

EL «PLEITO DE LOS NATURALES» Y LA ASIMILACIÓN GUANCHE: DE LA IDENTIDAD ÉTNICA A LA IDENTIDAD DE CLASE

Sergio Baucells Mesa*
Universidad de La Laguna

RESUMEN

En el marco del proceso de aculturación sufrido por los indígenas de Tenerife, se analiza el paso de una identidad étnica a la identidad de clase. La asimilación que adoptaron los guanches como resultado de su interacción con los europeos desde el siglo xv, pero fundamentalmente a partir de la colonización del siglo xvi, impidió el mantenimiento de una autoconciencia étnica que los diferenciara como grupo específico del resto de los repobladores de la isla. Así, en la nueva formación social las identidades de grupo entre los guanches se asientan más en la clase social que en el origen étnico aunque éste llegue a utilizarse como reclamo identitario, tal y como muestra el llamado «pleito de los naturales», movimiento de cierto componente revivalista protagonizado en el siglo xvii por descendientes guanches y del que proponemos una nueva lectura.

PALABRAS CLAVE: aculturación, asimilación, deculturación, identidad, etnicidad, etnia, clase social, revivalismo.

ABSTRACT

«The «Pleito de los Naturales» and the assumption of ethnic class identity by the guanches». It analyzes the change that experiences the ethnic identity in order to become the class identity as part of the acculturation process undergone by the natives of Tenerife. The assimilation that the Guanches adopted as a result of their interaction with Europeans from the fifteenth century, but mainly from the sixteenth century colonization, prevented the maintenance of the ethnic self-awareness that helped this group to be different from the rest of the resettlers of the island. The new social formation of group identities are based more on social class than on ethnicity, although this claim is used as identity, as shown by the so-called 'natural lawsuit', movement with certain revivalist component that was starred by Guanches descendents in the seventeenth century, we propose a new reading about that.

KEY WORDS: aculturation, assimilation, deculturation, identity, ethnicity, social class, revivalism.



1. INTRODUCCIÓN

En nuestros trabajos —vid. especialmente Baucells Mesa (2010) —, hemos pretendido dar cuenta de la asimilación indígena como principal respuesta al proceso de interacción que protagonizaron guanches y europeos. Ese resultado se expresa entre los primeros en su incorporación a la sociedad feudal con la pérdida de los elementos básicos que configuraban su contenido étnico en un proceso de europeización —especialmente en la adopción de las tradiciones castellanas y lusitanas— que se particulariza en la gestación de una «cultura canaria» y que adopta una forma heterogénea y gradual.

Partiremos aquí pues de una idea ya propuesta —Baucells Mesa (2010, 2012)— como es que la «reconstrucción identitaria» que tuvieron que poner en marcha los descendientes guanches hay que entenderla como parte misma de las respuestas resultantes de la aculturación indígena. Anulada la posibilidad de una etnicidad aborígen sustentada en la existencia objetiva de una especificidad diferencial de la comunidad, asimilada como entidad propia, en el transcurso de la formación de las nuevas identidades que demanda la sociedad canaria, el pasado prehispanico será retomado en términos de imaginario colectivo que lo rememora y lo incorpora a la representación subjetiva de su nueva realidad. Este fenómeno constituye la expresión de la «etnicidad variable» en que calificamos la asimilación indígena, que a la par que muestra la deculturación, el alto grado de aculturación, sufrida por la sociedad preexistente, acaba por *rescatar* al aborígen para dotarle de un papel reforzado y activo en la identidad canaria.

En las páginas que siguen profundizaremos en los pasos que siguió esta reconstrucción de la identidad basada en lo que «éramos», desde que la pérdida de la autoconciencia étnica, como componente deculturativo, dio paso a la reafirmación de nuestro pasado como dimensión esencial de nuestro presente.

2. LA PÉRDIDA DE LA AUTOCONCIENCIA ÉTNICA

Un fenómeno típico que se da en aquellas sociedades que sufrieron un proceso aculturativo con un resultado fundamental en la asimilación de sus miembros a una nueva formación social es la pérdida de su autoconciencia étnica. En un momento del complejo marco de interacciones que se tejen en el nuevo sistema, los individuos que antes del contacto sabían reconocerse como parte de una comunidad diferenciada, progresivamente han desestimado el antiguo sentimiento de pertenencia a un grupo cultural propio para incorporarse al ajeno.

* E-mail: sbaucel@ull.es. Doctor en Prehistoria. Miembro de los equipos de investigación «Arqueología del territorio. Arqueología de las prácticas sociales» y «Arqueología, historiografía e identidad» de la ULL.



Los guanches no fueron una excepción. Durante dos siglos mantuvieron relaciones con los europeos en diferentes escenarios contextuales, desde el mercantil, que conllevó contactos esporádicos, hasta en la formación de estructuras permanentes de interacción con agentes europeos —misioneros, militares, funcionarios—, que institucionalizaron el proceso aculturativo. Con la conquista, terminaron por desmoronarse los mecanismos que hasta entonces habían producido la forma singular de sus relaciones sociales y con ello el modo en que se pensaban así mismos y en que pensaban a los «otros». En cuestión de varias generaciones, los descendientes de los que habían sobrevivido a la conquista y al destierro, han asimilado ya los aspectos fundamentales de la sociedad feudal y del modo de vida ibérico, incorporándose a los mismos en cualquiera de las clases que los conforman. En ese tránsito, la identidad étnica dejó de ser un criterio objetivo, quedando relegada al rango de las subjetividades que aún hoy defendemos, siendo la identidad de clase la que dotó de contenido explícito a la identificación de los individuos.

La consecuencia principal que tiene la deculturación, además de la suplantación del contenido étnico preexistente por otro nuevo, es una etnicidad que muestra conflictos en cuanto a su relación objetiva con aquél, ya que puede darse una deformación entre cómo una comunidad «se piensa a sí misma» y cómo «realmente es»; esto es, entre *lo que pensamos que somos* y *lo que somos*.

Estamos convencidos de que en la realidad concreta que investigamos, el proceso identitario relacionado con la etnicidad aborígen alcanzó sólo carta de naturaleza a partir del siglo XVII, en que se inicia la construcción ideológica de la canariedad. Nuestra hipótesis mantiene que, en el caso de los guanches, el carácter asimilativo del proceso de aculturación, que propició su deculturación, no devino un proceso de etnicidad aborígen en términos de mantenimiento de su *contenido étnico* —objetivo—, sino sólo en los términos de su reconstrucción subjetiva a través del proceso identitario. Pero además, este último se inicia sólo cuando la categorización retrospectiva del aborígen canario se construye en la superación de la antítesis tradicional que hasta entonces había definido la identificación del indígena, como elemento de alteridad que incluso asumen en buena medida los guanches asimilados. De modo que ese reclamo de la conciencia étnica fundamentada en la tradición indígena ni siquiera pudo ser protagonizado por los «vencidos», sino que supuso el resultado de un complejo proceso de identificación con el pasado prehispánico que va a ser protagonizado, progresivamente, por toda la sociedad canaria.

Para que esto pudiera darse, paradójicamente, hubo primero que consolidarse el propio proceso de asimilación de los indígenas, y como expresión de ésta, la pérdida de su autoconciencia étnica, fenómeno que se ilustra en el paso de una identidad fundada en el sentimiento de pertenencia a un grupo histórico, cultural, específico, a una mera identificación de clase y en la asunción de categorías básicas de alteridad extrema acerca del modo de «pensar al aborígen».

Los indígenas supervivientes de la conquista y, fundamentalmente, sus descendientes, se asimilan cultural y socialmente a sus semejantes repobladores cuyos vínculos fundamentales se asientan en la posición de clase más que en una especificación étnica. En esa incorporación el resultado asimilativo sufrido por los guanches presenta un nuevo componente que guarda relación con la forma en que



la anulación de su contenido étnico es aprehendida en el marco de las subjetividades colectivas.

