

IMÁGENES REFRACTADAS

Las Islas Canarias a través de la lente del
Nuevo Mundo

EYDA M. MEREDIZ

Traducción de Xiomara Núñez Rodríguez

Edición de Paula Fernández Hernández

IMÁGENES REFRACTADAS

Las Islas Canarias a través de la lente
del Nuevo Mundo

EYDA M. MEREDIZ

Traducción de Xiomara Núñez Rodríguez

Edición de Paula Fernández Hernández

-Pensamiento TEA-

TEA
tenerife espacio de las artes



A mi abuelo, que nació en las Islas Canarias y murió
en Cuba sin haber aprendido a leer, pero sabiendo
hacer cuentas.

A mi madre, que sólo pudo leer la dedicatoria y las
citas en español entonces , y que ya no alcanzó a
ver la nueva publicación, por su paciencia y amor
infinitos.

A mi padre, *in memoriam*.

A Tonny Lybek, amoroso compañero que siempre
centra mi camino.

ÍNDICE

- 7 PRÓLOGO A LA EDICIÓN
- 14 AGRADECIMIENTOS
- 19 INTRODUCCIÓN
- 29 CAPÍTULO 1. BÚSQUEDAS MEDIEVALES: OCCIDENTE SE
ENCUENTRA CON LO SALVAJE
- 32 TIERRA DE INFIELES: PAPAS, REYES Y LEYES
- 51 NAVEGANTES Y CRONISTAS: ESPACIOS HABITADOS Y
SUS REPRESENTACIONES
- 72 LAS ISLAS CANARIAS Y EL NUEVO MUNDO: INFLUENCIAS
MUTUAS
- 75 CAPÍTULO 2. ENTRE LA NARRACIÓN Y LA DIGRESIÓN:
ALONSO DE ESPINOSA Y LA HISTORIOGRAFÍA DE LAS ISLAS
CANARIAS
- 86 EL MONASTERIO Y LA MISIÓN: FORMACIÓN
INTELLECTUAL DOMINICA
- 98 LA ESCRITURA DE LA HISTORIA: DILEMAS, DEBATES Y
MILAGROS
- 109 ESPINOSA LEE A LAS CASAS: LA FUENTE Y LA MIRADA
- 127 LA CONQUISTA DE TENERIFE REVISITADA: EL REGRESO
DE LAS CASAS

141	CAPÍTULO 3. UNA REVISIÓN ÉPICA DE LA HISTORIA: ANTONIO DE VIANA Y SU RESPUESTA A «LOS DESCUIDOS EN EL ESTUDIO DE LA VERDAD»
150	TRAS LA PISTA DE ESPINOSA: CANARIAS NO ES AMÉRICA
166	EN DIÁLOGO CON ERCILLA: ¿LA ÉPICA ES DE MARTE O DE VENUS?
183	FUSIÓN DEL TELOS IDEOLÓGICO Y LA CONVENCION LITERARIA
194	CAPÍTULO 4. HISTORIA Y UTOPIA: LOPE DE VEGA, LA REESCRITURA DE LAS ISLAS CANARIAS Y LA EMPRESA ESPAÑOLA EN AMÉRICA
198	EL DRAMA HISTÓRICO: VIEJAS Y NUEVAS LECTURAS
205	LOPE DE VEGA Y EL NUEVO MUNDO: UN PANORAMA CRÍTICO
215	LAS COMEDIAS DE LOPE Y LA HISTORIA DE LAS ISLAS CANARIAS
228	LA IMAGEN DE LA OTREDAD: PERTENENCIAS CULTURALES
239	EL ORO Y EL MAL: LA FALACIA DE LA RIQUEZA
244	HISTORIA Y UTOPIA: OBSERVACIONES FINALES
251	EPÍLOGO
255	BIBLIOGRAFÍA
290	ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN

El nombre de Eyda M. Merediz aparece en cualquier estudio que trate la literatura de la modernidad temprana en Canarias y en América desde una perspectiva transatlántica. Esta docente e investigadora de la Universidad de Maryland (Estados Unidos) lleva más de tres décadas dedicándose a pensar y contemplar el rol del archipiélago en los textos y discursos que viajaban de un lado al otro del Atlántico, durante los primeros años de la violenta reconfiguración del mundo que propició la colonización moderna.

Esta formulación alternativa a la tradicional que se había mantenido desde el norte global -lineal y unidireccional-, supone un hito que convulsiona los estudios coloniales tal cual los había percibido desde que esta autora comenzara sus estudios de español, en la Universidad del Sudeste de California (Estados Unidos), o quizá desde que descubriera que uno de sus abuelos procedía de la Aldea de San Nicolás de Tolentino (Gran Canaria) y había emigrado a Cuba. Se conjugan entonces el interés por los textos coloniales y del Siglo de Oro español, con una concepción renovada de su lectura. Con ello, se despliega y justifica el ánimo por introducir y contemplar claves casi impensables hasta el momento. Merediz, con su investigación, busca entre las iniciales prefiguraciones de los nativos canarios y de las islas, ecos claros de lo que se trasladó a América y que luego regresó al margen oriental atlántico de otras maneras. Este sentido multidireccional y complejo de las obras fundacionales de la literatura moderna americana y canaria, le permite observar los discursos que las atra-

viesan de forma dinámica, atendiendo mejor a los flujos de los argumentos y perspectivas con los que se construyeron.

Además, Merediz ha consagrado su carrera a estudiar a Bartolomé de las Casas y su impronta en los textos de sus coetáneos, así como en los de sus herederos y adversarios ideológicos. En 1996, durante su doctorado, publica un artículo en la revista del *Museo Canario* (61) titulado «Más allá de América: Las Casas en una crónica sobre las Islas Canarias» (245-256). Conocer en detalle el alcance de esta figura clave para los siglos xv y xvi de nuestra era, manejar celosamente la bibliografía señera sobre las fuentes escritas del periodo en Canarias y la apertura al diálogo transdisciplinar confieren a Merediz una posición de lectura y escritura singular, a la que se encuentra poco parangón.

Junto a estas y otras características que asomarán entre estas páginas, la autora ha conseguido forjar una mirada particular, de hecho, es una de las pocas investigadoras de la academia estadounidense que inserta a Canarias como eje fundamental de estudio de la literatura colonial. Allí, esta línea había sido trabajada por pocas personas, entre quienes se encuentran Felipe Fernández-Armesto, como una de sus grandes influencias, o Raúl Marrero-Fente como relevante interlocutor en el estudio de la figura de Silvestre de Balboa. La posición labrada por la propia Merediz le permite impulsar proyectos de renovación de los estudios coloniales en la academia norteamericana. De hecho, es una de las fundadoras de la asociación *Colonial Americas Studies Organization* (CASO).

Eyda M. Merediz se ha convertido en una de las voces más autorizadas de los estudios transatlánticos, en conocedora en detalle de la bibliografía que ha conformado el actual panorama crítico en Canarias y en una de las contribuyentes a la renovación de los estudios del Siglo de Oro español. Sus intereses en el campo, la han conducido a publicar en Estados Unidos una edición crítica de

la comedia de Lope de Vega *Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias*, un estudio monográfico titulado *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*, junto a Santa Arias en 2008, así como el volumen con capítulos de varias autorías titulado *Otros estudios transatlánticos: lecturas desde lo latinoamericano*, editado junto a Nina Gerassi-Navarro en 2009. Entre su obra crítica, se ha interesado por descubrir las intertextualidades con el corpus literario que trabaja y el cine cubano en artículos como «*Cuartetos de La Habana: Filming the Foundational Romance in the Era of Global Sex Trade*» (*Chasqui* 34[2], [2005]: 36-47) o en «*De insulis o más islas que se repiten: Canarias, Cuba y el Atlántico hispano*» (*Revista iberoamericana* 75[228], [2009]: 865-884). De forma más reciente, se preocupa por la inclusión de África en la delimitación del campus transatlántico en «*Geografía vs. Geopolítica: las Islas Canarias, América, África*» (en *Estudios coloniales latinoamericanos en el siglo XXI: Nuevos itinerarios*, ed. Stephanie Kirk [Pittsburgh: ILLI, 2010], 69-92) o en el capítulo «*The Caribbean conundrum: José Antonio Saco's Hispanic archive and the Black Atlantic*» (en *The Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492-1898)*, ed. Yolanda Martínez-San Miguel y Santa Arias [Nueva York: Routledge, 2021], 231-245). Mención especial merece una de sus últimas contribuciones al estudio de las figuras femeninas en los relatos sobre la conquista de Canarias en «*Malinches canarias: hacia un mestizaje light*» (*Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos*, comp. V. Añón y L. El Jaber, ed. y comp. M. J. Benites [Tucumán: Edunt, 2020]: 41-72), desde una óptica descolonizadora.

Como docente ha desplegado una carrera muy fructífera, de la que dan cuenta su producción investigadora, en el volumen dedicado a la enseñanza de la obra de Bartolomé de las Casas ya mencionado, en otras contribuciones sobre metodologías y evaluación en la enseñanza del español como segunda lengua, («Evaluación

y rediseño curricular para la integración de lengua, cultura y literatura en programas de español como L2», publicado junto a E. Gironzetti, M. Lacorte y S. Bartis, *Revista Nebrija de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas* 14[28], [2020]: 12-35), así como los agradecimientos que le dedica su alumnado y que se pueden encontrar en numerosos trabajos finales de titulación. Fue la directora del Departamento de Español de Portugués de la Universidad de Maryland desde 2015 hasta el 2021, entre otros cargos, y es en este centro universitario donde trabaja desde 1998, ejerciendo una valiosa labor de defensa y renovación interdisciplinar de los estudios de la literatura colonial latinoamericana.

En ese año, 1998, Merediz defendió una tesis doctoral dirigida por la prestigiosa experta de la historia y literatura de la América colonial, Rolena Adorno, en la Universidad de Princeton (Nueva Jersey, Estados Unidos). A partir de dicho trabajo compone una obra que consolida a Merediz como una de las autoras fundamentales de los estudios canarios y transatlánticos en el presente siglo: *Refracted Images: The Canary Islands through a New World Lens. Transatlantic Readings* (2004). Veinte años más tarde, esta obra ve por primera vez la luz en español bajo el título *Imágenes refractadas: las Islas Canarias a través de la lente del nuevo mundo*. Por fin en Canarias, y para el público hispanohablante, se puede acceder a esta obra fundamental para entender textos paradigmáticos de la tradición literaria canaria, para enfrentar los mitos más operativos con los que se representaban a las islas durante la Baja Edad Media y la primera modernidad y para comprenderlos en clave expansiva. Esta edición da cuenta de la contemporaneidad de la propuesta de Merediz, de la extrema utilidad de una investigación que comenzó en los años 90 y que a día de hoy permanece más que vigente.

La traducción de *Refracted Images** ha sido elaborada por la Doctora en Estudios Hispánicos y especialista en literatura transat-

lántica Xiomara Núñez Rodríguez. Esta edición, además, recoge algunas actualizaciones bibliográficas y busca trasladar al público las novedades más notorias sobre los temas que trata en sus cuatro capítulos de análisis. En el capítulo 1 «Búsquedas medievales: Occidente se encuentra con lo salvaje», la autora aborda varias de las fuentes que describieron de forma temprana las islas y a sus habitantes, desde Boccaccio hasta las crónicas de la conquista. Ello le permite comenzar a desplegar los hilos de ida y vuelta con el continente americano, fijándose especialmente en el paradigma legal y moral con el que se legitima la esclavización de los pueblos colonizados. El capítulo 2 está dedicado a un texto de un siglo posterior a la conquista, *Del origen y milagros de nuestra señora de Candelaria* de Alonso de Espinosa, que se ocupa precisamente de revisar dicho periodo histórico para enfocarlo de otra manera. Para entender esta obra y sus pretensiones, se vuelve a trazar el hilo transatlántico, pues es desde la reivindicación de Bartolomé de las Casas y su defensa de los pueblos amerindios, donde se comprende el sentido de la historia de la conquista de Canarias que propone Espinosa. En el capítulo 3, Antonio de Viana y su poema *Antigüedades de las Islas Afortunadas* son los protagonistas del análisis propuesto por Merediz. Este trae el ya conocido debate entre veracidad histórica y convención de la épica literaria, pero no para opacar la lectura, sino para considerarlo como un elemento más del proyecto ideológico del que participa. Así, confronta este texto con el que fuera su fuente de partida, el de Espinosa, y lo relaciona con otros poemas épicos de la orilla americana, como *La Araucana* de Ercilla. El capítulo 4, se centra en la pieza teatral de Lope de Vega, *Los guanches de Tenerife y la conquista de Canaria*. La autora se encarga de estudiar tanto el papel que juega en la lectura de algunos dramas históricos

* También incluye las traducciones de las citas directas. En caso de existir, se ha optado por presentar traducciones ya publicadas de las obras citadas, cuya referencia se indica entre corchetes.

recreados en la conquista americana, como en su relación con otras temáticas más frecuentes -y menos denostadas que Canarias y el Nuevo Mundo- de las comedias lopescas, sin pasar por alto la intertextualidad con respecto a la obra de Viana, que toma como referente el propio Lope.

A su vez, la obra está configurada como una cadena de eslabones, en la que el capítulo siguiente se embebe del texto tratado en el anterior, en una analogía clara de cómo funciona la historia. Alonso de Espinosa que escribe influenciado por sus fuentes previas y por Las Casas, Viana que reescribe a partir de Espinosa, Lope que dramatiza el poema de Viana. Además, la autora no emprende una lectura restrictiva del texto, considerándolo como una unidad independiente, sino que incluye tanto sus fuentes como el contexto en el que se inserta. Se forja así un análisis filológico minucioso que contempla, además, la dimensión ideológica, tan importante en la construcción y alcance de los textos coloniales. Esto hace que la obra se haga eco de los debates políticos, jurídicos y filosóficos más importantes del tiempo de confección de los textos, con ello Merediz demuestra sus dotes pedagógicas al insertar, de forma pertinente, las fuentes históricas y trasladarnos a un lenguaje contemporáneo sus vericuetos. Todo dirigido a actualizar las lecturas y a reinterpretar, con parámetros novedosos, discursos de un pasado que no quedó atrás. Así, más que un repaso histórico o textual se forja una genealogía crítica, útil para comprender las tensiones propias de acontecimientos tales como la conquista y la colonización de Canarias y de América, en relación con la posesión del lugar, en virtud de qué argumentos y, especialmente, en torno a la representación y concepción de los indígenas según la mentalidad europea de entonces.

La metodología de Eyda M. Merediz, dispuesta a asumir las complejidades, permite observar estos periodos tan importantes

como controvertidos, que rara vez se han beneficiado de miradas atrevidas, y maneja con precisión y talante las tensiones ideológicas que irradian. Desde hace décadas, la magistral investigadora se ha preocupado por estas cuestiones, siempre manteniendo como primer y último anclaje los textos, la obra escrita. Al modo de una arqueóloga de los signos, Merediz emprende un rastreo atento, meticulado, considerando en todo momento las claves de escritura de estos autores de la primera modernidad. Ello otorga un sentido relacional a la lectura, inscribiendo cada obra en su concreto contexto de creación y proyección. De ahí que, según apunta y defiende la propia Merediz, no se puede abordar la imagen o prefiguraciones del indígena americano que aparecía en las crónicas y relaciones de conquista y en la primera literatura europea sobre América, sin considerar cómo se representaba al indígena canario en la obra escrita, entre otros aspectos bidireccionales. Así, el análisis no se orienta en un solo sentido: de Europa a América, o de América a Europa, sino que pivota en Canarias como lugar que permite una serie de negociaciones de ida y vuelta, como expresa la autora.

Eyda M. Merediz plasma el ánimo de profundizar (no solo deambular) en los textos de Canarias como una pieza necesaria para varios aspectos, incluido para abordar la literatura colonial latinoamericana o el teatro del Siglo de Oro en España. Lejos de considerarla como un guion intermedio, un puente al servicio de una utilidad mayor, la autora percibe a las islas como un espacio incómodo, con múltiples y simultáneas vinculaciones, un enclave que permite triangulaciones y cuadrangulaciones. Como declaró la propia Merediz en su conferencia dictada en el TEA (Tenerife Espacio de las Artes) en marzo de 2023, «aquí hay una montaña muy alta, que permite divisar a lo lejos y en muchas direcciones», devolviéndole la metáfora a la tradición mítica de unas islas siempre por enunciar.

Paula Fernández Hernández

AGRADECIMIENTOS

Quizás todo empezó con la foto de mi abuelo. Contemplando las paredes de la casita abandonada donde había vivido su difunta hermana mayor, en la remota Aldea de San Nicolás de Tolentino en la costa sur de Gran Canaria, me encontré con una foto en blanco y negro de un hombre joven. Los familiares que acababa de conocer me aseguraron que él era el que había partido a Cuba: mi abuelo. Estaba de pie, con su sombrero en la mano, vistiendo un traje blanco y con la mirada seria de los recién emigrados cuando posan para la familia que dejaron atrás. Yo, estudiante universitaria por aquel entonces, atesoré aquel descubrimiento y me traje la foto a este lado del Atlántico en el que, de hecho, se originó la imagen.

Quizás todo empezó en Princeton. Mientras curioseaba en las estanterías de la Firestone Library en búsqueda de un buen tema de tesis, me encontré con una obra de teatro de Lope de Vega sobre los guanches de Tenerife. Rolena Adorno, con usual agudeza para identificar fuentes relevantes, me dirigió a un texto crucial de la historiografía temprana de las Islas Canarias que, al parecer, estaba relacionado con la pieza teatral. La obra de teatro era la clave. Yo me encontraba siempre dividida por las posibilidades intelectuales que me ofrecían tanto los estudios de los Siglos de Oro como los estudios coloniales latinoamericanos. Ahora, sin embargo, podía dejar que el texto de Lope de Vega me guiase a una historia de intertextualidad, de cruces transatlánticos de la Modernidad temprana, sin tener que anclarme en ningún lado del Atlántico.

Este proyecto bien pudo haber surgido de la necesidad de reconciliar la foto y la obra teatral (a mi abuelo y a Lope de Vega); un viaje personal y una búsqueda académica. El resultado, sin embargo, reafirma mi profunda certeza de que hay conexiones legítimas y senderos intrincados por descubrir al observar el Viejo Mundo con la lente del Nuevo Mundo, privilegiando así la perspectiva de los estudios coloniales latinoamericanos.

Este libro no podría haberse escrito sin el apoyo académico y personal de mucha gente a la que quiero agradecer. Siento infinita gratitud y admiración por Rolena Adorno, quien me inspiró con su trabajo académico y quien, con su mentoría y amistad, se aseguró de que no me desviara del camino o desistiera. La única manera en la que puedo corresponderle el tiempo invertido en cada una de las páginas de mi tesis (1998) es con este libro (2004), que es tan suyo como mío. A David Adorno, quien ya no está con nosotras: gracias. También extendo mi agradecimiento a Margaret Greer, otra apasionada académica y mentora excepcional, cuyas contribuciones intelectuales fueron incalculables para mi proyecto. Me gustaría agradecer a Alban Forcione, Ronald Surtz y François Rigolot por sus sugerencias. Gracias a Clara Estow por dirigirme hacia la *Medieval and Renaissance Texts and Studies* (MRTS), a Robert Bjork por considerar que mi libro debía ser publicado, a Richard Clement por su hermoso trabajo de composición y a mi extremadamente meticulosa correctora, Leslie MacCull.

Aprecio a todas las amistades que tantas veces me ayudaron a ordenar mis ideas y expresarme, a mantener mi sensatez en mente y

espíritu. No puedo agradecer lo suficiente a mis queridas amigas Silvia Bermúdez, Carolina Erdocia y Nadia Benabid por su incansable apoyo y por haberse tomado el tiempo de leerme, escucharme y ofrecerme su incondicional apoyo moral e intelectual. Muchas gracias a otras amistades generosas por sus agudas sugerencias: María Cristina Quintero, Sumaiya Hamdani, Patrick Pautz, Nina Gerassi-Navarro y Raquel Medina.

Agradezco a las amigas y los amigos que encontré en Princeton: Margarita Navarro, Jessica Hadlow, Ariadna García-Bryce, Diego Alonso, Roberto Madero, Álvaro Fernández-Bravo, Florencia Garramuño, Cynthia Stone, José Mazzotti, Reem y Morten Iversen, Shirley Cardozo, Astrid Arrarás, Nilüfer Hatemi, Christopher Britt, Arthur Denner, Khaled Fahmy, Hebe Gondicas, Luis Grau y Joy Montero por la solidaridad y los buenos ratos. Agradezco también a las personas que conocí en Schenectady, mis compañías de hibernación: Karin Hamm-Ehsani, Bradley Jordan, Peter Meyers, William García, Inés Arribas, Carlos Ortiz, Hyung Ji Park y Livia Carroll. En Smith College, no recibí sino apoyo; agradezco a Ana López y Bryna Keenan. En la Universidad de Maryland, mi agradecimiento va a mis colegas con quienes he tenido la fortuna de contar como interlocutores, especialmente a Phyllis Peres, Carmen Benito-Vessels, Ana Patricia Rodríguez, Regina Harrison, Sandra Cypess, Laura Demaría, Juan Carlos Quintero-Herencia y los muchos estudiantes que he formado y me han formado. A Gwen Kirkpatrick, Veronica Salles Reese, Izaskun Álvarez Cuartero, Santa Arias y Yolanda Martínez San Miguel mi agradecimiento. Gracias a quienes me facilitaron mis viajes en las Islas Canarias: Pablo Melcón, Orlando Arencibia, Juan Bethencourt, Paco y Malena, Rosa y Javier, y la gente maravillosa del Museo Canario y de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna. Más recientemente, mi gratitud va para María José Ramos Rodríguez por su ayuda bibliográfica desde Patrimonio

Cultural en Candelaria y a Patricia González Remlein que me ha facilitado libros que solo se consiguen en las islas.

Las siguientes instituciones me han provisto de apoyo financiero y estructural: agradezco a la Escuela de Posgrado, al entonces Departamento de Lenguas y Literaturas Romances y al Programa de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Princeton. Agradezco también a la División Cultural del Ministerio de Exteriores de España, al Comité para el Apoyo y Desarrollo del Cuerpo Docente en Smith College y al Consejo de Investigación de Posgrado de la Universidad de Maryland en College Park.

Y, ante todo, agradezco a mi madre, Acela Monzón, y a mi padre, Pablo Merediz, por su dedicación y apoyo inquebrantables. También a mi querida familia, los Domínguez, Roldán, Tejeda, Belkita y Hendrik; y a mis recientes y allegadas amistades Humberto González y Manal Fouad, quienes me facilitaron espacios de refugio y de fugas ante el caos académico. Muchos otros familiares, amigos y colegas han sido creativa y afectivamente indispensables en los últimos años y los tengo muy presentes, especialmente mis colaboradoras artísticas Tanya Huntington, Esther Gentile, Marta Luz Gutiérrez y Marta Pérez García. Por todas esas pequeñas e importantes cosas que parece que olvido: gracias a quienes las recuerdan.

Este texto permaneció en inglés más de veinte años, pero ahora tiene la fortuna de recibir una renovada lectura en su versión en español que aparece bajo los auspicios del Tenerife Espacio de las Artes (TEA). Mi agradecimiento infinito a Roberto Gil Hernández y también a Gilberto González por el reconocimiento y apoyo. A Rosa María Hernández Suárez y Alicia Cárdenes muchas gracias por su colaboración. A Xiomara Núñez Rodríguez le debo la magnífica traducción y a Paula Fernández Hernández el prólogo y la cuidada reedición de este texto que gracias a ellas tendrá ahora muchos más lectores en Canarias y en el mundo hispanoparlante.

INTRODUCCIÓN

La isla donde todo tiene explicación.

Aquí se alegan pruebas irrefutables

[...]

Crece aquí el árbol de la Hipótesis Válida
con sus desde siempre desenmarañadas ramas.

[...]

Pese a tanto deleite, la isla está siempre desierta
y las huellas de pasos que surcan la orilla
se dirigen sin excepción al mar.

(Wisława Szymborska, «Utopia», 127 [*Paisaje con grano de arena*, 138-39])

Cuando en 1342 el papa Clemente VI decidió anunciar en Avignon que había creado el Principado «de Fortunia» y que se lo había otorgado a un nuevo príncipe, algunos embajadores ingleses en Roma, consternados y temerosos ante la posibilidad de la imposición de un nuevo rey, enviaron inmediatamente un mensaje de alarma a Inglaterra¹. Este acto dice mucho tanto de la imagen que tenían los ingleses de sí mismos como de la naturaleza móvil de los mitos. Sin embargo, las Islas Afortunadas que concernían al papa en ese momento se situaban en el límite

¹ Esta anécdota está citada por Luis Weckmann (*Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval* [México: Instituto de Historia, 1949], 238) del texto de P. Heylin *Cosmographie in Four Books* publicada en Londres en 1669 (74 [libro 4]). La localización de las «Islas Felices» también se extendió al norte de Europa en el mapa de Grazioso Benincasa de 1467 (Jean Delumeau, *History of Paradise*, trad. de Matthew O'Connell [Nueva York: Continuum, 1995], 103).

del mundo conocido; no en la costa de Europa sino en la de África. El papa tenía en mente las recientemente redescubiertas Islas Canarias, que en aquel momento eran más una construcción mítica que un lugar real.

Este fenómeno de identificar varias islas como el espacio de proliferación de mitos había prevalecido desde la Antigüedad y las Islas Canarias no eran una excepción (Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 19-53). Los Campos Elíseos, las Islas de los Bienaventurados o las Islas Afortunadas en la Antigüedad griega y romana, el Paraíso Terrenal cristiano, los restos de la Atlántida, el Jardín de las Hespérides o la huidiza San Borondón constituyen todos lugares míticos que han ocupado, en una larga historia de extravíos, los límites geográficos de las Islas Canarias².

A la vez que en Europa se iba ganando conocimiento empírico, poder y dominio cultural sobre el Atlántico, los mitos fueron desapareciendo gradualmente o se fueron reemplazando. No obstante, al tener un rol central como lugar de experimentación en la historia de la colonización europea, las Islas Canarias continuaron siendo emblema de identidades cambiantes, lo que las ligó a la historia del Nuevo Mundo.

Este estudio parte de las tempranas imágenes históricas y literarias que se tienen de las Islas Canarias en la Europa de los siglos XIV y XV, en las que los mitos y observaciones coexistentes servirían como antecedente para futuras empresas de

² Según Marcos Martínez Hernández (*Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento* [Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife, 1996], 48-49) y Delumeau (*History of Paradise*, 103-4), el mito de la isla perdida, escondida o inaccesible de San Borondón (también conocida como San Brandán o San Blandán) se originó a través de los viajes náuticos de un obispo irlandés de la Edad Media (abad de Clonfert) en el siglo V o VI. El viaje de San Brandán a Escocia se volvió legendario. Después, se registró un relato más fantástico en un texto en latín (una novela de aventuras medieval) datado en el siglo IX y titulado *Navegatio Sancti Brendani*. Hubo unas ochenta versiones diferentes de esta historia en la que San Brandán viajó a las «Islas de la Felicidad».

ultramar. Examinaré ampliamente tanto las representaciones literarias de las islas y sus poblaciones como el rol que ocuparon en los debates legales y políticos suscitados en los centros religiosos y aristocráticos europeos, con el objetivo de mostrar cómo después desempeñarían un papel decisivo para la conceptualización de América y de los pueblos amerindios.

