

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

La configuración del “canario”. Proceso de racialización en los albores del mundo moderno/colonial

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/9k80r81p>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 9(8)

ISSN

2154-1353

Author

Serrato Lanuza, Miguel Ángel

Publication Date

2022

DOI

10.5070/T49857561

Copyright Information

Copyright 2022 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

La configuración del “canario”. Proceso de racialización en los albores del mundo moderno/colonial

MIGUEL ÁNGEL SERRATO LANUZA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA DE BOGOTÁ

Resumen

El presente artículo estudiará y analizará los discursos de tipo etnográfico producidos por el Occidente cristiano, ligados a los diferentes proyectos y experiencias coloniales desplegados desde Europa hacia las Canarias en un extendido siglo XIV. Dichos proyectos le permitieron a la cristiandad medieval configurar al “canario” como una identidad negativa, salvaje y primitiva, a través de la cual logró autodefinirse como civilizada y moderna. Esto ocurrió al menos un siglo antes de la invención y confrontación del “indio”. Por tanto, este artículo toma distancia de aquella postura teórica que considera la génesis del mundo moderno/colonial perfectamente identificable con el año de 1492, América y su población indígena.

Palabras clave: Indígena canario, expansión colonial medieval, sistema mundo moderno/colonial, conquista de Canarias

Tradicionalmente se ha considerado el arribo de Cristóbal Colón al Caribe en 1492 como génesis del sistema mundo moderno/colonial que, de acuerdo con Walter Mignolo (27-74), se ha caracterizado por el establecimiento de relaciones de poder colonial direccionadas desde Europa y Occidente hacia las otras regiones y culturas del planeta. Esto se llevó a cabo desde la autopercepción y autodefinición del mundo occidental como civilizado y moderno a partir de la confrontación con sus alteridades coloniales que fueron pensadas como primitivas y salvajes, siendo estas relegadas a un estado de naturaleza diferenciado de la esfera de la cultura propia de los seres humanos. Se considera que los indígenas americanos, sometidos a un proceso de racialización, fueron los primeros en ser clasificados, jerarquizados y gobernados bajo la identidad colonial del “indio” con la que fueron articulados a la producción de mercancías y el mercado mundial, dentro de dicho sistema. Lo mismo ocurriría subsecuentemente con el resto de los seres humanos del planeta. El proceso se basó en la “idea de raza”, que se extendió como operación epistémica de control capaz de establecer diferencias irreconciliables entre colonizador y colonizado. De esta forma, se estructuró el fenómeno de la colonialidad como patrón colonial de poder permeado por una lógica de control, dominación y explotación racializada e íntimamente ligada al lugar epistémico de enunciación. En él se describe y

legítima el poder que se ocultó tras los discursos de salvación, progreso, modernización o bien común proclamados por las narrativas históricas de la modernidad europea, cuya dirección tiene como objetivo y modelo a la propia Europa y a Occidente.

Pero no debe perderse de vista que la llegada de Cristóbal Colón al Caribe derivó en el surgimiento del Caribe colonial español como núcleo de un espacio geohistórico y universo cultural representado en el Gran Caribe afroandaluz que, enlazado por un sistema de circulación mercantil que conectó al Caribe con la costa occidental africana y la península ibérica, tuvo sus orígenes en una primera colonización, inmediatamente anterior a 1492. Esta venía desarrollándose ya en el siglo XV en las regiones de Andalucía y Extremadura con un primer ensayo de establecimiento de encomiendas, esclavización y colonización que se extendió hacia los archipiélagos del Atlántico oriental de Canarias, Azores, Madeira y Cabo Verde, posibilitando así el surgimiento de los modelos de conquista y colonización utilizados posteriormente en la América hispanoportuguesa (García de León 28-40).

En aquellas islas, a lo largo del siglo XV, los europeos establecieron sociedades coloniales en las que existieron comunidades marginadas a partir del sometimiento de Islas Canarias por parte de Castilla (Aznar, “La colonización” 205-13) y la colonización portuguesa de los restantes archipiélagos que para aquel entonces se encontraban deshabitados, extendiéndose dicha colonización también a las islas del golfo de Guinea (Vieira 53-103). Al igual que en América, dichas comunidades fueron expuestas a procesos de conquista, colonización, explotación y racialización como, por ejemplo, sucedió con los indígenas de Canarias a través de un largo proceso de conquista que se extendió por más de un siglo. Igualmente, se capturó y llevó a azanegas o “moros” de la costa atlántica de Berbería y a habitantes de la región de Guinea o “negros” de la costa occidental africana, indistintamente, a dichos archipiélagos como mano de obra esclava, asociada principalmente a la producción azucarera de tipo capitalista. Asimismo, en las islas se asentaron miembros de la comunidad judía proveniente de la Península Ibérica, entre los que se encontraban colonos libres que buscaban nuevas oportunidades o en cierta medida escapaban de la intolerancia religiosa. Además, dentro de esta misma comunidad, hubo colonos coaccionados, como aquellos niños judíos separados de sus familias que protagonizaron en 1493 un experimento de colonización, casi fallido, en la ecuatorial isla de Sao Tomé.

De las comunidades arriba mencionadas, sobresalen los indígenas de Canarias porque, como señala Felipe Fernández Armesto, su “descubrimiento” a mediados del siglo XIV marcó para Europa, a la par con los “descubrimientos geográficos”, un inicio decisivo en el “descubrimiento del

hombre”. Abrieron las develaciones antropológicas en torno a la naturaleza humana ya que los “canarios”, por primera vez, ofrecieron al mundo occidental la imagen arquetípica de una sociedad salvaje y primitiva en medio de la búsqueda del hombre natural y el estado de naturaleza a lo largo del planeta (*Millennium* 525-39). Además, al igual que los indígenas americanos, la identidad cultural de los diferentes pueblos de Canarias fue reducida en sus diferencias a través de la categoría de “canario”. Como resalta David Abulafia, el término hace particularmente referencia a los indígenas de Gran Canaria pero su uso, al igual que el término “guancho” que específicamente hace referencia a los indígenas de Tenerife, implicó en la literatura moderna la errónea idea de la existencia de una cultura uniforme sobre el archipiélago. Así, durante los siglos XIV y XV se representó la cultura de los pueblos indígenas de Canarias, en las fuentes escritas europeas, como una cultura inferior distintiva de hombres y mujeres desnudos en un estado de desarrollo tecnológico característico de la edad de piedra. Era propio de seres de naturaleza primitiva que debían ser civilizados o de salvajes que debían ser conquistados y esclavizados por su naturaleza animal. Dicha imagen, en gran medida, refleja actitudes de la cristiandad hacia los pueblos no cristianos y responde a la intencionalidad de sus productores en el marco del establecimiento de relaciones de poder jearquizadas, que no siempre exponen un retrato fidedigno de los isleños (255-78). Dicho lo anterior, a continuación estudiaré el proceso de racialización que dio origen al “canario” bajo la hipótesis de que aquella identidad colonial fue configurada por la cristiandad como una alteridad salvaje y primitiva que le permitió autopercebirse y autodefinirse como civilizada y moderna, con más de un siglo de anticipación al primer arribo de Cristóbal Colón al Caribe. Esto se entrevé en el marco de un proceso de conquista y colonización bajo el estandarte del cristianismo, como religión pero también como cultura e ideología de la modernidad europea y diseño global proyectado sobre Canarias y sus indígenas.