2.1. DE LA IDENTIDAD ÉTNICA A LA IDENTIDAD DE CLASE

La pérdida del contenido étnico tiene, en el seno de la comunidad que se asimila al sistema de contenidos esenciales y generales de una nueva sociedad, efectos transformadores y dinámicos en el modo en que se piensa a sí misma. La deculturación de los guanches, en este sentido, pasó por una des-identificación con su propia conciencia étnica, al fracturarse buena parte de los vínculos fundamentales en que se expresaba una realidad objetiva diferenciada.

Muchos componentes básicos de la cultura indígena acaban siendo reemplazados o anulados por el nuevo conjunto de formas singulares —eso que llamamos «cultura» (vid. Bate, 1978, 1988 y 1998; Baucells Mesa, 2006)— que se está gestando al interior de la nueva sociedad y algunos de ellos tienen una participación fundamental en ese proceso de de-identificación con el pasado prehispánico. La quiebra, por ejemplo, de los códigos comunicacionales que reproducía una sociedad señala en buena manera la pérdida de las identidades étnicas:

La continua comunidad de comunicación, conserva el sentimiento de identidad, de pertenencia a una tradición social común que reúne tanto a aquellos individuos que están unidos por vínculos consanguíneos, como también a aquellos que se encuentran unidos por lazos políticos que se reclaman pertenecientes a una misma etnia (Sanoja, 1984: 43).

En la deculturación guanche, la desestructuración lingüística y el abandono de otros códigos de comunicación, como el sistema de decoración cerámica, que antes servían a la identificación de construcciones subjetivas en torno a la pertenencia a una entidad étnica específica, pueden mostrar ese deterioro de la identidad.

La pérdida de la lengua, concretamente, supone un indicador fundamental en la traducción que la comunidad asimilada hace sobre su desintegración como grupo con contenido étnico propio. De modo que la representación subjetiva de esa nueva realidad no puede fundarse en ese diacrítico identitario esencial sino que ha de adoptar los nuevos. Sabemos que en otros contextos, como por ejemplo México, lo que más designaba a la identificación de los pobladores después de su conquista va a ser, precisamente, la lengua: son indios los que hablan zapoteco o cualquier otro idioma indígena y son españoles los que hablan castellano (vid. Fuente, 1965).

La identidad, en efecto, suele expresarse a través de la reproducción de estos códigos de comunicación que, como sabemos para el caso de los guanches, son fruto de una progresiva quiebra en la propia fractura que sufre la existencia de aquéllos como realidad social objetiva diferenciada.

La pervivencia de determinados rituales, que durante un tiempo quizá pudieron sobrevivir mediante su transmisión esotérica, también señala el deterioro de la identidad étnica tradicional, al no poder proyectarse como elementos estructurales



en la nueva singularización que adopta la sociedad feudal en las Islas. A diferencia de otros contextos, donde no se dio un resultado del tipo asimilativo, entre los guanches la representación subjetiva del contenido étnico no pudo ampararse en estos subterfugios que, por lo general, muestran una «*etnización*» de determinados grupos diferenciados por la clase o por el oficio que ocupan en la sociedad colonial. Los incas, por ejemplo, mantuvieron buena parte de sus cultos a través de la clandestinidad, tal y como mostraron en la reproducción de sus hábitos funerarios o en la consagración de los cultos tradicionales (Wachtel, 1976).

El sentido asimilativo que adoptó la aculturación indígena tuvo también un papel activo en la incapacidad para mantener una autoconciencia por parte de los guanches que los siguiera diferenciando como grupo específico, de modo estructural, del resto de los grupos de población. En esa pérdida, creemos que jugó un factor elemental el paso de una identidad étnica a la identidad de clase que cualifica a la nueva sociedad.

La incorporación heterogénea del guanche a las distintas clases sociales feudales es una de las características fundamentales de su proceso asimilativo: el guanche acabará incorporándose a la sociedad feudal a través de las distintas relaciones que mantienen los individuos con la propiedad de los medios productivos y con la división social del trabajo. Pero cabe preguntarnos ahora cómo afectó esa asimilación a la pérdida identitaria preexistente. La des-identificación en el plano de la subjetividad étnica fue el resultado, en efecto, de la anulación del contenido que especificaba a los guanches antes de su conquista como entidad propia y a su incorporación a las distintas clases feudales asimilando los elementos que distinguen a cada una de ellas. Paradójicamente, este proceso hubo de tener una primera expresión en el propio surgimiento del gentilicio *guanche* para identificar a los vencidos, ya que el etnónimo sólo puede construirse en base a la alteridad, en el contexto mismo de la interacción con «otros». Si esa identificación sobre la especificidad étnica pudo tener, por tanto, un origen en cualquiera de las etapas del proceso de interacción —muy probablemente cuando éste se intensifica a partir de la Pre-conquista¹, incrementándose también el conocimiento mutuo entre las comunidades enfrentadas—, será cuando se ponga de manifiesto la disolución de la sociedad aborígen, de su contenido étnico, cuando más relevancia debió alcanzar.

En realidad, las alusiones a «guanches», en un sentido de identificación colectiva de un grupo étnico son totalmente inexistentes ya desde la década de los 30. Incluso antes, casi prácticamente desde 1518, cuando se debate la expulsión de los guanches y si ésta debía discriminar o no entre «malos y buenos» (*ACT*, IV, 1970 [1518-1525]: 7. 23 / VII / 1518), no parece que volviera a mencionarse siquiera a los

¹ En nuestra Tesis doctoral (Baucells Mesa, 2010) definimos la etapa de «Pre-conquista» como aquella en que la interacción entre guanches y europeos adopta formas más institucionalizadas, preludiando la conquista en tanto que se asienta en la fijación permanente de agentes aculturativos, misionales, militares y políticas a través de la concertación de alianzas con bandos indígenas —pactos con Diego García de Herrera (1464)— y su eminente vocación de anexión territorial, aun el fracaso de la misma.



alzados *guanches*. En el volumen v de los Acuerdos del cabildo de Tenerife, que cubre los años 1525 a 1533, una buena muestra de este abandono del gentilicio guanche es que dicho término sólo figure para referirse a individuos —caso de Alonso Juan y Francisco de Berlanga, poseedores de perros que matan a perros salvajes (*ACT*, v, 1986 [1523-1533]: 148. 10 / XII / 1526)— y nunca hallamos una sola alusión a «guanches» como grupo étnico, ni como alzados, a diferencia de años atrás en los que resultaban frecuentes las referencias a guanches criadores de ganado, a los guanches que protestan contra las ordenanzas que los discriminan por su condición étnica, a los guanches alzados, etc. Por el contrario, la generalización en estos momentos de las alusiones a los esclavos alzados de otra condición étnica diferente a la indígena, especialmente negros y moriscos, parece que señala el reemplazo definitivo del «problema indígena» por otras realidades particulares de la dinámica social de la isla. Se hablará, por ejemplo, aún de ladrones de ganado, aunque ya no se especificará que fueran guanches.

El etnónimo «guanche», además, fue siendo sustituido por el de «naturales», pero incluso éste se emplea casi específicamente a título individual y en todo caso acabará por constituir un formalismo para referirse al conjunto de la población nacida en la isla. Pasadas más de tres décadas del final de la conquista, encontraremos así muy pocas referencias que emplean el término «naturales» y parece que siempre en ese sentido genérico (vid. *ACT*, v, 1986 [1523-1533] 350. 14 / IV / 1531 e *Ibid.*: 17-19 / IV / 1534. Apéndice documental, doc. 14). Con todo, es ésta la única alusión a un grupo de pobladores caracterizado bajo ese término que, sin duda, no está haciendo referencia a indígenas, sino ya a los nacidos en la isla en contraposición de los que vienen de fuera. Por ejemplo, se emplea para distinguir entre «mercaderes extranjeros y naturales» en relación a la saca del vino en los Acuerdos del Cabildo (*ACT*, vi, 1998 [1538-1544]: 36. 30 / IX / 1538). *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.

