenadas estilísticas del bucolismo de la *primera modernidad* que se refiere a Gran Canaria a partir de:

la gran capacidad, y fertilidad de la isla [que queda demostrada] pues sólo cabras, seuada, y higueras sustentaba tanta gente, y después de poblada de españoles sustentara mucho más, auiendo como hay, y dándose en ella todas las cosas que en España con doblada abundancia de vino, y asúcares y todo género de frutales, y cosas, y Realmente si las Indias no se descubriesen donde se ban todos los que se determinan embarcarse a la fama y cudicia del oro, y la plata, que fuera Canaria otra isla de Chipre. (F. Morales Padrón, 2008: 211)

Y lo mismo se puede observar en esta otra cita de Viera y Clavijo, ya en el siglo XVIII, al tratar de demostrar la correspondencia del Archipiélago con las mitológicas islas afortunadas, tan famosas en la literatura clásica, aún en los confines de la tierra:

Estas gloriosas cualidades del clima de unas islas, por otra parte fértiles, alegres y, lo que valía mucho más, colocadas fuera del común término de la tierra conocida en los siglos de fenicios, cartagineses, griegos y romanos, no podían menos de infundir una brillante idea de sí mismas en el espíritu de aquellas naciones de genio ponderativo. (J. de Viera y Clavijo, 1991: 47)

Los trabajos de J. Bethencourt Alfonso, ya en el XIX, revelan en la misma medida la continuidad de/l(os) discurso(s) dominante(s) sobre lo «colonial-rural» en la *segunda modernidad*, en la medida en que el tema principal de sus etnografías suele centrarse en demostrar una y otra vez la trivial filiación entre los *magos* y la sociedad precolonial que los antecede:

La tercera variedad de los habitantes de la isla llamada por antonomasia los *guanches*, ocupaban un puesto intermedio entre los *vecinos* y los *alzados*, o lo que es lo mismo, entre la civilización y la barbarie. Vivían en sus *auchones aislados* como sus antecesores, estando compuesto cada *auchon* de varias familias individuales, emplazados en puntos apartados de los caseríos y diseminados por Los Rodeos, El Rosario, La Esperanza, altos y medianías de *Tacoronte*, *Acentejo*, *Orotava*, *Garachico*, *Icod*, *Arafo*, *Güímar*, etc. [...] De ellos salían los pastores de los *vecinos*, los jornaleros, aparceros o medianeros, etc. Por más que hemos dicho que eran cristianos, una gran parte lo

eran a medias y de aquí los distintos mote que les pusieron según las localidades: a los de las cercanías de La Laguna llamaban *magos* o adoradores del dios *Magec* o Sol [...]. (J. Bethencourt Alfonso, 1997: 226-227)

En un tono más romántico describe al «campesino modelo» S. Delgado, uno de los más considerados precursores del nacionalismo canario de finales del siglo XIX y principios del XX, otorgándoles, si no un papel activo en la lucha por la soberanía, sí cierta relevancia como portadores de la más importante «esencia» sobre la que se debe edificar la «nación canaria»:

Después de haber probado las decepciones, engaños y falsedades del mundo, en los grandes centros industriales, donde hasta la conversación tiene algo de tanto por ciento, donde el hombre trata al hombre la mayor parte de las veces con una segunda intención, con la idea preconcebida de utilizarle oportunamente. [...] En el campesino no admiramos el estilo conciso y elegante, (gracias á los gobiernos que no en balde se llaman padres tutelares del pueblo) pero en cambio nos llena el corazón emocionado nuestro ser, su lenguaje rudo y franco donde se advierte la verdad íntegra; su labio solo dice lo que su alma quiso decir. [...] Su trato, respetuoso y afable, nos parece á veces exceso de humillación, cuando sólo es hábito en su exagerada cortesía. La solidaridad, entre ellos, parece innata, en el trabajo ó en la desgracia. [...] Tanto nos encantan las costumbres, trato, y lealtad de nuestros campesinos, cuanto odiamos y combatimos los causantes de su desdicha, su ignorancia y su pobreza. (S. Delgado, 1981)