En el Capítulo 1, examinaré el rol de las islas en la «era de la exploración y los descubrimientos» como una base experimental para la colonización del Nuevo Mundo. Mi primer objetivo es enfatizar la consolidada importancia de las Islas Canarias en la expansión de ultramar de los reinos ibéricos hasta finales del siglo xv. A estos efectos, estudiaré los viajes exploratorios europeos hacia el Atlántico, así como las diferentes representaciones que hubo de los grupos isleños en las narrativas históricas, que poco a poco definirían el rol de las islas en las políticas papales y reales. Las Islas Canarias, como representación por excelencia de lo «no europeo» y lo «no cristiano» mediando entre el Viejo Mundo y las islas del Caribe, permitieron un experimento historiográfico, económico, jurídico y político que conformaría la colonización y conquista del Nuevo Mundo por parte de Cristóbal Colón y los europeos.

En el siglo xvi, Europa presenció el ascenso de pensadores como Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, quienes aplicaron marcos legales medievales a los asuntos legales, morales y políticos derivados de la colonización de un nuevo continente. Sin embargo, en este proceso, desde luego en deuda con el pasado, abrieron el camino a la legislación internacional del futuro. Y lo que resulta aún más importante: América y las culturas amerindias proveyeron un rico corpus del que emergerían numerosos estudios etnográficos, sentando las bases para un acercamiento más sistemático a la etnología. Aunque la entrada europea al Nuevo Mundo estaba firmemente enraizada en expe-

riencias previas y textos antiguos, generó intensos debates y una enorme cantidad de escritos que, más adelante, se entenderían como pioneros en la manera en la que Europa observaría y se relacionaría con sus «otredades» culturales.

Con el tiempo, este encuentro con el Nuevo Mundo y sus poblaciones opacaría a su homólogo en el Viejo Mundo, y la historia de Canarias, especialmente la de Tenerife (la última de las islas en ser conquistada, hacia 1497), permaneció prácticamente sin escribirse hasta finales del siglo xvi. Mi estudio se concentra en esta época y en algunos textos de comienzos del siglo xvii que construyeron la idea de las islas como una utopía textual para negociar la historia colonial española no solamente en las ínsulas atlánticas, sino también en el Nuevo Mundo. Aunque numerosos estudios interdisciplinarios han documentado el rol de Canarias como «lugar de transición» conceptual y práctico para los europeos en su viaje del Viejo Mundo al Nuevo Mundo, lo que yo propongo aquí es precisamente considerar la revisión de las islas en el viaje de vuelta del Nuevo al Viejo Mundo. Así, argumentaré en los próximos capítulos que la producción literaria e histórica acerca de Canarias estuvo influida recíprocamente por la colonización del Nuevo Mundo, los debates legales y políticos que se generaron y la mirada etnográfica europea sobre las sociedades amerindias.

Al enfocarme en la última década del siglo xvi y la primera década del siglo xvii, y en los tres textos concretos que atienden principalmente a la historia de Tenerife y la población guanche, he seleccionado un acotado aunque ejemplar corpus para ilustrar los argumentos de mi proyecto. Ejecutados formalmente según las convenciones de distintos géneros, estos tres textos (un texto historiográfico, un poema épico y una pieza teatral) son únicos en la manera en la que reconsideran el mismo material histórico desde posiciones diferentes. Observo cómo este diálogo intertex-

tual se desprende entre estos tres textos, pero también los situó en un diálogo más crucial con la producción histórica y literaria generada a raíz de la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

En el Capítulo 2, examinaré la obra de Alonso de Espinosa *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* (Sevilla, 1594). Como muchos cronistas de las Indias habían hecho previamente, Espinosa, que era un fraile dominico, manipuló las convenciones historiográficas existentes e hizo uso de la historia eclesiástica para construir la primera historia etnográfica sobre el pueblo guanche y la historia de su subyugación europea. Espinosa encontró en el relato de la aparición de la Virgen de Candelaria un vehículo efectivo para formular la historia de Tenerife y de las comunidades guanches (un proceso que ocurrió a la luz de las ideas etnográficas y políticas expresadas principalmente por Bartolomé de las Casas acerca del Nuevo Mundo). Demuestro que la experiencia de Alonso de Espinosa en Guatemala y México y su afiliación con el pensamiento lascasiano moldearon su perspectiva. De hecho, Espinosa tomó parcialmente como modelo la *Apologética historia sumaria* escrita por Las Casas y que circulaba en forma manuscrita. Los guanches retratados por Espinosa, a pesar de su aparente primitivismo, exhibían rasgos individuales, sociales y políticos que representaban un verdadero civismo, siguiendo así la aplicación que hizo Las Casas de la teoría de la *Política* aristotélica a los pueblos amerindios.

La narración histórica que hace Espinosa sobre la conquista y colonización de Tenerife también ilustra su postura ideológica contra la legalidad de la conquista europea de Tenerife, al modo en que Las Casas había denunciado la del Nuevo Mundo en muchos de sus trabajos. Espinosa reafirmó que la guerra de conquista llevada a cabo por España en Canarias y en las Indias

era injusta e injustificable. También condenó, de la misma manera que Las Casas, la esclavitud resultante de las incursiones y conquistas practicadas en el Atlántico por varias potencias europeas. A través de sus claras afirmaciones acerca de la injusticia de la conquista de grupos nativos, a quienes adscribía el mismo nivel de civilidad que los europeos, la isla de Espinosa y sus habitantes resultaron ser un reflejo de la imagen victimizada que Las Casas construyó de América y sus poblaciones. Así, Tenerife y las Islas Canarias, junto con el Nuevo Mundo, compartieron el espacio de lo colonizado.

En el Capítulo 3, hablaré de la recepción inmediata que tuvieron los recuentos de Espinosa en el poema épico *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife y aparecimiento de la Santa Imagen de la Candelaria* escrito por Antonio de Viana (Sevilla, 1604). Este poeta eligió otro género en el que fusionar convenciones literarias y material histórico. El poema épico le permitió construir un proyecto de unificación cultural que rechazara la tentativa crítica de Espinosa de identificar la experiencia colonial de Tenerife con la del Nuevo Mundo. Al hacer esto, Viana también desestimó el problemático modelo épico de Ercilla de la inacabable y violenta guerra de conquista en el otro lado del Atlántico, en el Arauco. En contraste, la épica de Viana aprovecha la guerra y las batallas entre españoles y guanches para la experiencia estética, a partir de la cual apunta hacia un proyecto de amor y armonía cultural. Viana convirtió Tenerife y las Islas Canarias en un espacio utópico en el que la armoniosa reconciliación de dos culturas se producía con el matrimonio simbólico de una princesa guanche, Dacil o Dácil y un conquistador español, el capitán Gonzalo del Castillo. El modelo de Viana presenta dos culturas étnicamente homogéneas que estaban destinadas a unirse desde los tiempos inmemoriales del mítico reino de Tarteso en la península ibérica, de donde se creía que habían emigrado los

antiguos grupos humanos que habitaron Tenerife. El sueño de Viana es una réplica del sueño alegórico del *adelantado* Alonso de Lugo en el poema: el conquistador español y primer gobernador de Tenerife es conducido a la cima del Teide para unirse en matrimonio con la única de las siete doncellas que permanecía soltera: Tenerife. A diferencia de la imagen problemática del Nuevo Mundo ofrecida por Espinosa, Ercilla, representantes del movimiento reformista lascasiano y su legado, las islas de Viana siempre habían estado legal y culturalmente unidas a España. Así, en el trabajo de Viana, la forma más básica de colonialismo (el sujeto colonizado devorado por el colonizador) desaparece simbólicamente de la historia imperial española.

En el Capítulo 4, exploraré la obra teatral *Los guanches de Tenerife y Conquista de Canaria* de Lope de Vega, escrita entre 1604 y 1609 y publicada tanto en Madrid como en Barcelona en 1618. Esta obra está directamente inspirada en el poema épico de Viana, aunque Lope muy probablemente usó otras fuentes históricas que trataban sobre el Nuevo Mundo. Siguiendo los pasos de su modelo principal, Lope de Vega se suscribió al paradigma de Viana de integración cultural entre España y su puesto de avanzada del Atlántico colonial. Sin embargo, las visiones críticas de Lope, expresadas a su vez en otras de sus obras en las que aparece la historia del Nuevo Mundo, revelan las rupturas con el modelo perfecto de Viana. Al exponer la materialización de tal modelo utópico únicamente a través de la intervención directa y enérgica de agentes sobrenaturales, Lope critica de manera efectiva la conquista y colonización española de América, describiéndola como violenta y codiciosa. En la obra dramática, cualquier celebración de la conquista de Tenerife enmarcada en la suposición de una unión simbólica entre guanches y españoles es socavada por la reflexión implícita de Lope acerca del enfrentamiento entre amerindios y españoles. La Virgen de Candelaria de Lope, más que un icono milagroso

para la evangelización de guanches, se convierte en un instrumento para dar una lección de cristianismo al bando español; una lección que necesitaba ser aprendida no para aplicarla en la consolidada estructura colonial de las Islas Canarias, sino en la aún inquietante realidad del Nuevo Mundo. Quizás más significativamente, la inclusión de Lope del pasado histórico de Canarias en esta producción dramática revela que la historia de España en el Nuevo Mundo sirvió como telón de fondo y continuaba siendo un tema de gran interés nacional.

Estas tres obras ofrecen la perspectiva de diferentes autores y distintas versiones de la historia: Alonso de Espinosa la articula desde su formación experiencial e intelectual adquirida en el Nuevo Mundo; Antonio de Viana, en su poema épico, establece su autoridad personal y textual a partir de su nacimiento en la ciudad de La Laguna en Tenerife; y Lope de Vega, en su obra dramática, señala la perspectiva privilegiada del autor que escribe desde el centro del imperio en la península ibérica. Aun así, cada una de estas obras, de un modo u otro, reconsidera la historia colonial de España en el Nuevo Mundo al reformular o reinventar la identidad histórica y cultural de las Islas Canarias.

Una vez más, estas Islas Afortunadas revisitadas son las islas en las que todo se esclarece, pero su construcción histórica e imaginaria siempre se enreda con otros territorios más allá del Atlántico, en el Nuevo Mundo, y con una multitud de identidades culturales. Así, este estudio situará a Canarias en primer plano, sobre todo como un punto crucial en una compleja triangulación imperial de intercambios transatlánticos desde el comienzo de la Edad Moderna hasta el siglo XVII.

Al explorar las dinámicas de esta relación transatlántica, las Islas Canarias emergen como el espacio físico *intermedio*, pero también como *intermedio* simbólico por excelencia en el que Europa y las Américas, e incluso África, convergen repetida-

mente, se entrelazan e interactúan. Este libro estudia las Islas Canarias como una «zona de contacto», utilizando la terminología y definición de Mary Louise Pratt (*Imperial Eyes*, 6-7), que «invoca la co-presencia espacial y temporal de sujetos previamente separados por brechas geográficas e históricas [...] [y] las dimensiones interactivas e improvisadas de los encuentros coloniales, tan fácilmente ignorados o suprimidos por los relatos de conquista y dominación». Si el trabajo de Paul Gilroy ha guiado el camino en la perspectiva que mira al Atlántico negro, moderno y anglófono, entonces Canarias, a medio camino de un conducto transatlántico, debería ser leída precisamente desde esa perspectiva. En las intersecciones de historias, políticas y culturas, estas islas se constituyen como «espacios atravesados» en las palabras de James Clifford («Traveling Cultures», 103-4) por el constante movimiento de personas, ideas y artefactos, como espacios de desviaciones y regresos (de la misma manera en la que ha sido concebido el Caribe) y, finalmente, como espacios de colisiones y diálogos.

Estas nociones de «contacto», de «cultura como viaje», de «transatlantismo», que han transformado recientemente los campos de la antropología, la historia cultural y la literatura son extremadamente útiles para iluminar, desde ángulos diferentes e interdisciplinarios, historias y agentes que han sido desatendidos por las metodologías tradicionales. De hecho, en un aparato crítico similar, *avant la lettre*, se ha desarrollado en las últimas décadas la crítica latinoamericana colonial: la de Silvio Zavala, Edmundo O’Gorman, Rolena Adorno, Mercedes López-Baralt, Sabine MacCormack, Beatriz Pastor, Margarita Zamora, Veronica Salles-Reese, Walter Mignolo, José Rabasa, Serge Gruzinski, Inga Clendinnen y Peter Hulme, entre otros referentes. Mi trabajo parte principalmente de esta serie de desarrollos: un discurso crítico que no emergió de la experiencia colonial británica y su consecuente crítica poscolonial, sino de

una tradición poco conocida y menos contemplada académicamente: la de los imperios ibéricos y el mundo hispánico³.

Es más: un paradigma transatlántico completo debe tener en mayor consideración no solamente las últimas culturas imperiales y los espacios transnacionales y poscoloniales, sino también los comienzos del imperialismo, su supervivencia estratégica y sus legados disidentes en el mundo atlántico temprano. Aquí es donde el discurso histórico y cultural de las Islas Canarias ocupa una posición privilegiada en su relación con el «centro» (Europa) y con la «periferia» más lejana (las Américas), revelando un modelo fluido de transacciones y negociaciones transatlánticas. Este estudio busca llenar un importante vacío al trazar un Atlántico hispano mucho más inclusivo e interdependiente.

³ Estas ideas han sido formuladas y ampliadas en Eyda M. Merediz, «Traveling Icons: The Virgin of Candelaria Transatlantic Journeys», *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 5 (2001): 1-18, pp 1-4. Para una discusión útil sobre los «estudios transatlánticos» en un contexto más amplio dentro de los estudios culturales hispánicos, recomiendo consultar todos los artículos incluidos en el volumen antes mencionado.

N. de la E.: en una publicación posterior junto a Nina Gerassi-Navarro, Eyda M. Merediz desarrolla dicha discusión, ver «Confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano», *Revista Iberoamericana* 75, n.º 228 (2009): 605-36. Además de Benita Sampedro Vizcaya que, en «Engaging the Atlantic: New Routes, New Responsibilities», *Bulletin of Hispanic Studies* 89, n.º 8 (2012): 905-22, explora la centralidad de África; ver la introducción a la compilación de Cecilia Enjuto-Rangel, Sebastiaan Faber, Pedro García-Caro y Robert Patrick Newcomb titulada *Transatlantic Studies. Latin America, Iberia, and Africa* (Liverpool: Liverpool University Press, 2019): 1-18, que retoma y actualiza las redes transatlánticas entre Latinoamérica, Iberia y África.

CAPÍTULO 1. BÚSQUEDAS MEDIEVALES: OCCIDENTE SE ENCUENTRA CON LO SALVAJE

Lo que los imperios marítimos tenían en común era su punto de partida en las costas del Atlántico. Pues el Atlántico, en la edad de la navegación a vela, era un camino real que conducía no sólo a las Américas, con sus recursos inmensos, poco explotados e indefensos, sino también a los sistemas de vientos que lo unían con el resto del mundo.

(Felipe Fernández-Armesto, *Millenium*, 257 [284])

En 1483, al inicio de la Reconquista cristiana de Granada, los Reyes Católicos trasladaron su corte desde Madrid hasta Córdoba, donde Boabdil, el último de los reyes musulmanes, había sido apresado. Como parte de su séquito, Isabel y Fernando habían llevado con ellos a Tenesor Semidan, más conocido como Don Fernando de Guanarteme, el rey de Gáldar en Gran Canaria⁴.

⁴ La palabra *guanarteme* significaba «rey» o «autoridad política» en la lengua de Gran Canaria (D. J. Wölfel, *Monumenta Linguae Canariae*, 2 vols. [Graz, 1965; ed. trad. Tenerife, 1996], 2: 536-37). Se pensaba que las lenguas de las islas estaban relacionadas con los dialectos bereberes del norte de África (tuareg, cabileño). Para referencias lingüísticas de todos los dialectos de las islas, se recomienda consultar el *Monumenta Linguae Canariae* de Wölfel en su versión original en alemán o en la reciente traducción al español. Se debe acudir también a *Teberite, diccionario de la lengua aborigen canaria* de Francisco Navarro Artilles (Las Palmas, 1981).

N. de la E.: otros estudios posteriores de interés son: Abraham Louft, «Rasgos morfológicos de la toponimia no hispánica canaria vista desde el bereber», *Almogaren* 38 (2007): 69-112; Ignacio Reyes García, *Diccionario ínsuloamaziq* (Islas Canarias: Fondo de Cultura Ínsuloamaziq, 2011); Renata Ana Springer Bunk, «La escritura lírico-bereber en las Islas Canarias: ¿uno o varios alfabetos?», *Revista Tabona* 21 (2015-2016): 29-46.

Como Boabdil, él también había sido capturado, pero posteriormente había aceptado el bautismo y se había sometido voluntariamente a la corona española. Las crónicas narraron que, cuando Fernando de Aragón montó su caballo por las calles de Córdoba, lo hizo orgullosamente flanqueado por los dos monarcas derrotados, Boabdil y Guanarteme (Rumeu de Armas, «Don Fernando», 36-37). Esta formación simbólica se presenta como una visión profética de la conquista final del reino musulmán de Granada en 1492 y la anexión completa de las Islas Canarias en 1497 al reino de Castilla. Estos acontecimientos parecerían perder importancia a la luz del siguiente descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo que, sin embargo, guardaban la impronta de la Reconquista y de la toma militar de las Islas Afortunadas.

Se ha debatido ampliamente hasta qué punto estas dos experiencias colonizadoras influyeron en la posterior expansión imperial española que, por obvias razones cronológicas y geográficas, nunca han sido negadas del todo. La conquista de las Islas Canarias proveyó continuidad a la Reconquista, pero, adicionalmente, suscitó diferentes interrogantes a propósito de los grupos humanos supuestamente primitivos que habitaban las islas y las subsiguientes cuestiones legales que se derivaban de su invasión. Por otro lado, la conquista del Nuevo Mundo fue similar a la de las Islas Canarias, pero se encontró con civilizaciones bastante diferentes y complejas.

El patrón natural de los vientos que permitieron a Colón tomar ventaja del puesto de avanzada atlántico, que simbolizaban las Islas Canarias, habla por sí solo, ya que la localización geográficamente estratégica de las islas jugaría un papel esencial en la navegación hacia occidente. Si bien la disciplina histórica que explica las experiencias coloniales ha eludido tratar los asuntos legales y políticos relativos al descubrimiento y conquista de

las islas, el hecho clave de que Canarias hubiera sido finalmente anexada a Castilla hizo que la conquista del Nuevo Mundo fuera fundamentalmente española (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 207). Consecuentemente, estas islas fueron esenciales en el ascenso del imperio español. Después de todo, los europeos inicialmente entendieron el descubrimiento de lejanas ínsulas en el océano como algo no más significativo que el descubrimiento de las Azores o de Canarias (Sale, *Conquest of Paradise*, 125). De hecho, el genovés Allegretto Allegretti pensó que América era otra isla canaria y es posible que, debido a esta suerte de confusión, Castilla recibiera la donación papal para conquistar aquellas islas «aún por descubrirse» (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 221; Weckmann, *Bulas alejandrinas*, 30). Aún más: las Islas Canarias proveyeron un punto de referencia inmediato para las islas del Caribe y los indios arahuacos con los que se tropezó Colón en 1492.

Para esclarecer la importancia de Canarias en la empresa oceánica española* hasta finales del siglo xv, ofreceré una visión general de los viajes exploratorios en el Atlántico que empezaron a situar a las Islas Canarias en los mapas y las mentes europeas. También discutiré el problema político del estatus de las islas desde la perspectiva de papas y monarcas, así como las diferentes representaciones de las personas que las poblaban en recuentos históricos, en los que se intentó redefinir un espacio y unas gentes que durante la Edad Media habían permanecido en el indefinido reino de los mitos.

*N. de la E.: con la denominación España, la autora hace mención al gobierno de la modernidad temprana integrado por lo que entonces eran, principalmente, los reinos de Castilla y de Aragón.

TIERRA DE INFIELES: PAPAS, REYES Y LEYES⁵

Varios siglos antes del mal llamado descubrimiento del Nuevo Mundo por parte de Colón, los europeos ya habían regulado el tratamiento de los no europeos⁶. Sinibaldo Fieschi, mejor conocido como el papa Inocencio IV (1243-1254), puede ser considerado como el pionero en el desarrollo de las directrices legales para las relaciones entre la curia romana y las sociedades no cristianas (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 5). Aunque, en el contexto de las cruzadas, la teoría general de la guerra justa había apoyado la guerra contra los infieles y la toma legítima de la Tierra Santa, Inocencio IV estaba más interesado en aplicar

⁵ Según P. E. Russell, la palabra «infiel» fue vagamente utilizada en el latín medieval para definir a quienes habían rechazado la fe cristiana por propia voluntad, así como a quienes no habían tenido noción de su existencia. Hacia comienzos del siglo XIV, sin embargo, se había recuperado el significado correcto de la palabra «pagano» en latín y en las lenguas vernáculas para referirse a quienes nunca habían recibido instrucción en la fe («El descubrimiento de Las Canarias y el debate medieval acerca de los derechos de los príncipes y pueblos paganos», *Revista de historia canaria* 36 [1978]: 2-32, pp. 11-12). El asunto parece ser más complicado. El término *infidelis* en latín cristiano había mutado su significado desde «poco fiable» (como en el latín clásico) a «incrédulo»; esta es la noción árabe musulmana del *kafir* («infiel»), que fue en sí misma un calco semántico en la Antigüedad tardía (cf. *Encyclopaedia of Islam* [2.ª edición], 4: 407-9), dando lugar a la noción contraria de «infiel» en el latín medieval occidental.

⁶ El derecho canónico se preocupó al principio de las prácticas heréticas y cismáticas, así como de sus practicantes, y después de judíos, musulmanes y demás habitantes de las fronteras del este de Europa. Consúltese James Muldoon's (*Popes, Lawyers, and Infidels* [Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1979], 29-119) en su discusión sobre la relación de la curia romana y los infieles dentro y fuera de Europa. Ver también el estudio completo de Fernández Armesto *Before Columbus* sobre los cristianos europeos que lidiaban con los «hombres salvajes» de Europa (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1987). En el contexto específico de las Islas Canarias, las obras tanto de Muldoon como de Fernández Armesto son también muy útiles, así como D. Wölfel, «La Curia Romana y la Corona de España en defensa de los aborígenes canarios», *Antropos* 25 (1930): 1011-83 y A. Rumeu de Armas, *La política indigenista de Isabel la Católica* (Valladolid: Instituto «Isabel la Católica», 1969), entre otras.

el mismo argumento a otros territorios ocupados por musulmanes (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 7). Partiendo de la Biblia y la ley romana, reivindicó la jurisdicción papal sobre todos los infieles, a través de la cual, en tanto papa, solo él tenía el derecho de autorizar una intervención para obligar a respetar la ley natural si ocurrían violaciones tales como la perversión sexual y la idolatría⁷. Los infieles tenían la obligación de aceptar en sus tierras a los misioneros que podrían facilitar su conversión voluntaria. Si no lo hacían, los ejércitos cristianos tenían el derecho de invadir (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 10-12). El planteamiento de Inocencio IV prevaleció a lo largo de la Edad Media en el trabajo de muchos canonistas, no sin oposición de uno de sus discípulos, Enrique de Segusio, también conocido como Hostiensis. En sus comentarios a las *Decretales*, Hostiensis apoya firmemente el poder papal tal y como lo hizo su maestro, pero negó los derechos de los infieles al *dominium*, esto es, el señorío y la propiedad. Los infieles fueron definidos como usurpadores, según Hostiensis, porque con la llegada

⁷ Lo que provocó la discusión general de Inocencio IV fue el decreto *Quod super his* emitido por el Papa Inocencio III (1198-1216), quien había estado interesado en las cruzadas hacia la Tierra Santa (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 6). Su argumento particular acerca de la autoridad papal para llevar a cabo la guerra aplicaba, ahora a los infieles, los principios que los canonistas habían utilizado sin éxito para controlar la guerra entre los cristianos en Europa (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 12). Inocencio IV también afirmó que su jurisdicción sobre los infieles era *de iure*, no *de facto*, lo que también define las reivindicaciones papales sobre los monarcas cristianos seculares. El papa podría entonces intervenir indirectamente en las esferas que bajo circunstancias ordinarias eran autónomas (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 15). Esta figura papal sirve como el punto de partida del útil libro de Muldoon, que conecta los debates del siglo XVI sobre los derechos de los pueblos amerindios con una larga historia de pensamiento legal de la Edad Media. El marco teórico más amplio de la guerra justa desde San Agustín hasta Tomás de Aquino, complementario al estudio de Muldoon, es tratado en detalle por Frederick Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

de Cristo sus anteriores autoridades se tornaron ilegítimas (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 15-18)⁸. Ambas opiniones fueron ampliamente expandidas y a finales del siglo xv los canonistas parecían cautelosos a la hora de aceptar las opiniones extremas de Hostiensis, aunque su apoyo explícito a Inocencio no fue siempre evidente (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 24)⁹.

En el periodo medieval tardío, las crecientes expediciones en el océano Atlántico generaron cuestiones religiosas, legales y políticas en relación con las nuevas tierras que estaban siendo descubiertas o redescubiertas. Los asuntos que habían sido discutidos en el contexto de los infieles, fundamentalmente judíos y musulmanes, tenían que adaptarse a otra realidad: la de los paganos que habitaban las islas atlánticas. La frecuencia y variedad de viajes a diferentes islas, así como los intentos de asentamientos que tuvieron lugar desde el siglo xiv, revelaron una Europa interesada en la negociación, con una larga tradición de trato con pueblos no cristianos, con patrones de conquista no sistemáticos y con políticas inconsistentes por parte de reyes y papas¹⁰.

⁸ La formulación de Hostiensis del argumento contra los derechos de los infieles sobre el *dominium* no era nueva. Alanus Anglicus, un canonista inglés, ya la había afirmado a comienzos del siglo XIII. Esta, a su vez, constituía una variante de la herejía donatista, una secta cristiana originada en el norte de África (311 d. C.) y que afirmaba (entre otras cosas) que solo los sacerdotes en estado de gracia podían ejercer la autoridad sacramental en la Iglesia (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 16). Sobre la conexión entre los debates de San Agustín con los donatistas y paganos y la América hispana, especialmente Perú, consultar a S. MacCormac, «Ubi Ecclesia? Perceptions of Medieval Europe in Spanish America», *Speculum* 69 (1994): 74-100.

⁹ Rumeu de Armas establece que la visión de Hostiensis prevaleció a lo largo de la Edad Media (*La política*, 11), pero las conclusiones de Muldoon acerca de sus limitaciones están mejor probadas.

¹⁰ Si hubo algún punto de claro acuerdo entre papas y monarcas fue el sueño de socavar el poder musulmán al reconciliar aquellos reinos cristianos perdidos, «que se creía que existían más allá del mundo dominado por los musulmanes» (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 103-4), especialmente la persistente leyenda del reino del Preste Juan (identificado con la Etiopía cristiana).

Cuatro periodos particulares en la historia medieval de las Islas Canarias parecen plasmar los conflictos religiosos, legales y políticos que generó su conquista en Europa en esos tiempos. El primero se centra en el papa Clemente VI a mediados del siglo XIV. El segundo concierne a la ocupación francesa a comienzos del siglo XV y el tercero a la larga disputa castellano-portuguesa, que duró la mayor parte del siglo XV. El cuarto y último se enfoca en el reinado de los Reyes Católicos, cuya aplastante ofensiva trajo la subyugación total de las islas al reino de Castilla hacia 1497.