Esta dinámica continúa consolidándose en el registro documental de décadas posteriores, donde tampoco encontraremos alusiones a «guanches» o a «naturales», a veces ya ni siquiera a individuos, y menos aún como identificación de un grupo étnico específico; y ya desde mediados del siglo xvi, la presencia de personajes identificados expresamente como «guanche», o al menos como «natural», es prácticamente inexistente.

A nuestro juicio, este fenómeno está señalando el proceso de «desetnización» que envuelve a la asimilación indígena en Tenerife a lo largo del siglo postrero a la conquista. En procesos de interacción que tuvieron resultados diferentes al que nosotros hemos estudiado, se produjo una socialización también distinta en cuanto a la persistencia de las identificaciones étnicas de los nativos aculturados y sabemos que el término «naturales» en contextos casi contemporáneos al canario se mantuvo como elemento de distinción étnica. En México, por ejemplo, al menos hasta mediados del siglo xviii, los indios siguen siendo mencionados como *naturales* de sus pueblos en los registros documentales. *Natural* se mantuvo, por tanto, como sinónimo de



«indio» tal y como puede observarse en los valles mesoamericanos, incluso hasta el siglo xx, frente al empleo de vecino o ladino.

Volviendo a Canarias, creemos que la rapidez que adoptó el resultado asimilativo fue también decisiva en la pérdida de criterios de distinción similares y que, en ese proceso, otros grupos de «naturales», junto a los guanches, como los canarios, muy pronto conocen el abandono de cualquier gentilicio que los identifica como entidad propia. Así, en la documentación concejil de Tenerife también podemos secuenciar esta pérdida del gentilicio entre los canarios, de modo que a partir de 1504, cuando el cabildo distribuye el número de cabezas de cuervos que cada vecino de San Cristóbal debe llevar al veedor, distinguiendo en los términos del reparto entre castellanos, portugueses, guanches, gomeros y *canarios*, no volveremos a encontrar ninguna referencia a estos últimos en términos semejantes.

Los canarios avecindados tras la conquista en Tenerife, sabemos que se esforzaron por ser considerados como «verdaderos castellanos» y, probablemente esa misma particularidad es la que les dotó de una conciencia étnica que, no obstante, va dirigida a demandar su condición de asimilado frente al resto de «naturales» de las Islas. Su identidad, por tanto, es la que reclama un trato análogo a los otros vecinos cristianos y diferentes a guanches o gomeros, ya que ellos han demostrado fidelidad a la Corona y un mayor grado de aculturación. El fenómeno, por ejemplo, que muestra el movimiento que llevaron a cabo varios representantes de la élite de canarios avecindados en Tenerife para que se les conceda la exención total de servicios militares fuera del Archipiélago, da buenas muestras de que los canarios, en su negativa a ser tratados como el resto de indígenas, pierden su auto-consideración como grupo propio,

de manera que no se entienda que por tener nombres de «canarios» pierdan nuestras personas, que no tienen que fazer con los naturales de las otras islas, es a saber: «guanches» e «palmeses» o «gomeros», llevándoles, como les llevamos, muchas ventajas en todo, e hablamos e somos habidos por propios castellanos (PAV, San Cristóbal, 5 / VII / 1514; en AMC. Copia de Chil y Naranjo, cit. en Rumeu de Armas, 1996 [1956-1957]: T. II, p. 227)².

Movimientos similares son conocidos entre los guanches más asimilados que muy pronto insistieron en diferenciarse de sus connaturales alzados y, por tanto, pidieron que les fuera reconocida esa distinción también jurídicamente³.

Esta disolución de la consideración identitaria como grupo responde al objetivo del proceso asimilativo y prueba de ello es que otros sujetos, con mayores

² Sus reclamaciones fueron atendidas, ya que, en efecto nos consta que la Corona les eximió de ese cargo (AS, RS. Valladolid, 26 / I / 1515; en Wölfel, 1930: 1076-1077).

³ Los más ilustrativos fueron la presentación al cabildo de un grupo de «notables» guanches, como los Tacoronte, haciendo requerimiento para apresar a los guanches alzados (*ACT*, I, 1996 [1497-1507]: 288. 30 / XI / 1502) o la apelación a la ordenanza del cabildo que impedía que todos los guanches pudieran portar armas, alegando que sólo se aplicara a los alzados (*ACT*, III, 1965 [1414-1518]: s. n. 25 / V / 1514).



conflictos para la pérdida de su contenido étnico al ralentizar su asimilación, como los propios guanches que viven más aislados y que pudieron mantener algunas pautas de su antiguo modo de vida, son los que acabarán particularizando los etnónimos con que se les identifica. El caso será ilustrativo especialmente entre los gomeros, de los que suele hacerse mención en términos colectivos como alzados por La Punta del Hidalgo y Taborno (*ACT*, IV, 1970 [1518-1525]: 373. 20 / II / 1523 y 140. 9 / IX / 1547) y a quienes se les reclama su expulsión.

En el camino de la asimilación como resultado aculturativo, los descendientes de los supervivientes guanches comprenderán a lo largo del siglo XVI que ser identificado bajo esa acepción étnica no les proporciona ninguna ventaja. Y he aquí que en la gestación de la nueva formación social las identidades de grupo, al menos entre los guanches, tienen un asiento en la clase a la que pertenecen, oficio al que se dedican, o incluso en el parentesco, que en la cuestión del origen étnico. Los guanches asimilados tienen más en común, en cuanto a los intereses que los vincula como grupo, con el resto de miembros que pertenecen a su misma clase, oficio o familia, que con ninguna auto-identificación genérica con los vencidos en la conquista de la isla.

Todos los datos que conocemos, por ejemplo, a través de los protocolos notariales (vid. Baucells Mesa, 2010) sobre las nuevas relaciones de propiedad que se establecen sobre los objetos de trabajo fundamentales ilustran cómo personajes como Gaspar Fernández, tras la conquista, apoyado en su posición próxima al Adelantado, establece vínculos con las poblaciones guanches de Anaga, Tegueste, Taoro, Güímar y Abona, fundamentalmente a través de las actividades económicas que desarrolla, sobre todo ganaderas —explotación de cabras y cerdos—, distribución de telas y ropas entre otros indígenas, la compra e intercambio de esclavos e incluso como intermediario en el comercio de cereal entre Tenerife y La Palma. Otros guanches asimilados, como Andrés de Güímar, Gonzalo de Ibaute o Antón Azate, harán lo propio en términos similares, mostrando un tejido de relaciones que se fundamentan en las dinámicas económicas que establece el sistema de relaciones sociales de producción, la división social del trabajo y las conexiones clientelares en torno al parentesco real o ficticio más allá del principio de pertenencia a un mismo grupo étnico.

A nuestro juicio, nos resulta sólo una *creencia* la tesis idealista de que el comportamiento por parte de los indígenas tuviera que ver con una «solidaridad étnica» y que algunos, incluso, proyectan también a las relaciones entre guanches y canarios (vid. Lobo Cabrera, 1982; Betancor Quintana, 2002, 2002b y 2003). Hemos defendido, sin embargo, cómo estas supuestas afectividades no debieron trazarse más allá del marco del parentesco y que, en todo caso, el hecho de que muchas actividades configuren una trama de relaciones donde predominan aquellas establecidas entre aborígenes, no supone tampoco expresión de un mundo que se desarrolle al margen del nuevo sistema de relaciones sociales de producción. La confección de redes clientelares entre miembros de un mismo origen étnico supone una necesidad social, más vinculada a los intereses propios de clase y a la división social del trabajo, que a una preocupación por el mantenimiento de *identidades* preexistentes: quién mejor que la élite indígena para hacerse cargo del control del «mercado» que circula



en torno a la población superviviente. La élite aborigen, o quienes se incorporaron a la clase propietaria feudal, trata de hacerse un hueco en el nuevo orden asumiendo la responsabilidad y el beneficio del control socio-económico del resto de indígenas. Esta clase es la que trata de hacerse con el control de las actividades económicas que relaciona a una parte de la población de la isla, porque son ellos los que mejor situados están para hacerlo. De ahí, por ejemplo, la insistencia en el arriendo de sus ganados a connaturales, entre guanches y gomeros, aprovechando una mano de obra especializada más allá de cualquier consideración sobre su origen común con los propietarios de los ganados.