Para argumentar dicha hipótesis, utilizaré como marco de referencia el “Mito de la Modernidad”, categoría análoga a la dualidad de la modernidad/colonialidad que transversaliza la estructura analítica del sistema mundo moderno/colonial. De acuerdo a Enrique Dussel (1994), consiste en la ambivalencia del concepto de modernidad producida por la imposición de esta a los pueblos colonizados por parte de la cultura occidental, tras la expansión de su dominio colonial a nivel planetario. Por consiguiente, la modernidad es entendida como un proceso de modernización a la europea por medio de la praxis irracional de la violencia, expresada en la guerra justa colonial. A partir de 1492 y la conquista de América, dicho proceso ha sido justificado y enmascarado bajo el ofrecimiento de las bondades de la modernidad europea a los pueblos no europeos. Así, la modernidad se presenta como emancipación racional y proceso histórico que brinda a la humanidad

un nuevo desarrollo del ser. Por tanto, implica una perspectiva histórica y cultural unilineal eurocéntrica en la que Europa representa el centro y fin de la historia, se perfila como modelo de humanidad, mientras que se niega y encubre al “Otro” como “lo Mismo”, como parte intrínseca del proceso de conquista. Por ello, el Otro es presentado bajo el rostro del bárbaro, el infiel, el salvaje, el bruto o el rústico, entre otros. Se da a entender que el “Otro” necesita ser expuesto a un proceso civilizatorio para superar su atraso, primitivismo, inmadurez, subdesarrollo, inclusive utilizando la violencia si este se opone. Es el único responsable del sufrimiento y de los sacrificios de la modernización, permitiendo a la modernidad presentarse no solo como inocente sino también como emancipadora de la culpa de sus víctimas cuyo sacrificio el héroe civilizador le inviste un carácter salvador.

Ahora, bajo la perspectiva de la modernidad y su componente mítico como fundamento de la colonialidad, realizaré un análisis, primeramente, de fuentes escritas de tipo etnográfico producidas por la cristiandad durante el siglo XIV, en torno a sus primeros contactos con los indígenas de Islas Canarias desarrollados a través de diferentes experiencias y proyectos de colonización. La idea es identificar los diferentes elementos que permitieron el surgimiento del “canario” como categoría e identidad abstracta, que sin distinción alguna cobijó a los diferentes y diversos pueblos indígenas que habitaban las islas. Se tiene registro de su utilización por primera vez en la crónica de la conquista francesa del archipiélago titulada *Le Canarien*, es decir “El Canario”. Por tanto, centraré mi atención en dicho texto del que a la fecha sabemos de la existencia de dos versiones conocidas como G y B, la primera favorable a Gadifer de La Salle y la segunda favorable a Jean de Bethencourt. En medio de las desavenencias surgidas entre estos dos conquistadores, ambas versiones abarcan la conquista de la isla de Lanzarote, pero la versión B extiende su narración a la posterior consolidación de la conquista de las islas de Fuerteventura y El Hierro.¹ Sobre dicha crónica, Elías Serra Ráfols y Alejandro Cioranescu señalan que ambas versiones tienen un origen común en los manuscritos escritos entre 1402 y 1404 por Jean Le Verrier y Pierre Boutier, los dos frailes participantes en la conquista, a la par de los sucesos narrados. Al parecer, La Salle sería el compilador de la versión G alrededor de 1419. En cuanto a la versión B, esta, sería compilada posiblemente entre 1488 y 1491 por Jean V de Bethencourt, sobrino del conquistador que manipuló la escritura de la crónica con el fin de exaltar el rol de su familiar en la conquista (*Le Canarien. Vol 3: 147-59*). Por tal motivo, preferentemente seguiré la versión G a menos que señale información exclusiva de la versión B. Por último, expondré unas conclusiones.

Una primera mirada de los indígenas de Islas Canarias a través del mundo árabe

Iniciaré hablando acerca de la primera expedición conocida que arribó a Canarias desde la cristiandad latina, proveniente de Génova y dirigida por Lanzarotto Malocello. Quedó documentada en un mapa de 1339 trazado en Mallorca, de manos del cartógrafo Angelino Dulcert, apareciendo, con la forma y ubicación más o menos como lo hace la cartografía moderna, las islas de “Insula de Lanzarotus Marocelus” (Lanzarote), “Laforte ventura” (Fuerteventura), “Vegi marini” (el islote de Lobos) y hacia el oeste, en un espacio que en realidad es ocupado por mar abierto, otras islas tomadas de autores clásicos y leyendas religiosas como Canaria, Capraria e Insulle Sancti Brandani, entre otras, indicando que Malocello solo conoció las islas más orientales (Bonnet, “Las Canarias” 89). Aquella primera representación de las islas contiene unos sutiles, pero significativos, ejercicios de poder epistémico que establecieron instantáneamente una relación de apropiación por parte de la cristiandad. En primer lugar, se observa la representación del escudo de armas de la República de Génova sobrepuesta en la imagen de la isla de Lanzarote lo que en el lenguaje figurativo de la época podía significar el derecho por ley de primer descubrimiento y/o derechos de soberanía, como lo menciona María José Vázquez de Parga y Chueca (66). En segundo lugar, el despojo de los nombres aborígenes de Tyterogaka y Erbania por los de Lanzarote y Fuerteventura, respectivamente, significó la negación de la relación de dichas islas con el mundo indígena e incluso señaló la posesión, al menos retórica, del genovés sobre la isla que, hasta hoy, lleva su nombre.

Se ha especulado sobre el año del viaje de Malocello al archipiélago pero, como afirma Alberto Quartapelle, todo apunta al mismo año en que Dulcert trazó el mapa (*El Hércules* 189-192; “El redescubrimiento” 11-37). Si este fuera el caso, las fuentes que lo sugieren provienen del mundo árabe a partir de pasajes contenidos tanto en la obra *Prolegómenos* o *al-Muqaddima* del tunecino Ibn Jaldun (ctd en Quartapelle, *Cuatrocientos* 66-67), escrita en 1370 o 1377, como también en la obra *Durar al-uqūd al-faīda fī tarayim al-tfyan al-mufida* del egipcio al-Maqrizi (ctd en Quartapelle, *Cuatrocientos* 48-49), escrita en la segunda mitad del siglo XIV. Ambos relatan la historia de una expedición naval de la cristiandad que arribó a las Islas Eternas (nombre dado antiguamente a Canarias por los árabes) que, en su retorno, cruzó por las costas de Marruecos, dejando al servicio del sultán benimerín unos cautivados de aquellas islas. No sorprende la coincidencia entre ambas narraciones porque al-Maqrizi reconoce como fuente a Jaldun, pero al-Maqrizi fue más prolífero con detalles específicos tales como la nacionalidad genovesa de la expedición y la indicación de 1339 como el año en que tuvo lugar dicho viaje. Igualmente, ambos describen un primer contacto mediado por la violencia, pero al-Maqrizi ubicó los sucesos en una isla particular donde sus habitantes fueron derrotados por los

genoveses, quienes decidieron partir por la ausencia de riquezas, conformándose con el rapto de algunos isleños.

Boccaccio, Petrarca y los indígenas de Islas Canarias: entre el primitivismo y el salvajismo

Pero la primera navegación a Canarias de la que la propia cristiandad dio noticia fue la patrocinada por el rey de Portugal en 1341. Los detalles de dicha expedición son conocidos gracias al testimonio del genovés Niccoloso de Recco, uno de sus pilotos, que fue recogido por Boccaccio en un manuscrito conocido como *De Canaria y de las otras islas nuevamente descubiertas en el Océano del otro lado de España* (ctd en Bonnet, “La expedición” 115-20). Dicho relato se inicia con la confirmación del retorno a Lisboa de una expedición cuatro meses después de haber partido rumbo a Islas Canarias. Se menciona un botín obtenido en dichas islas, conformado por cuatro isleños que el humanista colocó en primer lugar del inventario del pillaje obtenido, así como pieles de cabra, sebo, despojos de focas, madera roja que tiñe, entre otras cosas. Previo al viaje, los navegantes conocían su destino pero no tenían idea del tipo de sociedades que habitaban el archipiélago. Esto lo sugiere su equipamiento, compuesto por “caballos, armas y diferentes máquinas de guerra, para tomar ciudades y castillos” (116), existiendo estos últimos tan solo como una proyección mental de su propio bagaje cultural.