En 1342, en Avignon, Pierre Roger de Beaufort, arzobispo de Rouen y profesor de teología en París, se convirtió en el papa Clemente VI. Uno de los múltiples proyectos en la agenda del nuevo papa fue la extensión del dominio de la Iglesia, incluyendo en ella un especial interés por Canarias.

Dos años después, en su bula *Tuae devotionis*, creó lo que se llamaría el Principado «de Fortunía», que comprendía las Islas Canarias y la Isla de la Galita en la costa de Túnez¹¹. Clemente VI seleccionó a un candidato perfecto para convertirse en el nuevo príncipe: Luis de la Cerda, quien había propuesto anteriormente al papa la conquista de las islas (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 90). Nacido en Castilla y exiliado a Francia, Luis de la Cerda era el bisnieto de Alfonso X (El Sabio) y de Luis IX, o

¹¹ Las bulas de Clemente VI concernientes a Canarias, en particular la *Sicut exhibitiae*, pueden ser vistas como parte de lo que Luis Weckmann ha llamado la «doctrina omni-insular», que alcanzó su cénit con la bula *Inter caetera* de Alejandro VI en 1493. Según Weckmann, detrás de todas las donaciones papales de las nuevas islas, incluyendo aquellas descubiertas por Colón, existía una antigua y extraña teoría judicial desarrollada por el pontificado en el siglo XI y enunciada por primera vez por Urbano II (1088-1099) en 1091. Esta teoría, la de la «doctrina omni-insular», declaraba que todas las islas en el mundo pertenecían a la jurisdicción de San Pedro y sus sucesores, quienes tenían soberanía sobre ellas (Weckmann, *Las bulas alejandrinas*, 32-33, 229-62). Para el siglo XV, el rol del papa como *verus imperator* y la doctrina de su dominio sobre tierras y mares determinaron los asuntos legales en torno a todos los nuevos descubrimientos.

San Luis de Francia, un hecho que seguramente influyera considerablemente en la decisión del papa de apoyar su candidatura (Serra Ráfols y Martínez Hernández, «Sermón de Clemente VI», 108). Como si se tratase de la proclamación de una cruzada, las peticiones de ayuda se enviaron a los reinos del Mediterráneo occidental y se emitieron bulas e indulgencias a príncipes cristianos y misioneros (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 172). Clemente VI construyó en su *collatio* una lista pormenorizada de razones para declarar la guerra a quienes habitaban Canarias, que en ese entonces parecían ser el ejemplo más evidente de paganos primitivos. Sus argumentos derivaban de las pretensiones papales medievales de un dominio universal y de las declaraciones de los derechos de la Iglesia sobre los territorios de infieles, los cuales se asumía que habían sido previamente cristianos. Para el papa Clemente, África y sus islas habían sido cristianas antes de volverse paganas y, como la Iglesia primitiva había sido perseguida por los paganos en el poder, era ahora el momento de que la poderosa Iglesia hiciera lo mismo con los paganos (Serra Ráfols y Martínez Hernández, «Sermón de Clemente VI», 110). Como ha argumentado Fernández Armesto (*Before Columbus*, 231), las perspectivas de Clemente estaban fuertemente arraigadas en la tradición agustina, que concebía la guerra como una medida legítima tomada por una autoridad para la recuperación de posesiones o como mecanismo de defensa¹². El giro añadido por el papa fue la fantástica conjetura de que la isla de Capraria mencionada por San Agustín (*Ep.* 48) era una de las islas de Canarias que debía ser recuperada. También afirmó, con poco respaldo de la ley canónica, que se requería que los paganos se sometieran al cristianismo en virtud de su paganismo (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 232). Con este sermón, el papa

¹² Ver Russell, *The Just War* y su útil análisis de las ideas de San Agustín sobre la guerra justa (16-39); también *idem*, «War», en *Augustine Through the Ages*, ed. Allan D. Fitzgerald (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999), 875-76.

autorizó a Luis de la Cerda a hacer uso de la fuerza de ser necesaria en la conquista de los territorios paganos que le habían sido encomendados.

La investidura del príncipe de Fortuna resultó un fiasco. En palabras de Petrarca, quien fue testigo de la ceremonia el 15 de noviembre de 1344, los hechos sucedieron de la siguiente manera:

mientras en ese día [Luis de la Cerda] andaba pavoneándose por la ciudad adornado con su corona y su cetro, comenzó de repente a llover tanto, y volvió a su casa tan empapado, que el hecho se tomó como un presagio de que se le había concedido el dominio sobre un territorio húmedo y lluvioso. Lo que le haya ocurrido después en esas tierras situadas a las afueras del mundo, no lo sé; sé, sin embargo, que muchas cosas se han escrito según las cuales la fortuna de esas tierras no parece corresponder del todo con el epíteto de tierras afortunadas¹³.

La imagen humillante del recién proclamado monarca empapado hasta los huesos, así como el presagio que trajo la tormenta, determinaron el destino de Luis de la Cerda y el destino inmediato de las tierras que iba a gobernar. El rey nunca ejerció sus derechos sobre el nuevo reino porque nunca llegó a poner un pie en las Islas Canarias ni las gobernó desde la distancia. En cuanto a cualquier otro intento por conquistar las islas a la fuerza, no se dio ninguno hasta el de los portugueses en 1370; sin embargo, la labor misionera de los conquistadores espirituales tomó un rol más activo (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 172).

¹³ Este pasaje aparece en la *Vita solitaria* de Petrarca, originalmente escrita en latín, pero transcrita, traducida y analizada en profundidad por Theodore J. Cachey, Jr. («Petrarch, Bocaccio, and the New World Encounter», *Stanford Italian Review* 10 [1991]: 45-59, pp. 48-49). Este crítico también ha escrito un libro más pormenorizado sobre la apropiación de las Islas Afortunadas en la literatura e historiografía del Renacimiento italiano (*Le Isole Fortunate* [Roma: Bretschneider, 1995], 11-283).

En la bula *Coelestis Rex regum* (1351), Clemente VI desistió en sus esfuerzos en la guerra justa y se resignó al trabajo pacífico misionero. Creó el obispado de las Islas Afortunadas en Telde, Gran Canaria, y mandó al carmelita mallorquín Fray Bernardo a una misión evangelizadora en compañía de mercantes y personas esclavizadas de las Islas Canarias que habían residido en Mallorca (Serra Ráfols y Martínez Hernández, «Sermón de Clemente VI», 109; Fernández Armesto, *Before Columbus*, 158-59). Aunque este fenómeno de persuasión pasiva hacia la fe cristiana está escasamente documentado, se percibe un claro sentido del rol de la orden franciscana en la evangelización de las islas. El papa Clemente permitió que los mallorquines realizaran el trabajo misionero, el cual llevó el sello del franciscano Ramón Llull (1232-1316)¹⁴. El centro de misioneros en Gran Canaria, sin embargo, no sobrevivió a la década de 1390. Le siguió la ocupación militar francesa y el asentamiento en otras islas bajo la supervisión de Jean de Béthencourt y Gadifer de la Salle, así como numerosos intentos por conquistar las islas más pobladas: Gran Canaria, La Palma y Tenerife (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 236).

Tal como estuvo ejemplificado por la política dual de Clemente VI, la historia medieval de las Islas Canarias parecía fluctuar entre dos polos: por un lado, una propuesta de conquistas violentas;

¹⁴ Ramón Llull, o Raimundo Lulio, fue un famoso teólogo y filósofo catalán nacido en Mallorca y que probablemente murió en la Túnez musulmana. Este franciscano, que también escribió varios libros de escolástica, mística y caballería, fundó las primeras escuelas de lengua árabe para misioneros. Abogó por métodos de evangelización pacífica conseguida a través del ejemplo apostólico y el aprendizaje de las lenguas de los pueblos que debían ser convertidos (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 157). El interés en las Islas Canarias como un espacio de trabajo misionero y de fácil conversión de sus gentes continuó siendo reconocido y registrado durante el papado de Urbano V (1362-1370) (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 140). Su bula *Ad hoc semper* de 1369 autorizó a los misioneros catalanes a acudir a las islas.

por otro, la búsqueda de misiones pacíficas. Los debates legales y políticos se hicieron más apremiantes según los europeos iban ganando más conocimiento de navegación y más nociones geográficas de las islas perdidas en el océano Atlántico.

A diferencia de Luis de la Cerda, quien nunca emprendió un viaje a Canarias, Béthencourt y La Salle zarparon desde La Rochelle el 1 de mayo de 1402 y atracaron en Lanzarote en julio del mismo año, según una crónica contemporánea¹⁵. La expedición francesa fue autorizada por Carlos VI, rey de Francia, sin previa consulta con el papa; finalmente, Béthencourt buscó la protección de parte de otro príncipe cristiano, Enrique III de Castilla, y no apoyó las reclamaciones del propio La Salle en la corte de Castilla (Russell, «El descubrimiento», 10). La Salle trató de llevar sus propias reivindicaciones al rey, pero Enrique III favoreció a Béthencourt, persuadiendo a La Salle de que abandonara la empresa. El estatus de Béthencourt reflejó una situación legal feudal en la que él era vasallo del rey de Castilla (un vasallaje establecido primero por Enrique III y después mantenido por Juan II en 1412) y fue proclamado en Sevilla como Señor de las Islas Canarias «Seigneur des isles de Canare» (Pérez

¹⁵ La crónica, adscrita a Pierre Boutier [Bontier] y Jean Le Verrier, se conoce como *Le Canarien*, ed. y trad. Elías Serra Ráfols y Alejandro Cioranescu, 3 vols. (La Laguna: Instituto de Estudios Canarios y Museo Canario, 1959, 1960, 1964). Más adelante discutiré las particularidades de esta producción en el contexto de la descripción de las islas y sus habitantes.

N. de la E.: a principios del siglo XXI, el Instituto de Estudios Canarios emprendió un nuevo proyecto de reedición y ampliación de estudios en torno a *Le Canarien*. El primer tomo –*Le Canarien: manuscritos, transcripción y traducción*, ed. de B. Pico, E. Aznar y D. Corbella, (Santa Cruz de Tenerife: IEC, 2003)–, incluye una reproducción casi facsímil de los dos manuscritos y su traducción al español. El segundo –*Le Canarien: retrato de dos mundos*, ed. de E. Aznar, D. Corbella, B. Pico y A. Tejera (La Laguna: IEC, 2006-2007)– contiene un primer volumen con la traducción al español y un segundo volumen dedicado a contextualizar la obra, con varios estudios específicos y recursos de diversa índole, como mapas o recuentos bibliográficos.

Voituriez, *Problemas jurídicos*, 29-74). Las bases de la investidura de Béthencourt son desconocidas, pero un proceso así –al contrario que la previa investidura de Luis de la Cerda– pareció verse como inadecuado por los cronistas de la expedición y por los europeos en aquel entonces (Weckmann, *Bulas alejandrinas*, 238-39). Los argumentos del debate trascendieron el conflicto entre Béthencourt y La Salle y se elevó la contienda a la esfera de los derechos papales y reales sobre las islas del Atlántico.

Este momento histórico particular –en el que los primeros colonizadores desembarcaron en Lanzarote– inició un contacto sustantivo entre el mundo pagano atlántico y su vecino europeo en el contexto de una incursión militar y un conflicto político (Russell, «El descubrimiento», 10). Con esta expedición, los europeos reconocieron las Islas Canarias como un lugar habitado por verdaderas sociedades paganas. Así, los problemas legales en torno a los respectivos roles del papado y la monarquía cristiana sobre las naciones paganas encontraron una aplicación práctica (Russell, «El descubrimiento», 12). Fernández Armesto (*Before Columbus*, 180) afirma que, cuando los normandos llegaron a las islas en 1402, «el derecho de los paganos a la soberanía inalterada era un asunto muy debatido»; sin embargo, «el derecho de los cristianos a conquistarlos no se reconocía generalmente, excepto bajo seria provocación». Sin embargo, las islas se convirtieron en territorio fértil para los debates papistas y antipapistas que vieron la oportunidad de expandir el dominio de la curia romana sobre las tierras que un siglo antes habían sido solamente parte de una geografía imaginada¹⁶.

¹⁶ La siguiente discusión de ideas papistas y antipapistas, tal y como aplican al contexto de las Canarias, es extraída del resumen de Russell («El descubrimiento», 13-14), que a su vez deriva de un estudio más general: Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 105-6.

Los papistas creían que ninguna nación pagana o infiel podía poseer *dominium* de forma legítima; así, el papa tenía derecho de disponer de ellas, siendo el único emperador verdadero del mundo (*verus imperator mundi*) en crear la única unión legítima posible de todo el cristianismo en un solo organismo (*societas omnium christianorum* o *congregatio fidelium*). Los antipapistas, por el contrario, habían desarrollado simultáneamente una teoría de la soberanía que negaba la *congregatio fidelium*, es decir, las prerrogativas políticas temporales que los papistas habían añadido a las espirituales. Los antipapistas más extremos negaron el derecho del papa a intervenir en ninguna sociedad humana legítima (*societas humana* o *comunitas mortalium*), que comprendía a todos los seres humanos, independientemente de su afiliación religiosa.

Fue precisamente la mentalidad papista la que desencadenó la autorización de conquistar las Islas Canarias y convertir a su población, como se plasma en la bula *Apostolatus officium* de 1404 del papa Benedicto XIII, la cual, al ofrecer indulgencias a Béthencourt, convirtió la conquista de Canarias en una cruzada (Rumeu de Armas, *La política*, 29). Al autorizar el establecimiento de la diócesis de Rubicón en las islas atlánticas en la misma bula, el papa se proclamó a sí mismo soberano de todas las regiones y naciones del mundo (Russell, «El descubrimiento», 14-15)¹⁷. A partir de estas ideas, los portugueses desarro-

¹⁷ Para una cronología útil y exhaustiva de las intervenciones europeas en Canarias y en la costa africana, ver la introducción de Isacio Pérez Fernández a su propia selección de la *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas, titulada *Brevísima relación de la destrucción de África* (Salamanca: Viceconsejería del Gobierno de Canarias, 1989), 145-87. Pérez Fernández se concentra en todas las intervenciones políticas, militares y religiosas, ofreciendo un útil listado de todas las bulas papales emitidas para regular la actividad religiosa en la región. El papa Benedicto XIII (1394-1417), en su bula *Apostolatus officium*, aprobó el obispado del Rubicón en Lanzarote y también nombró obispo a Alonso de Sanlúcar de Barrameda. El mismo papa autorizó las misiones franciscanas en Canarias en su bula *Pia fidelium* de 1416 y renovó la licencia del obispado del Rubicón en su bula *Sincerae devotionis* el mismo

llaron la base teórica y jurídica para el imperio atlántico en los años subsiguientes, siguiendo los pasos de la primera ocupación de algunas de las Islas Canarias por parte de Béthencourt y La Salle. Los franceses, al principio, justificaron declarar la guerra contra los grupos isleños en base a sus costumbres y paganismo, que parecían ser una clara violación de la ley natural (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 180). Hubo confrontaciones militares e incursiones en la mayoría de las islas. Además, debido a la traición de uno de los hombres de La Salle (Bertin de Berneval) o como un desesperado mecanismo de supervivencia, sometieron a esclavitud a indígenas. Aunque la retórica circundante de las cruzadas afirmaba que la conversión espiritual era una consecuencia natural de la conquista militar, el asentamiento francés parece haber sido bastante pacífico; hacia 1423 (Russell, «El descubrimiento», 10; Rumeu de Armas, *La política*, 30), con el trabajo misionero realizado en Lanzarote, Fuerteventura y El Hierro se había conseguido cristianizar a la mayor parte de la población. El éxito relativo de este asentamiento¹⁸ y el incre-

año. El papa Martín V (1417-1431), en su bula *Meritis tuarum* (1423), creó el primer vicariato de la orden franciscana en Fuerteventura y nombró a Juan de Baeza como vicario general. En su bula *Illius caelestis agricolae* (1424), Martín V también estableció el obispado de Fuerteventura y nombró obispo a Martín de las Casas.

¹⁸ Aunque los normandos, gascones y sevillanos consiguieron asentarse en Lanzarote, Fuerteventura y El Hierro, «no tuvieron éxito en domesticar la economía de las dos islas principales» que «nunca se beneficiaron directamente del auge del azúcar que enriqueció a las islas occidentales en los últimos años del siglo XV» (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 179, 182-83). Estos colonizadores no pudieron penetrar en Tenerife, Gran Canaria, La Palma, ni en La Gomera. Muchos contendientes se disputaron la conquista de estas islas, que sufrieron continuos ataques hasta que fueron capitulando gradualmente ante las fuerzas cristianas (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 184). En cuanto a Béthencourt, murió en Francia en 1425 y el gobierno de las islas fue heredado por su sobrino, Maciot de Béthencourt, quien resultó ser un tirano y vendió las islas primero a Enrique de Guzmán, el conde de Niebla (a través del Capitán Pedro Barba Campos de Sevilla) y después al príncipe Enrique el Navegante de Portugal. Las islas ya conquistadas pasaron de

mento de la información circulante acerca de las islas pronto generó en las calculadoras mentes de dos reyes cristianos ideas para explotar el potencial de las islas atlánticas.

En torno a la década de 1430, Canarias había atraído el interés político y económico de las coronas de Castilla y Portugal, teniendo ambas reclamaciones «legítimas» de conquista. Alfonso IV de Portugal y Alfonso XI de Castilla habían aceptado anteriormente la concesión de las islas por parte de Clemente VI a Luis de la Cerda en 1344 pero, ya en 1345, cada monarca había expresado sus reservas al escribir al Papa y reivindicar sus propios derechos sobre la conquista de Canarias¹⁹. Enfrentando la prohibición de cualquier futura expansión emitida por el papa Eugenio IV (1431-1437), casi un siglo después, otro monarca portugués, el rey Eduardo I, escribió al pontífice en 1436 para persuadirlo de levantar la prohibición y extender una bula para

mano en mano hasta su última incorporación a Castilla. Para un resumen exhaustivo de las conquistas franco-normandas de algunas islas, ver la edición de Elías Serra Ráfols y Alejandro Cioranescu y el estudio de Bountier y de Le Verrier sobre *Le Canarien*, vol. 1.

N. de la E.: en el segundo tomo de la reedición de 2006-2007 de *Le Canarien* se recogen dos estudios que amplían el contexto de dichas conquistas franco-normandas: M. A. Ladero Quesada, «Jean de Béthencourt, Sevilla y Enrique III» (en *Le Canarien: retrato de dos mundos*, ed. de E. Aznar, D. Corbella, B. Pico y A. Tejera [La Laguna: IEH, 2006-2007]: 17-49) y E. Aznar Vallejo, «Conquistar y colonizar en las regiones meridionales» (en *Le Canarien: retrato de dos mundos*, ed. de E. Aznar, D. Corbella, B. Pico y A. Tejera [La Laguna: IEH, 2006-2007]: 63-88).

¹⁹ En febrero de 1345, Alfonso IV de Portugal escribió al papa afirmando que la evidencia apoyaba los derechos portugueses sobre las Islas Canarias. Estos derechos fueron determinados por el hecho de que los portugueses las ocuparon primero, que la costa de Portugal estaba más cercana al archipiélago y que la fe católica necesitaba ser difundida en esas tierras (Alfonso de Cartagena, *Diplomacia y humanismo*, ed. y trad. González Rolán et. al., 23). Con no menos derechos jurídicos, Alfonso XI de Castilla también escribió al papa en marzo de ese mismo año afirmando que las tierras de África y sus islas adyacentes habían pertenecido a sus gloriosos antepasados y, por tanto, le correspondían como su heredero universal (Cartagena, *Diplomacia y humanismo*, 24).

una cruzada portuguesa en Canarias²⁰. Esta carta reactivó la discusión sobre los derechos de los infieles y el papa necesitó la ayuda de juristas profesionales que implícitamente favorecían los argumentos esgrimidos por Eduardo I (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 120-24). Antonio Minucci de Pratovecchio y Antonio de Rosellis, profesores de derecho canónico y derecho romano en la Universidad de Bolonia, respectivamente, reivindicaron el reclamo de Portugal. Estos juristas no se refirieron a las Islas Canarias o a Portugal directamente, sino que trataron el asunto teóricamente, respondiendo a la pregunta de si era o no legal declarar la guerra a los paganos en tierras que nunca antes habían sido ocupadas por cristianos. Acordaron que los principios de la ley natural fueron violados por la población canaria porque había rechazado la admisión de los misioneros en sus tierras; los canonistas aprobaron el derecho de los cristianos a conquistar y colonizar las Islas, favoreciendo a la corona portuguesa en el proceso (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 232-33)²¹.

Otra figura clave en el debate, el erudito y consumado jurista castellano Alfonso de Cartagena o de Santa María (1384/1386-1456), estuvo completamente de acuerdo con las razones an-

²⁰ El papa Eugenio IV, en sus bulas *Regimini gregis* y *Creator omnium* de 1434, defendió la libertad de los infieles de Canarias. El mismo papa, sin embargo, ordenó una cruzada para la exterminación de «los bereberes azenegues (*acenegues*) y los guineanos» en sus bulas *Rex Regum* de 1436 y 1443 (Rumeu de Armas, *La política*, 30). Desde la década de 1430 en adelante, la esclavitud no podía ser practicada oficialmente en las islas. La condena de la esclavitud proclamada por Eugenio IV fue luego ratificada por Pío II (1458-1464) en su bula *Pastor bonus* de 1462, que también buscaba estimular e intensificar el trabajo misionero en Canarias (Rumeu de Armas, *La política*, 31).

²¹ Tanto Russell («El descubrimiento», 24-25) como Muldoon (*Popes, Lawyers, and Infidels*, 124-31) desarrollan los argumentos de Minucci y Roselli. En el caso de Russell para defender que tanto los castellanos como los portugueses recibieron su entrenamiento colonial en las Islas Canarias. Mientras que Muldoon se centra en la cuestión canónica del *dominium* con el propósito de explorar el desarrollo de las ideas teóricas más que las aplicaciones políticas prácticas (*Popes, Lawyers, and Infidels*, 124-31).

teriormente expuestas, con la salvedad de que, en su opinión, el legítimo agente de dicha conquista solo podría ser la corona de Castilla²². La ingeniosa teoría del diplomático y jurista castellano refutó cada uno de los argumentos legales en favor de los portugueses, al punto de elaborar una teoría de sucesión monárquica que conectaba el pasado de las islas con la Castilla contemporánea (Cartagena, *Diplomacia y humanismo*, 57-163; Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos*, 87-88). Los portugueses, sin embargo, habían reivindicado ser los primeros ocupantes legales de las islas del mar anteriormente desocupado²³. Además, los portugueses habían utilizado el principio de contigüidad para afirmar que el punto geográfico más cercano a las islas era el Cabo de San Vicente, que nuevamente le otorgaba derechos de conquista a Portugal. Cartagena respondió a estas alegaciones (que tenían al menos noventa años de antigüedad) afirmando que ninguna de estas justificaciones (ocupación o cercanía) podían ser legalmente utilizadas por los portugueses. Las Islas Canarias, efectivamente, habían sido ocupadas con anterioridad, pues habían pertenecido a los reinos visigodos desde los tiempos de la dominación de la Tingitania²⁴. Los reyes visigodos fueron, por su parte, los antepasados directos de los monarcas castella-

²² Para una excelente y breve revisión de los textos jurídicos de las misiones diplomáticas de Cartagena y su importancia más amplia en la Europa del siglo XV, ver el estudio introductorio de Tomás González Rolán, Fremiot Hernández González y Pilar Saquero Suárez-Somonte (*Diplomacia y humanismo*, 9-41) en su edición bilingüe latín-español de 1994 o las *Allegaciones super conquesta Canariae* de Alfonso de Cartagena (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994).

²³ El rey de Portugal, Alfonso IV, afirmó en 1345 que su reino había iniciado la subyugación de las Islas Canarias al enviar una expedición con tal propósito. Esto puede haber sido el viaje registrado por Bocaccio, quien lo dató de manera imprecisa en 1341. Fernández Armesto (*Before Columbus*, 171) afirma que, según la evidencia, la misión portuguesa era más bien «un reconocimiento armado del territorio, una iniciativa privada, tal vez de esclavistas mercantes».

²⁴ La Tingitania o la Mauritania Tingitana fue parte del Imperio Romano. Su capital era Tingis, hoy Tánger.

nos, que heredaron los derechos de conquistar y reconquistar las tierras que habían sido parte de su propio dominio (Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos*, 95-97)²⁵. Alfonso de Cartagena no se detuvo ahí, sino que continuó aseverando (erróneamente) que los monarcas castellanos hicieron que Béthencourt recuperara la isla de Lanzarote con la intención de conquistar el resto para Castilla (Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos*, 97); argumentó que la ocupación de la parte cedía los derechos para la ocupación de la totalidad (Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos*, 110-11). Su argumentario alcanzó un mayor grado de sofisticación al combinar el principio de ocupación con el de la contigüidad, derivado del derecho romano. Cartagena defendió que Canarias había sido parte de Tingitania que, a su vez, perteneció a España, por lo que, las islas dependían del país que se encontrara más cerca geográficamente (Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos*, 111-12). Cuando las islas son anexadas según el criterio de proximidad, esta es proporcional a la extensión de la tierra situada ante ellas; así, el Cabo de San Vicente en Portugal, según el jurista, era demasiado estrecho como para contar válidamente como el punto más cercano y con la debida amplitud con respecto a Canarias (Pérez Voituriez, *Problemas Jurídicos*, 113).

²⁵ Fernández Armesto (*Before Columbus*, 213) ha señalado que Alfonso XI no solo había usado ya ese argumento (de manera errónea, por supuesto) a mediados del siglo XIV en su carta al papa, sino que este argumento continuó siendo referido ocasionalmente. Sobrevivió a los tiempos de Fernando e Isabel cuando testigos del señorío canario en 1476-1477 creyeron que las islas habían pertenecido al último rey visigodo. Este mismo razonamiento fue igualmente utilizado por el cardenal Carvajal en 1494 mientras se encontraba en una embajada en Roma (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 213). Un reclamo más o menos similar lo hizo mucho más tarde el poeta Antonio de Viana en 1604, que discutiré en detalle en el Capítulo 3. Respecto al Nuevo Mundo, Gonzalo Fernández de Oviedo (1535) afirmó de forma análoga el derecho de España a tomar nuevas tierras al otro lado del Atlántico, basándose en un dominio ancestral («así con derecho tan antiquísimo [...] volvió Dios este señorío a España») (*Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso [Madrid: Atlas, 1959], 20 [lib. 2, cap. 3]; A. Pagden, *The Fall of Natural Man* [Cambridge: Cambridge University Press, 1982], 37).