Por tanto, en la pérdida de la conciencia étnica, la identidad de clase reemplazó la dimensión subjetiva de las diversas realidades sociales. Es sabido, en otros contextos, cómo algunos grupos sociales que forman parte de una entidad mayor, estructuralmente hablando, llegan a constituirse en «configuraciones con una identidad propia», tal y como hemos insistido puede observarse en el caso de muchos grupos indígenas americanos. Éstos, siguiendo a Díaz-Polanco, se fundan en formas de identidad étnica básicas, «aunque en su mayoría sean parte integrante de la clase social genéricamente denominada campesinado» y, desde otro ángulo, también es posible encontrar «que la misma configuración étnica sirva de ‘cúpula’ a varias clases sociales articuladas», llegando a conformarse una auténtica «nacionalidad». La etnicidad, por tanto, subraya Díaz-Polanco,

puede ser el sustento tanto de las etnias como de las nacionalidades; pero es importante distinguirlas, pues se trata de entidades distintas. *La etnia abarca un fenómeno de identidad restringido a ciertos grupos constitutivos de una clase social determinada o, a lo sumo, al conjunto de una clase social.* El fenómeno nacional, por su parte, involucra a una estructura compleja de clases sociales en relaciones recíprocas asimétricas, que encuentran, no obstante, un terreno común de solidaridad en función de la cual desarrollan una forma particular de identidad» (Díaz-Polanco, 1985: 26) [las cursivas son nuestras].

Si relacionamos estas reflexiones con el proceso de interacción que implicó a guanches y europeos, podemos subrayar que los primeros, en el nuevo orden social impuesto tras la conquista, fueron difuminándose progresivamente como «grupo étnico» diferenciado en la medida que fue también diluyéndose la posibilidad de sustentarse como tales mediante el mantenimiento de una etnicidad propia —de esa «identidad contrastante»—. Sólo algunos grupos indígenas lograron por algún tiempo mantener esa identidad contrastada, quizá en el caso de los gomeros, y algunos reductos guanches durante el XVI, pero incluso éstos lo hicieron siempre adoptando formas de identidad étnica básicas *dentro de una clase social* más genérica, véase dentro del campesinado, pero *nunca configurándose como clase propia determinada por el origen étnico.* Frente a los Gaspar Fernández o Andrés de Gúímar, en efecto, un buen porcentaje de los guanches forman parte del campesinado que mantiene ciertas expresiones culturales de tradición aborigen, pero no constituyen una clase social propia, sino un grupo étnico que, además, creemos que pronto empieza a confundirse, o a asimilarse, con los elementos de identidad que ya son genéricos a



todo el campesinado insular. El problema es que al mismo tiempo que se habla en la documentación concejil de los «guanches pastores», o de los «guanches alzados», existen otros muchos individuos —que son los que vemos actuando en protocolos notariales— cuyo origen cultural parte de la misma formación social, pero que se inserta en otras clases con el nuevo modo de producción, en las que ser guanche no resultaba precisamente ventajoso salvo en lo relacionado a cuestiones de hidalguía castrense o similares; esto es, como formas ideológicas que expresaran su categoría superior con respecto al resto de connaturales.

Está claro que en estas circunstancias ser guanche no significaba pertenencia a una clase dada; a lo sumo, es frecuente quizá que se asimile a un oficio determinado —como el de pastor—, pero en relación al resto social, es bien una pieza más del campesinado, bien un miembro de los nuevos grupos sociales dominantes. Esto explica por qué durante el siglo xvii interese reafirmar una supuesta identidad basada en el pasado aborigen para los Viana, Núñez de la Peña, o Castillo Ruiz de Vergara (vid. Baucells Mesa, 2012), porque fueron conscientes de que los guanches después de la conquista no sólo formaban parte de la masa explotada sino que también algunos perpetuaron o adquirieron su posición privilegiada en el nuevo orden. ¿Cómo se explicaría entonces que se reclamara esa dignificación del pasado? Sólo porque finalmente, en la realidad social, lo guanche no llegó a identificarse con una clase determinada, en este caso la dominada, si hubiera sido así, dudamos mucho que individuos de prestigio del aristocrático siglo xvii canario reclamaran un cierto indigenismo como base de su nobleza; y habría que esperar al romanticismo decimonónico para que realmente se llegara a sublimar lo guanche como expresión *popular* de la canariedad. Habría que esperar, en efecto, a que nuestra identidad se basara en la reclamación de un pasado que se dignifica más allá de los grandes héroes nobles, haciendo partícipe en ella al pastor como fórmula idílica y nostálgica de vida; una construcción ésta que se desarrollará con mayor plenitud aún hoy: la idea de democratización contemporánea llega así también a un intento de extender la identificación con los aborígenes a *todos* los aborígenes, no sólo a los menceyes y los nobles vianescos.

En definitiva, la distinción clásica entre aborígenes/europeos, en términos de clase, dicotomizándolos entre clase explotada y clase explotadora, resulta de un reduccionismo peligroso, porque obvia por completo tanto situaciones reales de inserción de individuos de origen indígena que participan de beneficios propios de tradición feudal —rentabilidad de la tierra, derechos y privilegios jurídicos, etc.—, como aquellas otras situaciones en que individuos de origen europeo —fundamentalmente portugueses, extremeños y andaluces— pasan a engrosar también las filas de clase explotada en las islas como campesinado.

En esta orientación se explica cualquier resurgimiento de la identificación con el pasado prehispánico que, antes de su socialización a toda la canariedad, adquirió una suerte de apropiación de la identidad étnica por grupos con intereses afines; una identificación pues entre etnia y clase, a todas luces ficticia, ya que descendientes de guanches los hubo en todas las clases sociales.



3. EL «PLEITO DE LOS NATURALES» O LA APROPIACIÓN DE LA RECONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

El proceso de asimilación indígena en Tenerife debió alcanzar plena consolidación durante la segunda mitad del siglo XVI, y especialmente en su último cuarto, expresado en la plena anulación del contenido étnico prehispánico que manifiestan los descendientes de tercera, cuarta o quinta generación de los supervivientes a la conquista —nietos, bisnietos y tataranietos de aquéllos— y su comportamiento simétrico en todos los planos de la realidad social al resto de pobladores de origen extra-insular.

Es sobre estas condiciones cuando volveremos a encontrar la recuperación del epíteto «guanche» empleado en términos de identificación colectiva para referirse a la cultura y sociedad que poblaba la isla antes de la conquista. La socialización del nuevo giro del concepto muestra, sin embargo, cómo más allá de dar cuenta del mantenimiento de una identidad diferencial entre los descendientes asimilados, lo que acabará por expresar es, precisamente, su pérdida identitaria, pues «guanche/s» contiene ya un componente de *alteridad* que tiene su origen en la rememoración histórica de aquellos «otros» que fueron derrotados en la conquista.

Sea en términos de una *barbarización* que opone de manera extrema el mundo indígena al mundo «civilizado» que se superpuso, o incluso en el comienzo de una visión próxima que lo idealiza en el ensalzamiento de sus virtudes, el etnónimo, por lo general, pasará de ser la designación que identificaba a pastores o alzados en el presente del proceso colonial para volver a adoptar el epíteto genérico con que, eso sí ahora retrospectivamente, se alude a la existencia histórica de la comunidad étnica que fue derrotada en la conquista —un criterio geo-histórico cultural— y cuyos descendientes ya se hallan completamente «españolizados».

En este contexto lo aborígen por primera vez pudo empezar a considerarse desde los propios descendientes guanches como motivo identitario. Así, en ocasiones, la trama genealógica que determinados miembros de las clases pudientes defienden para argumentar su posición se traza en una línea de parentesco que los enlaza con antiguos menceyes de la isla y hay quien expone su ascendencia indígena incluso como criterio de «cristiandad vieja» para poder ingresar en el Santo Oficio⁴. Progresivamente, ser descendiente de «guanches» deja de constituir un impedimento social, pues su propio componente histórico le incapacita para poseer ninguna propiedad activa siempre y cuando no se retome su carácter pagano o cualquier otro elemento de su cultura que pueda atentar la reproducción de los valores feudales.