Durante el viaje identificaron cinco islas pobladas, del total de trece reconocidas, en las que todas diferían en su idioma, pues no se entendían entre sí (118). Pero el texto centra su atención en tan solo dos de ellas: la primera, de acuerdo con Buenaventura Bonnet, debió ser Fuerteventura, o quizás Lanzarote, por los productos obtenidos allí por la expedición que son particulares de aquellas islas (“La expedición” 121-23). Pero, para José Juan Jiménez, sin duda, fue Fuerteventura porque los navegantes debieron de evitar la más cercana isla de Lanzarote debido al conocimiento que pudieron tener de los derechos de Génova sobre esta última, otorgados por su descubrimiento (41). La isla fue descrita brevemente como “inculta, pero abundante en cabras y otros animales, y muy poblada de hombres y mujeres desnudos, que se asemejaban a los salvajes por sus modales y costumbres” (ctd en Bonnet, “La expedición” 116). Al menos, tres características descritas podían representar un estado de salvajismo a los ojos de la cristiandad como son la vida pastoral en detrimento de vida agrícola; la desnudez colectiva; y, sin especificar cuáles, los modales y costumbres salvajes de sus habitantes.

La segunda isla visitada fue “Canaria”, concentrando la mayor atención de Boccaccio a través de tres episodios. El primero narra el arribo de la expedición a una playa donde se aglutinaron

hombres y mujeres desnudos entre los que se destacaron unos que iban cubiertos de pieles muy finas, suaves y cosidas muy artificiosamente con hilos de tripa, de quienes se dice que parecían mandar a los otros por el respeto y obediencia que les manifestaban los demás. Aquellos isleños, por medio de señas, parecían desear comerciar con la tripulación y entrar en relación con ella. Sin embargo, los navegantes no se atrevieron a desembarcar. Algunos isleños alcanzaron a nado los botes en los que los expedicionarios se habían acercado a la isla, siendo cuatro de ellos retenidos y llevados a los barcos por los marinos (116-17). El segundo episodio narra el desembarco de veinticinco de los navegantes en otro punto de la isla. Estos se adentraron a un poblado donde se toparon con treinta hombres, desnudos enteramente, que se encontraban reunidos en una casa. Los isleños al ver las armas de los expedicionarios decidieron huir e impotentes en la distancia respondieron con gritos de indignación al ver cómo eran forzadas sus casas. Dichas casas fueron descritas como edificios de piedra con mucho arte y hermosos y grandes maderos, en cuyo interior había reservas de alimentos en cestas de palma producidos por cultivos descritos con admiración. Además, se menciona la existencia de una capilla o templo donde se encontraba un ídolo desnudo que fue sustraído y llevado a Lisboa (117-18). Por último, el tercer episodio describe a los cuatro isleños raptados de quienes se destacó su desnudez, limitada a cubrir sus partes pudendas, así como su belleza física y sus actitudes mentales, al ser descritos como fuertes, muy valerosos, y al parecer inteligentes, respetuosos y solidarios entre ellos (119). Adicionalmente, para finalizar el relato, se destaca el hecho de la práctica del matrimonio entre los habitantes de dicha isla y la existencia de un sistema numérico del que se menciona que “Cuentan como nosotros” (120).

Boccaccio reconoció en el mundo canario elementos como jerarquías sociales, autoridad, vida agrícola, sedentaria y civil, religiosidad, comercio, artes manuales y artísticas, capacidades comunicativas y mentales, en concordancia con un aspecto físico favorable. Como señala Fernández, los escritores medievales de la cristiandad utilizaron estas características como parámetros para establecer la civilidad de cualquier sociedad (*Before* 225-26). Inclusive, su desnudez colectiva se plasmó como reflejo de un estado de inocencia, mas no como señal indiscutible de su “salvajismo”. Pareciera que el nivel de afinidad expuesto por el humanista fue tal que lo llevó a establecer comparaciones en las que los isleños se presentaron como iguales, e incluso superiores, a la cristiandad en aspectos como su dulce idioma de “pronunciación viva y precipitada como el italiano” (ctd en Bonnet, “La expedición” 117), su canto dulce y baile “al estilo francés” (119) y su temperamento alegre y risueño que los hacía “bastante civilizados y menos rudos que muchos españoles” (119). Pero, a su vez, plasmó cierto grado de extrañeza ante el desconocimiento que

tenían los isleños de cosas que ante los ojos de los cristianos eran básicas, tales como el oro y la plata, incluyendo su valor, así como artefactos de metal o, incluso, alimentos como el vino y el pan, resaltando que solo bebían agua y que el trigo y otros cereales lo comían como las aves o bien hacían harina que les servía de alimento (118-19), sugiriendo un nivel de sofisticación menor.

Diferentes autores consideran que Boccaccio, en *De Canaria*, invoca el redescubrimiento de la Edad de Oro y el inicio del mito del buen salvaje a partir de la representación de los indígenas de Canaria en un estado de primitivismo idílico. Esto se contrasta con la visión de Petrarca, su amigo y contemporáneo, que describió a los habitantes del archipiélago en un estado de salvajismo bestial despojado de cualquier rasgo de civilidad (Martínez 107-08; Abulafia 272-77; Quartapelle, *Cuatrocientos* 28-30), incluso cuando dicha imagen pudo presentarse como una celebración del primitivismo de la tradición clásica, tal como lo cree Fernández (*Before* 229-30). Petrarca, en su obra *De vita solitaria* que posiblemente fue escrita entre 1346 y 1356, registró en un pasaje la coronación del infante español Luis de La Cerda a manos de Clemente VI, papa de Aviñón, como rey de Islas Canarias bajo el nombre del Principado de la Fortuna, en asociación a las míticas Islas Afortunadas. Describió a sus habitantes, sin establecer ninguna distinción cultural entre las diversas islas, como “salvajes y similares a las fieras” por su comportamiento por instinto natural, más que por su elección, que vagaban por lugares solitarios con animales salvajes o con sus rebaños (ctd en Quartapelle, *Cuatrocientos* 56-57). Ahora, creo que se ha pasado por alto un elemento clave en la comparación de ambas representaciones: la casi desinteresada descripción de la primera isla de salvajes mencionada en *De Canaria* permite que, en sí mismo, dicho relato contenga una visión dual del buen salvaje y del salvaje bestial como oposición y fundamento de la idea de civilización. A su vez, también ofrece una perspectiva lineal y jerarquizada de la civilización como proceso histórico y cultural.

Para comprender la representación trazada por Boccaccio debe contemplarse que, según Fernández, en la Baja Edad Media europea los escritores no contaron con un sistema etnográfico clasificatorio funcional. Por el contrario, su esquema clasificatorio estuvo viciado por el principio de la degeneración, característico de la jerarquía de la creación o cadena del ser. Se vio afectado, asimismo, por la clasificación de facultades mentales y tipos físicos antes que un sistema de clasificación de sociedades. Influyó, igualmente, la afinidad cultural enmarcada en el principio de degeneración que, en conjunto, funcionó como mecanismo para interpretar la diferencia a través de tres modelos distintos. El primero equiparaba a algunos pueblos con razas bíblicas. El segundo, el del “hombre salvaje”, se relaciona con aspectos como el nomadismo o la desnudez colectiva que

relegaba a poblaciones al eslabón inferior de la “cadena del ser”, donde se ubicaban los subhumanos, hombres bestias o salvajes. El tercero fue el modelo del “noble salvaje”, que implicaba una inocencia cuya interpretación de una “sociedad primitiva” parecía volverse fuente de una lesión moral para la cristiandad (“Medieval” 280-85).

Entonces, en su intento de hacer inteligibles las diferencias culturales de los mundos canarios, Boccaccio combinó el modelo del hombre salvaje con el del buen salvaje a partir de la proyección de sus propios parámetros y categorías mentales. Fue un proceso dialéctico que implicó la construcción de una autoimagen como civilizado y su grado de adaptación frente al Otro, frente a su alteridad salvajizada, reflejando los más altos valores de su propia sociedad como paradigmas de humanidad. Así, en cuanto el “Uno” define al “Otro” mediante su propia idiosincrasia cultural, logró, en ausencia de un sistema etnográfico clasificatorio funcional, enmarcar en el imaginario medieval a cada una de las sociedades de su relato por medio de un horizonte histórico unilineal y secuencial. Esto se vio permeado por la idea implícita del progreso, ubicando en el eslabón más bajo a los pastores salvajes de la primera isla y, como antítesis y punto de referencia para poder definir el salvajismo de aquellos, a la cristiandad en el nivel superior, al ser implícitamente revelada como la civilización. A pesar de permanecer en un estado casi mítico en el que el estado natural es un estado afortunado y digno de ser moralmente emulado por los hombres civilizados, se situó a los habitantes de Canaria, agrícolas y sedentarios, en una posición cultural intermedia que se aleja de un salvajismo arquetípico y se acerca a un estado embrionario de civilización arcaica y primaria, aunque aún lejano de la sofisticación y desarrollo cultural de la cristiandad.