Portugal pensó que el papado podía inclinarse a favor de sus alegaciones y, de hecho, Eugenio IV emitió la bula *Romanus Pontificis* en octubre de 1436 favoreciendo a Portugal (Nicolás V también lo hizo en 1454). Sin embargo, veintidós días después de emitir esa bula, Eugenio IV emitió otra, *Romani Pontificis*, en la que anuló cualquier concesión hecha al rey Eduardo I de Portugal y reconoció los derechos de Juan II de Castilla sobre las islas del Atlántico (Cartagena, *Diplomacia y humanismo*, 25). El elaborado sofisma de Cartagena y el persuasivo discurso pericial aportaron la base legal para el reconocimiento de los derechos de conquista de Castilla, así como la justificación legal para declarar la guerra contra los paganos que habían ocupado las islas durante siglos. A pesar de las cesiones papales, los territorios en cuestión continuaron en disputa²⁶, hasta que en 1479 Portugal y Castilla firmaron el Tratado de Alcabobas. Los títulos universales provistos por la ocupación, vecindad territorial, cesión papal y tratados fueron más o menos admitidos como justificación legítima para adquirir soberanía sobre

²⁶ Los momentos más significativos de las disputas luso-castellanas sobre Canarias, según J. Mercer (*Canary Islanders* [Londres: Rex Collings, 1980], 181-98), son los siguientes: en 1446, hubo un mandato de la corona portuguesa de tomar las islas e instaurar el impuesto denominado *quinto*. Fernán Peraza, de origen español, obtuvo títulos sobre Canarias y comenzó a colonizar La Gomera. El clan Peraza-Herrera continuó atacando o tratando de anexionar otras islas de 1447 a 1476. En 1448, los portugueses fueron expulsados de las islas por colonos anteriores, mientras que en 1454 el rey de Portugal ordenó al príncipe Enrique el Navegante que se retirara de Canarias. En 1468, otro portugués, Diego de Silva, fue enviado a Canarias, se casó con la hija de Herrera y atacó Gran Canaria sin éxito. En 1477, castellanos y portugueses se enfrentaron en La Gomera, pero al año siguiente el bando portugués logró mantener cierto poder a través de la alianza con la familia Peraza-Herrera. En 1478, los Reyes Católicos enviaron a Juan Rejón y Alonso de Lugo a las islas y consiguieron la primera victoria para los españoles al enfrentar y vencer al bloqueo marítimo en Gran Canaria. Para un relato más detallado de esta disputa en el contexto más amplio de la intervención de España en África, ver Rumeu de Armas, *España en el África Atlántica*, 2.ª ed., 2 vols. (Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1996), 1: 81-136, 221-48, 509-41.

nuevos territorios (Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos*, 100)²⁷. Castilla se hizo finalmente con las Islas Canarias, mientras que Portugal tuvo jurisdicción sobre Azores, Madeira, Cabo Verde y la costa de Guinea (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 135). Sin embargo, la potestad de declarar la guerra a los pueblos isleños nunca fue cuestionada. Tal como Muldoon (*Popes, Lawyers, and Infidels*, 136) apunta, «los derechos de los infieles [tomaron] un puesto secundario a la pregunta de cuál de los dos poderes cristianos en conflicto dominaría las islas».

En 1479, cuando Isabel y Fernando de Castilla y Alfonso V de Portugal firmaron el tratado de Alcazobas-Toledo, acordaron los límites de la expansión territorial de los dos reinos. Las Islas Canarias fueron oficialmente asignadas a Castilla²⁸. Dos años antes, Casti-

²⁷ Dos principios generales prevalecieron. Uno derivó del *ius gentium*, que consideraba el mero acto de ocupación sin asentamiento posterior como derecho de anexión, *ius ad occupationem*. El otro se refería a que cualquier derecho jurídico efectivo para la ocupación debía ser validado por cesión papal (A. Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos internacionales de la conquista de Canaria* [La Laguna: Universidad de La Laguna, 1958], 91-92). Las conquistas anteriores a la de Gran Canaria en 1483 seguramente funcionaron más como cruzadas, cumpliendo las recomendaciones del papado. Las conquistas posteriores siguieron un patrón menos sistemático, ya que los españoles trataron Tenerife en la década de 1490, por ejemplo, como «una comunidad soberana» (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 213-14). Fernández Armesto diferencia entre la conquista de las Islas Canarias y las del Nuevo Mundo al afirmar que las últimas dependieron de cesiones papales, mientras que la primera no (*Before Columbus*, 214). Si ignoramos la cesión de 1344, que no conllevó mayor acción, puede decirse que la complejidad de la conquista de Canarias abarca todas las formas posibles de legitimación tal y como estas eran practicadas en el siglo XV.

²⁸ Este tratado finalizó la larga disputa legal sobre Canarias y la costa occidental de África sostenida por Castilla y Portugal. Sin embargo, los portugueses hicieron nuevas reclamaciones en 1482, cuando se estaba negociando el matrimonio entre el príncipe Alfonso de Portugal y la princesa Isabel de Aragón y Castilla (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 192). Después de la expedición de Colón, las tres bulas del Papa Alejandro VI, *Inter caetera* y *Eximiae* del 3 de mayo, e *Inter caetera* del 4 de mayo de 1493, continuaron demarcando la zona de influencia de cada reino. No se trazó una línea divisoria más definitiva entre los territorios por conquistar por parte de los res-

lla ya había reclamado el derecho de conquista de las islas más grandes (Gran Canaria, La Palma y Tenerife) y la corona había tomado parte en tal propósito al enviar la expedición de conquista de Juan Rejón. Como la campaña militar necesitaba una justificación legal, los monarcas manipularon la directiva papal. Así, como la bula *Pastoris aeterni*, emitida por Sixto IV en 1472, instaba a la conversión de toda persona africana, los monarcas católicos infirieron que en Canarias no se daba una voluntad por la conversión pacífica y era necesaria la intervención militar (Rumeu de Armas, *La política*, 33, 40). Este principio dio origen a una de las incursiones más despiadadas en la historia de la expansión castellana: la conquista de Gran Canaria a manos de Pedro de Vera²⁹.

En 1480, Isabel y Fernando ordenaron a Pedro de Vera que se hiciera con el gobierno de Canarias y, bajo su comando, Gran Canaria cayó derrotada ante las fuerzas españolas en 1483. El guanarteme de Telde finalmente capituló ante Vera y, posteriormente, ante los Reyes Católicos, quienes ratificaron la paz en 1481. Pedro de Vera, sin embargo, inició una política de esclavi-

pectivos poderes ibéricos hasta 1494 con el Tratado de Tordesillas. Castilla y Portugal acordaron cambiar las zonas asignadas a cada una a partir de las cien leguas al occidente de Azores y las islas de Cabo Verde hasta las trescientas setenta millas al occidente de estas islas. No se buscó ninguna otra intervención papal hasta que se necesitó para la demarcación de los descubrimientos realizados en el Océano Pacífico entre 1514 y el Tratado de Zaragoza en 1529 (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 139).

²⁹ En sus *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* (1500?-1513?), Andrés Bernáldez (77 [cap. 35]) ofreció una explicación interesante para la elección de Pedro de Vera, alcalde de Arcos de la Frontera, por parte de los Reyes Católicos para la conquista de las Islas Canarias. El cronista afirmó que Vera fue exiliado de Castilla porque era responsable de la muerte de Diego de Bazarro, el alcalde de Medina Sidonia, y por robar su hacienda. Como castigo, Vera debía devolver lo que había robado y fue enviado a una misión a las islas. Cabe destacar que Pedro de Vera fue también el abuelo de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, el famoso explorador náufrago del actual suroeste de los Estados Unidos en las décadas de 1520 y 1530.

tud y deportación masiva. Don Fernando Guanarteme de Gáldar y cuarenta miembros de su familia inmediata fueron hechos prisioneros en 1483, pero en 1485 obtuvieron un decreto real de protección contra su esclavitud y deportación. Mientras la esclavitud de personas nativas tenía lugar sin el consentimiento de la Corona, todas las deportaciones durante este periodo contaron con el apoyo de la monarquía (Rumeu de Armas, *La política*, 52-53). En 1488, se produjo una rebelión gomera en la que murió Hernán Peraza y Pedro de Vera acudió en ayuda de la esposa de Peraza, Beatriz de Bobadilla. Una vez el contingente gomero fue reprimido, Vera procedió a enviar hombres, mujeres, niños y niñas para su venta en los mercados sevillanos con el apoyo total de la Corona –al principio–. Los Reyes Católicos vieron en el ataque de Vera la más justa de las guerras, ya que en La Gomera se habían rebelado contra su «señor natural»; así, consideraron apropiado que quienes se rebelaron padecieran la esclavitud. Lo que los soberanos no previeron fueron las actitudes despiadadas de Vera, quien también vendió a mujeres, niños y niñas. Sin embargo, los días de Vera como gobernador estaban contados gracias a la denuncia que probablemente emprendió el obispo Miguel López de la Serna³⁰. Isabel y Fernando emitieron varios decretos reales para la restauración de la libertad personal de las gentes nativas y finalmente destituyeron a Vera como gobernador, presentando cargos contra él por crímenes contra los súbditos legítimos de Castilla (Rumeu de Armas, *La política*, 67-75). Aunque la política de la Corona parecía reflejar una profunda preocupación por los asuntos legales y morales en torno a la conquista de las Islas Canarias, las expediciones militares no

³⁰ El obispo López de la Serna tomó el obispado de las Islas Canarias en 1486, después de la muerte del famoso obispo Juan de Frías, quien también había defendido los derechos de los pueblos isleños (Rumeu de Armas, *La política*, 61). Para una cronología completa de los establecimientos misioneros en las Canarias antes de 1499, ver la introducción de Pérez Fernández a la *Brevísima relación*, 145-73.

cesaron. Por el contrario, Francisco de Maldonado, el sucesor de Vera, organizó sin éxito un ataque a Tenerife. Finalmente, el adelantado Alonso de Lugo completó la conquista de La Palma en 1493 y de Tenerife en 1496-97 para el reino de Castilla (Mercer, *Canary Islanders*, 195-209). Muchas personas procedentes de las islas recientemente conquistadas continuaron viviendo en el exilio por toda Andalucía, sobre todo en Sevilla, y su regreso a casa fue severamente castigado a no ser que participaran en las nuevas conquistas como parte del ejército español (Rumeu de Armas, *La política*, 54). La esclavitud continuó, ocurriendo de manera esporádica bajo el mandato de Lugo³¹. La Corona trató de compensar algunas de estas injusticias, pero a pesar de sus aparentes buenas intenciones, algunas de las medidas proteccionistas finalmente resultaron ser una suerte de encomienda o beneficio a conquistadores que esclavizaron a muchas personas nativas en Andalucía y las islas (Rumeu de Armas, *La política*, 53, 62). Como ocurriría posteriormente en el Nuevo Mundo, la mirada vigilante de la monarquía española apenas pondría en cuestión su derecho legítimo de gobernar sobre infieles y sus territorios, mientras perdía el enfoque y el control del proceso por el cual estos nuevos territorios eran adquiridos y sus habitantes sometidos y convertidos.

NAVEGANTES Y CRONISTAS: ESPACIOS HABITADOS Y SUS REPRESENTACIONES

A lo largo de los siglos, desde los estudios históricos se ha dado por hecho, de manera correcta, que las Islas Canarias eran cono-

³¹ En La Palma, Lugo afirmó que los grupos nativos aliados eran realmente fuerzas enemigas, con el objetivo de justificar su cautiverio y venta como personas esclavizadas. También tomó rehenes que fueron luego vendidos en violación de un tratado de paz. En Tenerife, puede que hubiera continuado prácticas similares con sus aliados nativos en el reino de Güímar, entre otros (Rumeu de Armas, *La política*, 84-89).

cidas en la Antigüedad, aunque la única descripción que parece corresponder a estas islas aparece en textos de Plinio el Viejo y fueron copiadas posteriormente por Cayo Julio Solino y por Isidoro de Sevilla (Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 201-2; Fernández Armesto, *Before Columbus*, 154). Más de diez siglos después, en el apogeo del periodo de exploración e incursiones de navegantes europeos, las islas finalmente empezaron a formar parte no solo del mundo textual, sino también del mundo material de la Baja Edad Media europea³². Las nuevas realidades aún estaban encapsuladas en los textos clásicos, aunque el contacto directo con las islas trajo relatos más acertados. El primer viaje del que se tiene registro data de 1291, cuando las galeras de los hermanos Vivaldi de Génova tomaron la ruta sur hacia la India, pero los navegantes nunca sobrevivieron para contarlo. Las siguientes expediciones tuvieron más éxito; algunos describieron imágenes míticas al modo del bestiario medieval y otros han dejado valiosas descripciones etnográficas de las sociedades

³² En este periodo de exploración e incursiones, las islas también recibieron visitas de navegantes del norte de África, aunque con menor frecuencia (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 154). Los marroquíes Ibn Fatima y Mohamed ben Ragano visitaron Canarias en los siglos XIII y XIV; en este último, las incursiones llevadas a cabo por piratas marroquíes fueron frecuentes (Mercer, *Canary Islanders*, 155). Lo que está claro, sin embargo, es que las islas nunca habían sido ocupadas por almorávides ni almohades a pesar de su agresiva expansión a través del noroeste de África. La representación de las islas, por tanto, siguió un camino mítico similar tanto en los textos árabes como en las fuentes europeas clásicas: al-Bakri (siglo XI), Ibn Saïd (siglo XIII), Sams-ed-Din Dimašqui [Shams al-Din al-Dimishkī] (siglo XIV) e Ibn Khaldun (siglo XIV) (Martínez Hernández, *Canarias en la mitología* [Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria, 1992], 82-85. En árabe, las islas eran llamadas «al-Kalidat» o «Kalidat» [*al-Djazā'ir al-Khālidā*], un nombre procedente de la traducción del latín «Fortunatae» (B. Bonnet, «Las Canarias y el primer libro de geografía medieval», *Revista de historia canaria* 10 [1994]: 205-27, p. 217; Martínez Hernández, *Canarias en la mitología*, 84-85; cf. *Encyclopaedia of Islam* [2.ª edición], 2: 522).

N. de la E.: ver también José Antonio González Marrero y Maravillas Aguiar Aguilár, «De historia atlántica: un recorrido por los textos latinos y árabes medievales que mencionan las Islas Canarias», *Fortunatae* 28 (2017-2018): 109-22.

isleñas: la canaria de Gran Canaria, la maja de Lanzarote, la majorera de Fuerteventura, la bimbache de El Hierro, la gomera de La Gomera, la aurita de La Palma y la guanche de Tenerife. En las siguientes páginas, me concentraré en estos cuatro importantes momentos de la historia canaria medieval para describir la información sobre estas poblaciones, que en gran medida conformaron los debates legales y las políticas europeas discutidas anteriormente³³.

Dos importantes escritores del Renacimiento italiano, Boccaccio y Petrarca, aportaron las descripciones que más vívidamente ejemplificaban una ruptura con la imagen mítica de las islas. La fuente de *De Canaria et insulis reliquis ultra Hispaniam noviter repertis* de Boccaccio es incierta. Es posible que el viaje de exploración que llevara a cabo Lanzarotto (Lancelotto o Lanzarote Maloncelo) en algún momento anterior a 1339, en el cual des-

³³ A mediados del siglo xiv, coexistieron una representación imaginaria y otra realista. Me concentraré en los viajes que reunieron información empírica importante. David Abulafia («Neolithic Meets Medieval: First Encounters in the Canary Islands», en *The Medieval Frontier: Concepts and Practices*, ed. David Abulafia y Nora Berend [Aldershot: Ashgate, 2002], 255-78) ha defendido la reconsideración del material etnográfico de estos primeros textos. Es importante subrayar, sin embargo, que entre 1348 y 1350 un franciscano anónimo escribió una obra titulada *Libro del conocimiento de todos los reinos et tierras et señoríos que son por el mundo, et de las señales et armas que han cada tierra et señorío por sy et de los reyes y señores que los proveen*. En este libro, el fraile hace un viaje imaginario que finalmente lo lleva a África y las Islas Canarias, que probablemente conocía por las cartas y mapas de exploradores mallorquines y catalanes. Los nombres de las islas se confunden y algunos aparecen duplicados, pero resulta más importante una descripción de sus habitantes en el manuscrito R, en el que se muestra que tenían una sola pierna (cf. Bonnet, «Las Canarias», 216-20; Marco Jiménez de la Espada, ed. *Libro del conocimiento* [Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1877]). Ver la traducción al inglés del texto *The Book of Knowledge of All Kingdoms*, ed. y trad. de Nancy F. Marino, *Medieval and Renaissance Texts and Studies* 198 (Tempe, Arizona: MRTS, 1999). Algunos de los textos cartográficos que delineaban Canarias eran de Dulcert en 1339, Mediceo en 1351, Pizzigano en 1367, Abraham Cresques en 1375 y otros (Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 167-68).

cubrió y nombró la isla de Lanzarote, fuera registrado por Boccaccio y datado erróneamente en 1341. Esta fue, parcialmente, una empresa portuguesa y las historias de dicha exploración pudieron haber llegado a Florencia a través de la comunidad de mercantes italianos en Sevilla; su medio de comunicación, la carta mercantil familiar, pudo haber sido la fuente del texto de Boccaccio (Cachey, «Petrarch», 54). Quizá la misión patrocinada por Portugal en 1345, también datada erróneamente, fue tomada en la descripción de Boccaccio como referencia. Boccaccio indicó que la recién «descubierta» isla de Canaria y sus habitantes eran «mucho más civilizados que muchos españoles» («et satis domesticus, ultra quam sint multi ex Hispanis») (Cachey, «Petrarch», 54).

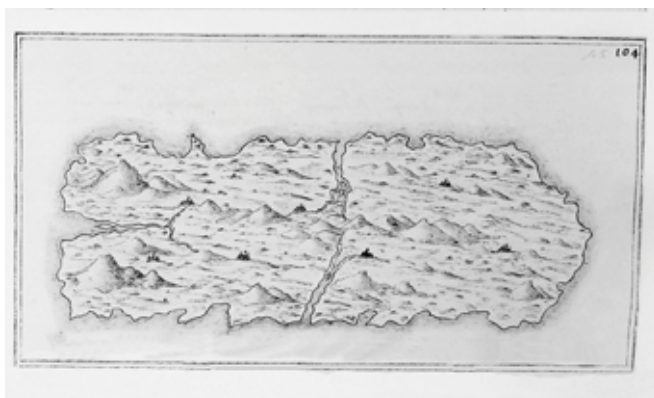


Fig 1. Aún en la década de 1590, la isla de San Brandán estaba representada en textos históricos acerca del Atlántico. Esta es la interpretación de la isla por parte de Leonardo Torriani en su *Descrittione e historia del regno del Isole Canarie gia dette le Fortunate con il parere delle loro fortificationi*. La copia original se encuentra en la Biblioteca General de la Universidad de Coímbra (Codex 314).

Boccaccio insistió en que la isla a la que fueron llevados los europeos era la más poblada (probablemente Gran Canaria). Se trataron de comunicar con la población nativa en muchas lenguas, pero no comprendieron; se respondían con signos y gestos. Eran

de la misma altura que las gentes de Europa, robustas, valientes e inteligentes. Parecían tener un rey que vestía de manera diferente (con un mandil de hojas de palmera) y al que sus subordinados mostraban deferencia. El resto vestía con juncos rojos y amarillos. Probaron el pan por primera vez y pareció gustarles, pero rechazaron rotundamente beber vino y tomaron solo agua. En las islas se comía trigo y cebada, queso y carne; tenían, además, muchas cabras, ovejas y perros salvajes. Aunque les mostraron monedas de oro y plata, ignoraban su uso, así como el de las especias. Practicaban el matrimonio y las mujeres casadas llevaban también mandiles, pero las solteras estaban desnudas, sin sentirse avergonzadas por ello. Se comportaban con lealtad y honestidad, también compartían la comida con el resto³⁴.

³⁴ El resumen anterior proviene de la cita de Cachey («Petrarch», 55-57 n.º 22) de la traducción al inglés de Richard Henry Major. El original de Boccaccio dice así:

Insula autem ex qua sublata sunt Canaria dicitur, magis ceteris habitata. Hii nichil penitus ex ydiomate aliquo intelligunt, cum ex variis et pluribus eis locutum sit. Magnitudinem vero nostram non excedunt, membruti satis, audaces et fortes et magni intellectus ut comprehendi potest. Nutibus loquitur eis et nutibus ipsi respondent mutorum more. Honorabant se invicem: verum alterum eorum magis quam reliquos, et hic femoralia palme habet, reliquivero iunctorum, picta croceo et rufo. Cantant dulciter et fere more gallico tripudiant. Ridentes sunt et alacres et satis domestici, ultra quam sint multi ex Ispanis.

Hii postquam in navi positi sunt panem et ficus comederunt, et eis sapit panis cum ante numquam commedissent [sic]. Vinum omnino renuunt, aquam potantes. Comedunt similiter frumentum et ordea plenis manibus et caseum et carnes quarum his, et binarum, permaxima copia est. Boves autem aut camelos vel asinos non habent, sed capras plurimum et pecudes et silvestres apros. Ostensa sunt eis aurea et argentea numismata, omnino eis incognita. Similitier et aromata nullius materiei cognoscut. Monilia aurea, vasa celata, enses, gladii ostensi eis non apparet ut viderint unquam vel se penes habeant.

Fidei et legalitatis videntur permaxime: nil enim esibile datur uni quin antequam gustet equis portionibus diverserit ceterisque portionem suam dederit.

Independientemente de su fuente, el *De Canaria* de Boccaccio no es el único texto. Su contemporáneo Francesco Petrarca, en su *Vita solitaria* (c. 1346) ofreció otra descripción significativa. Para Petrarca, las Islas Afortunadas eran bastante inferiores a su nombre y quienes la habitaban eran «tan salvajes en sus costumbres y tan similares a las bestias que eran completamente gobernados por el instinto natural, y vagaban en la compañía de los animales» («Ceterum gentem illam pre cunctis ferme mortalibus solitudine gaudere, moribus tamen incultam adeoque non absimilem beluis ut, nature magis instinctu quam electione sic agentem, non tam solitarie vivere quam in solitudinibus errare seu cum feris seu cum gregibus suis dicas»)³⁵. Estos dos autores, quienes atestiguaron el redescubrimiento de Canarias, según Cachey acabaron con la «concepción clásica de las Islas Afortunadas en términos tanto literarios como geohistóricos» («Petrarch», 47) y en su lugar ofrecieron ejemplos paradigmáticos aunque divergentes de la mirada antropológica europea.

El argumento de Cachey («Petrarch», 46-47) se enfrenta a la calificación que hace Fernández Armesto de las dos figuras canónicas como similares en cuanto a su mirada humanística ejemplar. Cachey esgrime de manera convincente que, aunque los dos autores compartían el mismo marco de referencia europeo, sus visiones renacentistas eran representativas de corrientes opuestas. Esto es, que la visión negativa de Petrarca apoyaba comple-

Mulieres eorum nubunt, et que hominem noverunt more virorum femoralia gerunt; virgines autem omnino nude incendunt, nullam verecundiam ducentes sic incedere.

³⁵ Petrarca afirmaba que los pueblos isleños disfrutaban la soledad más que ningún otro pueblo, pero «no es tanto que vivan solos sino que vagan por lugares desiertos, con las bestias salvajes o con sus rebaños» (citado y traducido por Cachey [«Petrarch», 52 n.º 15] de *Vita solitaria* [lib. 2, cap. 3]). Más tarde, en el siglo XVI, Bartolomé de las Casas estaría en desacuerdo con Petrarca, afirmando que el famoso escritor transcribió rumores que no eran ciertos (*Historia de las Indias*, ed. A. Millares Carlo, 3 vols. [México: Fondo de Cultura Económica, 1986], 1: 117-18 [lib. 1, cap. 21]).

tamente el sermón de su mecenas Clemente VI «en su acusación moral y cultural de primitivismo», mientras que la perspectiva más optimista de Boccaccio representaba la fusión de las culturas «humanística y mercantil» que constituían una prefiguración del uso retórico que harían Montaigne y Voltaire de los caníbales y los indios hurones, respectivamente, para hablar del signo europeo y de sus otredades culturales (Cachey, «Petrarch», 54, 58-59). Como sugiere Cachey, es este modelo bifurcado el que continuó caracterizando los subsiguientes encuentros de Europa con otras culturas³⁶.

Otras representaciones similares de las Islas Canarias proliferaron a lo largo del siglo xv, a veces demasiado mezcladas para identificarlas individualmente como en el caso de los autores italianos, pero surgiendo de una imagen primitivista común³⁷. Cada vez más, las islas y sus habitantes se ponían a disposición de agendas particulares, de modo que las descripciones comenzaron a ser más específicas para cada una de las islas, que en total «eran siete y estaban habitadas por infieles de diferentes religio-

³⁶ Tal es el caso de las historias de piratas que coincidían con Petrarca en su valoración de sus encuentros con indígenas. *De nobilitate et rusticitate*, escrito por Felix Malloli o Hemmerlin (1389-1457/1464), canónigo de Zúrich, contradecía esas historias, estando de acuerdo de manera fundamental con la visión de Boccaccio, aunque Hemmerlin usó historias de misioneros franciscanos como su fuente principal (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 234-35; Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 166).

³⁷ En su referencia al Nuevo Mundo, Pagden ofrece un útil resumen de los «topoi primitivistas» que prevalecieron a lo largo de la Edad Media, así como en el siglo XVI. Describe «la era del hombre natural» en la que predominó la imagen del vegetarianismo y en la que no había una búsqueda del beneficio, ni tecnología (*Fall of Natural Man*, 52), no había hierro (91) y los humanos dependían de la naturaleza para su supervivencia. Junto con estas características, sin embargo, los habitantes de tierras exóticas también eran concebidos como antropófagos y carroñeros (Pagden, *Fall of Natural Man*, 80-84). Las representaciones de los grupos humanos de Canarias –que Pagden (58) no reconoce como antecedentes de los pueblos amerindios– se adscribían a unos atributos estereotípicos que describiré más adelante.

nes y diferentes lenguas» («son sept, habitées des gens mescreans de diverses loys et de divers lengages»), según el testimonio de los exploradores y colonos franceses en 1402 (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 3: 32-33). *Le Canarien*, escrito por Pierre Boutier y Jean Le Verrier, los dos clérigos que acompañaron a La Salle y Béthencourt, respectivamente, a las Islas Canarias, describieron a los grupos isleños como «infieles que no reconocían a su creador y vivían en parte como bestias y cuyas almas iban camino a la perdición» (*Le Canarien*, 3: 84-85)³⁸. Así, la

³⁸ Elías Serra Ráfols y Alejandro Cioranescu editaron y comentaron de manera extensa los dos manuscritos que se conservan de *Le Canarien* en una edición bilingüe francés-español en tres volúmenes (arriba, nota 15). Hay dos versiones de la crónica francesa.

El primer manuscrito, escrito por Boutier y Le Verrier, es considerado como el más certero. Presentó el reclamo de Gadifer La Salle contra las injusticias de Béthencourt e insistió en que su propio rol fue más importante en la exploración y colonización de las islas. Serra Ráfols y Cioranescu lo llaman Manuscrito G (*Le Canarien*, 1: 230-54; 2: 7-10); fue descubierto en 1889 y se encuentra actualmente en el Museo Británico, MS. Egerton 2709.

La segunda versión, aparentemente, también fue escrita por Boutier y Le Verrier, pero está modificada y continúa más allá de los eventos narrados en el primer manuscrito (después de 1404). Este es denominado Manuscrito B por Serra Ráfols y Cioranescu (*Le Canarien*, 1: 255-70, 2: 7-8), y constituye una escritura posterior y menos cuidadosa (datada seguramente entre 1488 y 1491) de una fuente común que fue manipulada para defender el rol y los intereses de Béthencourt. Actualmente se encuentra en la Biblioteca Municipal de Rouen, MS. Montruffet (*Le Canarien*, 1: 262). A mediados del siglo XVII, esta versión, incluida en el *Traité des navigations* (París 1630) de Bergeron fue traducida al español y puesta en circulación en las Islas Canarias en forma de manuscrito; ver el estudio de Serra Ráfols y Cioranescu (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 1: 256-57, 259).