Algo más tarde y también en consonancia con ese mismo imaginario se referirá a las *medianías* L. Rodríguez Figueroa (1875-1936), político y escritor desaparecido durante la Guerra Civil española, autor de la novela *El Cacique*, radicada exclusivamente en las *medianías* y centrada en las relaciones de poder establecidas en ellas entre una familia campesina y el cacique local. De la siguiente manera nos introduce al personaje principal del cuento, Cho Sixto, que es por supuesto un *mag*o:

Era un hombre de más de cincuenta años, alto y fuerte [...]. Su semblante era el de un campesino de inteligencia inculta, pero perspicaz y segura. Vestía pantalón de liencillo que le llegaba a la rodilla, holgado y sujeto a la cintura por una faja de lana de colores vivos. Ceñido por ésta y destacándose sobre el fondo de su camisa de listado, llevaba una rosadera o podón. [...] La finca era hermosa, y la tierra, de una calidad excelente, empezaba a esponjarse con la reventazón de las simientes que reverdecían como un sembrado de esmeraldas heridas por el sol matinal. Cho Sixto había logrado aumentar con su trabajo y sus conocimientos agrícolas el valor del terreno. Todo su sudor estaba allí, transformando en viñedos opulentos y ubérrimos, en árboles frutales magníficos, en cereales y legumbres abundantes. (L. Rodríguez Figueroa, 1986: 23-24)

Mientras, ya insertos en la *modernidad tardía*, también son analizables referencias a la ruralidad, como lo hace por ejemplo A. Galván en la monografía *Taganana* (1980), uno de los precursores de la Antropología Social en Canarias. En este trabajo también salen a relucir, en pleno análisis de los efectos de la terciariza-

ción de la economía campesina insular, determinadas menciones al siempre presente trabajador del *campo*, solo que vistas ahora bajo el nuevo paradigma del *desarrollo*:

El archipiélago canario ha sido tradicionalmente agrícola, y a pesar del *desarrollo* del sector terciario que ha provocado una fuerte emigración del campesino a la ciudad, el carácter agrario del isleño no deja de ser importante. La dicotomía campo-ciudad que hasta los años sesenta significaba preferentemente producción-mercado, hoy en día cobra la significación de pobreza-riqueza, en términos de más o menos capital. [...] La *ruptura* entre el productor y el mercado crea en el campesino la conciencia de la *oposición* campo-ciudad. El campesino es el «mago», denominación ambivalente en donde se mezcla el sentido despectivo y la valoración ideal. [...] En cierto modo, los personajes campesinos representan el trasfondo íntimo, histórico del insular canario. Pero las relaciones sociales entre el hombre de la ciudad y del campo son normalmente *conflictivas*. [Cursivas añadidas] (A. Galván, 1980: 108-109).

Estas alusiones (y tantas otras que aquí no entran por razones de espacio) vendrán a «fijar» los códigos que «nos» permiten imaginar el socioecosistema *mago*, conocerlo, transitarlo/habitarlo y apropiarnos de él de maneras diversas, ya sea degustándolo, habitándolo, investigándolo o añorando su suelo y sus costumbres. No obstante, todas estas alusiones tendrán mucho en común a pesar de sus disparidades. Para empezar, su recurrencia a la lejanía espacial (los *magos* están allá en el *campo*), su énfasis en la distancia temporal (los *magos* están allá en la Historia), convirtiendo, a poco que uno se descuide, la mayoría de las aproximaciones a sus *medianías* en un *viaje* a lo *alocrónico* (J. Fabian, 1983).