Pero, más al contrario, esta «rememoración» que empieza a fraguarse en torno al pasado prehispánico y que es acogido en los retratos que los Espinosa (1980 [1590]) y otros proponen sobre los guanches, nunca llegará a trascender como reclamo identitario, como sublimación de la vida de los vencidos y condena de los

⁴ Datos relacionados con el ingreso de descendientes guanches en el Santo Oficio pueden consultarse en Anaya Hernández (1992-1994), Lobo Cabrera (1983), Bonnet Suárez (1950) y Fernández Martín (1975).



vencedores —cuestión que tardará aún unos siglos— sino, precisamente, como vindicación presentista de la participación del componente aborigen en la cultura impuesta por los segundos: la derrota, si fue tal, no mereció olvidar a los vencidos, quienes mostraron su valor y ayudaron a construir la nueva sociedad.

Esta justificación presentista contiene una fuerte dimensión ideológica que tiende a ser apropiada por sectores determinados de la descendencia aborigen que, como subrayamos, comienzan a ver en su ascendencia indígena un motivo de reafirmación identitaria. Es, sin duda, este fenómeno el que pudo estar detrás del llamado «pleito de los naturales», movimiento próximo al hecho *revivalista*, aunque con connotaciones muy diferentes que lo particularizan, protagonizado por un grupo de representantes «guanches» que tras un siglo de la conquista abanderan demandas que, exclusivamente ligadas al terreno de la gestualidad religiosa, pretenden servir al reforzamiento de su posición social.

En el plano de la «transfiguración ideológica» que sufren los indígenas durante la colonización, se desarrolló un complejo proceso de institucionalización del culto mariano, que en Tenerife tuvo un papel central indiscutible en la devoción a la Virgen de Candelaria. La *Chaxiraxi* guanche sincretizada daba paso así a una plena cristianización en la que, estamos convencidos, los elementos primarios indígenas que facilitaron su adopción por los guanches ya están plenamente ausentes, o al menos en tal grado de confusión con los cristianos que esa antigua dimensión no parece que fuera aprehendida por el conjunto de pobladores devotos que le rinden culto a lo largo del siglo XVI.

En ese contexto, durante tres coyunturas —1587, 1588 y 1601— algunos descendientes guanches, precisamente reclamando la condición de sus antepasados como fundadores del culto, demandaron frente al cabildo y a los dominicos su derecho a ser los portadores exclusivos de la imagen de la Virgen de Candelaria en cualquiera de sus procesiones, al parecer un privilegio ganado de manera consuetudinaria por sus padres, abuelos y tatarabuelos. La cadena de acontecimientos que secuencian este llamado «pleito de los naturales» puede seguirse en las referencias que sobre éste incorporó Rodríguez Moure en su *Historia de la devoción del pueblo canario a Ntra. Sra. de Candelaria* (1998 [1913]: 114-123).

El nacimiento de la tradición reclamada por los descendientes partía del «mito fundacional» acerca del origen del catolicismo en la isla, ilustrado en la presencia de la imagen gótica entre los guanches antes de la conquista, y su representación formal en la primera «llevada a hombros» de aquella por parte —y esto resulta significativo— de los *menceyes* vencidos de la conquista. La tradición aparece recogida en el Canto XVI del poema de Viana, en el que éste relata el acontecimiento personificándolo en las figuras de los menceyes de Taoro, Güímar, Anaga y «con Francisco bueno hijo del noble Juan de Candelaria que fue Rey de Güímar»:

Con gran solemnidad, dieron principio / a su devota procesión y en ella / llevaron la preciosa y santa imagen / cuatro guanches muy nobles en sus hombros, / que de merced así lo suplicaron / al general; y aquestos guanches fueron / el rey que fue de Güímar y el de Naga / y el de Taoro, con Francisco Bueno, / hijo del noble Juan de Candelaria / que fue rey de Güímar; y estos cuatro / gozosos la sacaron, sin dejarla / hasta volvela a la sagrada cueva» (Viana, 1986 [1604]: T. II, Canto XVI, 400-401).



Por tanto, en la representación activa del «gesto ritual», es el componente de *prestigio* el que sin duda demandan quienes un siglo después se presentan como depositarios de un privilegio que, en palabras de Rodríguez Moure, suponía más «una señal de honor y distinción» que un «signo de inferioridad y vasallaje» como, probablemente en el momento que el presbítero de Candelaria escribía, algunos habían traducido. Sea como fuere, recuerda Rodríguez, lo cierto es que

en las procesiones que se verificaban con esta Santa Imagen, en sus fiestas, o por causa pública, la costumbre, el mandato o la permisión, había establecido fuera llevada en sus andas, a hombros de guanches y rodeada de todos los que de esta raza se hallaban presentes, derecho u obligación en la cual continuaron los hijos y descendientes de los conquistados, y que constituyó con el tiempo una posesión, que por lo honorífica que vino a resultar, fue causa de hondas perturbaciones (Rodríguez Moure, 1998 [1913]: 114).

La primera coyuntura de estas «perturbaciones» arranca en 1587 con la designación por parte del cabildo de los regidores Cristóbal Trujillo de la Coba y Gaspar Yanes Delgado como diputados de fiestas, acudiendo éstos, en virtud de dichos cargos y como representación del concejo, a la celebración en Candelaria de la «Purificación de la Virgen», el 2 de febrero. Los intentos por parte, sobre todo, de Cristóbal Trujillo de arrogarse el derecho a cargar la imagen de la Virgen, hasta entonces atribuido a los descendientes de los «naturales», precipitaron el primer conflicto entre éstos y el Cabildo. La refriega entre ambos, al parecer, alcanzó dimensión de motín entre los que concurrían al acto y donde los representantes concejiles insultan a los naturales llamándoles entre otras cosas «guanches de baja suerte». El resultado fue la decisión de los naturales de cursar una demanda «de amparo de posesión» ante la Audiencia, al constituir el hecho «caso de Corte», actuando como representación en la querrela de la Justicia y Regimiento de la isla algunos descendientes distinguidos de guanches: Pedro Hernández, Diego Díaz de Vera, Francisco Fernández y Hernando Baute. En noviembre de ese mismo año, la Audiencia dictaba sentencia a favor de los naturales (*ibid.*: 116).

Al año siguiente, en calidad de seguro, los naturales solicitaron a la Audiencia un juez ejecutor

que los pusiera en posesión del derecho de que habían sido despojados, y al efecto, el superior Tribunal dio comisión al Bachiller Juan Pereira de Lugo, Abogado y Vicario del Partido de la Orotava, para que, usando vara alta de justicia, fuera al lugar de Candelaria y pusiera en posesión a los naturales peticionarios Pedro y Francisco Hernández, Juan Fernández, Luis Rodríguez, Salvador González, Alonso y Juan Rodríguez, Diego Díaz de Vera, Antón Sánchez, Rodrigo Martín y los demás sus consortes.

De esta forma, el bachiller Pereira acudirá a la fiesta del 2 de febrero de 1588 al lugar de Candelaria y tras leer la Real Ejecutoria de la Audiencia, «a la hora de la procesión, estando en la Iglesia y frente a las andas donde se hallaba la Imagen, [...], en alta voz llamó a Juan Fernández de Arico, Martín Cabeza, Francisco González y



Diego Díaz, y les entregó los cuatro varales de las andas» (Rodríguez Moure, 1998 [1913]: 117).