Desde la crítica se sospecha, sin pruebas definitivas, que el manuscrito G fue escrito por Boutier, mientras que el manuscrito B fue escrito por Le Verrier, dado que estos dos clérigos eran compañeros leales de La Salle y Béthencourt respectivamente. Sin embargo, se cree que un heredero del conquistador francés, Jean V de Béthencourt, en 1491, volvió al manuscrito original y finalizó lo que hoy se conoce como Manuscrito B (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 1: 256). Cito principalmente del Manuscrito G, dado que es el más antiguo y fiable, pero también incluyo algunas enmiendas realizadas en el Manuscrito B. En cuanto al nombre «Boutier», cabe mencionar que las edi-

intervención francesa fue justificada por el estatus pagano de los pueblos nativos y la necesidad de extender la fe cristiana. Ante todo, sin embargo, este encuentro sirvió para corroborar de una vez por todas que quienes habitaban las Islas Canarias no tenían nada que ver con el mundo musulmán. De hecho, la crónica afirma que no había región de no cristianos (*sarrazins*) o paganos (*paiens*) que pudiera ser conquistada tan fácilmente; así, se creó una clara distinción entre los musulmanes y los canarios (Boutier y le Verrier, *Le Canarien*, 3: 96-97; Russell, «El descubrimiento», 12)³⁹. En Canarias, aparte de ser ignorantes del arte de la guerra y carecer de armas efectivas, no podían recibir la ayuda de los pueblos bereberes/bárbaros (*barbarins*), ya que estos estaban separados de las islas por la distancia y por grandes montañas (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 96-97). Las descripciones francesas enfatizaron el potencial económico de la tierra, tal como los relatos de Colón habrían de hacerlo con las islas del Caribe casi un siglo después, y trataron de describir a las poblaciones que allí habitaban como destinadas a recibir la misión evangélica⁴⁰. Sus descripciones variaban dependiendo de

ciones francesas de *Le Canarien* adoptaron la forma «Bontier», pero Serra Ráfols y Cioranescu optaron por Boutier después de investigar apellidos en la región de Thouars (*Le Canarien*, 1: 162).

³⁹ Es interesante que la palabra *sarazin* se usara en el Manuscrito B para definir al rey de Lanzarote (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 2: 30-31). No obstante, Serra y Cioranescu han concluido por el contexto que la palabra significaba «no cristiano» más que «musulmán» (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 2: 29 n.º 10). El uso del término «sarraceno» para paganos no musulmanes (como los lituanos) estaba extendido; no obstante, Fernández Armesto (*Before Columbus*, 214) cree que a finales del siglo XV la imagen del nativo isleño no estaba totalmente exenta de la asociación con los «moros», como en el caso del embajador de Venecia, para quien Don Fernando Guanarteme era un «rey sarraceno».

⁴⁰ Jennifer R. Goodman, en *Chivalry and Exploration (1298-1630)* (Woodbridge, Gran Bretaña: Boydell Press, 1998) señala cómo Béthencourt y Colón tenían un similar «acercamiento contractual» a la exploración y la conquista. Sin embargo, la preocupación principal de Goodman es Gadifer y su inscripción en una larga tradición de héroes de los libros de caballerías, que resulta

la cantidad de conocimiento que se tenía de las diferentes islas; Lanzarote y Fuerteventura, por supuesto, fueron presentadas con gran detalle.

Acerca de los grupos humanos de Lanzarote, los cronistas franceses comentaron que los hombres iban desnudos, a excepción de una especie de capa que les caía más o menos hasta la parte trasera de sus rodillas, y que no parecían avergonzados por exponer sus cuerpos. Las mujeres eran hermosas y vestían con decencia, con largas túnicas hechas de pieles que llegaban hasta el suelo. La mayoría de las mujeres tenían tres maridos que rotaban en turnos mensuales. El siguiente esposo en la fila pasaría el mes como sirviente de la mujer y de su actual marido⁴¹. Las mujeres daban a luz a muchos infantes que eran descritos como hermosos, agradables y tan blancos al nacer como los europeos, aunque con el tiempo su piel se bronceaba bastante, dado que sus pieles estaban expuestas al viento. Las mujeres no podían producir leche, así que usaban sus bocas para alimentar a sus descendientes. Esta práctica explicaba el labio inferior agrandado de las mujeres, que los franceses encontraban bastante repulsivo. Esta diferencia parecía ser característica solamente de Lanzarote y los cronistas notaron que los neonatos de las otras islas eran amamantados tal como era costumbre en los territorios cristianos (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 3: 140-41).

De Fuerteventura, que los franceses también llamaban Erbania, dijeron lo siguiente: sus habitantes eran poco numerosos y comían carne y leche. Tanto los hombres como las mujeres eran descritos como de gran estatura. Según los relatos, eran tan fervientes en sus creencias religiosas que era difícil apresarlos vivos.

evidente incluso en sus aventuras reales en Canarias. Las excelentes lecturas que hace Goodman de los textos transatlánticos, entre ellos *Le Canarien*, consiguen socavar la frontera artificial entre «literatura de viajes basada en hechos» y viajes «de ficción imaginativa» (*Chivalry*, 219).

⁴¹ Sigo la traducción al inglés de Mercer en esta sección (*Canary Islanders*, 163).

Si alguien volvía después de haber permitido que los cristianos lo capturaran, era asesinado sin piedad (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 3: 136-37). Después, la segunda descripción (Manuscrito B) añade que, además de ser fervientes en su fe, eran torpes («de dur entendement») y tenían un templo en el que ofrecían sacrificios. No tenían sal, pero sí la habilidad de secar carne. La colgaban en sus casas para el secado, por lo que estas tenían bastante mal olor, pero la carne resultante era mucho mejor que la producida en Francia. También comían sebo (*suyff*) con el mismo gusto con el que en Europa se comía pan (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 2: 248-51 [cap. 68]).

De Gran Canaria, los cronistas franceses observaron que era la más célebre de las islas. La estructura social isleña estaba compuesta por seis mil hombres de la nobleza («gentilz homes») así como personas de otras clases. Los hombres iban desnudos excepto por una capa hecha de hojas de palmeras y muchísimos de ellos tenían tatuajes con diversos emblemas. Llevaban su cabello peinado hacia atrás en una especie de trenza. Como pueblo, eran atractivos y bien proporcionados, y sus mujeres eran bellas y se vestían con pieles para cubrir sus partes pudendas (Boutier y le Verrier, *Le Canarien*, 3: 130-31). Los franceses intentaron describir lo que llamaron la «isla del Infierno» («l'isle d'Enfer»), también conocida como Tenerife, que se creía que era una de las mejores islas. De ella dijeron que solo la habían circunnavegado, que estaba poblada por los grupos más aguerridos del archipiélago, aunque eran de estatura baja⁴². Nunca habían vivido asaltos ni sumisión a esclavitud (Boutier y le Verrier, *Le Canarien*, 3: 128-29).

⁴² Aquí es interesante notar que el Manuscrito B eliminó esta referencia a la corta estatura (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 2: 240-41 [cap. 66]). Tal vez para las fechas posteriores en las que se reescribió esta versión, el autor tenía otra información al respecto. En el siglo XVI, se creía que los ancestros guanches eran gigantes y esta imagen mítica pasó de boca en boca. Los escritos de Florentine Cristóbal Landino a finales del siglo XV, por ejemplo, hablan de individuos muy altos y robustos, con cabello únicamente en su

Los cronistas afirmaban que La Gomera estaba altamente poblada y que sus habitantes tenían el idioma más extraño de toda la zona. Hablaban con sus labios («des baulievrez»), como si no tuvieran lengua, y se decía que un gran príncipe los había exiliado a las islas y les había cortado la lengua por un crimen desconocido. Los franceses confesaron que el idioma inusual de La Gomera les inclinó a creer esta explicación (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 3: 126-27). En El Hierro, encontraron pocos habitantes debido a las incursiones anuales y la esclavitud masiva (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 3: 76-77). La crónica describe a la gente de la isla como simple, benevolente y predispuesta a la influencia europea (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 3: 76-77). La segunda versión de la crónica (Manuscrito B) añadiría después que tanto los hombres como las mujeres eran apuestos, y que los hombres cargaban unas lanzas largas de madera sin punta de metal (porque no poseían ni conocían ningún metal)⁴³.

Los autores también describieron La Palma, a la que llamaron «L'isle de Palmes». Se encontraron con una isla altamente poblada, dado que no había recibido tantas incursiones como las demás. Sus habitantes fueron descritos como personas apuestas que solo comían carne y en el Manuscrito B se añadió que apenas sufrían enfermedades y que vivían muchos años (Boutier y le Verrier, *Le Canarien*, 2: 236-37 [cap. 64]). Los franceses pensaron que La Palma era la isla de mayor atractivo («delitable»),

cabeza y que vivían cuatrocientos años (Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 171, 219-20). Esta descripción figurada se hizo después de finalizada la conquista de casi todas las islas.

⁴³ Al Manuscrito G le falta una página entre la narración del regreso de La Salle a Fuerteventura y la descripción de sus habitantes; de ahí pasa a describir las islas más allá de El Hierro (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 122-25, n.º 48). El Manuscrito B tomó este pasaje para referirse a la población de El Hierro (Boutier y le Verrier, *Le Canarien*, 2: 232-35 [cap. 63]), lo que probablemente es correcto, dado que no hay otras descripciones físicas específicas al respecto en el texto.

aunque su conocimiento de la misma era bastante superficial (Boutier y Le Verrier, *Le Canarien*, 3: 126-27).

Años más tarde, el historiador portugués Gomes Eanes de Zurara o Azurara escribió la *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique* (1452-1453), en la que, al narrar las grandes hazañas del príncipe Enrique el Navegante de Portugal, dedicó algunos capítulos a las Islas Canarias y sus pueblos. Zurara se concentró en las cuatro islas que no estaban subyugadas por los franceses y que ofrecían verdaderas posibilidades económicas para Portugal. Relató que en La Gomera caminaban sin ropa alguna y que ingerían leche y hierbas como bestias («como bestas»), además de que se alimentaban de animales e insectos sucios («Comem coisas torpes e sujas, como sejam ratos, pulgas e piolhos e garrapatos [...]») (Zurara, *Crónica*, 2: 461 [lib. 3, cap. 80]). Como era de esperar ante tal grado de bestialidad, Zurara continuó describiendo sus prácticas sexuales como abiertas y relajadas: las mujeres eran comúnmente compartidas y los hombres prestaban a sus mujeres casadas a extraños como gesto de hospitalidad. Los hombres, por tanto, dejaban su riqueza al hijo de su hermana y no al suyo propio. Vivían en cuevas y chozas y luchaban con jabalinas. Ante todo, ocupaban gran parte de su tiempo cantando y bailando. Creían en un dios, pero no seguían leyes (Zurara, *Crónica*, 2: 462 [lib. 3, cap. 80]). Este no era el caso de los habitantes de La Palma, a quienes Zurara consideraba muy primitivos («muito bestiais») al punto de vivir sin dios ni fe, a diferencia del resto de las islas, donde conocían la existencia de Dios. También señaló que luchaban usando bastones con punta de cuerno (Zurara, *Crónica*, 2: 465-66 [lib. 3, cap. 82]).

Gran Canaria y Tenerife eran consideradas las islas más pobladas y civilizadas, por lo que el cronista portugués las describió en mayor detalle. Zurara habló de Gran Canaria en términos de

una sociedad más sofisticada que tenía un rey, un duque (*duque*) y entre 190 y 200 caballeros de linaje puro («sem mistura de vilãos»)⁴⁴. Dado que en Gran Canaria tenían raciocinio («são entendidos») y poseían conocimiento del Creador, comprendían que quienes hicieran el bien obtendrían recompensa y que quienes hicieran el mal recibirían un castigo (Zurara, *Crónica*, 2: 456 [lib. 3, cap. 79]). La población general, según Zurara, creía en lo que los sabios caballeros hacían y no había desacuerdos entre ellos. Asimismo, todas las doncellas de Gran Canaria debían ser desfloradas por los caballeros y los nativos practicaban un curioso ritual en el que se engordaba a la novia, pues creían que esto ayudaba a su capacidad de gestación. Antes de que una doncella se casara, se aseguraban de que engordara y Zurara afirmó que la piel de estas mujeres se ensanchaba tanto que parecían higos en remojo⁴⁵. Los nobles tenían el derecho de la primera noche con las novias sobrealimentadas, quienes primero desfilaban desnudas frente a los hombres de la nobleza para ser elegidas; las que habían engordado demasiado eran enviadas al océano para perder el exceso de grasa nadando. Después de haber estado con los nobles, las mujeres volvían a casa con sus progenitores, que ya solamente podían casarlas (Zurara, *Crónica*, 2: 457 [lib. 3, cap. 79]). Los neonatos no eran alimentados por sus madres, sino por cabras nodrizas (Zurara, *Crónica*, 2: 460 [lib. 3, cap. 79]).

⁴⁴ Aparte de tener dos reyes o *guanartermes* en la posición de autoridad política, la isla de Gran Canaria contaba con dos *faycanes* o autoridades religiosas (A. Tejera Gaspar, «Sociedad y cultura indígena» en *Historia de Canaria*, ed. A Béthencourt Massieu [Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1995], 116).

⁴⁵ La frase de Zurara «o coiro delas se arregoa como fazem os figos» ha sido traducida al inglés [N. de la E.: aquí en español] por Mercer (*Canary Islanders*, 185) como «sus pieles tienen arrugas como higos maduros». El verbo portugués *arregoar*, sin embargo, puede denotar aquí la noción más apropiada de irrigación o inundación.

Zurara también escribió acerca de los prejuicios en la sociedad isleña contra quienes se encargaban de matar a los animales, un acto que era considerado un gran pecado; así, la casta de los carniceros era la más baja y nadie se mezclaba con ellos. La tarea de matar animales también podía ser encomendada a cristianos capturados, cuando los había (Zurara, *Crónica*, 2: 459-60 [lib. 3, cap. 79])⁴⁶. Tenían trigo y cebada con los que solo hacían harina y no pan. Cuando el cronista destaca la ausencia de metales en la isla, subraya que estos pueblos no veían valor alguno en el oro, la plata o cualquier otro metal (“têm em desprezo”)⁴⁷. Zurara también usó esta descripción etnográfica para dejar claro su apoyo político a los derechos de Portugal sobre las islas. Insistió en que, entre la gente originaria de Gran Canaria, mucha se llamaba a sí misma cristiana después de que el príncipe Enrique el Navegante hubiera enviado una expedición bajo el mando de Fernando de Castro en 1424. Zurara concluyó que esta misión evangelizadora portuguesa podía haber sido más exitosa si el

⁴⁶ Según Mercer (*Canary Islanders*, 185), Zurara añadió algunos detalles que tradicionalmente habían sido atribuidos a Tenerife, pero que, según afirma el crítico, se refieren también a Gran Canaria. Era costumbre que pintaran sus cuerpos con diseños en color verde, rojo y amarillo. La poligamia era normal y la designación de un nuevo líder era celebrada con un ritual en un valle profundo, seguido de un sacrificio humano voluntario. El líder, entonces, estaba en deuda con la familia de esa persona. Sin embargo, esta información aparece en el relato de Alvise Ca' da Mosto (*Viagens* [Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1947], 13-14) y no en el de Zurara, como sugiere Mercer. Una descripción similar del ritual aparece en *De insulis* de Diogo Gómez de Sintra, en la que el voluntario para el sacrificio, cargando las entrañas del rey fallecido, salta de un acantilado (Bonnet, «Un manuscrito del siglo XV», *Revista de historia canaria* 7 [1940]: 92-100, pp. 98-99).

⁴⁷ Según Zurara (*Crónica*, 2: 458 [lib. 3, cap. 79]), en las islas valoraban solo un metal: el hierro, que era usado para hacer anzuelos de pesca. No obstante, se cree que, en general, allí no era muy conocido este metal. Las Casas, basándose en esta información y siguiendo el texto *Asia* de João de Barros, reescribió este pasaje en el siglo XVI. Indicó que los habitantes nativos valoraban cualquier pieza de hierro (como clavos) que llegaban a sus manos y que convertían en anzuelos para la pesca (*Historia de las Indias*, 1: 117 [lib. 1, cap. 21]).

rey de Castilla no hubiera interferido reclamando la isla para su reino (*Crónica*, 2: 459 [lib. 3, cap. 79]).

Zurara calificó también a la sociedad de la «Ilha do Inferno ou de Tanarife»⁴⁸ como más civilizada que en las otras islas («e vivem mais como homens que alguns destes outros»). Allí vestían con pieles de animales y cubrían sus genitales excepto cuando procreaban u orinaban. Los hombres eran fuertes y no compartían a sus mujeres. Tenerife estaba dividida en ocho o nueve territorios y sus habitantes guerreaban frecuentemente entre ellos usando lanzas de madera de pino endurecida al fuego. El jefe de cada comarca mantenía cerca los restos de su predecesor, sin enterrarlos; su propio sucesor echaba los penúltimos restos en una fosa, reemplazándolos por los suyos. El desecho de un conjunto de reliquias era caracterizado por las palabras del portador en referencia a la persona fallecida: «vaya a la salvación». La sociedad guanche según Zurara, por supuesto, creía en Dios (*Crónica*, 2: 463-64 [lib. 3, cap. 81]; Mercer, *Canary Islanders*, 197)⁴⁹.

⁴⁸ Aunque en tiempos modernos a los grupos humanos de todas las Islas Canarias, generalmente, se les llama guanches, este término solo puede ser utilizado de manera apropiada para nombrar a quienes habitaban la isla de Tenerife. Zurara no utilizó esta designación. El término entró en uso a comienzos del siglo *xvi*.

N. de la E.: los diccionarios han recogido el término *guanche* de forma diferente desde la primera vez que apareció en el de la Real Academia Española en 1791 (Maximiliano Trapero, *Estudios sobre el guanche. La lengua de los primeros habitantes de las Islas Canarias* [Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Mapfre Guanarteme, 2007] 123). Al principio se utilizaba como gentilicio para Tenerife, pero a partir de la edición de 1899 se recoge su uso extensivo a todos los habitantes de Canarias «al tiempo de su conquista» (Trapero, *Estudios sobre el guanche*, 123). Si bien es cierto que así ha operado de forma recurrente y mayoritaria, cabe mencionar que algunos estudios en los últimos años se han centrado en investigar y retratar las realidades propias de cada isla, por lo que han proliferado obras y discursos centrados en las sociedades bimbaches, benahoritas, majas, gomeras o canarias. De manera que coexisten, con diferentes matices, la aplicación genérica para toda Canarias de la voz «guanche» y también la específica para Tenerife.

⁴⁹ El veneciano Alvise da Mosto o Ca' da Mosto (alrededor de 1455), quien

A pesar de las diferencias entre sus posturas, un importante punto de acuerdo entre las narrativas portuguesas y francesas era lo relativo a la naturaleza «pagana» de las poblaciones canarias.

también viajó en representación del reino de Portugal, dejó otra descripción valiosa, aunque menos detallada que la de Zurara. Acerca de los habitantes de las cuatro islas conquistadas (incluyendo La Gomera, que había sido ocupada por Fernán Peraza), Ca' Da Mosto (*Viagens*, 12) dijo que: «no han sido sometidos en las montañas»; también escuchó otras historias de Tenerife, que a veces coincidían con lo que contaba Zurara, aunque no siempre. Ca' Da Mosto (*Viagens*, 12) afirmó que era una costumbre guanche que se engrasaran los cuerpos untándose una mezcla de sebo de cabra y extractos de hierbas, y que sus ropas de pieles no eran suficientes para soportar el frío del invierno. No tenían chozas. La posición de líder no era heredada, sino que era asignada al más fuerte; por tanto, los nueve líderes (*duci*) no eran señores naturales («non sono signori per natura»). No tenían fe cristiana, ni dios. Algunos grupos adoraban al sol, otros a la luna y otros a las estrellas, con extrañas fantasías idólatras (Ca' da Mosto, *Viagens*, 13). La narración de Ca' da Mosto está basada en relatos poco acertados en los que estos pueblos parecían más primitivos que los descritos por Zurara, debido principalmente al hecho de que Ca' da Mosto (*Viagens*, 14) afirmó que solo había visitado La Gomera y El Hierro y circunnavegando La Palma. Por esta razón, las tres islas –que no estaban bajo sumisión cristiana– son descritas en el relato de Ca' da Mosto como si se trataran de una sola unidad abarcadora y confusa. Según Bonnet («Un manuscrito del siglo *xv*», 92-100), poco después de que Zurara finalizara su crónica, otro navegante portugués, Diogo Gómez de Sintra, informó principalmente sobre Gran Canaria, Tenerife y La Palma. Diogo Gómez en su *De insulis primo inventa in mari oceano occidentis, et primo de Insulis Fortunatis, quae nunc de Canaria vocantur* (1460-1463) narró que en Gran Canaria se adoraba al sol como un dios, que sentían repulsión por la carne, compartían sus esposas con los invitados y usaban cabras como dote matrimonial. En Tenerife, las personas eran bajas de estatura, pero feroces, y realizaban un ritual de sacrificio humano una vez se produjera la sucesión del trono. En La Palma, como control poblacional, practicaban el infanticidio aplastando los cráneos de algunas criaturas con piedras. Diogo Gómez insistió en que las gentes cristianas eran asesinadas de la misma manera cuando excedían el número estipulado en la isla.

N. de la E.: Eduardo Aznar, Dolores Corbella y Antonio Tejera publican por primera vez en español *Los viajes africanos de Alvisse Cadamosto (1455-1456)* (San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2017), con un interesante estudio introductorio de la obra y de la visión de África que presentan las expediciones de Cadamosto, con atención a lo que respecta al archipiélago canario.

Para contribuir al imperio económico en ciernes del príncipe Enrique el Navegante, los cronistas portugueses daban a entender que el África subsahariana era indistinguible del África musulmana (Russell, «El descubrimiento», 12). Sin embargo, era difícil extender este discurso a las Islas Canarias después de que algunas de ellas fueran conquistadas y ocupadas, especialmente dado que la mayoría de los grupos nativos habían sido observados y descritos por muchos viajeros, mientras que otros tantos vivían y servían ya en varios centros urbanos europeos. Para el príncipe Enrique y los portugueses, sus enemigos eran o «sarracenos» u «homines silvestri» (Fernández Armesto, *Before Columbus*, 187). Afortunadamente, los grupos humanos de Canarias cayeron en la segunda categoría, lo que, no obstante, no impidió que las potencias europeas buscaran su conquista y esclavitud.

Los cronistas castellanos también estaban interesados en narrar la conquista de Canarias. Sin embargo, ofrecían una imagen de su población que añadía muy poco a lo que habían recogido los portugueses⁵⁰. Despertaron mayor interés las descripciones

⁵⁰ Según Martínez Hernández (*Las Islas Canarias*, 172-73), se puede encontrar información de las islas en la *Crónica de Enrique III* de López de Ayala o en la *Crónica de Juan II* de Álvar García de Santa María (esta última también está atribuida a Fernán Pérez de Guzmán o a Juan de Mena), así como en las *Décadas* de Alfonso de Palencia, específicamente en la *Cuarta Década* (ver ed. José López del Toro, *Cuarta Década*, 2 vols. [Madrid: Real Academia de la Historia, 1970-1974]; ver también la edición más reciente de las *Décadas* de Palencia bajo el título original en latín, *Gesta hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*, ed. y trad. Brian Tate y Jeremy Lawrence [Madrid: Real Academia de la Historia, 1998]). Pueden encontrar más datos en *Información* de Esteban Pérez del Cabito, entre otros (Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 172-73). Aparentemente, Palencia escribió *Mores et ritus idolatricae incolarum insularum Fortunatarum quas Canarias appellant* o *Costumbres y falsas religiones de los canarios*, hoy perdido, pero que fue un manuscrito conocido por Bartolomé de Las Casas (Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 172-73; Palencia, *Cuarta Década*, ed. López del Toro, 1: 92 nota 92). También aparecieron referencias a Canarias (Martínez Hernández, *Las Islas Canarias*, 174-76) en otro tipo de textos, los *Isolarii* (los libros acerca de todas las islas del mundo): este es el caso de *Liber insularum* (alrededor de 1420)

de las islas que quedaban por conquistar, ya que, con ello se contribuía a la gloria militar y la rectitud religiosa de Castilla y los Reyes Católicos. Así, la mayoría de los comentarios sobre las personas nativas aparecieron en los relatos que narraban las gestas de Fernando e Isabel. Por ejemplo, Mosén Diego de Valera no describió ni las islas ni sus poblaciones, pero sí explicó en detalle la conquista de Gran Canaria (*Crónica de los Reyes Católicos*, ed. de Mata Carriazo, 108-14 [cap. 37]). Hernando del Pulgar realizó menciones breves y genéricas de quienes habitaban Gran Canaria. Apuntó de pasada que llevaban el torso desnudo, mientras que, de la cintura hacia abajo, cubrían su parte posterior con hojas y pieles; destacó que esta información le venía directamente de la misión de conquista de Pedro de Vera. También indicó que eran excelentes en la lucha porque la guerra era frecuente entre los diferentes grupos. Según Pulgar, la isla fue conquistada porque uno de los dos reyes (el guanarteme de Gáldar) se unió a las fuerzas de Pedro de Vera contra el otro rey nativo («Crónica de los Señores Reyes Católicos», ed. Rossell, 382 [lib. 4, cap. 18]). Además, enumeró sucintamente las tradiciones generales oriundas de Gran Canaria («Crónica de los Señores Reyes Católicos», ed. Rossell, 330-31 [lib. 2, cap. 76]), que trataré más adelante, dado que estas aparecen más minuciosamente en la historia de Andrés Bernáldez. El enfoque de los textos mencionados está más allá de Canarias y, por tanto, las islas son prácticamente ignoradas.

Este no es el caso de las *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* (1500?-1513?) de Andrés Bernáldez, que ofrece una descripción exhaustiva de al menos una isla: Gran Canaria. Tal vez las conquistas de La Palma y Tenerife eran demasiado recientes para que pudiera obtener cualquier información sustancial o recursos escri-

de C. Buondelmonti y en *De insulis et earum proprietatibus* de Domenico Silvestri (finales del siglo XIV). Las islas también aparecieron en muchos otros trabajos enciclopédicos medievales del tipo *Imago Mundi* o *Cosmographia*.

tos. Según Bernáldez (*Memorias*, ed. Gómez-Moreno y Mata Carriazo, 137-39 [cap. 64]), antes de que la cristiandad llegara a las islas, toda la población –hombres y mujeres– iba desnuda como Dios la trajo al mundo, excepto en Gran Canaria, donde llevaban ropa interior hecha de hojas –que no podían cubrir de manera adecuada sus partes pudendas porque estaban abiertas por abajo–. Destacó que utilizaban la piel de las cabras que había en la isla para fabricar vestidos y tamarcos, que colgaban de sus hombros y espaldas. Es interesante que Bernáldez ya usara entonces la palabra *tamarco*, que después sería atribuida al léxico guanche para significar «túnica» o «vestido». Cada hombre tenía una o más mujeres, pero el matrimonio podía ser disuelto por nimiedades y ambos sexos eran libres de interactuar con quienes quisieran.