UN TODO-INCLUIDO QUE NOS EXCLUYE

Por todo lo ya dicho la mayoría de las visitas al *campo* canario suelen traer aparejadas toda la destreza de un enorme y paradójico abanico cronológico que intenta *incluirlo-todo*; en él conviven turistas y nativos. Ambos son herederos de las interacciones ya descritas, y de alguna manera, ambos también pueden ser prisioneros (si nos dejamos seducir o nos despistamos) de ciertas ontologías que ya duran más de seis siglos. Resultado de ellas son esos retratos campesinos geográficamente situados y descritos en base a sus vínculos con la tierra, sus «ancestrales» prácticas culturales, dicotómicamente «generizados» y heterosexualizados (el *mago* y la *maga*), atados a la pequeña propiedad autosostenible, a los productos ecológicos y al hipertexto turístico en el que a favor de cierto esencialismo es interesadamente alejada su «criollidad».

Dicho lo anterior, ¿qué supone entonces invocar estas *medianías*? ¿Quiénes están legitimados para hacerlo? ¿Y por qué hacerlo finalmente?

«Hablar» del *campo* debe entenderse, en relación con todo lo anterior y en cualquiera de sus épocas, como un «dispositivo» de poder, como la capacidad de establecer una «relación negativa» creada con apariencia de *Ley*, y que además produce y reproduce, mediante distintas formas de enunciación para hacerse cumplir, lo inteligible y lo ininteligible, lo lícito y lo ilícito; dango origen con el «habla» misma

al «silencio»¹¹. Así pues, tengo que reafirmarme; a la conquista militar de Canarias y colonización de sus espacios rurales le siguieron otras «conquistas» y «colonizaciones», que además de incidir en lo político, en lo espiritual o en lo económico, también actuaron en clave semiótica (A. Escobar, 2004) hasta edificar el *campo* que conocemos hoy.

De modo que, en este ejercicio de construcción, aunque el *campo* sea constantemente re-inventado, se puede descubrir un cierto interés en el hábito de continuar presentando el mundo rural como un reducto de tiempo, como un rincón congelado, anclado en lo verde, armonioso para siempre... Lo que en cierto modo ensombrece los «procesos de negociación múltiple» que en él se dan cita, la ausencia de «una delimitación clara y concisa» de sus fronteras, o su innegable vocación transnacional y aperturista, sus indiscutibles vínculos con la globalización (M. Woods, 2007; D. Massey, 2005).

Por otro lado, un *viaje* como el que intenta representar este texto, vendría a apoyar tesis como la sostenida por J. Kapferer al concebir las «mitologías rurales» como resultado de «una construcción ideológica» de estos socioecosistemas, «que al final es urbana e internacional» (1990: 89). De modo que, dando por cierta esta aseveración podría ampliar aún más el rosario de interrogantes que viene planteando el texto, al preguntarse en este punto, ¿cuál es el *campo* que visitamos cuando ejercemos de turistas? ¿Es posible esa ruralidad que en determinados aspectos se niega a sus visitantes y moradores?

Como he intentado demostrar muy brevemente, el proceso de construcción de la ruralidad insular no es de ayer por la tarde. Resulta ser un dilatado y complejo sistema de interacciones que se extiende en el tiempo y el espacio para terminar atrapado en sus muchas orillas, dialectos, credos, productos y hábitos en juego, se trata de una confluencia que no hace otra cosa que describir su inmersión en las trazas de un «mundo en criollización» (H. Hannerz, 1987). Sin embargo, a pesar de la provisionalidad de sus cimientos, la mayoría de sus narrativas siguen mostrando un paisaje monolítico, plagado de ontologías monotópicas y, sobre todo, demasiado influenciadas por el alegato hegemónico que continúa controlando amplias parcelas del sitio, ya sea en el plano de la producción agrícola o del consumo cultural y de servicios.

En esta línea se muestran la generalidad de las ofertas referidas al turismo rural, navegando en sistemas discursivos apegados a esta visión unitaria del «objeto», que haciendo magnos ejercicios de condensación, más que intentar *incluir-todo* lo que pudieran representar las *medianías*, terminan por suponer, contradictoriamente, un *todo-incluido* que *nos excluye*; que *nos excluye* en muchos sentidos.