La representación de los isleños trazada por Petrarca también es más compleja de lo que parece. Se vislumbra un proceso mental de proyección e inversión extrema, ajeno a la mediación de la experiencia, que vierte el estereotipo del modelo del hombre salvaje sobre los indígenas de Canarias, como antítesis de la propia identidad cultural del humanista que reafirma su autoimagen de civilizado. Consecuentemente, se iniciaría un proceso de modificación del imaginario medieval de las mitológicas Islas Afortunadas como un mundo antípoda en el orden de lo supranatural a un mundo de la naciente periferia colonial, primitiva y salvaje, de la Orbe cristiana. Se inaugura así una tendencia en la que la diversidad cultural de las islas se desvanece en una única identidad negativa como preludeo del surgimiento del “canario”. Por consiguiente, las imágenes trazadas por Boccaccio y Petrarca, antes que ser opuestas y contradictorias, son dos caras de una misma moneda que, ya sea la del noble salvaje o la del salvaje bestial, representan la imagen del hombre en estado natural.

Canarias como islas de infieles y enemigos de la fe a partir de la fundación del Principado de la Fortuna

Inmediatamente después de las expediciones de 1339 y 1341, los mallorquines se unieron al grupo de los navegantes que arribaron a Canarias, como lo demuestra un conjunto de licencias otorgadas en 1342 en dicho reino para viajar a las islas que fueron nombradas, en dichos documentos, como islas recién descubiertas, islas de la Fortuna o islas perdidas o de Canaria (Sevillano 29-37). Al menos una de aquellas licencias contempló la posibilidad de conquistar islas, poblaciones, fortalezas o castillos en nombre de su rey Jaime III (34-35). No obstante, la proclamación papal del Principado de la Fortuna y la posterior fundación del Obispado de Telde llevó a los mallorquines a abandonar sus pretensiones políticas, realineando sus intereses con los del papado en pro de la evangelización del archipiélago (44-45). Al igual que sus antecesoras, las expediciones mallorquinas llevaron a cabo razias esclavistas en Canarias como lo demuestra, por ejemplo, un acta notarial de la venta en Mallorca de una esclavizada “oriunda de Canaria llamada Tamanizazen”, con fecha de noviembre de 1342 (Ortega 19-20). Además, vendida por un mercader mallorquín, en la corte del rey Pedro IV de Aragón vivió una cautiva de Canaria llamada “Johanna” durante el último tercio del año de 1343, que debió ser capturada en una de las expediciones aprobadas poco antes por Jaime III (Llompart 325-29).

El mencionado Principado de La Fortuna, a través de la bula *Tue devotionis sinceritas*, fue instaurado el 15 de noviembre de 1344 bajo la soberanía del infante español Luis de La Cerda, como feudo perpetuo de la Santa Sede. Tuvo lugar en respuesta de la petición a Clemente VI realizada por el propio infante bajo la justificación de ampliar el culto divino y la exaltación de la fe en unas islas consideradas ajenas a la fe de Cristo y al dominio de los cristianos. Se esperaba la propagación de la fe ortodoxa y el florecimiento del culto divino en dichas islas. Pero se entremezclaban intereses políticos y económicos pues, como retribución al nombramiento, el príncipe debía realizar homenaje ligo, juramento de vasallaje y fidelidad al papa, además de la entrega de cuatrocientos florines de oro al año (ctd en García Gallo 738-44). Sin embargo, a través del sermón pronunciado en torno a la investidura del nuevo rey, se puede apreciar la percepción que tenía el papa de los indígenas de Canarias al catalogarlos como “*pagani et christiane fidei inimici*” (ctd en Serra, “Sermón” 89), es decir paganos y enemigos de la fe cristiana. Señaló, además, cuatro razones para instaurar el Principado: el ejercicio de la virtud que es ajena al infiel y en la cual se sustenta el dominio; la dilatación gloriosa de la fe y el imperio cristiano; la defensa vigorosa de las poblaciones cristianas circunvecinas; y el establecimiento de un gobierno fructífero (89-90).

Fernández, al respecto, considera que la visión de Clemente VI frente a la religiosidad de los indígenas de Canarias debió derivarse de Petrarca y Boccaccio, como allegados humanistas de su séquito. No obstante, a diferencia de los anteriores, la visión de Clemente VI fue expresada en términos canónicos ya conocidos del aparato jurídico-religioso medieval con intención de legitimar la conquista a través de argumentos como la guerra justa, la virtud como condición de soberanía, la “Donación de Constantino” (un documento apócrifo en el que dicho emperador concedía al papado el dominio de las tierras e islas ubicadas hacia el occidente de Roma) y, en menor medida, el principio de la no conversión forzosa bajo el supuesto de la aceptación voluntaria de la fe como algo implícito de la conquista. En instancia, sus argumentos se apoyaban en la supuesta blasfemia e idolatría de los isleños como pecados que invalidan y privan a una sociedad de su soberanía, al ser proyectada la ley de la cristiandad como ley natural (*Before* 230-32). Para Serra, aquella imagen paradójica encajaba perfectamente con las intenciones del pontífice de exponer armónicamente las pretensiones del papado a la monarquía universal y el derecho y licitud de la Iglesia a disponer de las tierras de infieles bajo el principio de no compeler al pagano a la fe cristiana por medio de la guerra, a partir de una “erudición libresca” en la que predominó el desinterés por conocer la realidad de las islas (“Sermón” 110-11).

El Principado, de dicha forma, adquirió un carácter militar. El papa, a través de la bula *Desiderabiliter affectantes* del 11 de diciembre de 1344, solicitó a los reyes de Portugal, Castilla y Aragón permiso para que Luis de La Cerda extrajera de sus reinos gentes de armas, víveres y otras cosas necesarias para la adquisición y sujeción a la fe católica de las Islas Afortunadas (ctd en *Monumenta* 216-17). Se envió esta misma petición a las cortes de Francia, Chipre, Sicilia, Génova y al delfín Humberto de Viennois (Muldoon 89). El 13 de enero del siguiente año se le otorgó a Luis de La Cerda, a través de la bula *Prouenint ex tue* (ctd. en *Monumenta* 228-30), autorización para conceder indulgencias plenarias como las ofrecidas en el socorro de Tierra Santa a quienes participasen en la conquista de las islas. El carácter militar impreso al principado puede explicarse por la existencia misma de la cristiandad ya que, más que solo una comunidad espiritual, era una estructura social y temporal que, en cabeza del clero y con centro en Roma, poseía fronteras que necesitaban ser defendidas contra enemigos externos. Se consideraba a estos enemigos “paganos” o “infieles”, inferiores por su supuesta irracionalidad demostrada en el mantenimiento de sus “falsas creencias” por encima de la aceptación de la “verdadera fe” representada por la Iglesia. La lucha contra el poder imperial del islam forjó una visión expansionista y universalista, enraizada en la erradicación del paganismo y la preparación de la segunda venida de Cristo, pretendiendo extender sus fronteras

hasta comprender la totalidad de El Mundo bajo el proyecto global de la universalización del cristianismo (Maldonado 640-46). Como señala James Muldoon (1979), la cristiandad, entre los papados de Inocencio IV (1243-1254) y Clemente IV (1265-1268), ya había alcanzado una coherencia en cuanto a la aparición de unas “actitudes europeas”, que incluso venían gestándose desde el pontífice Gregorio VII (1073-1085). Estas estuvieron presentes en el desarrollo y regulación de las relaciones con las sociedades ajenas al control de la Iglesia, subsumiendo sus diferencias bajo la imagen del “infiel” y simplificando El Mundo entre la cristiandad y su exterioridad no-cristiana.