Para Bernáldez, estas sociedades eran «idólatras sin ley». Para apoyar esta afirmación, Bernáldez narraba que en Gran Canaria tenían un espacio de oración llamado «Toriña» en el que adoraban la figura de madera de una mujer desnuda del tamaño de media lanza. Frente a esta imagen, continúa Bernáldez (*Memorias*, 128 [cap. 64]), había otras dos esculturas de madera: una de una cabra colocada delante de otra de un chivo, ambas sugiriendo el acto de la concepción. Ahí se depositaba leche y manteca en ofrenda, por lo que el espacio mantenía un olor característico. Sin embargo, cuando se preguntaba a los ancianos sobre sus ancestros –dijo Bernáldez– respondían que Dios los puso ahí y se olvidó de ellos. Y entonces, señalando hacia España, añadían que Dios les había anunciado que un ojo o una luz aparecería desde esa dirección para iluminarles. La religión aparentemente primitiva practicada en Gran Canaria era, para Bernáldez, una parte olvidada del cristianismo que esperaba aún por la revelación. Los isleños, de hecho, eran caracterizados como «razonables de buenos entendimientos, y de agudo ingenio [...] gente fiel, y caritativa, y de verdad, y buenos cristianos» (*Memorias*, 139 [cap. 64]).

Respecto a Gran Canaria, Bernáldez afirmó la existencia de nobles y caballeros que eran respetados y obedecidos. Aportó más información acerca de la práctica descrita por Zurara de hacer engordar a las novias, aunque, a diferencia del cronista portugués, declaró que las mujeres dormían con los nobles de su elección. Mostró su desaprobación resumiendo que tenían otras costumbres «como de alimañas» y que, como las bestias, no sentían vergüenza por su desnudez (*Memorias*, 144 [cap. 66]), que bien podría entenderse como espiritual aparte de física.

En cuanto a la isla de La Palma, Bernáldez solamente declaró que Alonso de Lugo conquistó a gente que iba desnuda como bárbaros, idólatras y enemigos de la fe católica (*Memorias*, 337-38 [cap. 132]). Esto pudiera haberse referido a las afirmaciones de Lugo de que tuvo que enfrentar a fuerzas enemigas feroces para justificar el cautiverio de grupos nativos. De Tenerife, Bernáldez (*Memorias*, 339-41) relató brevemente que la isla tenía nueve reinos y que sus habitantes se llamaban «guanchos» en lugar de «guanches». En la conquista de Tenerife participaron sevillanos, andaluces y otros canarios. Esta conquista, a pesar de la predisposición del bando guanche a rendirse, fue realizada por la fuerza. Según «el cura de Los Palacios», como era conocido Bernáldez, la guerra se dio porque «los christianos, con mucha cobdicia antes de haber esclavos y esclavas y despojos, que no por servir a Dios» (Bernáldez, *Memorias*, 339 [cap. 134]).

La imagen de Bernáldez sobre los habitantes de las islas era, como la de sus predecesores, el resultado de distorsiones y desplazamientos de áreas en las que la precisión geográfica y la información empírica eran esquivas. Su descripción de Gran Canaria, sin embargo, ofrecía los detalles y juicios de valor de alguien que, hasta cierto punto, estaba fascinado por otra cultura, sus costumbres y rituales. Asimismo, sus comentarios sobre la conquista de Tenerife criticaban abiertamente las prácticas de guerra europeas. Ante

todo, Bernáldez daba voz a un dilema de más de un siglo de antigüedad en torno a las Islas Canarias, pero también a un dilema que ya había visto repetido en el Nuevo Mundo, específicamente en el Caribe. Por otro lado, probaba que la guerra contra los pueblos oriundos y la esclavitud que muchos de ellos sufrieron era muy difícil de justificar tanto legal como moralmente.

Con leves variaciones, la imagen de Canarias y sus habitantes continuó siendo construida en la imaginación europea de manera más homogénea de lo que exigía la diversidad cultural de las islas. El siglo xvi, sin embargo, vio el *descubrimiento* de otras «islas afortunadas» más distantes, diversas y mucho más sensacionales. No sería sino hasta finales del siglo xvi que habría un intento serio por parte de la historia y la literatura de entonces por reconstruir el relato de las Islas Canarias. Para ello, no solo tendrían en mente la historia de Canarias y sus habitantes, sino también la de las islas y pueblos del Nuevo Mundo.

LAS ISLAS CANARIAS Y EL NUEVO MUNDO: INFLUENCIAS MUTUAS

La mayor parte del argumentario legal y moral sobre las Islas Canarias hasta el siglo xv encontró un eco en los debates en torno a los pueblos amerindios. Del mismo modo, las representaciones textuales europeas de las islas y sus habitantes antes de 1492 contaron con reproducciones similares en los textos del siglo xvi sobre el continente recién descubierto. El Nuevo Mundo, según Fernández Armesto (*Before Columbus*, 244), no representaba un reto distinto al que ya se había propuesto y discutido en el contexto de las Islas Canarias y la costa africana, «excepto, quizá, por la evolución de una etnología científica»⁵¹. Fernández Armesto llega a esta conclusión analizando la docu-

⁵¹ Anthony Pagden (*Fall of Natural Man*, 119-75) la llama «etnología comparativa» en su discusión de los trabajos etnográficos de Las Casas y Acosta sobre las sociedades amerindias.

mentación y debates de humanistas, misioneros y juristas que de alguna manera se asemejaban a las controversias más famosas que tuvieron lugar en la corte de Carlos V, en el siglo XVI.



Fig 2. Mapa Mundi de Abraham Ortelio en su *Theatrum Orbis Terrarum* (Antwerpiae: Balthasaris Moreti, 1626). Cortesía de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.

La posición de Fernández Armesto es muy similar a la que motivó el estudio de Muldoon sobre el derecho canónico medieval, que regulaba las relaciones entre los poderes espirituales y seculares del mundo cristiano con los de las gentes infieles. Si bien las polémicas del siglo XVI sobre las sociedades amerindias estaban en deuda con los debates jurídicos medievales, también es cierto que tales modelos legales resultaron defectuosos porque los papas y legisladores fracasaron a la hora de asimilar en sus argumentos el rápido aumento de las incursiones europeas en los mundos no europeos y no cristianos (Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, 155). Muldoon (157) afirma además que el mismo fracaso fue luego experimentado en el siglo XVI por Vitoria y Las Casas, quienes operaban dentro de un marco canónico que ya se había vuelto obsoleto por la realidad de la conquista.

Para quienes escribían la historia de las Islas Canarias, sin embargo, el Nuevo Mundo y los debates que se generaron al respecto presentaron nuevos retos. Teóricos y pensadores como Vitoria o Las Casas no solo se apropiaron de una serie de argumentos legales medievales, sino que elaboraron un enfoque coherente y sistemático ante los dilemas legales, morales y políticos que enfrentó España en el siglo XVI. Estos famosos debates desempeñaron un papel extraordinario en el posterior desarrollo de una ley internacional más sofisticada. Si bien el estatus legal y moral de la conquista de Canarias orientó las que luego se darían en el Nuevo Mundo, las discusiones generadas en este último influyeron en la manera en que la historia de Canarias sería revisitada hacia 1600.

El marco legal que sirvió como base para la visión antropológica de Las Casas y su defensa de los derechos de los pueblos amerindios se filtra en las prácticas textuales que reconsiderarían la historia de España en ultramar a comienzos del siglo XVII. Si bien es cierto que la influencia de Las Casas se sintió en la corte de Carlos V y en Roma, ayudando a estructurar las políticas seculares además de las bulas papales, también las ve fracasar en su implementación. Sus escritos, sin embargo, inspiraron a otro dominico, Alonso de Espinosa, a escribir un relato histórico que reformulara la historia guanche y la conquista europea de Tenerife y que, finalmente, haría justicia al legado espiritual y político de Bartolomé de Las Casas.

CAPÍTULO 2. ENTRE LA NARRACIÓN Y LA DIGRESIÓN: ALONSO DE ESPINOSA Y LA HISTORIOGRAFÍA DE LAS ISLAS CANARIAS

Andaban todos desnudos como su madre los parió [...] muy bien hechos, de muy hermosos y lindos cuerpos y muy buenas caras [...] y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos [...].

Según Las Casas en su *Historia de las Indias*, estas fueron las palabras de Colón cuando el almirante se encontró por primera vez con los indios arahuacos en 1492. Al hacer tal comparación, Colón usó un punto de referencia muy importante y conocido en su tiempo: las Islas Canarias (*Historia de las Indias*, 1: 204 [lib. 1, cap. 40])⁵². El empleo de las islas como intermediarias entre el Viejo y el Nuevo Mundo no era una práctica exclusiva de Colón; por el contrario, los cronistas de Indias mencionaron la Historia de las islas como antecedente a la Historia del Nuevo Mundo. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, por ejemplo, en su *Historia general y natural de las Indias* (1535), escribió algunos párrafos acerca de las islas «que los antiguos llaman Is-

⁵² Esta es la primera referencia al color de piel de la población canaria en comparación con la arahuaca. Cuando Las Casas brinda descripciones más detalladas de esta última, repite dicha equiparación (*Historia de las Indias*, 1: 205 [lib. 1, cap. 40]; 1: 231 [lib. 1, cap. 46]). Realiza comparaciones adicionales, principalmente geográficas, entre las Islas Canarias y algunas de las islas del Caribe como Tortuga o Jamaica (*Historia de las Indias*, 1: 265 [lib. 1, cap. 55]; 1: 394 [lib. 1, cap. 97]). Para un resumen completo de las referencias a las Islas Canarias en las crónicas de Indias, ver Francisco Morales Padrón, *Sevilla, Canarias y América* (Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1970), 189-253.

las Afortunadas» (ed. Pérez de Tudela, 1: 24 [lib. 2, cap. 5]), mientras que Francisco López de Gómara incluyó en su *Historia general de las Indias* (1552) tres breves capítulos titulados: «Por ser las islas de Canaria camino para las Indias, y nuevamente conquistadas, escribo aquí su conquista» (ed. Gurría Lacroix, 315 [caps. 221-23]). Aunque compartió con otros historiadores la brevedad de su relato, Bartolomé de Las Casas entendió el rol de las islas como un espacio geográfico y experimental para las subsiguientes conquistas en el Nuevo Mundo. Al contar los detalles del conflicto entre Portugal y Castilla, además de condenar el comercio esclavista y el trato hacia las poblaciones nativas, inició una investigación escrupulosa sobre el rol histórico de Canarias en el tiempo de los viajes de Colón, así como entre sus propios contemporáneos del siglo xvi que se ocupaban de la historia en las crónicas de las Indias⁵³. La relevancia de las islas

⁵³ Para saber más sobre los relatos acerca del llamado *redescubrimiento*, la exploración, conquista y pacificación de las Islas Canarias hasta el 1500, ver el capítulo anterior. Durante los siglos xv y xvi, la historia de las islas apareció en varios textos de geógrafos españoles e italianos, viajeros y cronistas portugueses, así como de cronistas reales españoles. Fernández Armesto, en *Before Columbus*, ofrece un estudio detallado de estas exploraciones desde 1229 hasta 1492 y Martínez Hernández, en *Las Islas Canarias*, brinda una revisión descriptiva de las referencias hechas sobre las islas desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. Ver también *Sevilla* (189-253) de Morales Padrón. Algunas crónicas locales –conocidas como los manuscritos *Ovetense*, *Lacunenense*, *Matritense*, López de Ulloa, *Cedeño* y *Escudero*– exploraron la historia de la conquista, principalmente de Gran Canaria, de la que solo quedan copias del siglo xviii (ver Morales Padrón, *Canarias: Crónicas de su conquista* [Las Palmas: Museo Canario, 1978], 9-468). La crónica de Espinosa, sin embargo, es la primera dedicada exclusivamente a las islas (Tenerife en particular) y fue la primera en ser publicada en el mundo hispanohablante en 1594. El texto *A Pleasant Description of the Fortunate Ilandes* de Thomas Nichols fue publicado aproximadamente diez años antes del de Espinosa, pero en Inglaterra. Ver Alejandro Cioranescu, ed. *Thomas Nichols: Mercader de azúcar, hispanista y hereje* (La Laguna de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, 1963). N. de la E.: David Abulafia emprende un análisis destacable de estas cuestiones en *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*, trad. R. M. Salleras Puig, Barcelona: Crítica, 2021 (1.ª ed., 2009), 63-140.

dentro del proyecto mayor de la expansión imperial española ha sido abordada en los últimos tiempos desde la propia disciplina de la historia. John H. Elliott, por ejemplo, ha afirmado que:

La ocupación de las Islas Canarias por Castilla fue un acontecimiento de gran importancia en la historia de su expansión marítima. Su situación geográfica iba a hacer de ellas una indispensable escala, de gran valor, en la ruta de América: las cuatro expediciones de Colón se aprovisionaron en el archipiélago canario. Pero habían asimismo de proporcionar un laboratorio perfecto para los experimentos coloniales castellanos, e iban a servir de vínculo natural entre la Reconquista española y la conquista de América (*Imperial Spain*, 58 [trad. J. Marfany [1993] 55).

Otros estudios se han hecho eco de esta interpretación, mostrando que el proceso de experimentación colonial español tuvo lugar en los niveles judicial, administrativo y económico, así como en la implementación de estructuras organizativas y conductuales, que fueron repetidas o modificadas en subsiguientes exploraciones y conquistas⁵⁴. Estos estudios han ilustrado que la

También el estudio de Mohamed Adhikari, «Europe's First Settler Colonial Incursion into Africa: The Genocide of Aboriginal Canary Islanders», *African Historical Review* (2017): 1-26.

⁵⁴ Antonio Pérez Voiturez (*Problemas jurídicos*) y Peter Russell («El descubrimiento») hablan de los modelos judicial y administrativo, tal como lo hacen Antonio Rumeu de Armas (*La política*) y Silvio Zavala (*Las conquistas de Canaria y América* [Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1991]). Morales Padrón (*Sevilla*), José Peraza de Ayala (*El régimen comercial de Canarias con las Indias en los siglos XVI, XVII y XVIII* [Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977]) y Eduardo Aznar Vallejo (*La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526)* [Madrid: Universidad de La Laguna, 1982]), entre otros, estudian los aspectos económicos. Fernández Armesto (*Before Columbus*) ofrece un estudio panorámico del rol de Canarias en la expansión europea para cuyo análisis resulta igualmente útil acudir a John Kicza, «Patterns in Early Spanish Overseas Expansion», *William and Mary Quarterly* 49 [1992]: 229-53. Anthony Stevens-Arroyo («The Inter-Atlantic Paradigm», *Comparative Studies in Society and History* 35 [1993]: 515-43) publica más recientemente una visión extensa de lo que él llama el paradigma interatlántico. Aunque su artículo compara específicamente Canarias y las islas del Caribe, es igualmente esclarecedor en tanto que muestra la lenta transición

relevancia cultural de las Islas Canarias para las Américas puede ser documentada no sólo en las crónicas de Indias, sino también en trabajos interdisciplinarios recientes que han explorado estas particularidades. Estoy convencida, sin embargo, de que la red cultural que fluye desde América hacia Canarias necesita mayor dedicación, en particular la producción histórica y literaria sobre las islas a comienzos del siglo XVII⁵⁵.



Fig. 3. Portada con grabado de la imagen de la Virgen de Candelaria en la obra de Alonso de Espinosa *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* (Sevilla, 1594). Cortesía de The Hispanic Society of America, Nueva York.

que sufrieron los modelos de expansión, conquista y colonización entre la denominada *Reconquista* y la conquista final de las grandes civilizaciones de América (516-43). Ver también Peter Hulme, «Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean», en *Implicit Understandings*, ed. S. B. Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 157-97, acerca de las construcciones etnográficas del Caribe y sus precedentes.

N. de la E.: añadimos la interesante contribución de David Abulafia en *Un mar sin límites. Una historia humana de los océanos*, trad. T. Fernández Aúz, Barcelona: Crítica, 2021, a partir de su tercera parte, en la que aborda el Atlántico, las rutas de conquista y exploración marítima de los europeos, incluyendo Canarias y el Caribe, con su consecuente trata esclavista, y la expansión a otros océanos.

⁵⁵ Muchos de los estudios sobre las Islas Canarias que tratan sobre las artes se concentran en la pintura, arquitectura e iconografía religiosa más que en la literatura. Ver, por ejemplo, *Coloquio de Historia Canario-Americana III* (1978) (Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1980). En este estudio, examinaré la limitada crítica que existe hasta la fecha sobre los textos históricos y literarios tempranos.

N. de la E.: en los últimos años, han aparecido varias propuestas desde los estudios literarios y antropológicos, que exploran la primera modernidad desde el punto de vista relacional entre América y Canarias. Entre ellas des-

Aunque el final de la conquista de Canarias ocurrió en una fecha tan temprana como 1497 con la caída de Tenerife, el evento en sí fue eclipsado por la colonización de las Américas al punto de que la historia de Canarias fue prácticamente ignorada. Casi cien años después de la conquista de Tenerife, Canarias se convirtió en temática de reflexiones literarias e históricas destinadas a rescatar a las islas de las historias del Nuevo Mundo, ya que estas habían marginado el legado de las sociedades isleñas y el relato de su conquista. En 1594, Alonso de Espinosa publicó en Sevilla su obra *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*. Sin embargo, el intento de Espinosa de resaltar el pasado de Tenerife, que fue efectivamente enterrado en las crónicas de Indias, no pudo escapar del paradigma histórico del Nuevo Mundo. A pesar del limitado alcance del libro mariano de Espinosa, defenderé aquí que su obra emergió de la tradición historiográfica y literaria en torno a la conquista de América y que estuvo mediada o filtrada por las crónicas de Indias y por la visión europea de las culturas amerindias. La labor de Espinosa de revisar la his-

taca: Carmen Ortiz García, «Islas de ida y vuelta. Canarias y El caribe en contexto colonial», *Disparidades. Revista de antropología* 59(2), (2004): 195-200; el trabajo de Francisco-Javier Hernández Adrián, especialmente su artículo «“Un espace liquide”: imaginarios de la primera modernidad en Canarias y el Caribe», *Cuadernos del CEMyR* 15 (2007): 41-73; de la propia autora, Eyda M. Merediz. «De insulis o más islas que se repiten: Canarias, Cuba y el Atlántico Hispano», *Revista Iberoamericana* LXXV, n.º 228, (2009): 865-84; José Antonio Ramos Arteaga con el estudio de parte de la obra dramática de José de Anchieta y Cairasco de Figueroa en «Entradas teatrales en el contexto colonial. Reinventiones sobre el modelo medieval», *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*, ed. Cesc Esteve (Salamanca: SEMYR, 2014), 935-45, y con lecturas cruzadas del género épico en «Épica y periferia: leer Canarias desde la América colonial. Tentativa de interpretación», en *Oro y plomo en las Indias: los tornaviajes de la escritura virreinal*, ed. A. Cano Ginés y C. Brito Díaz (Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2019), 205-19; o Peter Mason, *El drago en el Jardín del Edén. Las Islas Canarias en la circulación transatlántica de imágenes en el mundo ibérico, siglos XVI-XVII* (Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert) 2018.

toria canaria, tal como había sido contada en tiempos anteriores, fue el esfuerzo consciente de alguien cuya experiencia vital había florecido bajo el mundo colonial y misionero de Centroamérica; alguien cuya formación intelectual se había visto marcada por la lucha evangélica y política de Bartolomé de las Casas. Dicha experiencia y antecedente intelectual fructificó en la escritura de una obra que desafiaría las prácticas historiográficas y el relato de la verdad histórica.

Alonso de Espinosa, un fraile dominico ordenado en Guatemala, escribió en 1591 una obra cuyo «principal intento», tal como expresó en el prólogo, era documentar la historia de la Virgen de Candelaria y los milagros que se le atribuyen en Tenerife. Con este libro, el fraile (*Historia*, ed. Cioranescu, 15-16) afirmó que intentaba revitalizar la devoción a la imagen, que había disminuido y prácticamente había sido olvidada debido a que los milagros se iban haciendo cada vez más habituales. Aunque manifestó que su principal objetivo era escribir la historia de la Virgen de Candelaria, también anunció que describiría la isla, sus habitantes y la guerra de conquista llevada a cabo por los españoles, con tanta precisión como le permitieran sus fuentes (Espinosa, *Historia*, 17-18).

Con este piadoso objetivo en mente, Espinosa describe brevemente, en su primer libro de esta obra (Espinosa, *Historia*, 24-46 [lib. 1, caps. 1-10]), todas las conjeturas en torno a los orígenes etimológicos y la geografía de las Islas Canarias, especialmente de Tenerife, así como los antecedentes étnicos y culturales de sus habitantes. Después, pasa a especificar las costumbres, prácticas y estructuras políticas y sociales de la población guanche, que era la primera que habitó Tenerife. En el segundo libro (Espinosa, *Historia*, 48-83 [lib. 2, caps. 1-15]), Espinosa narra la aparición de la Virgen de Candelaria ante los nativos alrededor del año 1400. La figura de la Virgen, aparentemente, se les había aparecido a unos

pastores guanches sobre una roca cerca de la playa de Chimisay, en Güímar. Espinosa describe la conmoción causada por los primeros milagros de la Virgen, quien inmovilizó el brazo de uno de los pastores e hizo que el otro se cortara a sí mismo. Después, menciona cómo unas procesiones de ángeles iluminaron una playa cercana y dejaron trazos de cera verde⁵⁶. Esto sucedió de manera repetida desde esta primera aparición hasta 1497, cuando fue oficialmente documentado por testigos bajo juramento. Espinosa explora cómo, para el año 1420, en Tenerife ya se conocía la verdadera

⁵⁶ Para una lectura en detalle de la historia del mito y culto de la Virgen María en Europa, Marina Warner, en su texto *Alone of All Her Sex* (Nueva York: Knopf, 1976), 3-398, continúa siendo un importante punto de partida. El caso específico de la aparición de la Virgen de Candelaria y la documentación de sus milagros siguen las características generales rastreadas por el excelente estudio que William Christian (*Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* [Princeton: Princeton University Press, 1981], esp. 203-6) ha realizado respecto a las apariciones en la Castilla y Cataluña de la Baja Edad Media. Esta advocación (nombres y representaciones bajo las que era venerada la Virgen María), como muchas otras, pertenece a un «sistema local de devoción», que gradualmente adquiere «significado político» a medida que el imperio español ganaba enemigos desde el siglo XVI al XVIII; este caso, en cambio, encuentra un claro paralelismo con la estructura de dominación política disimulada bajo la bandera religiosa del culto mariano que floreció durante el siglo XIII. Según la clasificación de Christian (*Apparitions*, 8), las apariciones entraban en tres categorías: 1) una figura divina que se le aparece a fieles o profetas; 2) una señal (*signum*) que puede ser verificada por los sentidos; 3) el hallazgo de esculturas o pinturas. La leyenda de la Virgen de Candelaria estaba lejos de ser un fenómeno aislado; era frecuente que las apariciones y leyendas se convirtieran en lo mismo (*Apparitions*, 208). Quienes presenciaban la aparición generalmente eran pastores (208) y la cura de los brazos paralizados era, de hecho, una señal común (76), como también lo era la cera milagrosa que frecuentemente aparecía en la playa.

En cuanto al corpus literario del que emerge la tradición mariana en España, las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X El Sabio y los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (quien continuó la corriente europea) son los ejemplos poéticos más relevantes en la literatura medieval. Durante el Renacimiento y el Barroco, muchos poemas épicos honraron a la Madre de Dios y sus acciones milagrosas, mientras que se escribieron muchas historias eclesiásticas acerca de advocaciones particulares, siendo la de la Virgen de Espinosa una de ellas. Ver también Merediz («Traveling Icons», 1-18) para un resumen de gran parte de las ideas presentadas en este capítulo.

identidad de la imagen gracias a Antón Guanche, que había sido previamente adoctrinado en la fe cristiana. Además, Espinosa narra cómo los cristianos vecinos, que se habían asentado en otras islas, supieron de la nueva manifestación de la Virgen e intentaron sin éxito apropiarse de la talla.

Termina esta sección describiendo la forma física e imagen de la Virgen. Su compleción era oscura, aunque sus mejillas estaban milagrosamente ruborizadas y sus ojos constantemente seguían los movimientos de quienes la visitaban. Su cabello era largo y caía en cascada por su espalda en seis bucles dorados. Vestía una túnica dorada, que mostraba un mensaje críptico indescifrado (una serie de letras que tal vez ocultaban un mensaje en latín). Sostenía a un niño (que a su vez sujetaba un pájaro dorado) en su brazo derecho y una vela verde en su mano izquierda, de ahí el nombre de Candelaria⁵⁷.

En el tercer libro (Espinosa, *Historia*, 86-142 [lib. 3, caps. 1-17]), Espinosa narra la historia de la conquista y colonización de Tene-

⁵⁷ Según María Jesús Riquelme Pérez, el niño Jesús era frecuentemente representado en el siglo XV con un libro, un globo terráqueo o un pájaro simbolizando el alma humana (*La Virgen de Candelaria y las Islas Canarias* [Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife, 1990], 59). Este elemento convencional del pájaro, sin embargo, adquiere mayor significado en el caso de Canarias, dado que la simbología del pájaro dorado abarca connotaciones «nacionalistas».

N. de la E.: Ignacio Reyes García abre una nueva línea de interpretación de las inscripciones de la primera talla desaparecida de la Virgen de Candelaria, a partir de las fuentes documentales, descifrándolas desde la lengua insuloamazigüe (*La madre del cielo*, 2.ª ed. [Islas Canarias: Le Canarien, 2013] 89-117, [1.ª ed., Santa Cruz de Tenerife: Foro de investigaciones sociales, 2007]). Vicente Jara Vega y Carmen Sánchez Ávila exploran esta vía y coinciden en que se escribieron en una forma arcaica, ya desaparecida, de tamazigh. Ver: V. Jara Vega, *Contexto, criptoanálisis y propuesta de solución de la inscripción de la talla (original) de la Virgen de Candelaria de Tenerife (Canarias, España)*. Tesis doctoral, Universidad Politécnica de Madrid, 2016; V. Jara Vega y C. Sánchez Ávila, «La inscripción de la talla original de Nuestra Señora de Candelaria de las Islas Canarias según las fuentes documentales impresas», *Hispania sacra* LXII, n.º 145 (2020): 191-205.

rife por orden de Fernando e Isabel, bajo la dirección militar de Alonso de Lugo. Espinosa trata brevemente la estructura social, política y religiosa de la sociedad colonial tinerfeña hasta el año 1558. Incluye en esta parte la historia del culto de la Virgen de Candelaria, que bajo el gobierno español había pasado a manos de la orden dominica. En el cuarto libro (Espinosa, *Historia*, 144-212 [lib. 4]), Espinosa simplemente enumera todos los milagros atribuidos a la aparición en el siglo XVI; sólo algunos de los milagros fueron documentados y la lista de Espinosa sigue una cronología algo laxa.