Nos excluye a «nosotros» los *magos* y «nuestra perspectiva», puesto que necesita de la subalternización del sujeto campesino para hacer posible su estatura ideal,

¹¹ Esta interpretación del «habla» en términos de los nexos entre el poder/saber/placer responde a las principales formulaciones contenidas en la obra de M. Foucault y sus intérpretes. La aquí ofrecida bebe especialmente de la crítica filosófica establecida hacia el método historiográfico en clave poscolonial y gramsciana hecha por G.C. Spivak en su ensayo *¿Puede hablar el Subalterno?* (2003).

basada en primerizas y apresuradas lecturas historiográficas, artísticas, literarias, gastronómicas... a las que luego queda reducido «su universo». Y que también *nos excluye* a «nosotros» los turistas, que vemos minimizada la «realidad» del «contacto» a las infraestructuras del sector, que sólo favorecen una interesada selección de lo representativo, y que basan su participación en la apropiación y experimentación de un «otro» oponible y absoluto que, creado específicamente para su consumo, termina por diluirse en esa transacción.

Lo peor (o lo mejor) de todo esto, es que, en términos rotundamente efímeros, esta ruralidad dura lo que dura un *viaje*. El microcosmos insular aparece y desaparece sin tiempo para su «digestión» (al menos en el transcurso de la visita), haciendo que se pase quizá sin reparo por sus «silencios», invisibilizando buena parte de las relaciones de *poder* dadas en su interior (que no son para nada igualitarias ni homogéneas), haciendo ininteligible la naturaleza y modificaciones más recientes de las interacciones dadas entre estos espacios y los centros globales, que continuamente rehacen su trazos, de ningún modo intocados o estáticos, para nada remotos.

Frente a todo esto, lo que propongo es el cuestionamiento de las concepciones más tradicionales de las geografías rurales y sus vínculos con la globalización en un sentido geopolítico, en la medida en que estas todavía alimentan «nuestro» imaginario. Y en consonancia con esto, también estimo necesario su visibilización para lo que, quizá, la mejor opción sea abrir veredas de reflexión inéditas acerca de su devenir en clave histórica y geopolítica, indagar más en *las genealogías* que signaron su *distinción*¹².

En esta dirección se vuelve imprescindible plantear una revisión sociológica de todos estos aspectos, presentes prácticamente en todas las parcelas que de un modo u otro se refieren a lo rural. Al interior de estas, las *medianías* han sido fundamentales para el proceso de edificación del Archipiélago como «comunidad imaginada», empapando el afán de conocer de amplios sectores de población y de diversas ramas científicas, pero también en términos de reformulación política, ecológica y socioeconómica de radiante contemporaneidad. Al respecto, quizás lo sostenido en este corto *viaje* sirva para ampliar el horizonte en el que tendieron a concentrarse las «hablas» sobre el contexto campesino, la manera en que capitalismo y conocimiento hacen juntura, la forma en que los sujetos de poder y los subalternos logran compartir escenarios de lucha y de negociación, aunque la mayoría de las veces estos encuentros se salden con una performance del *todo-incluido* como efecto del triunfo y la banal mistificación que propugna la *colonialidad* como hegemonía.

Sin embargo, una primera (y corta) visita/residencia turística a estos enclaves puede no ser un gesto en balde. Cualquier contacto, por muy efímero que sea, puede dejar abierta una puerta, alimentar el germen de una re-visita. Quizás este mini-viaje puede contribuir a tornar la residencia en resistencia, a restarle kilometraje al gotero temporal de la *alocronía*, «descentrando» en algún sentido las narrativas colonizadoras

¹² Este artículo forma parte del desarrollo de mi fase de tesis doctoral, que prevé una relectura de los términos en los que se han constituido las zonas rurales de Canarias, a modo de crítica localizada de la expansión del sistema-mundo capitalista y la idea de *modernidad* en la periferia Europea.



<http://www.superstock.com>.

que bordean todavía ciertos tipos de interacción, determinados «lugares»; favoreciendo la paulatina aparición de lo que lleva siglos en la distancia y en la diferencia, de lo que solo conoce el «silencio».

Así que ya sabe —estimado lector/a— ¡Vuelva pronto!