Entonces, permitiéndome extrapolar palabras usadas por Dussel frente a la conquista del indígena americano, diría que desde el inicio del encuentro entre la cristiandad y los indígenas de Canarias parece claro que los isleños no fueron realmente “descubiertos” sino, por el contrario, “encubiertos” bajo la identidad medieval del infiel. Con ello, se imaginó ese Nuevo Otro como “Lo Mismo”, lo ya conocido, que, al ser negado como “Otro”, debía ser combatido, civilizado, cristianizado y, en últimas, obligado a incorporarse a la “Totalidad dominadora”. Ahora, si Boccaccio había logrado despojar a los “canarios” de su contemporaneidad (al transformarlos en primitivos en el tiempo) y Petrarca había logrado despojarlos de su civilidad (al convertirlos en salvajes), Clemente VI logró articular a aquellos “Nuevos Otros” con la tradicional alteridad medieval representada en el infiel como enemigo. Pero el destino del principado fue efímero, ya que la única ayuda significativa que recibió Luis de La Cerda fue de parte del rey Pedro IV de Aragón. De acuerdo con Johannes Vincke, esta se limitó al campo misional, más no al militar (293), a lo que se sumó la muerte del infante español posiblemente en 1346 o 1348 (Pérez 36). Dicho panorama enmarcó el cambio de estrategia de Clemente VI ya que, aquel, en 1351 estableció el Obispado de Telde con sede en Gran Canaria, también conocido como Obispado de La Fortuna, relevando al Principado de La Fortuna.

Los indígenas de Islas Canarias durante el Obispado de la Fortuna: hombres bestiales entre la evangelización y la civilización

Los orígenes del Obispado se remontan al 15 de mayo de 1351 cuando Clemente VI, a través de la bula *Dum Diligenter*, autorizó a los mercantes mallorquines Juan Doria y Jaime Segarra a viajar a las islas con el fin de convertir a la fe católica y a honestas costumbres a sus habitantes. Se los categorizó como gentes paganas e idolatras que debían ser agregadas a la unidad de la Madre Santa Iglesia a través de la doctrina de la palabra, el ejemplo y su vigilante diligencia, con la ayuda de algunas personas de dichas islas de quienes se menciona haber sido regeneradas por el bautismo y redimidas de la cautividad e instruidas en la fe y en la lengua catalana (ctd en Quartapelle, *Cuatrocientos* 59). Sin

embargo, la fundación del obispado tuvo lugar el 7 de noviembre del mismo año, por medio de la bula *Coelestis rex regum*, a través del nombramiento del carmelita fray Bernardo como su obispo, confirmando la noticia de “habitantes de Mallorca, naturales de aquellas islas Afortunadas, los cuales regenerados por las aguas del bautismo e instruidos en su propia lengua y en lengua catalana, están dispuestos a trabajar fielmente con él en esta empresa” (ctd en Serra, “Los mallorquines” 201-02). Por tanto, puede decirse que la nueva estrategia del papa, asociada al Obispado, estuvo acompañada de un apaciguamiento discursivo al referirse a los habitantes de las islas, en aquel nuevo escenario, como personas y naturales de dichas o aquellas islas o, en el peor de los casos, gentes paganas e idolatras. Estas últimas categorías pueden considerarse conceptualmente adecuadas para señalar la realidad religiosa de los indígenas de Canarias desde la perspectiva del cristianismo, a diferencia de “enemigos de la fe” como Clemente VI lo había hecho algunos años atrás en el sermón pronunciado en torno a la fundación del Principado de la Fortuna. Además, sus palabras nos confirman la vocación esclavista de las expediciones mallorquinas al hacer mención de naturales de dichas islas en Mallorca que, tras su bautismo y emancipación, apoyarían a fray Bernardo en la cristianización del archipiélago.

Nuevamente, apoyando la nueva estrategia evangelizadora, aparece el rey Pedro IV de Aragón, también rey de Mallorca a partir de 1343, quien, a los ya mencionados Juan Doria y Jaime Segarra, otorgó una licencia el 1 de junio de 1351 en la que se menciona como fin la conversión de las islas Afortunadas a través de la verdad del evangelio, bajo la justificación de estar “habitadas por gente ruda y aún más brutal, que vive sin ningún tipo de ley, sino actuando de forma bestial en todas las cosas” (ctd en Quartapelle, *Cuatrocientos* 60). El 14 de mayo del siguiente año otra licencia a Juan Doria, Jaime Segarra y Guillermo Fuser, con beneplácito del papa y del rey, la otorga Guillen de Llagostera, lugarteniente del gobernador de Mallorca. Allí nombra a Arnau Roger capitán de una expedición autorizada para dirigirse a “las islas recién descubiertas llamadas de Canaria . . . para convertir a las gentes de allí, ignorantes de Dios a su conocimiento, a la Trinidad y a la ortodoxa Fe” (ctd en Bonet 288). Además, se recomendaba a Roger que, si Dios quisiera, adquiriera las islas, o alguna de ellas, para tenerlas en feudo del rey con pleno poder sobre sus gentes a las que debía brindar cuidado, bienestar y justicia a razón de saber que en aquellas habían “muchas personas sin que haya capitán” (288). Aquella última afirmación implicó la inexistencia de algún grado de reconocimiento de orden social o político en las islas ya que, como señala Michel Mollat, la autoridad, entre los rasgos de civilización contemplados por la cristiandad, se valoraba como el embrión de cualquier sociedad supervisada (177), abonando el camino de la colonización política.

En suma, como lo expresó Antonio Rumeo de Armas, la expedición con predominante manifiesto misional tenía una clara finalidad política (16-17).

El Obispado de la Fortuna, conjugando intereses políticos y económicos, enmascaró ambiciones de colonización y dio continuidad, con otro rostro, a la cristianización del archipiélago, a pesar del deceso de Clemente VI a fines de 1352. Pero solo se conocen nuevos esfuerzos en 1369 cuando Urbano V, pontífice de Aviñón, dirigió una carta a los obispos de Barcelona y Tortosa con el fin de preparar una nueva expedición hacia las Afortunadas para convertir a sus habitantes a la fe de Cristo a través de la predicación de la palabra de Dios, iluminándolos con la luz del Evangelio, al considerar que en las islas vivían en la superstición de los astros ya que no tenían “ninguna ley ni siguen alguna secta, sino que sólo adoran al sol y la luna” (ctd en Quartapelle, *Cuatrocientos* 60). Asimismo, en 1386 Pedro IV envió al papado una carta de recomendación en favor de unos eremitas que deseaban pasar a las islas de Canaria. No obstante, en dicha ocasión el destinatario fue Urbano VI, pontífice de Roma, informándole que en aquellas islas existían algunas poblaciones a las que se deseaba reformar con la ayuda divina, para apartarles del engaño y conducirles hacia la gracia, bajo la justificación de que sus habitantes “equivocadamente practican la idolatría y están alejados del camino de la verdad” (71).

Un pasaje de la obra *De nobilitate et Rusticitate* que fue escrita antes de 1445 por el canónico de Zúrich Félix Malleoli, conocido como *Hemmerlin*, nos ofrece una idea de la imagen que los misioneros catalano-mallorquines pudieron tener de los indígenas de Canarias (ctd en Lutolf 290-92). Allí se recoge una noticia dada por un obispo de Tortosa que, según Aloys Lutolf, posiblemente fue el obispo de la ciudad entre 1415 a 1445, llamado Otón de Moncada (287). Dicha noticia informa del viaje de una nave aragonesa que en 1370, fortuitamente al huir de piratas, descubre cinco islas en el mar Océano, en dirección hacia occidente. Los navegantes aragoneses fueron recibidos en cuatro de las islas, pacífica y humanamente, reconociendo posteriormente el dominio del príncipe de Aragón. Por el contrario, la isla restante se mantuvo alejada de dicho dominio porque sus habitantes “eran tan feroces que en modo alguno permitieron que se les acercasen” (ctd en Lutolf 291).