Sin embargo, el pleito se va a reproducir ese mismo año, cuando meses después, en septiembre, la imagen fue llevada a San Cristóbal y, en su procesión para restituirla al Santuario de Candelaria, se corrió la voz de que el Cabildo deseaba desquitarse de la querrela ganada por los naturales propiciando que aquella fuera cargada por frailes de Santo Domingo. Esta segunda coyuntura, por tanto, incorpora a las pretensiones de los dominicos que aprovechan para reclamar que a partir de entonces sólo ellos tuvieran el derecho a portar a la Patrona. De la mano de Pedro Hernández, de nuevo los naturales solicitaron la intervención del bachiller Pereira para que en la procesión de retorno a Candelaria con la imagen desde San Cristóbal amparase con su autoridad el derecho de los naturales a cargarla. En la procesión surge de nuevo el conflicto, cuando el vicario chantre Colombo y el provincial de los dominicos fray Pedro Marín eludieron el obediencia de la ejecutoria de la Audiencia, basándose en que «ellos no habían sido parte en el juicio». El asunto llegó al extremo de que el chantre y el vicario pidieron pena de excomuniación al propio Pereira y a los naturales, ordenando que se retiraran de la procesión y dejando que los frailes continuaran cargando la imagen.

Se desconocen los litigios a que dieron lugar estos últimos acontecimientos de 1588, pero en 1601 asistimos a la tercera coyuntura del conflicto, cuando el procurador de los naturales de Candelaria vuelve a querrellarse ante la Audiencia, denunciando

que los regidores y cabildantes los prendían y maltrataban, porque en los casos en que se tocaba á rebato no concurrían á tiempo al Puerto de Santa Cruz, como si desde Candelaria pudiérase oír el toque que en dicha Plaza se daba, y como si ellos, que por entonces no llegaban a 150 vecinos, no tuvieran la obligación, en caso de invasiones, de poner en cobro á la Santa imagen, internándola en la Isla, tierra adentro (*ibid.*: 119).

En respuesta, un grupo de naturales⁵ dan poder a otros descendientes guanches —Lázaro Sánchez, Francisco González y Juan Gaspar—, para que los representaran en una escritura de concierto con los dominicos firmada «el día de la Purificación» de 1601. Al parecer, el concierto establecía una complicada escenificación de los intereses contrapuestos por atribuirse la participación en la carga de la imagen en las procesiones, ya que pretendía hasta tres cambios de carga: los frailes serían los encargados de sacar de la capilla las andas con la imagen para entregarla a los naturales y, éstos, sin «dar un paso», debían entregarlas a su vez a los regidores

⁵ Juan Gaspar, Francisco González, Pedro Delgado, Juan Torres, Pedro Martín, Bastián Hernández, Francisco González el Moro, Pedro Díaz, Amador González, el Bachiller Luis García, Antón García, Diego, Juan, y Francisco Torres, Gaspar Díaz y Luis García (cit. en Rodríguez Moure, 1998 [1913]: 119-120).

para que las condujeran hasta la puerta de la iglesia, donde nuevamente serían tomadas por los naturales para adentrarlas al templo.

Estas condiciones, sin embargo, no convencieron al resto de naturales, quienes van a iniciar un amplio movimiento de reclamación protagonizado por sectores de Candelaria, Güímar, Buenavista y Daute, que otorgan poder al vecino de Candelaria Juan Marrero —bisnieto de Gaspar Fernández— para que acudiera a la Audiencia de Canaria llevando un acta notarial donde se daba fe del modo en que ese año se había llevado a cabo la procesión en contra de la Real Ejecutoria de la Audiencia que habían obtenido a favor los naturales en 1587.

Al fin, los dominicos desisten de la prosecución del litigio, «allanándose á que mientras la Comunidad no tuviera número de sacerdotes suficiente, los naturales fueran preferidos á todo otro seglar, para cargar las andas de la Santa Imagen». Con el tiempo, según advertía Rodríguez Moure, los naturales cedieron también a que el clero sacara la imagen junto a los regidores y durante el trayecto por las vías públicas fueran ellos quienes además la rodearan teniendo la facultad de invitar al devoto que fuera de su agrado para que participara en el honor de conducirla en sus hombros (*ibid.*: 122-123).

Recapitulando, de todo lo que nos es conocido sobre el «pleito de los naturales», resulta obvio que la dialéctica que se reproduce entre los «naturales», por un lado, y, por otro, tanto las autoridades concejiles como la orden dominica tienen que ver con la lucha por la apropiación de un prestigio que en el mundo feudal está adscrito a una clase social determinada. El papel en el ritual cristiano concede a los grupos sociales dominantes que lo asumen un símbolo de su posición en el ordenamiento social y ese elemento es el que precipita las demandas de los descendientes guanches más notables.

Por otro lado, hay que matizar la idea de «etnicidad» que se halla implícita en ese reclamo: aquí lo que agrupa a las voces que claman por su condición de «naturales» ante el resto es su derecho a portar la imagen cristiana, algo que además ha supuesto símbolo de su asimilación, y no su condición étnica. Otra cosa es que ésta haya sido el origen del derecho pero, en el trasfondo de la vindicación, lo que encontramos es el reclamo por demostrar una cristiandad «vieja» en el contexto de la isla, ya que nos remite a los inicios del nuevo orden en la misma, a la conquista. Los naturales reclaman que sean reconocidos de igual que los conquistadores y los cristianos viejos, en tanto que también ellos fueron fundadores del catolicismo en la Isla, y el símbolo de esa participación no es otro que su contacto primitivo con la Virgen, hecho que se reproduce ideológicamente en la carga de la imagen en las procesiones.

Es así como la «re-construcción identitaria» que surge como alegato fundamental en realidad tiene matices de ficción porque, en primer lugar, no supuso, con toda probabilidad, el discurso de la totalidad de la comunidad de descendientes guanches —ya que muchos no debieron estar al tanto de un pleito inserto en relaciones de clase que no les eran propias—, sino de quienes perteneciendo a una clase determinada reclaman el privilegio de mantener un atributo de prestigio argumentando la pertenencia a una condición étnica, ya que es ésta la especificidad que los diferencia con sus iguales o superiores que también pujan por el mismo objeto de



reclamo. Éste, en definitiva, supone un objeto de interés no sólo para los «naturales» principales sino para regidores y dominicos, lo que da cuenta de su valor de prestigio adscrito al poder y a la representación social de la desigualdad.

Existe, por otra parte, un cierto componente *revivalista* en el movimiento protagonizado por los descendientes guanches ya que su discurso se basa en una condición cuyo contenido étnico ha sido anulado por la propia formación social de la que forman parte. Ciertamente, el *revivalismo* se basa en el ejercicio de reafirmación de la propia cultura justo cuando ésta forma parte del pasado o está en proceso de desintegración. Es por ello que siempre constituye resultado de la aculturación:

Sólo tras reconocer la diferencia cultural, una civilización rechazará los modelos culturales procedentes de otra, entonces ocurrirá la ruptura entre ambas, pero ya estarán en marcha sus modificaciones sociales. Más aún, tal repudio ha podido tener como consecuencia una revalorización del culto de los valores ancestrales y un refuerzo de las estructuras tradicionales (Coster, 1971: 26).

En efecto, de aquí que propusimos que el propio rechazo y, derivado de éste, la propuesta revivalista suponen respuestas a los cambios fundamentales originados de la interacción entre sociedades y en ese sentido defendíamos el carácter impropio de la adjetivación de este tipo de movimientos como «contra-aculturativos», precisamente porque no se entienden sino como resultados del propio proceso de aculturación (Baucells Mesa, 2010).

En el estudio de la interacción entre guanches y europeos, hemos podido observar la permanencia de mitos o héroes aborígenes recogidos por los primeros historiadores, que operan como una reminiscencia y pudieron actuar de reforzamiento de las tradiciones ideológicas. Estos fenómenos debieron darse durante los momentos más hostiles del proceso aculturativo, aunque no llegaron a configurar respuestas consolidadas en la estructura general que adoptó la asimilación indígena.