BIBLIOGRAFÍA

- ABREU GALINDO, Fray J.: 1977 (1602). *Historia de la conquista de las siete islas de Canaria*. Introducción y notas a cargo de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- AMIN, Samir «Introducción. Mundialización y acumulación capitalista» en S. Amin y P. González Casanova (eds.), (1995). *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur, vol. 1, Mundialización y acumulación*, Barcelona: Antropos.
- ARÓSTEGUI Sánchez, J. (2001). *La investigación histórica: teoría y método*. Colección Historia y Teoría. Barcelona: Editorial Crítica.
- ARRIGHI, Giovanni (1998). Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Nondebates of the 1970's. *Review* 21, 1.
- ASWORTH, G.J. y VOOGD, H. (1994). Marketing and place promotion, in Gold, J.R. and Ward, S.V. (eds.) *Place Promotion: The Use of Publicity and Marketing to Sell Towns and Regions*. Toronto: John Wiley & Sons.
- BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick y CONFIAANT, Raphael (1993 [1989]). *Éloge de la Creolité/In Praise of Creolness*. Paris: Gallimard.

- BERTHELOT, Sabino (1879). Estudios fisiológicos e históricos sobre la raza guanche y sobre la persistencia de los caracteres que la distinguen aún entre las actuales poblaciones de las islas del Archipiélago Canario. *Revista de Canarias* I.
- BETHENCOURT ALFONSO, Juan (1991). *Historia del Pueblo Guanche. Tomos I, II, y III*. Edición anotada por Manuel A. Fariña. La Laguna: Francisco Lemus Editor S.L.
- BILLINGE, M. (1986) Place in Johnston, R.J., Gregory, D. and Smith, D.M. (eds.) (2nd ed.) *The Dictionary of Human Geography*. Oxford, Basil Blackwell.
- BOCACCI, Giovanni (1998 [1341]). *De Canaria y de las otras islas balladas en el océano halladas allende España* [y otros títulos] Estudio crítico Manuel Hernández González; Traducción José A. Delgado Luis. La Orotava: José A. Delgado Luis.
- BUTLER, Judith (2007 [1990]). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- CHIL Y NARANJO, G. (1880). Antropología. *El Museo Canario* I.
- DE LEÓN, Eva y GONZÁLEZ MORALES, Alejandro (2003). Los cultivos americanos en la agricultura de Canarias: el caso de la isla de Lanzarote. *Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, núm. 16. Tebeto.
- DE VEGA, Lope (1996). *Los guanches de Tenerife y conquista de Canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Organismo Autónomo de Museos y Centros.
- DELGADO, Secundino (1981 [1897]). *El Guanche: revista quincenal, independiente, noticiosa de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife, Ecotopía, D.L.
- DUSSEL, Enrique (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: CEJA.
- ELÍAS, Norbert (1989). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1993). [1969] *La sociedad cortesana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ESCOBAR, Arturo (2004) Más allá del tercer mundo: globalidad imperial. Colonialidad global y movimientos antiglobalización. *Nómadas*. 20: 86-100.
- (1993). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo? En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- ESPINOSA, Fray A. (1980). [1594] *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Introducción y notas a cargo de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando (2009). En busca de los ancestros europeos. La dicotomía Árabe-bereber en la construcción de la identidad canaria. En Morales Lezcano, Víctor y Ponce Marrero, Javier (coords.) *Una visión del Islam en África y desde Canarias. Historia de una frontera. Cuadernos de Estudios Canario-Africanos*, vol. 2. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario*. Santa Cruz de Tenerife: Publicaciones científicas del Excmo. Cabildo Insular de Tenerife.
- (2004). *El pasado en el presente*. Santa Cruz de Tenerife: Museo de Antropología de Tenerife, Organismo Autónomo de Museos y Centros.