Tal vez sea Hemmerlin quien brinda la representación más deshumanizada de los isleños al describirlos como gentes envueltas con pieles crudas de animales que ladran a manera de perros, con caras planas o achatadas semejantes a los monos, que comían carne cruda y mantenían prácticas sexuales públicas, siendo las mujeres comunes para todos sin ser poseídas por determinados varones (291). Sin embargo, a la vez, señaló que aquellos isleños “no tenían entre sí propiedad de las cosas en

alguna manera diferenciable, antes bien todas eran comunes, como en estado de inocencia. Así, pues, vivían según la ley natural . . . y según la ley divina” (292). No se plasmó dicho primitivismo idílico salpicado de salvajismo bestial como una condición innata sino como un estado transitorio que podía ser superado para alcanzar la verdadera humanidad. Así, los habitantes de las islas que reconocieron la autoridad del rey de Aragón, a través de sacerdotes franciscanos, agricultores y artesanos, fueron “atraídos a la mansedumbre de los hombres habituales y a costumbres humanas y a la fe católica” (292). Inclusive los más jóvenes dominaron el conocimiento de las letras y “después de la antedicha reforma, cada uno tiene su mujer y cada uno tiene su varón, a causa de fornicación” (292). Por el contrario, la isla que no acogió a los cristianos permaneció “en su bestial ferocidad” (292).

Visiblemente, el relato de *Hemmerlin*, como apología a la experiencia colonial del reino de Aragón en las islas, se articula perfectamente con las imágenes de los isleños trazadas en torno al proyecto del Obispado de la Fortuna al ser representados como gentes paganas e idolatras que se caracterizaban por su rudeza, brutalidad y bestialidad, en un estado de ausencia total de cualquier tipo de orden social. Brindan, por ello, una justificación para su cristianización como un proceso civilizatorio, más que simplemente evangelizador. Dicho proceso estaba compuesto por una dimensión espiritual indistinguible de aspectos culturales en el que el punto de referencia y llegada al estado de civilización se representaba en la cristiandad. El proceso se da a partir de una oposición dualista, dicotómica y dialéctica con el supuesto estado de salvajismo y primitivismo reinante en las islas que el autor presenta como el reflejo de un estado degenerado y primario de su propio mundo e identidad cultural. Los indígenas podían emanciparse de su estado salvaje y primitivo siempre y cuando se acogiesen al dominio de un príncipe cristiano, soportado ante todo como una exigencia moral impuesta por una superioridad cultural y no por relaciones de poder. Se parte, así, de una lógica atravesada por la idea del progreso y desarrollo unilineal.

La influencia política aragonesa en las islas que se sugiere en el relato de *Hemmerlin* puede comprobarse a través del ordenamiento del rey Pedro IV de Aragón en 1366 para realizar una expedición militar mallorquina “frente a las islas de Canaria y otros enemigos nuestros” (ctd en Rumeo de Armas 21), enemigos que para Antonio Rumeo de Armas pudieron haber sido Génova o Castilla (18). Al respecto, Marina Mitja considera que bajo dicho rey, las Canarias experimentaron una reconocida hegemonía aragonesa, al menos moral y comercial, que, tras su muerte en 1387, declinó por el abandono de los intereses de Aragón sobre el archipiélago. Esto se debió a un cambio en la política exterior aragonesa frente a las posesiones ultramarinas que implicaran mantener algún

tipo de esfuerzo y rivalidad con otros estados. Consecuentemente, se produjo un vacío de poder que permitió el afloramiento de razias esclavistas de genoveses y castellanos contra los isleños que, en represalia, arremetieron en 1393 contra la sede misional de Telde, dando fin al obispado (325-40). Sin duda, el obispado representó un control y obstáculo a las razias esclavistas contra las islas, como lo sugiere la ausencia de fuentes documentales referentes a esclavizados de Canarias durante dicho periodo. Cabe preguntarse si habría sido posible otro tipo de integración del archipiélago canario a la cristiandad. Lo cierto es que la misma construcción ideológica vertida sobre los isleños para justificar su evangelización sirvió también para deshumanizarlos a partir de la inferiorización de su cultura y naturaleza humana, condición favorable para legitimar su esclavización y posterior conquista y dominación.

Tras la desaparición del obispado, las razias en Canarias florecieron nuevamente. Por ejemplo, Mitja publicó algunos documentos referentes a ventas de indígenas de Fuerteventura y Gomera ocurridas en Barcelona en los años de 1391 y 1393 por parte de sevillanos, genoveses y vizcaínos (340-44, 346-47). Por otro lado, Gabriel Llopart publicó un par de documentos de 1393 y 1402 que registran la venta de indígenas de Canaria en Mallorca, el primero referente a una madre con tres hijos por parte de un piloto de un barco veneciano y el segundo referente a una mujer llamada “Ana” (333-34). Además, un fragmento del capítulo XX de la *Crónica de Enrique III*, escrita por Pedro López de Ayala, registró la noticia de una expedición en 1393 conformada por gentes de Sevilla, Vizcaya y Guipúzcoa que arribó a Lanzarote donde capturaron al rey y a la reina de la isla con ciento setenta personas más en un mismo lugar, así como otros muchos de los moradores de dicha isla. Luego, mandaron a decir al rey de Castilla que aquellas islas eran “ligeras de conquistar, si la su merced fuese, é á pequeña costa” (ctd en Quartapelle, *Cuatrocientos* 73-74), documentando el relevo de la influencia aragonesa por la castellana sobre el archipiélago.

El efecto de las razias preparó el camino a los conquistadores franceses ya que su dominio fue establecido en las islas más asoladas, tal como lo registra *Le Canarien*. Sobre Lanzarote se dijo que “estaba muy poblada de gentes; pero los españoles y los aragoneses y otros corsarios de mar los han cogido varias veces y llevado en cautiverio, hasta que quedaron pocas gentes” (ctd. en Serra y Cioranescu, *vol. 3*: 138); de Fuerteventura se mencionó que “solía estar poblado por mucha gente. Pero varias veces fueron cogidos y llevados en gran esclavitud y cautiverio a países extraños, y hoy día quedan pocas gentes” (122); y de El Hierro se dijo que “no hay sino poca gente, pues cada año los cautivan. Y todavía el año de 1402 fueron cautivadas, según dicen, 400 personas” (76). Por el contrario, sobre las islas que resistieron exitosamente tanto a los franceses como a otros

conquistadores hasta fines del siglo XV, *Le Canarien* destaca que La Palma, Gomera y Gran Canaria estaban muy bien pobladas, siendo la primera menos abatida que las otras, al igual que Tenerife que nunca había sido asaltada ni llevadas sus gentes en esclavitud (126-30).

***Le canarien*: la aparición del “canario” en la crónica de la conquista francesa de Islas Canarias (1402-1405)**

Cuando en 1402 los franceses desembarcaron en Lanzarote, liderados por Jean de Bethencourt y Gadifer de La Salle, se establecieron allí mediante pacto con los indígenas como resultado del equilibrio de fuerzas. Esto, implicó colaboración más no la sujeción. Pero a partir de la traición de Bertín de Berneval, lugarteniente sublevado de la guarnición francesa de la isla que capturó a algunos indígenas para venderlos como esclavos a piratas castellanos, la alianza fue sustituida por una guerra que terminó con la sumisión y bautismo del rey indígena en abril de 1404. Contrariamente, en Fuerteventura la conquista tomó un rumbo militar desde el inicio y se prolongó hasta comienzos de 1405, cuando sus dos reyes se rindieron, poniendo fin a la resistencia. En el caso de El Hierro, más allá de una verdadera conquista militar, el dominio de los franceses se consolidó en 1405 tras la captura del rey y la mayoría de sus guerreros por parte de Bethencourt a través de un engaño, posiblemente precedido por un pacto similar al establecido en Lanzarote (Aznar, “Canarias” 20-23). La captura del rey de El Hierro con ciento once personas de su séquito, consignada específicamente en la versión B de *Le Canarien* (ctd. en Serra y Cioranescu, *vol* 2: 318), terminó con la repartición de algunos de los isleños como botín entre los conquistadores, mientras que otros fueron vendidos como esclavos. Bethencourt guardó para sí treinta y uno de ellos entre los que se encontraba el rey. Aunque es una de las tantas escenas de esclavización contenidas en la crónica, aquella, se destaca no solo por el número de cautivos sino además por la actitud traicionera de los cristianos.