El trabajo de Espinosa, a pesar de centrarse en un asunto religioso, fue una de las primeras manifestaciones del interés en la rearticulación de la historia de Canarias que, como mencioné anteriormente, había sido contada erróneamente o simplemente ignorada. Su objetivo no era un fenómeno aislado, sino que era compartido con otros eruditos de las islas, interesados en el arte y la literatura⁵⁸. Espinosa escribió su obra en el mismo período en el que Leonardo Torriani redactó su *Descrittione et historia del regno del Isole Canarie gia dette le Fortunate con il parere delle loro fortificationi* [*Descripción e historia del reino de las Islas Canarias antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*] (1592) y Juan de Abreu y Galindo produjo su *Historia de la conquista de las siete Islas de Canaria* (1602). La obra de Torriani no fue publicada hasta 1940; la de Abreu y Galindo apareció por primera vez en 1632, aunque Alejandro Cioranescu demostró con éxito que había sido terminada para 1602 (Abreu y Galindo, *Historia de la conquista*,

⁵⁸ Muchos escritores asistían a las reuniones literarias de Bartolomé Cairasco de Figueroa en Las Palmas entre 1580 y 1600. El propio Cairasco tradujo el poema *Jerusalén liberada* de Tasso al español y escribió un poema épico titulado *Templo Militante*, junto a varias piezas dramáticas. Alonso de Espinosa, Leonardo Torriani y Antonio de Viana eran presuntamente parte del círculo literario de Cairasco. Ver A. Millares Carlo y M. Hernández Suárez, *Bibliografía de escritores canarios (siglos XVI, XVII y XVIII)* (Las Palmas: Museo Canario, 1977), 2: 124. Silvestre de Balboa, el autor de *Espejo de Paciencia* (en torno al 1604), considerado el primer poema épico de Cuba, probablemente también fuera parte de este grupo.

ed. Cioranescu, IX-XVII)⁵⁹. Existía una comunidad de escritores que reconocía la falta de narrativas históricas y literarias acerca de las islas, por lo que la crónica de Espinosa se convirtió en la fuente primaria más importante para la descripción etnográfica de la población guanche; debido a su temprana publicación, también se erigió como la fuente de referencia para historiadores posteriores⁶⁰. La crónica de Espinosa, sin embargo, fue objetivo inmediato de ataques por parte de otro escritor, Antonio de

⁵⁹ Espinosa (*Historia*, 87 [lib. 3, cap. 1]) mencionó a dos de sus contemporáneos que estuvieron involucrados en proyectos similares al suyo, uno de ellos era Torriani y el otro Fiesco, de quien no se ha sabido nada (ver A. Cioranescu, «El doctor Fiesco, historiador de Gran Canaria», *Revista de historia canaria* 25 [1959]: 203-9). En cuanto a Abreu y Galindo, dado que no hay evidencia documental de su existencia en las islas, desde los estudios académicos se sospecha que su nombre fue un seudónimo. Rumeu de Armas (*La conquista de Tenerife* [Tenerife: Aula de Cultura, 1975], 10-11) defiende que Espinosa y sus contemporáneos seguramente tuvieron una fuente escrita común, que debió haberse extraviado en tiempos modernos.

N. de la E.: recientemente han aparecido dos reediciones de la obra atribuida a Juan de Abreu Galindo. Una, a cargo de Francisco Osorio Acevedo (*Historia de las siete islas de Canarias* (Rivas-Vaciamadrid: Mercurio [2021]), que se basa de la edición de 1940 e incluye una adenda. Otra anotada por Mariano Gambín (s.l.: Oristán y Gociano [2022]), que reproduce la de Goya Ediciones de 1977 –la cual reedita la del año 1955–. Gambín actualiza las notas de A. Cioranescu y añade una adenda a la introducción que incluyera esta en las mentadas ediciones previas. A su vez, esta última edición incluye una adenda que aborda la pregunta sin resolver sobre la existencia de Abreu Galindo, planteando cuatro posibles hipótesis de los autores que estuvieron detrás de este pseudónimo e introduciendo una quinta hipótesis hasta ahora no contemplada (Abreu Galindo, *Historia*, ed. de M. Gambín [s.l.: Oristán y Gociano, 2022]: 64-71).

⁶⁰ Espinosa llama a su obra una «historia», pero yo uso el término indistintamente junto con «crónica». En el siglo XVI, según el estudio pormenorizado de Walter Mignolo de lo que él llama el «metatexto», ambos términos significaban lo mismo dado que expresaban los tratados y prólogos históricos de la época. Mignolo («El metatexto historiográfico y la historiografía indiana», *Modern Language Notes* 96 [1981]: 358-402, pp. 372, 374-76, 384-85) argumenta que, aunque la historia y la crónica pertenecían originalmente a diferentes tipos discursivos, las nuevas demandas narrativas impuestas sobre la historiografía por la conquista y colonización del Nuevo Mundo convirtieron los dos términos en sinónimos.

Viana, quien era originario de las islas. Para Viana y los descendientes del conquistador Lope Fernández de la Guerra, la revisión de Espinosa de la historia de Tenerife era muy crítica tanto con las comunidades guanches como con algunos de los conquistadores. Con su proyecto auspiciado por la prominente familia Guerra, Viana se apresuró a escribir acerca del heroísmo del bando nativo y colono en el primer poema épico (en español) de Tenerife que fue publicado en Sevilla en 1604.

Sin desestimar el contexto europeo común que compartía la mayoría de los historiadores de la época, me gustaría tener en cuenta la rica y compleja trayectoria que tomaron la vida y el trabajo de Espinosa respecto al Nuevo Mundo. Es precisamente a la luz de la conexión de Espinosa con el Nuevo Mundo que debería estudiarse esa primera crónica en español sobre las Islas Canarias. El contexto americano del trabajo de Espinosa evolucionó primeramente de la experiencia biográfica del autor, que había nacido en Alcalá de Henares en 1543 pero en 1550, a los siete años de edad, se mudó con su familia a Guatemala. Su entorno educativo lo enlazó con el Nuevo Mundo de manera aún más relevante, pues recibió toda su educación dentro de la tradición monástica e intelectual de la orden de los dominicos. Como dominico, también tomó parte en la censura y expurgación de libros realizada por la Inquisición mexicana y se expuso a la prolífica producción histórica y literaria generada por el interés en el Nuevo Mundo y sus culturas, que redefinió para siempre los límites de la historiografía⁶¹. Ante todo, Espinosa conoció de primera mano los escritos de Bartolomé de las Casas (1484-1566).

⁶¹ Excepto cuando se indique de otro modo, la mayor parte de la subsiguiente información bibliográfica sobre Espinosa vendrá de sus propias declaraciones realizadas en 1591 para una queja formal que la Inquisición de Las Palmas presentó contra él en 1590. A. Millares Carlo («Proceso inquisitorial contra fray Alonso de Espinosa, dominico (1590-1592)», *El Museo Canario* 1 [1933]: 150-216) ha transcrito todos los documentos originales. Ver también Buenaventura Bonnet, «La obra del p[adre] Alonso de Espinosa», *Revista de*

Mi argumento se centra en que la experiencia americana de Espinosa más adelante influiría en la manera en la que decidió contar la historia de la Virgen de Candelaria, cómo describió al colectivo guanche de Tenerife y la forma en la que narró la conquista y colonización europea de la isla. Por lo tanto, un análisis textual de la crónica de Espinosa debe tomar en cuenta el grado con que la formación intelectual del autor en el Nuevo Mundo y su encuentro con el pensamiento lascasiano condicionaron su escritura.

EL MONASTERIO Y LA MISIÓN: FORMACIÓN INTELECTUAL DOMINICA

Desde finales de la década de 1520, cuando Domingo de Betanzos realizó su primer intento de fundar el convento dominico de Santiago de los Caballeros en Guatemala, la región estaba fuertemente asociada con el nombre de Bartolomé de las Casas, quien llegó a la zona después de 1535 (tras un frustrado intento de viajar a Perú) y sirvió como el segundo obispo de Chiapas entre 1543 y 1550⁶². Betanzos dejó el convento matriz de la

historia canaria 6 (1932): 33-42, e *idem*, «El p[adre] Alonso de Espinosa y su historia», *El Museo Canario* 12 (1952), 31-49; y la introducción más completa por A. Cioranescu Espinosa, *Historia*, ed. *idem* (Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1968), IX-XXXVII.

⁶² Antonio de Remesal (*Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, ed. C. Sáenz de Santa María [Madrid: Atlas, 1964], 1: 193 [lib. 3, cap. 4]) data la llegada de Las Casas en tiempos anteriores. Sin embargo, la amplia investigación realizada por Henry R. Wagner y Helen R. Parish corrigen la fecha a 1536 (*The Life and Writings of Bartolomé de las Casas* [Albuquerque: University of New Mexico Press, 1967], 85). Usando una variedad de fuentes, estos críticos han revelado las inexactitudes de Remesal y otros textos para llegar a una biografía más fiable del famoso dominico. Las Casas llegó por primera vez a La Española en 1502 a los dieciocho años, mientras que su primera visita a México tuvo lugar en 1535. Regresó a México en 1536 y después fue enviado al sur de Guatemala. Para conocer más sobre las actividades de Las Casas en México, consultar a H. R. Parish y H. E. Weidman, *Las Casas en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992) y sobre su rol como obispo de Chiapas consultar a Parish, *Las Casas as a Bishop* (Washington, D. C.: Library of Congress, 1980). Para una

provincia de México para fundar un nuevo convento en la vecina Guatemala. La nueva fundación fue casi inmediatamente abandonada debido al número insuficiente de miembros religiosos disponibles. Bajo solicitud de Francisco Marroquín, el recién nombrado obispo de Guatemala, Las Casas, Luis de Cáncer y Pedro de Angulo regresaron de Nicaragua a ocupar el convento abandonado (Remesal, *Historia general*, 1: 200 [lib. 3, cap. 5]). Aunque este convento sirvió como base para importantes incursiones misioneras dentro de áreas menos hospitalarias, no estuvo en completo funcionamiento como centro religioso y de formación intelectual. No fue hasta 1538 cuando se reavivó el interés en evangelizar la región y el convento obtuvo autorización para formar a novicios y ordenar a nuevos frailes. Para este fin, llegaron otros cuatro miembros de la orden y en 1539 Angulo fue nombrado párroco del convento para reemplazar a Las Casas, quien viajó a España en compañía de Cáncer y Rodrigo de Ladrada en 1540 (Remesal, *Historia general*, 1: 244-45 [lib. 3, cap. 20]; Wagner y Parish, *Life and Writing*, 96-98). La fundación del convento en Santiago de los Caballeros en Guatemala llevó a la creación de otros, incluyendo el de Ciudad Real de Chiapas, El Salvador, Cobán en Verapaz y seis establecimientos dominicos adicionales (Remesal, *Historia general*, 2: 388 [lib. 11, cap. 4]), que estuvieron inicialmente bajo el auspicio de la provincia de México, a la que perteneció la nueva región durante un periodo

breve pero actualizada biografía de Las Casas, ver *idem*, introducción a Las Casas, *The Only Way*, ed. *idem* (Nueva York: Paulist Press, 1992), 9-58.

N. de la E.: conviene mencionar la publicación en español de *Las Casas. Obras completas*, en 14 volúmenes, bajo la dirección de Paulino Castañeda Delgado (Madrid: Alianza, 1988-1998). También el volumen editado por Santa Arias y E. M. Merediz, *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas* (Nueva York: The Modern Language Association of America, 2008) dedicado a presentar los textos más importantes de Las Casas desde una perspectiva interdisciplinaria y didáctica. Las Casas sigue siendo objeto de investigaciones activas que se canalizan a través de la recientemente conformada The Bartolomé de Las Casas Society (Societas Lascasiana).

de doce años. En 1551, se delinearon dos provincias distintas, la de México y la de San Vicente de Chiapas, que tenía su ciudad principal en Guatemala (Remesal, *Historia general*, 2: 235 [lib. 9, cap. 13]; Dávila Padilla, *Provincia de Santiago de México*, 111 [lib. 1, cap. 36]). A esta nueva ciudad de Guatemala llegó Alonso de Espinosa en su niñez y encontró la sentida presencia de las enseñanzas de Bartolomé de las Casas.

Desde la década de 1530 en adelante, Las Casas convirtió esta región en uno de sus campos de batalla para desafiar el opresivo sistema esclavista de la encomienda, así como para probar el método de evangelización pacífica en la «Zona de Guerra», que después sería conocida como «Verapaz» (Wagner y Parish, *Life and Writings*, 86-93). Estos dos pilares de actividad política y misionera serían muy influyentes en el proyecto de Espinosa que después aplicaría las ideas antiesclavistas lascasianas en las Islas Canarias, así como su teoría de la evangelización pacífica.

La lucha de Las Casas contra el abuso de los encomenderos hacia los pueblos amerindios lo llevó a diseñar una guía para confesores que consistía en diez reglas que los clérigos debían considerar antes de confesar y absolver a cualquier feligrés. Su guía pretendía fortalecer las Leyes Nuevas promulgadas en 1542 aboliendo la encomienda. Las implicaciones de este documento llegaron mucho más allá de sus dependencias, como subrayó Parish (Parish y Weidman, *Las Casas en México*, 64), dado que implicaba que la conquista de América y la subyugación nativa eran ilegales e inmorales, y que cualquiera que participara en cosechar beneficios de ellas sería excomulgado si no ofrecía una indemnización adecuada a las comunidades indígenas de las que tomaron posesiones, tierras y trabajo. De este *Confesionario*, Remesal (*Historia general*, 2: 111 [lib. 8, cap. 5]) explica que Las Casas no pretendía que llegara a manos de ningún lego, pero fueron comunes las copias de este documento y causaron

tal escándalo que un mandato real en 1548 ordenó que fueran confiscadas. De hecho, el fraile franciscano Toribio de Benavente (Motolinía), uno de los detractores más despiadados de Las Casas, observó con satisfacción en 1555 que las copias del tratado habían sido quemadas públicamente por Don Antonio de Mendoza, entonces virrey de México, en un celoso intento por controlar la potencial indignación de la ciudadanía española (*Carta al Emperador*, ed. Bravo, 57; Parish y Weidman, *Las Casas en México*, 71). En un claro acto de rebeldía, Las Casas igualmente publicó una versión extendida de la guía confesional en Sevilla en 1552. Durante su cargo como obispo de Chiapas, Las Casas trató tenazmente de implementar sus diez reglas para confesores, mantuvo las Leyes Nuevas y exigió ayuda de la Audiencia para asegurar su cumplimiento. Después de recibir amenazas de muerte, y siendo incapaz de hacer efectiva la reforma localmente, el obispo abandonó la sede para regresar a España por última vez en 1550. Allí continuó su lucha en la corte de Castilla, donde previamente había tenido éxito en ayudar a crear la controvertida legislación con el fin de abolir la esclavitud de los pueblos indígenas y el sistema español de la encomienda (Wagner y Parish, *Life and Writings*, 121-69).

Espinosa no fue el único seguidor de las ideas de Las Casas que tomaría una postura antiesclavista tiempo después: los dominicos de la Ciudad Real de Chiapas adoptaron las recomendaciones lascasianas de su *Confesionario* tan solo dos años antes de que Espinosa decidiera partir de Guatemala para establecerse en Canarias. El legado de Las Casas se sintió con fuerza durante un destacado incidente que ocurrió en Chiapas y que reflejaba las divisiones dentro de la orden dominicana. El suceso, o bien no era conocido, o bien fue intencionalmente omitido por los cronistas dominicos Remesal y Dávila Padilla.

Un dominico llamado Pedro de Feria había sido designado por el rey como obispo de Chiapas en 1575 y para 1579 tenía dificultades con sus propios hermanos y subordinados, según un memorial que escribió a Felipe II (*Cartas de Indias*, 2: 451-59). En 1577, los frailes dominicos que residían en el obispado –tal vez los dieciséis habitantes del convento de Ciudad Real o los treinta y cuatro o treinta y cinco que residían en los cinco conventos de la provincia– rechazaron públicamente ante el obispo la valoración oficial de tributos que había sido establecida tres o cuatro años antes por Cristóbal de Axcueta, oidor de la Real Audiencia de Guatemala. Los frailes consideraban que los tributos eran injustificadamente altos y, en necesidad de su reevaluación inmediata, presentaron su oposición utilizando el radical método lascasiano de negarse a confesar a ningún encomendero durante la Cuaresma. Pedro de Feria estuvo en desacuerdo con sus hermanos e instó a los clérigos en la catedral a que continuaran ejerciendo sus deberes pastorales. Los frailes dominicos reaccionaron con la misma dureza. Pedro de Feria (*Cartas de Indias*, 2: 457) declaró:

los religiosos reçibieron tanta pesadumbre de que yo no siguiese su parecer, y admitiese á la confesión á los que ellos excluían, que me declararon y publicaron por inabsoluble; y desde entonçes asta ahora no an querido ni quieren confesarme, ni á quién me confiesa, ni á quién confiesa a los dichos encomenderos; del qual pecado yo nunca me e confesado ni pienso confesar.

Las consecuencias no acabaron ahí. Con la esperanza de moderar la opinión de los dominicos, la furiosa ciudadanía de Ciudad Real pidió la llegada y establecimiento de franciscanos en la zona. Los dominicos encontraron intolerables los acuerdos del obispo Feria con los franciscanos y una vez más le negaron la absolución. Aparentemente, el caso continuó y fue llevado a juicio. Pedro de Feria trató de renunciar a su puesto dos años después, pero el rey no aceptó su renuncia, por lo que Feria murió manteniendo aún el

puesto de obispo de Chiapas, en 1588 (García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* 205-6). A esas alturas, Las Casas había estado físicamente ausente del Nuevo Mundo durante treinta años y fallecido durante los últimos once; no obstante, sus ideas aún gozaban de aceptación entre las generaciones de misioneros de entonces. Espinosa debe de haber figurado entre aquellos que atestiguaron y apoyaron estas medidas tan drásticas, como la negación del sacramento de la confesión y absolución, que causaron tanta agitación pública en Ciudad Real.

La afiliación de Espinosa con el pensamiento lascasiano no estaría limitada a las controvertidas ideas antiesclavistas, que convirtieron a Las Casas en el objetivo del odio más despiadado entre los encomenderos del Nuevo Mundo. Espinosa también adoptaría los postulados teóricos de Las Casas respecto a la naturaleza del trabajo apostólico cristiano entre los pueblos amerindios. Los esfuerzos misioneros de Las Casas, puestos en práctica en Verapaz, fueron descritos en su *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* [*Del único modo de atraer a todas las gentes a la verdadera fe*]. En este, proclamó los principios de evangelización pacífica y participó en un debate en contra de los bautizos masivos de personas adultas (ampliamente practicados por los franciscanos), lo que desató la iracunda enemistad de Motolinía (Wagner y Parish, *Life and Writings*, 98-99; Parish y Weidman, *Las Casas en México*, 319-21). Este documento fue tan notorio como el *Confesionario*, si no más. Parish (Parish y Weidman, *Las Casas en México*, 36) ha demostrado con éxito que el hoy perdido *De unico vocationis modo* sirvió como base para la encíclica *Sublimis Deus* emitida por el papa Pablo III en 1537⁶³.

⁶³ Las encíclicas *Sublimis Deus* y *Pastorale Officium* (1537) proclamaron la capacidad de las comunidades indígenas para recibir instrucción religiosa y sus derechos soberanos sobre sus territorios y posesiones. Por tanto, cualquier esclavitud o explotación de las poblaciones nativas era condenada como un obstáculo a su conversión a la fe de Cristo. La recomendación de Las Casas de que los encomenderos fueran sancionados con la excomunión por

Otras evidencias sugieren que el *De unico vocationis modo* era muy leído en el siglo xvi. Por ejemplo, Remesal menciona que en 1615 había visto cuatro copias manuscritas idénticas del tratado, una de las cuales estaba en Nueva España y otra en las manos de un sacerdote en Mazaltenango, Guatemala (*Historia general*, 2: 370 [lib. 10, cap. 24]). Remesal tenía su propia copia y resumió parte del tratado en su *Historia general* (1: 209-12 [lib. 3, cap. 9]). Esta no constituye la única instancia en la que se refiere a los escritos de Las Casas; por el contrario, sus referencias y citas se encuentran a lo largo de su obra, dado que Remesal tuvo acceso a todos los textos publicados e inéditos de Las Casas que se mantuvieron, en un principio, en el convento de San Gregorio de Valladolid. En menor grado, el fraile dominico y contemporáneo de Espinosa, Agustín Dávila Padilla, quien publicó su *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores* en 1596, también nombró y citó algunos de los tratados publicados; se quejó, sin embargo, de que era casi un milagro encontrar uno en sus tiempos (*Provincia de Santiago de México*, 309 [lib. 1, cap. 98])⁶⁴.

Aunque algunos de los contemporáneos de Las Casas observaron que su obra estaba siendo ferozmente perseguida, los próli-

sus crímenes contra los pueblos indígenas tuvieron mucho menos éxito en Roma, ya que enfrentó su derogación. Sin embargo, el famoso dominico fue decisivo en ganar la aprobación e implementación de la bula *Altitudo divini consilii* en 1539, que ordenaba que se instruyera a las personas adultas en la fe antes del bautismo (Parish y Weidman, *Las Casas en México*, 38-45).

⁶⁴ La fecha y lugar ofrecidos por Remesal para el escrito de *De unico vocationis modo*, 1536 en Guatemala, fueron corregidos por Wagner y Parish, quienes han argumentado que el tratado fue escrito en su mayoría, o al menos terminado, en México entre 1538 y 1540 (*Life and Writings*, 98-102). Cioranesco en su momento siguió los datos erróneos en su introducción al texto de Espinosa (*Historia*, xi nota 1). Parish (Parish y Weidman, *Las Casas en México*, 29-45) sostuvo además que Las Casas comenzó a escribir *De unico vocationis modo* en Santo Domingo después de la rendición pacífica del indio rebelde Enriquillo en 1534.

ficos e incontrolables textos del autor no estuvieron confinados a las paredes del convento de San Gregorio. Por el contrario, la obra de Las Casas fue difundida entre los dominicos y, como revela el ejemplo del licenciado Antonio Prieto de Villegas en Mazaltenango, también fue difundida entre el clero secular. Las ideas lascasianas continuaron siendo una fuente de inspiración y objetivo de ataque por parte de sucesivas generaciones, pero sus intervenciones nunca pudieron ser del todo desestimadas. Su riguroso trabajo intelectual —como se evidencia en la transcripción de su *Historia de las Indias* en la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano* (1601-1615) del cronista real Antonio de Herrera y Tordesillas—, así como su persuasiva retórica y su influencia política perduraron mucho más allá de su muerte. El impacto de su labor apostólica entre el colectivo indio y su trabajo político en la corte castellana, que nunca cesó de ser crítico y militante, continuó ejerciendo una gran influencia tras su muerte en 1566. Cuando Alonso de Espinosa llega a Guatemala a mediados del siglo XVI, debe vivir y recibir su educación en una región y un monasterio fuertemente marcados por el paso de Las Casas, sus enseñanzas y sus textos. La historia de Alonso de Espinosa, escrita en 1594, es testimonio de la supervivencia del pensamiento lascasiano, que resulta ser clave para entender el carácter de su escritura sobre las Islas Canarias.

Los escasos datos biográficos que existen sobre Espinosa nos llevan a su vida en Guatemala o en áreas cercanas. Indican que tomó sus votos en la orden dominica en 1564, tal y como afirma Remesal (*Historia general*, 2: 246 [lib. 9, cap. 16]), quien estaba familiarizado con la obra *Del origen y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de Candelaria* de Espinosa. Remesal también señala que la muerte de Espinosa ocurrió fuera de Guatemala⁶⁵.

⁶⁵ Remesal cometió el error de considerar que Espinosa nació en Guatemala (*Historia general*, 2: 246 [lib. 9, cap. 16]). Pero, según Pedro Henríquez Ureña

A los veintiún años, Espinosa ya había estudiado gramática, es decir, latín y retórica, bajo la guía de un maestro llamado Pedro-sa. Había solicitado admisión a la orden dominica, que implicaba una investigación formal de sus orígenes familiares (por el estatus de limpieza de sangre), su formación educativa y la aprobación de su solicitud por tres examinadores. Había recibido el hábito blanco en señal de pureza y honestidad, así como la capa negra para recordarle la mortificación y penitencia. Había profesado y realizado sus tres votos de pobreza, castidad y obediencia, por lo que estaba listo para continuar sus estudios en humanidades y teología⁶⁶.

(«El primer libro de escritor americano», *Romanic Review* 7 [1916]: 284-87), un contemporáneo de Remesal, Juan de Marieta, en su *Historia eclesiástica de España* (Cuenca, 1594-1596) entendió que Espinosa había nacido en Alcalá de Henares. El error de Remesal, junto con la fecha equivocada de Nicolás Antonio sobre la publicación de la historia de Espinosa en 1541 y la existencia de otro Alonso de Espinosa en Santo Domingo, llevó a Carlos M. Trelles a etiquetar el libro como el primero escrito por un autor nacido en el Nuevo Mundo en su *Ensayo de bibliografía cubana de los siglos XVII y XVIII* (1907). Henríquez Ureña corrigió esta falsa afirmación en 1916. Siguiendo a J. García Icazbalceta y a J. Toribio Medina, Henríquez Ureña reafirmó que el primer autor nacido en América fue Fray Juan de Guevara, artífice de la hoy perdida *Doctrina cristiana en lengua huasteca* (México, 1548), mientras que Fray Pedro de Agurto publicó su *Tractado de que se deben administrar los Sacramentos de la Sancta Eucharistia y Extrema Unction a los indios de esta Nueva España* en México en 1573. Para un resumen crítico de la información (y desinformación) respecto al nacimiento de Espinosa y la publicación de su historia, ver la introducción de Cioranescu (*Historia*, xxii) al texto de Espinosa y ver Bonnet, «El p[adre] Alonso de Espinosa», 44 n.º 1.

⁶⁶ Los pasos a seguir para convertirse en fraile dominico están bien descritos por Dávila Padilla en su narración de la vida de Tomás del Rosario, cuyo pequeño y frágil cuerpo provocaron dudas entre sus superiores respecto a si cumpliría los requisitos para entrar en la orden. Primero, el candidato estudiaba gramática; luego, al solicitar su admisión a la orden, se investigaban sus orígenes familiares; y, finalmente, debía aprobar un examen frente a un comité de tres examinadores. Después, recibía el hábito y se convertía en novicio durante un año. Más adelante, profesaba y juraba los tres votos. Había un periodo en el que continuaba sus estudios en humanidades y teología. El novicio era entonces ordenado como sacerdote y posteriormente examinado de nuevo para probar sus méritos y ser autorizado para predicar. Esta prueba final se realizaba

Como el propio Espinosa afirmó en el expediente de su comparecencia ante la Inquisición en Las Palmas de Gran Canaria entre 1590 y 1592, sus estudios duraron siete años, desde 1564 hasta aproximadamente 1570; Alonso de Ximénez le enseñó humanidades, mientras que Tomás de Vitoria y Juan de Castro le instruyeron en teología⁶⁷. Estos dos últimos eran bastante renombrados por su rol ejemplar en la orden mendicante. Tomás de Vitoria, educado en Salamanca y Valladolid, llegó a Guatemala en 1554 y aprendió dos lenguas indígenas; era un famoso predicador en Santiago de los Caballeros. Hasta su muerte en 1570, ocupó varios puestos importantes, que incluyeron su nombramiento como el primer fraile de Guatemala en convertirse en prior del convento de Ciudad Real de Chiapas en 1567. Como su mentor, Espinosa acabaría documentando algunas palabras y expresiones de la antigua lengua guanche, que consiguió sobrevivir casi cien años en la tradición oral. Debió haber recibido también la influencia de los debates que se generaron acerca del aprendizaje de lenguas indígenas a efectos del proselitismo de los pueblos nativos en América, lo que resultó en un gran número de publicaciones de catecismos y vocabularios por la imprenta en Nueva España⁶⁸. De hecho,

frente a cinco examinadores tras el decreto de 1590 (Dávila Padilla, *Provincia de Santiago de México*, 343-46 [lib. 2 cap. 1]). Como probaba el mencionado decreto y las numerosas reuniones de los capítulos monásticos, la orden mostraba un creciente interés en mejorar y estandarizar la educación de los nuevos frailes, especialmente aquellos que fueran ordenados en el Nuevo Mundo.