Cabe preguntarnos, pues, en qué sentido el modelo retratado del «pleito de los naturales» coincide con los elementos básicos que definen a un movimiento revivalista. En efecto, el componente de «re-creación» y «re-elaboración» que contiene la escenificación del ritual mariano como contexto cuya desvinculación al mundo guanche resulta imposible para los devocionarios de finales del siglo XVI, que se autoafirman en su descendencia aborigen, presenta una analogía con el fenómeno revivalista que siempre suele estar asociado a los resultados asimilativos. Dada la imposibilidad de recuperar un contenido étnico anulado, será su representación subjetiva, como reclamación identitaria, la forma que adopta el movimiento. Sin embargo, éste presentará una singularidad fundamental que lo hará diferir del revivalismo clásico: el objeto de los llamados «naturales» no es el regreso a una «edad de oro» prehispánica sino, todo lo contrario, reforzar su papel asumido dentro del nuevo orden. Esto es importante porque el «pleito» adquirió más un contenido que guarda relación con la vindicación de un elemento de prestigio adscrito a la posición social que detentan los demandantes en la nueva sociedad que a cualquier idea de retorno.

En cierto modo, el «pleito de los naturales» ilustra la primera representación de una re-construcción identitaria que primero será adoptado como distinción de



clase y que progresivamente se socializa como exponente de la canariedad en términos interclasistas en el interés por «rescatar» el mundo aborigen del olvido traumático en que lo había envuelto la conquista.

Precisamente, también a finales del siglo XVI, en momentos próximos al «pleito», es cuando Espinosa inicia en la imagen proyectada sobre los antiguos pobladores de la isla una empatía hasta entonces inaudita en los discursos de alteridad frecuentados por cronistas, viajeros, poetas o historiadores; o Frutuoso, al relatar las costumbres funerarias de los guanches, llama la atención sobre el respeto que sus descendientes mantienen al respecto, ya que «todavía ahora los que proceden de ellos se ofenden y afrentan mucho si van a tocarlos o si algún travieso va a tirar alguno de los cuerpos muertos y mirados de la peña abajo» (Frutuoso, 1964 [c. 1590]: 105).

De ser frecuente esa actitud de respeto que comenta Frutuoso, estaríamos ciertamente ante una posible re-elaboración de la conciencia de sí mismos de los descendientes aborígenes: una auto-afirmación del aborigen como concepción distinta a los «otros», con costumbres e identidad propias. Esa concienciación entra dentro de una posible revitalización del concepto de guanche en realidad primigenia, ya que no se construiría hasta después de la desestructuración como comunidad étnica: nunca antes el guanche tiene conciencia de serlo. Y creemos que este fenómeno ya comienza a estar consolidado en el siglo XVII. Años después que el portugués Frutuoso —en torno a 1646⁶—, el editor inglés Sprats, recoge a través de un médico galés que residió en la isla veinte años, cómo éste había gozado de una excursión en compañía de descendientes de guanches de Güímar «para ver sus cuevas y los cuerpos enterrados en ellas», siendo éste

un favor que raramente o nunca, conceden a alguien, pues sienten una gran veneración por los cuerpos de sus antepasados e igualmente están totalmente en contra de cualquier vejación a los muertos; [...] De otra manera, para cualquier persona extraña visitar esas cuevas o cuerpos significaría la muerte (Sprats, 1998 [1658]: 108).

La idea de etnicidad, de pertenencia a una comunidad cultural ya extinguida y sólo elaborada precisamente a partir de la toma de conciencia de los descendientes de esa extinción entra aquí ya en el terreno de la «re-construcción identitaria». Esa pervivencia en el recuerdo colectivo es siempre recurrente en una reelaboración enigmática del mundo ideológico guanche: se inicia aquí la tradicional idealización de los secretos celosamente guardados por los «descendientes» en cuanto a la momificación y supuesto escondrijo de cuevas «reales». El recuerdo de una edad dorada precristiana tiene así en la momia guanche y en todo lo referido a prácticas funerarias, ahora si se quiere aún más misteriosas en cuanto a que son prohibidas por el cristianismo, su mejor ítem o icono (Baucells Mesa, 2004: 185).

Probablemente, en ese marco de la inserción del pasado prehispánico en la identidad canaria es cuando mayor significado alcanzó, como el propio culto

⁶ Ya que el relato de Sprats, aunque publicado en 1667 fue escrito en 1658, mientras afirma recoger la información del doctor galés Evan Pieug «hace doce años».



a la Virgen de Candelaria, el «pleito de los naturales» cuyo significado real en la dinámica social de la isla en el momento en que se produjo nos es, curiosamente, prácticamente desconocido cuando ni el propio Espinosa, que escribe su relato casi coetáneamente a las dos primeras coyunturas —en 1590—, ni otras fuentes cercanas hicieron mención alguna al movimiento. Resulta, por el contrario, sintomático, que entre los «añadidos» que López de Ulloa, que escribe ya adentrado el siglo xvii, interpoló a la crónica que copia, sí encontremos referencias explícitas al «pleito de los naturales» y su relación con el culto a la Virgen de Candelaria:

Tienen la posesión estos guanches de que otra ninguna persona a de llegar el día de su festiuidad al brazo de las andas, si no fuere guanche, y sobre esto ay grandes discordias (López de Ulloa, 1993 [1646]: 329).

Probablemente, como decimos, el «pleito», a cuarenta y cinco años de su última manifestación —1601—, empieza, a lo largo del siglo xvii, a tener consideración histórica coincidiendo con la consolidación de una sociedad canaria que rescata al aborigen como elemento identitario, pero ya tanto como una apropiación de clase como de toda la canariedad que la enarbola orgullosa. Este proceso, como ya hemos dado cuenta en otro lugar (Baucells Mesa, 2012), simula una suerte de «rescate» identitario, desde la alteridad extrema con que se proyectó la imagen del aborigen canario hasta su síntesis con conquistadores y colonos como expresión básica de la identidad canaria resultante.

4. CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas que preceden hemos tratado de identificar algunos pasos que siguió la reconstrucción identitaria que protagonizaron los guanches desde la observación de la pérdida, entre los guanches asimilados, de su autoconciencia étnica, como expresión del componente deculturativo de su incorporación a la sociedad feudal, hasta el papel que aún hoy cumple la reafirmación de nuestro pasado aborigen.

La pérdida de la autoconciencia étnica supone un fenómeno que hemos relacionado con la madurez del proceso asimilativo sufrido por los indígenas y que, en nuestra propuesta, creemos que señala el paso de una identidad fundada en el sentimiento de pertenencia a un grupo histórico, cultural, específico, a una mera identificación de clase así como en la asunción de categorías básicas de alteridad extrema acerca del modo de «pensar al aborigen». La deculturación guanche significó la fractura de buena parte de sus vínculos identitarios con una realidad objetiva diferenciada, de modo que la extinción de determinados elementos que anteriormente servían a la plena identificación de una conciencia étnica ahora muestran el deterioro de la identidad tradicional al no encontrar una correspondencia con los nuevos elementos estructurales de la sociedad feudal. Creemos que en esa pérdida, el paso de una identidad étnica a la identidad de clase que cualifica a la nueva sociedad sirvió a la despersonalización del guanche como entidad propia en su dimensión subjetiva



basada en los contenidos que antes de la conquista le definían para identificarse ahora con los diversos elementos que le distinguen en cada una de las clases feudales en que se asimila. El resultado supone un fenómeno de «de-etnización» entre los descendientes indígenas progresivo a lo largo de todo el siglo XVI que atiende a la pérdida de su identificación como grupo específico plenamente diferenciado del resto de pobladores.

Esta dimensión clasista explica que el resurgimiento de cualquier identificación con el pasado aborigen primeramente tuviera lugar en el seno de una apropiación de la identidad étnica que obedece, precisamente, a intereses de clase. En estos términos la identificación entre etnia y clase es objeto de ficción porque es implementada exclusivamente por sectores concretos de la descendencia aborigen, que sin embargo se hallaban en todas las clases feudales, y porque se asentaba en la prerrogativa de pertenencia a una de ellas y no al conjunto.