El proceder violento de los franceses contra los indígenas se justificó incluso antes de su arribo a las islas, lo que puede comprobarse con solo ojear la introducción de *Le Canarien*. Allí se hace eco con los mismos términos y parámetros utilizados durante el siglo XIV, señalando como motivos del viaje hacia las islas de Canaria la honra de Dios, y el mantenimiento y aumento de la santa fe en unas islas habitadas por gentes infieles sobre las que se tenía la intención de convertirlas y de atraerlas a la fe cristiana (ctd en Serra y Cioranescu, *vol*. 3: 14). Ya en las islas, la convicción de los conquistadores sobre su actuar aumentó, primero, al encontrar en la isla de Canaria el testamento de trece frailes, asesinados hacía doce años tras predicar durante siete años la fe católica entre los “canarios”, en el que se decía “que nadie se fie de ellos, por más que parezcan amigos, porque son

traidores” (72). Segundo, los conquistadores confirman por sí mismos que los “canarios” “son infieles y no reconocen a su creador y viven en parte como bestias, y sus almas están en vía de perdición” (86).

La imagen negativa de los indígenas, asociada a su bestialidad e infidelidad, contrasta con la valoración positiva con la que Le Verrier y Boutier plasmaron la relación entre el aspecto físico y las aptitudes mentales de los indígenas. En la única descripción de la crónica que en conjunto hace alusión a todos los habitantes del archipiélago, consideraron que “no encontrareis en ninguna parte gentes más hermosas y mejor formadas que en las islas de estas partes, hombres y mujeres; y son muy inteligentes si tienen a alguien que les enseñase” (106). Con esta afirmación Sierra y Cioranescu ejemplifican los conceptos utilizados monótonamente en ambas crónicas para retratar separadamente a los indígenas de cada isla (239). Dicha relación positiva entre apariencia física e inteligencia recuerda la imagen plasmada por Boccaccio unas décadas antes, pero en el caso de *Le Canarien*, los frailes no contemplaron la inteligencia de los “canarios” como capacidad intelectual sino como predisposición a aceptar el cristianismo (Aznar et al. 35).

Frente a la religiosidad de los isleños, los cronistas franceses mostraron poco interés por las creencias y prácticas religiosas de los “canarios”, a pesar de ser clérigos. Serra y Cioranescu explican esta circunstancia como la intención de los frailes de “hacer tabla rasa de todo ello” (*Le Canarien. Vol 3*: 246). Se limitaron a caracterizarlos como infieles o paganos, contemplando la posibilidad de su conversión, describiendo las desviaciones de la norma cristiana a través de conductas moralmente reprochables representadas en la desnudez y, en el caso particular de Lanzarote, la poliandria (Aznar et al. 35-36). Estas tres dimensiones, sin duda, no representaron la realidad religiosa de las islas como el reconocimiento de un creer Otro sino, contrariamente, imágenes invertidas de una identidad cristiana permeada por la articulación de una expresión imperialista y expansionista de la universalidad del cristianismo en la producción de alteridades. Por tanto, En *Le Canarien* se objetiva la religión como vía de interpretación de la Otridad. Además, se puede afirmar que para aquellos frailes los aspectos religiosos de las islas ya no eran una cuestión importante que tratar porque, para inicios del siglo XV, ya era claro que los “canarios” eran “paganos” e “infieles”, incluso sus reyes fueron llamados “sarracenos” en la versión B (ctd en Serra y Cioranescu, *vol. 2*: 282, 290). Igualmente, las islas de los “canarios” pasaron de ser las “islas recién descubiertas” de mediados del siglo XIV, como se ha mencionado arriba, a una “región donde se pueda hacer con tanta facilidad una gran conquista sobre los moros o los paganos” (*vol. 3*: 96). Las convierten, por consiguiente, en parte integral de la periferia infiel del imaginario medieval cristiano. Aunque los cronistas incluso

reconocen en más de una ocasión un panorama cultural insular diverso, proporcionado por la experiencia del contacto directo, esto parece perder importancia cada vez que se destaca la diferencia ya que siempre se antepone su estado de infidelidad como condición cohesiva, tal como se señala reiteradamente en la crónica al resaltar que las islas estaban “habitadas por gentes infieles de diversas leyes y de diferentes lenguajes” (14, 32, 64, 80).

Puede decirse que en *Le Canarien* la misma existencia de los “canarios” justificó su conquista al ser sus creencias y formas de vida consideradas falsas y erróneas. Por ello, se presentan las acciones de los conquistadores como la voluntad de la Providencia, honrando el nombre de Dios, en busca de la salvación de las almas ya condenadas de aquellos infieles, consecuentemente, dando sentido a la guerra justa colonial. Es decir, es la praxis moderna del ejercicio de la violencia como acción pedagógica para destruir los obstáculos de su modernización, representada en su cristianización, percibiéndose el conquistador, asimismo, como inocente. Por ejemplo, ante la insurrección de Berneval que provocó la sublevación indígena en Lanzarote, mientras La Salle dirigía la conquista de Fuerteventura y Bethencourt buscaba apoyo en Europa, los cronistas consideraron que ellos se encontraban “en servicio de Dios, inocentes y sin culpa que justificase tan mortal traición” (ctd en Serra y Gioranescu, *vol. 3*: 38). Encubren así, con desentendimiento su responsabilidad frente al sufrimiento de los isleños desencadenado por la violencia implícita en la conquista de la isla. En contraposición, se plasma al canario como el mismo culpable de su sufrimiento al interponerse en su propia redención, inclusive, al punto de interpretar la resistencia indígena como justificación del genocidio desatado en Lanzarote, al que le invisten un carácter salvador al señalar que “la intención de Gadifer es, si no encontramos otro remedio, que matemos a los hombres de defensa del país, y ya lo tenemos empezado; y conservaremos a las mujeres y a los niños y los haremos bautizar y viviremos como ellos, hasta que Dios disponga de otra manera” (62). Solo la rendición y bautismo del rey indígena, presentada como la “salvación” de su alma y la de su pueblo (84), frenó el primer genocidio de la expansión colonial europea ultramarina.

El apoyo de la Iglesia a los conquistadores fue inmediato y Benedicto XIII, papa de Aviñón, otorgó indulgencias para todo aquel que de algún modo colaborara con la conquista, el día 22 de enero de 1403 (Vázquez 168-74). Posteriormente, tras el sometimiento de Lanzarote, a través de la bula *Apostolatum officium* del 7 de julio de 1404, por la cual erigió el obispado Rubiconense en dicha isla, celebró la reducción a una única grey las ovejas que Dios puso a su cargo bajo la justificación de que las almas de los conquistados habían alcanzado el premio de la felicidad eterna. Adicionalmente, señaló la satisfacción provocada por la noticia apostólica del sometimiento de la nación gentil que

habitaba “Lancelot”, “alias de Canaria”, sobre la que mencionó que fue “conquistada valerosamente por algunos profesores de la Fe Cristiana y sometida a su dominio; y que muchos de sus moradores, en virtud del ministerio de la predicación, dejando las tinieblas de sus errores acaban de convertirse a la luz de la Fe ortodoxa” (ctd. en Hernández 12-13).