- FABIAN, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Other*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1991). *Time and the Work of Anthropology : critical essays : 1971-1991*. Chur (Switzerland) [etc.]: Harwood Academic Publishers.
- FOUCAULT, Michel (1988). *Politics, philosophy, culture : interviews and other writing; 1977-1984: translated by Alan Sheridan and others ; edited with an introduction by Laurence D. Kritzman*. New York: Routledge.
- (2000 [1978]). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Versión castellana de José Vézquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- (2009 [1976]). *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- GALVÁN TUDELA, Alberto (1980). *Taganana: un estudio antropológico-social*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura del Cabildo Insular.
- GLISSANT, Edouard (1981). *Les discours antillais*. Paris: Editions du Seuil.
- GÓMEZ ESCUDERO, Pedro *et al.* (2008). *Canarias: Crónicas de su conquista*. Transcripción, estudio y notas de Francisco Morales Padrón. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- GOTIDIENER, M. (1995). *Postmodern Semiotics: Material Culture and the forms of Postmodern life*. Massachusetts: Basil Blackwell.
- GRAU-BASSAS, Víctor (1980). *Usos y costumbres de la población campesina de Gran Canaria: (1885-1888); transcripción y prólogo por Liliana Barreto y Lothar Siemens*. Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario.
- HANNERZ, Ulf (1987). The world in creolisation. *África: Journal of the International African Institute*, vol. 57, núm. 4, Sierra Leone, 1787-1987, pp. 546-559.
- HOPKINS, Jeffrey (1998). *Signs of the Post-Rural. Marketing Myths of a Symbolic Countryside*. Geografiska Annaler. Series B, Human Geography, vol. 80, núm. 2.
- KAPFERER, J.L. (1990). Rural Myths and Urban Ideologies. *Journal of Sociology School of Education*. Finders University of Routh Australia.
- LAW, John (1986). On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India. En Law, John (ed) (1986) *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* Sociological Review Monograph 32, Routledge, Henley.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Marcos (2002). *Las Islas Canarias en la antigüedad clásica: mito, historia e imaginario*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- MASSEY, Doreen (2005). *For space*. London: Sage.
- MIGNOLO, Walter (2003). *Historias locales; diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- PETRARCA, Francesco (1990). De Vita Solitaria CITAR.
- PLINIO SEGUNDO, Cayo (1995). *Historia natural*. Madrid: Gredos.
- POLO, Marco (1987). *El libro de Marco Polo / anotado por Cristóbal Colón*. Madrid: Alianza.
- PRATT, Mary Louise (1992). *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London; New York: Routledge.
- QUIJANO, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. Lima. Véase en la red [<http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijano.pdf>].
- RODRÍGUEZ FIGUEROA, Luis (Guillén Barrus) (1986). *El cacique; edición de Pablo Quintana*. La Laguna: Benchomo.

- SPIVAK, Gayatri (2003). ¿Puede hablar lo subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39.
- TORRIANI, Leonardo (1978). *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias antes afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*. Trad. y notas por A. Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- VEGA, Lope de, (1996). *Los guanches de Tenerife y Conquista de Canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Organismo autónomo de Museos y Centros. Cabildo de Tenerife y Caja General de Ahorros de Canarias.
- VERNEAU, R. (1891). *Cinco años de estancia en las Islas Canarias*. J.A.D.L. Ediciones. La Orotava, Tenerife, 1981.
- VÍANA, Antonio de (1986). [1604] *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria*. San Cristóbal de La Laguna: Ayuntamiento de La Laguna.
- VIERA Y CLAVIJO, José de (1991). [1792] *Noticias de la historia General de las Islas Canarias*. Biblioteca Básica Canaria. Santa Cruz de Tenerife: Viceconsejería de Cultura y Deportes. Gobierno de Canarias.
- VÍRGILIO MARON, Publio (1996). *Bucólicas*. Edición bilingüe de Vicente Cristóbal. Madrid: Cátedra.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979). *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- WOODS, Michael (2007). *Enganing the global countryside: globalization, hybridity and the reconstitution of rural place*. Aberystwyth, UK.: Institute of Geography and Earth Sciences, University of Wales.

Recibido:10-5-11; aceptado: 26-10-11