Éste es el modelo que representa el denominado «pleito de los naturales», primera expresión de un revivalismo que trata de reconstruir la identidad a través del sentimiento étnico pero adoptando éste como distinción de clase y, por tanto, antes de que fuera socializado a toda la canariedad como signo inter-clasista. El reclamo de la ascendencia indígena, diferenciada por tanto al resto de pobladores, supone una apropiación de la reafirmación identitaria ya que sólo compete a un grupo reducido de descendientes y no al colectivo. Esto significa que la vindicación de ese privilegio de clase, que además fue símbolo de la asimilación de los propios demandantes, prima sobre cualquier consideración étnica aunque sea ésta la que se enarbole como expresión formal del derecho consuetudinario demandado. Este ejercicio *revivalista* de la reconstrucción de la identidad aborigen es así fruto de apropiación por esta clase que paradójicamente demanda un trato especial por ser «cristiano viejo», por formar parte de la inauguración del catolicismo en la isla en su contacto primigenio con el primer símbolo de su cristianización, la Virgen de Candelaria.

Recibido 22-5-2013. Aceptado 19-2-2014.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUERDOS DEL CABILDO DE TENERIFE, I. *1497-1507 [ACT, I]*, (1996) [1497-1507]. Fontes Rerum Canariarum, IV. Edición y estudio de E. Serra Ràfols [1ª ed. IEC, 1949]. La Laguna. Instituto de Estudios Canarios. Ayuntamiento de La Laguna.
- ACUERDOS DEL CABILDO DE TENERIFE, III. *1514-1518 [ACT, III]*, (1965) [1414-1518]. Fontes Rerum Canariarum, XIII. Edición y estudio de E. Serra Ràfols y Leopoldo de la Rosa. La Laguna. Instituto de Estudios Canarios.
- ACUERDOS DEL CABILDO DE TENERIFE, IV. *1518-1525 [ACT, IV]*, (1970) [1518-1525]. Fontes Rerum Canariarum, XVI. Edición y estudio de E. Serra Ràfols y Leopoldo de la Rosa. La Laguna. Instituto de Estudios Canarios.
- ACUERDOS DEL CABILDO DE TENERIFE, V. *1525-1533 [ACT, V]*, (1986) [1523-1533]. Fontes Rerum Canariarum, XXVI. Edición y estudio de Leopoldo de la Rosa y Manuela Marrero. La



Laguna. Instituto de Estudios Canarios. Confederación Española de Centros de Estudios Locales (CECEL).

- ACUERDOS DEL CABILDO DE TENERIFE, VI. 1538-1544 [ACT, VI], (1998) [1538-1544]. Fontes Rerum Canariarum, xxxvi. Edición y estudio de Manuela Marrero, María Padrón y Benedicta Rivero. La Laguna. Instituto de Estudios Canarios. Confederación Española de Centros de Estudios Locales (CECEL). Cabildo Insular de Tenerife. Ayuntamiento de La Laguna.
- ANAYA HERNÁNDEZ, L.A. (1992-1994): «Los aborígenes canarios y los Estatutos de Limpieza». *El Museo Canario*, XLIV: 127-140.
- BATE, L.F. (1978): *Sociedad, formación económico-social y cultura*. México. Ediciones de Cultura Popular.
- (1988): *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*. México. Juan Pablos Editor.
- (1998): *El proceso de investigación en arqueología*. Barcelona. Crítica.
- BAUCELLS MESA, S. (2004): *Crónicas, historias, relaciones y otros relatos: las fuentes narrativas del proceso de interacción cultural entre aborígenes canarios y europeos (siglos XIV a XVII)*. Las Palmas de Gran Canaria. Caja Rural de Canarias-El Museo Canario.
- (2006): «El enfoque social de la interacción cultural. ¿Materialismo histórico para estudios de aculturación?» *XVI Coloquio de Historia Canario-americana*, 2004: 279-292.
- (2012): *Los aborígenes canarios y la reconstrucción de la identidad. De la antítesis a la síntesis*. Santa Cruz de Tenerife. Fundación Canaria Centro de Estudios Canarios. Siglo XXI.
- (2010): *Aculturación y etnicidad. El proceso de interacción entre guanches y europeos (siglos XIV-XVI)*. Tesis doctoral. Departamento de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de La Laguna. Inédita.
- BETANCOR QUINTANA, G. (2002): *Los canarios en la formación de la moderna sociedad tinerfeña. Integración y aculturación de los indígenas de Gran Canaria (1496-1525)*. Las Palmas de Gran Canaria. Cabildo Insular de Gran Canaria.
- (2002b): «El destacado papel de Gaspar Fernández en la integración y aculturación de los guanches». *XIV Coloquio de Historia Canario-Americana, 2000*: 800-811.
- (2003): *Los indígenas en la formación de la moderna sociedad canaria. Integración y aculturación de canarios, gomeros y guanches (1496-1525)*. Las Palmas de Gran Canaria. Departamento de Ciencias Históricas. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Tesis doctoral inédita.
- BONNET SUÁREZ, S.F. (1950): «La fundación de Arico y el Barrio guanche de Guasa en Güímar». *Revista de Historia*, t. XVI, 89-92: 252-235.
- COSTER, M. (1971): «La aculturación.» *Diógenes*, vol. 19, 73: 21-34.
- DÍAZ-POLANCO, H. (1985): *La cuestión étnico-nacional*. México. Editorial Línea.
- ESPINOSA, A. de (1980) [1590]: *Del origen y milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Candelaria, que apareció en la Isla de Tenerife, con la descripción de esta Isla*. Introducción y notas de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Goya Ediciones.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, L. (1975): «Aspectos económicos, administrativos y humanos de la diócesis de Canarias en la segunda mitad del siglo XVI». *Anuario de Estudios Atlánticos*, 21: 95-130.
- FRUTUOSO, G. (1964) [c. 1590]: *Las Islas Canarias (de «Saudades da Terra»)*. Fontes Rerum Canariarum, XII. Edición y traducción por Elías Serra, Juan Régulo y Sebastiao Pestana. La Laguna. Instituto de Estudios Canarios.



- FUENTE, J. de la (1965): *Relaciones interétnicas*. México. Instituto Nacional Indigenista.
- LOBO CABRERA, M. (1982): «Los indígenas tras la conquista. Comportamiento y mentalidad a través de los testamentos.» *Instituto de Estudios Canarios. 50 Aniversario (1932-1982), II (Humanidades)*. Santa Cruz de Tenerife. Instituto de Estudios Canarios - Aula de Cultura del Cabildo Insular de Tenerife, pp. 225-250.
- LÓPEZ DE ULLOA, F. (1993) [1646]: «Historia de la conquista de las siete yslas de Canaria. Recopilada. Por el Licenciado Don Francisco López de Vlloa natural dellas.» En Morales Padrón, F. [Ed.]. *Canarias: Crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. Las Palmas de Gran Canaria. Cabildo Insular de Gran Canaria, pp. 259-342.
- RODRÍGUEZ MOURE, J. (1998) [1913]: *Historia de la devoción del pueblo canario a Ntra. Sra. de Candelaria*. Candelaria. Cabildo Insular de Tenerife-Ayuntamiento de Candelaria.
- RUMEU DE ARMAS, A. (1996) [1956-1957]: *España en el África Atlántica*. Las Palmas de Gran Canaria. Cabildo Insular de Gran Canaria.
- SANOJA, M. (1984): «La inferencia en la arqueología social.» *Boletín de Antropología Americana*, 10: 35-44.
- SPRATS, T. (1998) [1658]: «Relación sobre el pico de Tenerife, recibida de unos importantes mercaderes y hombres dignos de crédito que subieron a su cima.» En Zurara. *Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea*. Ayuntamiento del Puerto de La Cruz-Ayuntamiento de la Villa de La Orotava, pp. 99-112.
- VIANA, A. de (1986) [1604]: *Conquista de Tenerife*. Tomos I y II. Edición de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife. Editorial Interinsular Canaria.
- WACHTEL, N. (1976): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid. Alianza Editorial.
- WÖLFEL, D.J. (1930): «La Curia romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes canarios. Documentos inéditos y hechos desconocidos acerca de las primicias de las misiones y conquistas ultramarinas españolas.» *Anthropos*, xxv, 1: 1011-1083.