Conclusiones

Para comienzos del siglo XV el “canario” había surgido como un sujeto moderno engendrado por la colonialidad a partir de la producción, por parte de la cristiandad, de unos discursos etnográficos, geohistóricos y geoculturales durante los dos últimos tercios del siglo XIV que ocultaron un diferencial de poder, existente en relaciones asimétricas impuestas desde Europa hacia los mundos indígenas de Canarias. Dichas relaciones de poder se expresaron como diferencias culturales jerarquizadas, caracterizadas por la autocomprensión de la cristiandad como cultura superior y modelo de civilización. Así se negó la identidad de los isleños bajo el rostro de lo ya conocido (el pagano, el infiel, el idolatra) y fueron despojados de su contemporaneidad y civilidad bajo la imagen de primitivos en el tiempo relegados a un estado de salvajismo. Así, se proyectó y virtió, sobre aquellos, elementos ideológicos del cristianismo permeados por la lógica del desarrollo y el progreso. Aquellos elementos eran capaces de configurar en un solo rostro una alteridad religiosa, civil e histórica que debía ser combatida, pero también salvada de sí misma a través de un proceso educativo representado en la cristianización. Sin embargo, a partir de la conquista francesa de Islas Canarias, los elementos ideológicos en cuestión se articularon en torno a la práctica de la guerra justa colonial, praxis moderna del ejercicio de la violencia como acción pedagógica, necesaria para eliminar el obstáculo de la resistencia de los “canarios” a su propia “salvación”. Así, los conquistadores se alzaron como héroes civilizadores inocentes ante el inevitable sufrimiento de los indígenas como sacrificio salvador.

De acuerdo a lo anterior, puede concluirse que el conjunto de discursos construidos en torno a los indígenas de Canarias, íntimamente ligados a intereses políticos y económicos desplegados por la cristiandad hacia el archipiélago en el marco del proyecto global de la universalización del cristianismo, funcionaron como dispositivos de poder representacional capaces de negar la diferencia cultural y la Otredad existente en las islas. Se redujo, articuló y configuró a todas sus poblaciones en una única identidad abstracta y negativa de tipo colonial, como lo fue el “canario”, asociada a un estado de la naturaleza alejado de la esfera de la cultura propia de los seres humanos. Se puso en duda su humanidad para justificar y legitimar su control, dominación y

explotación a través del uso de la violencia enmascarada en su propia “salvación”. Entonces, si el “canario” precedió al “indio” del “Nuevo Mundo” como identidad colonial primitiva y salvaje, alteridad de un mundo occidental “moderno” y “civilizado”, cabe preguntarse si realmente la modernidad, la colonialidad y, por tanto, el mundo moderno/colonial tuvieron su nacimiento en 1492. Personalmente creo que hay que seguir escarbando en la historia bajomedieval de Occidente y, especialmente, en aquella relacionada con la expansión colonial ultramarina de la cristiandad por aguas del Atlántico antes de dar una respuesta definitiva.

Notas

¹ De las diferentes publicaciones existentes de *Le Canarien*, tanto de la versión B como de la G, he utilizado las versiones editadas, traducidas y comentadas por Elías Serra Ráfols y Alejandro Cioranescu en los volúmenes 2 y 3, respectivamente, de su obra conjunta titulada *Le Canarien: Crónicas francesas de la conquista de Canarias*.

Bibliografía

- Abulafia, David. "Neolithic meets medieval: First encounters in the Canary Islands." *Medieval frontiers: Concepts and practices*. Editado por David Abulafia y Nora Berend, Ashgate, 2002, pp. 255-78.
- Aznar Vallejo, Eduardo. "Canarias, primera conquista ultramarina." *Relaciones*, n. 70, 1997, pp. 20-23.
- . "La colonización de las Islas Canarias en el siglo XV." *En la España medieval*, n. 8, 1986, pp. 195-217.
- Aznar Vallejo, Eduardo, et al. *Le Canarien. Retrato de dos mundos*, vol. 1. Instituto de Estudios Canarios, 2006.
- Bonet, Miguel. "Expediciones de Mallorca a las islas Canarias (1342 y 1352)." *Boletín de la sociedad arqueológica Luliana*, n. 195, 1896, pp. 285-88.
- Bonnet y Reverón, Buenaventura. "La expedición portuguesa a las Canarias en 1341." *Revista de historia*, n. 62, 1943, pp. 112-33.
- . "Las Canarias y los primeros exploradores del Atlántico (conclusión)." *Revista de historia*, n. 58, 1942, pp. 82-89.
- Dussel, Enrique. *1492. El Encuentro del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores, 1994.
- Fernández Armesto, Felipe. *Millennium: Una historia de nuestros últimos mil años*. Planeta, 1995.
- . *Before Columbus. Exploration and colonization from the Mediterranean to the Atlantic 1229-1492*. University of Pennsylvania Press, 1987.
- . "Medieval Ethnography." *JASO*, vol. 13, n. 3, 1982, pp. 275-86.
- García de León, Antonio. *El mar de los deseos. El Caribe afroandaluz, historia y contrapunto*. Fondo de Cultura Económica, 2016.
- García Gallo, Alonso. "Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias." *Anuario de historia del derecho español*, no. 27-28, 1957-1958, pp. 461-830.
- Hernández Rivero, Antonio y Francisco Caballero Mujica. *Documentos inéditos de la historia de Lanzarote*. Ayuntamiento de Tegui, 1991.
- Jiménez González, José Juan. "Textos etnohistóricos de las Islas Canarias. Nuevas lecturas." *Revista Tabona*, n. 18, 2009-2010, pp. 35-63.
- Llompert Moragues, Gabriel. "Un guanche en la corte del rey ceremonioso." *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 33, 1987, pp. 325-34.
- Lutolf, Aloys. "Acercas del descubrimiento y cristianización de las islas del Occidente de África." *Revista de historia*, n. 64, 1943, pp. 284-92.
- Maldonado Torres, Nelson. "Religion, conquest and race in the foundation of modern/colonial world." *Journal of the American Academy of religion*, vol. 82, n. 3, 2014, pp. 636-65.
- Martínez, Marcos. "Boccaccio y su entorno en la relación con las islas Canarias." *Cuadernos de Filosofía italiana*, n. extraordinario, 2001, pp. 95-118.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, 2007.
- Mitja, Marina. "Abandó de les Illes Canàries per Joan I d'Aragó." *Anuario de Estudios Atlánticos*, no. 8, 1962, pp. 324-53.
- Mollat, Michel. *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre Nuevos Mundos*. Fondo Cultural de Economía, 1990.
- Monumenta Henricina*, vol. 1, editado por Antonio Joaquim Dias Dinis. Comissão Executiva do V centenario da Morte do infante D. Henrique, 1960.
- Muldoon, James. *Popes, lawyers, and infidels*. University of Pennsylvania Press, 1979.
- Ortega Villaslada, Antonio. "De Mallorca al Atlántico bajo la dinastía privada." *Memories de la Real Academia Mallorquina d'Estudis geneològics, heràldics i històric*, n. 21, 2011, pp. 7-20.

- Pérez Ortega, Julio. *La conquista de Canarias*. /S. d./, 1986.
- Quartapelle, Alberto. "El redescubrimiento de las Islas Canarias en el anno domini 1339." *Revista de historia canaria*, n. 199, 2017, pp. 11-37.
- . *Cuatrocientos años de Crónicas de las Islas Canarias*. VeredaLibros, 2015.
- . *El Hércules de las Islas Canarias y otras historias*. VeredaLibros, 2015.
- Rumeo de Armas, Antonio. "La expedición militar mallorquina de 1366 a las islas Canarias." *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 27, 1981, pp. 15-22.
- Serra Rafóls, Elías. "Sermón de Clemente VI Papa acerca de la otorgación del Reino de Canarias a Luis de España. 1344." *Revista de historia canaria*, n. 141-48, 1963-64, pp. 88-111.
- . "Los mallorquines en canarias." *Revista de historia*, n. 54, 1941, pp. 195-209.
- Serra Rafóls, Elías, y Alberto Cioranescu. *Le Canarien: Crónicas francesas de la conquista de Canarias*, vol. 3. El Museo Canario, 1964.
- . *Le Canarien: Crónicas francesas de la conquista de Canarias*, vol. 2. El Museo Canario, 1960.
- Sevillano Colom, Francisco. "Los viajes medievales desde Mallorca a Canarias." *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 18, 1972, pp. 26-57.
- Vázquez de Parga y Chueca, María José. *Redescubrimiento y conquista de las Afortunadas*. Doce Calles, 2003.
- Vieira, Alberto. *Portugal y las islas del Atlántico*. Mapfre, 1992.
- Vincke, Johannes. "Primeras tentativas misionales en Canarias (siglo XIV)." *Analectica Sacra Tarraconensies*, no. 15, 1942, pp. 291-301.