⁶⁷ La siguiente información bibliográfica se encuentra en la *Historia general* de Remesal. Para saber más de Tomás de Vitoria, ver 2: 256 [lib. 9, cap. 18], 2: 279-80 [lib. 10, cap. 3] y 2: 351 [lib. 10, cap. 20]. Para saber más de Juan de Castro, ver 2: 384 [lib. 11, cap. 4], 2: 393-405 [lib. 11, caps. 5-8], 2: 421 [lib. 11, cap. 11] y 2: 434-35 [lib. 11, cap. 14]. De Alonso de Ximénez, Remesal (*Historia general*, 2: 421 [lib. 11, cap. 11]) menciona solamente que nació en Madrid-jos, se educó en Salamanca y fue a Filipinas, como hiciera Castro.

⁶⁸ Para un inventario de publicaciones realizadas en México en el siglo XVI, ver J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. A. Millares Carlo (México: Fondo de Cultura Económica, 1954). Ver también el estudio más detallado de J. T. Medina, *La imprenta en México: 1539-1821*, 8 vols. (Am-

Espinosa recibió ocasionalmente la tarea de corregir dichos libros en México⁶⁹.

El otro teólogo que instruyó a Espinosa, Juan de Castro, fue elegido vicario provincial de la orden dominica en Guatemala en 1572 y nuevamente en 1584. Luego llevó su trabajo apostólico a Filipinas en 1587, donde fue nombrado vicario general y primer vicario provincial. En 1590, el rey ofreció a Castro el obispado de Verapaz, pero, al contrario de lo que afirma Cioranescu (Espinosa, *Historia*, ed. Cioranescu, X), Castro rechazó la oferta y se preparó para otra misión, esta vez en China. Castro inspiró a Espinosa esta vez con la importancia de trasladar el trabajo apostólico no al Nuevo Mundo sino al Viejo Mundo. De este modo, Espinosa llevó consigo una rica experiencia cultural, una formación intelectual idónea y un interés confeso: la Virgen de Candelaria. Así, después de siete u ocho años de predicación, Espinosa dejó Guatemala en 1579 y fue a Sanlúcar de Barrameda, donde pasó seis meses antes de llegar finalmente a las Islas Canarias al año siguiente.

Espinosa comenzó su trabajo de vuelta en el Viejo Mundo como un hijo de Santo Domingo y discípulo de algunos dominicos prominentes en el Nuevo Mundo. Sobre todo, sin embargo, era un admirador de Las Casas, cuyo ejemplo moldeó la visión de la historia que Espinosa representaría en su escritura. Cuando Espinosa dejó América por Canarias, el mundo al que entraba tenía muy poco que ver con las ardientes polémicas que los

sterdam: N. Israel, 1965) y el artículo más reciente y resumen estadístico de A. Rodríguez-Buckingham, «The Arm of Spain», en *Latin American Library Materials* (Austin: University of Texas Press, 1979), 249-80, que examina las imprentas de México y Perú.

⁶⁹ No está clara la naturaleza del trabajo de Espinosa para el arzobispado de Nueva España en la corrección de libros. El fraile solo lo menciona sin especificar si trabajó como censor o expurgador («el arzobispo de México, siendo inquisidor en México, le encomendó la corrección de algunos libros») (Millares Carlo, «Proceso inquisitorial», 184).

reformistas como Las Casas generaron en el Nuevo Mundo, ya que, en su lugar, se involucró en disputas relacionadas con la administración del santuario de la Virgen de Candelaria⁷⁰. Cioranescu consultó los archivos para documentar la presencia de Espinosa en las islas y encontró que la primera presencia documentada de este data de 1582; estuvo en Santo Domingo de La Laguna hasta 1584, en La Palma en 1585 y en Arucas entre 1585 y 1587, para volver a Las Palmas de Gran Canaria. Espinosa regresó brevemente a La Laguna en 1588 y visitó la cercana Iglesia de la Concepción en La Orotava; al año siguiente fue unos kilómetros más allá, al convento dominico de Candelaria, en el que empezó su investigación sobre los milagros de la Virgen y los orígenes del pueblo guanche (Cioranescu en Espinosa, *Historia*, ed. Cioranescu, XVIII-XXI). No hubo encomenderos que reprender ni colectivos indios que proteger, sino que había

⁷⁰ El convento de Nuestra Señora de la Candelaria había sido fundado en 1530, según un «Testimonio de los conventos y estudios con sus estatutos, observancias y méritos de la Provincia de Santo Domingo de Canarias», escrito en abril de 1743, y certificado por Joseph Isidro Uque Osorio (el documento se encuentra en la biblioteca de la Universidad de la Laguna bajo la signatura C/ IV-8 [N. de la E.: actualmente P.V. 96 / (9)]). Este documento también indica el orden en el que fueron creando los conventos dominicos en todas las islas; las fechas ofrecidas revelan que la primera fundación ocurrió después que las de América: San Pedro Mártir (Gran Canaria) en 1522, Santo Domingo de la Concepción de La Laguna (Tenerife) en 1527, San Miguel de La Palma en 1530, al mismo tiempo que el de Candelaria; el resto de conventos se crearon después del de San Benito de La Orotava (Tenerife) en 1593. Así, Espinosa estuvo predicando en un área de gran crecimiento dominico. Para una explicación más detallada, consultar el trabajo del historiador del siglo XVIII J. de Viera y Clavijo, *Noticias de la historia general de las Islas Canarias*, ed. A. Cioranescu y M. G. Martínez Hernández, 2 vols. (Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1982), 2: 737-65 (lib. 18, caps. 24-36), quien, en un obvio intento retrospectivo de reclamar la autoridad conferida por antigüedad y tradición, declaró que el primer convento debió haber sido fundado en 1516 (cerca de la muerte del rey Fernando). Ver también Jesús Pérez Morera, «Fray Domingo de Mendoza y las primeras fundaciones de la orden dominica en Canarias y América», *El Museo Canario* 53 (1998): 327-66, sobre este tema no solo en Canarias sino también en América.

una comunidad nativa superviviente cuya historia aún debía ser escrita, junto a la noticia de una aparición de la Virgen y de unos milagros que aún debían ser registrados.

Mientras que Las Casas apenas fue llamado como tal por sus múltiples enemigos, quienes se referían a él en sus cartas como el «Anticristo» o el «Diablo» (Remesal, *Historia general*, 2: 64-65 [lib. 7, cap. 16]), su nombre fue frecuentemente silenciado incluso por sus seguidores. Tal fue el caso de Alonso de Espinosa, quien, no obstante, llegó a indicar que había sido fuertemente influido por Las Casas sin jamás mencionar el nombre que provocaba tanta controversia y odio en el Nuevo Mundo.

LA ESCRITURA DE LA HISTORIA: DILEMAS, DEBATES Y MILAGROS

Las prácticas historiográficas de los cronistas de Indias en los siglos XVI y XVII respondieron a la necesidad de diseñar nuevas estrategias para justificar la inclusión de rituales y costumbres indígenas en sus escritos históricos⁷¹. En otras palabras, estos autores no trataron de resolver un problema que pertenecía a la escritura de la historia, sino que se refería primeramente a la descripción y representación de las culturas no europeas y no cristianas. Estos historiadores enfrentaron el dilema de, por un lado, explotar «los aspectos fabulosos y sensacionales de sus representaciones»; y, por el otro, disociarse «del tipo de escrituras que eran condenadas por moralistas y censores» (Adorno, «Literary Production», 2). Al escribir acerca de las Islas Canarias, Espinosa enfrentó un dilema retórico similar para el que debió diseñar sus propias estrategias historiográficas.

⁷¹ Ver Rolena Adorno, «Literary Production and Suppression: Reading and Writing about Amerindians in Colonial Spanish America», *Dispositio* 11 (1986): 1-25, pp. 2-4.

El proyecto de Espinosa tuvo que lidiar con el obstáculo experimentado tantas veces por los cronistas de cómo negociar entre historia religiosa y humana, entre descripción sincrónica y narración diacrónica y, en última instancia, entre narración y digresión⁷². Sostengo que el trabajo de Espinosa revela un choque complejo entre dos tipos diferentes de narrativas y que parecen invertir su orden jerárquico, aunque sus comentarios explícitos tienden a apoyar ese orden. Es decir, que Espinosa anuncia al lector que su historia pertenece al campo eclesiástico, cuando en realidad el texto da prioridad a otra historia perteneciente al terreno humano de guanches y españoles. Así, la obra de Espinosa batalla con la rigidez de la categorización en su escritura histórica (que carece de valor para este proyecto particular) y su trabajo revela cómo los preceptos son socavados por la práctica en la producción histórico-literaria del siglo xvi.

Como menciona repetidamente el autor en su prólogo anecdótico, su relato histórico estuvo inspirado por la búsqueda del origen de los milagros de la Virgen de Candelaria. El ya establecido y extendido culto de la imagen, aparentemente, le había fascinado en Guatemala hasta tal grado que decidió planear un proyecto de investigación sobre sus orígenes⁷³. Espinosa (*His-*

⁷² En la tradición historiográfica del Siglo de Oro español, la historia era entendida o bien como divina, o bien como humana. Luis Cabrera de Córdoba, quien escribió el tratado *De historia, para entenderla y escribirla*, publicado en 1611, describió la historia divina como aquella que trataba lo sagrado o eclesiástico, mientras que la historia humana concernía a los fenómenos naturales, morales, particulares o públicos (*De historia*, ed. S. Montero Díaz [Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948], 34).

⁷³ El culto a la Virgen de Candelaria, que se celebra principalmente el 2 de febrero (la Fiesta de la Candelaria), se había ido arraigando en el Nuevo Mundo durante un tiempo y posteriormente adquiriría gran importancia, como se evidencia principalmente en la advocación más famosa de la Virgen, la de Copacabana en el lago Titicaca, en Bolivia. Alrededor de 1582, según el fraile agustino Alonso Ramos Gavilán en su *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Lima, 1621), un artista indio, Francisco Tito Yupanqui, buscaba una imagen de la Virgen para usarla como modelo y en-

toria, 16-17) confesó, sin embargo, que estando en Tenerife no consiguió obtener el apoyo de sus superiores en su primer intento de escribir y publicar una historia de la aparición de la Virgen. Después de explicar su gran interés en el asunto, enfatizó (*Historia*, 17) el riguroso carácter de sus investigaciones y, nuevamente, expresó su propósito de escribir una narración sobre «el origen de esta santa imagen como de los milagros que ha hecho». De hecho, dedicó su libro a la propia Virgen de la Candelaria. Otra evidencia en el texto sugiere que, además de su temática piadosa, el fraile estaba interesado en aspectos como la necesidad de demostrar y consolidar el monopolio dominico sobre esta *advocación* de la Virgen y los milagros que se le atribuyen, así como administrar los réditos resultantes del culto a esos milagros. Está claro que el control del culto a la Virgen de la Candelaria siempre estuvo rodeado de controversia y con este trabajo Espinosa quiso solventarla.

La historia de Espinosa trata la polémica que implicaba no solo a los dominicos, sino también a otras agencias eclesiásticas, a la

contró una de Candelaria en una iglesia dominica (*Historia*, ed. I. Prado Pastor [Lima: I. Prado, 1988], 235). La talla esculpida por Yupanqui e instalada en el nuevo santuario de la Virgen se convertiría en la protagonista de muchos milagros, de los cuales ciento treinta y dos fueron narrados e interpretados por Ramos Gavilán. El símbolo católico, en este caso, sustituyó y, a la vez, dio continuidad a los cultos preincas e incas de la Isla del Sol y las regiones adyacentes al lago, principalmente en las representaciones iconográficas, tal y como ha argumentado Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 2.^a edición (La Paz: Gisbert, 1994), 17-22, 51-60, y en términos sacros, culturales y políticos, Veronica Salles-Reese, *From Viracocha to the Virgin of Copacabana* (Austin: University of Texas Press, 1997), 18-44, 159-71. Como ha sido defendido por Salles-Reese, en el caso de Ramos Gavilán, la narrativa mariana ofreció «una historia ejemplar de la cristianización de la región del Titicaca y presentó un modelo alternativo para el trabajo misionero, que difería en gran medida de la política oficial de extirpación [de idolatrías]» (*Virgin of Copacabana*, 170). Espinosa, como Ramos Gavilán, participó en proyectos historiográficos y religiosos similares al otro lado del Atlántico, pero estas dos narrativas marianas tenían implicaciones políticas muy diferentes. Ver también Merediz, «Traveling Icons», 1-18.

sociedad guanche y el Estado español. Según Espinosa, la devoción a la Virgen había disminuido tanto en 1530 que el obispo de las Islas Canarias, Luis Cabeza de Vaca (1523-1537), decidió pedir a la orden dominica que tomara la ermita y cuidara la cueva de Achbinicó o San Blás, donde había residido la imagen religiosa desde su aparición inicial (Espinosa, *Historia*, 129 [lib. 3, cap. 15]). Los dominicos procedieron, no sin dificultades; por el contrario, la prosperidad del santuario provocó la envidia de ciertos oficiales de la iglesia, que protestaron por las órdenes del obispo que favorecían el control dominico. En 1539, varios sacerdotes disfrazados de peregrinos y con armas escondidas tomaron el inmueble y sacaron a los frailes dominicos de su convento (Espinosa, *Historia*, 138-41 [lib. 3, cap. 17]). Aunque estas disputas internas terminaron en 1542, la amenaza de ataques de musulmanes norteafricanos mantuvo a prelados y clérigos debatiendo sobre si mover la imagen a Santa Cruz por ser un lugar más seguro; esto suscitó una discusión entre la feligresía sobre si el traslado era la mejor solución o si Santa Cruz era el enclave adecuado (Viera y Clavijo, *Noticias*, 2: 748 [lib. 18, cap. 27]). Además, hubo pleitos legales entre grupos nativos, reconocidas personalidades laicas y clérigos respecto a los derechos de llevar la talla en procesión durante las festividades de la Asunción de la Virgen el 15 de agosto⁷⁴.

⁷⁴ En la introducción a la *Historia de la Virgen de Candelaria*, ed. E. Serra Ráfols, B. Bonnet y N. Álamo (Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1952), el historiador Buenaventura Bonnet (xxiii-xxv) examina los documentos legales sobre los nativos que reclamaban el derecho a llevar la imagen de la Virgen de Candelaria durante sus procesiones y festividades. Este derecho fue atacado por miembros del clérigo y de la élite laica desde 1587, pero finalmente fue ratificado por las autoridades civiles a comienzos del siglo XVII.

N. de la E.: este conflicto es conocido desde la historiografía como el *pleito de los naturales*. Esta denominación proviene del propio léxico empleado en los documentos legales de la época: «los naturales que descienden de los naturales que eran antes que la isla se ganase» (visto en Miguel Ángel Gómez Gómez, «Reflexiones en torno al “pleito de los naturales”» *Cliocanarias* 2 [2020]: 251-300, p. 256). A finales del siglo XIX y principios del XX, Juan de

La existencia de dos fechas distintas en honor a la Virgen de la Candelaria, la de la Asunción de la Virgen el 15 de agosto y la de la Purificación de la Virgen el 2 de febrero (la Fiesta de la Candelaria), revela cómo una controversia antigua obtuvo una solución novedosa. La fiesta estival estaba (y aún está) asociada con la población guanche porque coincidía con el ritual nativo del *beñesmet* [beñesmén] o recolección de la cosecha; la de invierno, «solemne y aristocrática», continuó siendo la de los conquistadores, en memoria de la visita de Alonso de Lugo a la Virgen tras la conquista de Tenerife el 2 de febrero de 1497⁷⁵. Espinosa habla explícitamente de que la fiesta principal de la Virgen de Candelaria era celebrada el día de la Purificación (*Historia*, 69 [lib. 2, cap. 7]; 75 [lib. 2, cap. 13]). A pesar de su afirmación, su insistencia en la «pre-evangelización» (es decir, el conocimiento del evangelio recibido antes de la llegada de los europeos a Tenerife) de la población guanche a través de la intercesión de la Virgen podría indicar que favorecía implícitamente la fiesta estival,

Bethencourt Afonso en su *Historia del pueblo guanche* (San Cristóbal de La Laguna: Francisco Lemus, 1991) recoge 29 documentos jurídicos de la época en torno a este suceso (v. 3, 323-400) y José Rodríguez Moure en 1913 se hace eco del pleito en su *Historia de la devoción del pueblo canario a Ntra. Sra. de Candelaria: patrona del Archipiélago y de sus dos Obispados* (Tenerife: Cabildo Insular; Candelaria: Ayuntamiento [1991]). De forma más reciente, Sergio Baucells Mesa se interesa por el tema en «El “pleito de los naturales” y la asimilación guanche: de la identidad étnica a la identidad de clase» *Revista de Historia Canaria* 196 [2014]: 139-59), así como M. A. Gómez Gómez en el citado «Reflexiones en torno al “pleito de los naturales”».

⁷⁵ La celebración de las dos fiestas mencionadas es tratada por Bonnet en la introducción a la edición de 1952 del texto (nota 74, p. xxiii). Para más detalles, ver también A. Díaz Núñez, *Memoria cronológica del establecimiento, propagación y permanencia de la religión católica, apostólica y romana en Islas Canarias* (Madrid: Pérez Dubrull, 1865), 236-37. Alonso de Lugo lideró la última ofensiva contra el bando guanche en 1494 y *ganó* la isla en 1496. Rumeu de Armas (*La conquista*, 175-78, 281-83) ha demostrado que el año 1494 es la fecha correcta para la primera entrada de Lugo en Tenerife a pesar de las discrepancias de diversos textos históricos —Espinosa dio erróneamente la fecha de 1493—.

ya que esta coincidía con la evangelización directa producida con la aparición mariana⁷⁶.

Mientras que estas polémicas respecto a la apropiación del culto de la Virgen pueden haber condicionado, hasta cierto punto, la aparición de la historia de Espinosa, sostengo que el entretreji-do de relatos textuales en la obra de Espinosa toma un camino distinto y se aleja de los asuntos eclesiásticos. El entusiasmo de Espinosa por contar la historia guanche y su conquista por parte de los europeos indica que subvertiría su repetido propósito piadoso. El devoto objetivo de narrar el origen y los milagros de la Virgen sirve como pretexto para su meta más importante de construir la (etno)historia nativa mientras denunciaba la injusticia de la guerra de conquista que finalmente subyugó a la población guanche bajo la corona de Castilla. Es precisamente en estas digresiones que el autor exhibe una consistencia ideológica orientada a la demostración ejemplar de las preocupaciones humanas y políticas sobre aquellas de índole religiosa. Al tomar esta amplia perspectiva, articula inquietudes que desde luego eran similares a las de Las Casas en el continente americano varias décadas antes.

Espinosa comienza tratando de justificar en el prólogo por qué tomó la pluma para escribir la historia de la Virgen. Sin embargo, era bastante consciente del carácter pionero de su obra res-

⁷⁶ Las fiestas de otra Candelaria muy conocida, la Virgen de Copacabana en Bolivia, tienen una historia similar, dado que no se celebra solo el 2 de febrero sino también el 6 de agosto (Salles-Reese, *Virgin of Copacabana*, 18). Al contrario del 15 de agosto, que marca la Asunción de la Virgen, el 6 de agosto se conmemoraría después la independencia de Bolivia. Más importante, sin embargo, es que la segunda fiesta corresponde, en el calendario religioso inca (como en el caso del guanche), a la temporada de recogida de la cosecha, un ritual de relevancia agrícola, con importancia política y social; ver S. MacCormack («Time, Space and Ritual Action: The Inka and Christian Calendars in Early Colonial Perú», en *Native Traditions in the Postconquest World*, ed. E. H. Boone y T. Cummins [Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1998], 295-343, p. 338).

pecto a la historia de la población isleña y su conquista. Evidenció explícitamente esto (*Historia*, 16, 17-18) en la descripción de sus fuentes, que parecen proceder sobre todo de la tradición oral y de algunos documentos:

Y aunque algunos han querido tomar este trabajo y han escrito algunas hojas, se han quedado en blanco, por no haber guardado el orden que el derecho dispone, ni haber proseguido en su intento adelante [...], así, por no haber escrituras de que aprovecharse, como por falta de curiosos que tuvieran en la memoria los casos sucedidos. [...] También advierto que lo que escribo de esta isla y de los naturales de ella y de sus costumbres, lo he averiguado con la más certidumbre que he podido, escogiendo de lo mucho lo más cierto y llegado a razón y más recibido. Mas lo que trate de conquista, guerras y conquistadores, parte, y la más, es de oídas, y parte es sacado de los archivos y escritorios que en pleitos [...] sobre tierras y posesiones he hallado; y si no fuere tan por extenso todo contado como ello pasó, no es culpa mía, pues no me pude hallar presente [...] ni hay hombre en las islas todas que lo viese; y más vale saber algo, aunque breve y confuso que no quedar de todo ayuno⁷⁷.

Espinosa buscó asegurar a sus lectores que su tema principal, la Virgen de la Candelaria, debía ser complementado por una historia de la población de Tenerife, así como de su conquista.

⁷⁷ Todas las citas son de la obra *Del origen y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de la Candelaria* de Espinosa, *Historia de la Virgen de Candelaria*, ed. A. Cioranescu. Además de la edición original de Sevilla (1594) y la de Cioranescu, la historia de Espinosa fue publicada en Santa Cruz de Tenerife por Imprenta Isleña en 1848, una edición que excluye el cuarto libro y partes del prólogo. También hay una edición de 1940 que es una mera reimpresión de la anterior (cf. Bonnet, «El p[adre] Alonso de Espinosa», 46). Una edición más crítica apareció en Santa Cruz de Tenerife en 1952 bajo la dirección de Serra Ráfols, Bonnet y Álamo, que ha sido reemplazada por la de Cioranescu en 1968 (ver las notas 61 y 74).

N. de la E.: Mariano Gambín en 2018, con Oristán Ediciones y el apoyo del Gobierno de Canarias, reproduce y edita la versión de Goya Ediciones de 1980, con una adenda de documentos referidos a la conquista de Tenerife, bajo el título *Historia de nuestra señora de Candelaria*.

Comenzó su primer libro anunciando que solo era razonable hacer digresiones para saber más del lugar en el que apareció la Virgen y también sobre la gente entre la que floreció su culto (*Historia*, 25 [lib. 1, cap. 1]). Empieza su tercer libro justificando su elección del tema de la historia de la conquista de la isla de Tenerife y los subsiguientes eventos hasta el año 1558. Así, intentó (*Historia*, 87 [lib. 3, cap. 1]) desviar las posibles críticas sobre su digresión del asunto divino:

Aunque no fue mi intento ni el principal motivo de mi escritura ser historiador desta isla, no puedo dejar de tocar algunas cosas de ella, para más claridad de lo que entre manos tengo, porque en el orden de proceder no haya falta, y también porque no voy fuera de propósito, pues todo va a un fin dirigido.

Estas justificaciones ayudaron a Espinosa a expresar la conexión entre los milagros de la Virgen hacia los guanches y la conquista de Tenerife. Y así, sin embargo, Espinosa pudo explorar la importancia de estos milagros dentro del marco más amplio del proyecto de la conquista y no al revés, como él aseguraba.

De manera deliberada, su historia seguía una estructura que traslucía que, para llegar al cuarto libro, en el que catalogaba descriptivamente todos los milagros atestiguados, era necesario viajar geográfica, cultural y cronológicamente por las Islas Canarias, para así explorar el contexto de la aparición de la Virgen y sus primeros milagros. Asimismo, la justificación de la aparición de la imagen religiosa «a infieles y en tierra de infieles» le dio a Espinosa el pretexto perfecto para describir etnográficamente a la población guanche y su destino evangélico (*Historia*, 50 [lib. 2, cap. 1]). Espinosa consideró que este juego de narrativas era un paso necesario que no desviaba la atención del propósito del texto, sino que permitía la elaboración perfecta de su propio relato histórico.

Desde mi punto de vista, la milagrosa aparición de la Virgen sirve como premisa para el surgimiento de otros argumentos respecto a la naturaleza pagana de la población isleña, cómo evangelizarla de la mejor manera y si la conversión pacífica era la opción más efectiva. Tal como hizo Las Casas antes que él, Espinosa se enfrentó a posturas como las de José de Acosta, quien, en su *De Procuranda Indorum Salute*, abordó el problema de la falta de milagros en las misiones apostólicas y de conquista del Nuevo Mundo (véase Adorno, *Guaman Poma*, 31-32). Acosta situó el origen de la evangelización en los propios apóstoles y elaboró una explicación sobre la proliferación de hechos milagrosos en ese entonces: en resumen, las sociedades griega y romana eran altamente racionales y los predicadores de la fe requirieron medidas extraordinarias para evangelizarlas. En América, afirmó Acosta, los milagros eran escasos no solo porque los predicadores modernos eran más sofisticados (aunque menos piadosos), sino también porque tratar con los pueblos amerindios era como «pretender entablar amistad con jabalíes o cocodrilos». La posibilidad de evangelizarlos con ayuda sobrenatural y con la ausencia de protección militar era imposible porque «conociendo la falta de juicio y la imprudencia de los puercos y los perros hemos de pensar que también nos es mandado por Cristo no arrojar en vano las preciosas margaritas delante de ellos para que las pisen, y revolviéndose contra nosotros nos destrocen»⁷⁸.

En cambio, Espinosa demostró en sus páginas que en las Islas Canarias los milagros eran abundantes en el pasado y el presente. De manera efectiva, ofreció un relato detallado de los primeros (y por tanto indocumentados) milagros, para anticipar el cuarto libro en el que procedería a presentar una serie de

⁷⁸ Acosta resumió estas ideas esencialmente en tres capítulos de *De Procuranda Indiorum Salute*, ed. F. Mateos (Madrid: Atlas, 1954), 387-608, pp. 442-48 (lib. 2, caps. 8-10).

milagros documentados y atestiguados que presuntamente habían estado ocurriendo desde 1530⁷⁹. Indirectamente, esta evi-

⁷⁹ Desde la crítica se ha acusado a Espinosa de cambiar arbitrariamente los detalles de la primera aparición de la Virgen: ver la introducción de Serra Ráfols y Bonnet a su edición de 1952 de *Del origen y milagros* de Espinosa (xv-xviii). La versión de Espinosa difería de la tradición más popular encontrada en relatos como el de Juan González de Mendoza en su *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del reino de la China* (1585), Diego Pérez de Mesa en su *Grandezas y cosas notables de España* (1590) y Fray João dos Santos en su *Ethiopia Oriental* (1622). Todos estos textos narraron, con pequeñas variaciones, la historia de la Virgen que apareció en una cueva ante un pastor nativo, quien por su parte trató de lanzarle una piedra encontrando su brazo inmovilizado hasta el día de su muerte. En el relato de Espinosa, la Virgen aparece sobre una roca. Esta Virgen no solo realizó el milagro del brazo inerte, sino que hizo que un segundo pastor se hiriera a sí mismo con una tabona (cuchillo) con la que momentos antes había tratado de herirla (*Historia*, 51-53 [lib. 2, cap. 2]). Respecto al cambio de localización, solo podemos especular que fue un intento de devaluar el lugar de la aparición para enfatizar el culto que, en el presente, tenía un santuario cercano y era centro de peregrinación. O tal vez estuvo influido por las apariciones del Nuevo Mundo o por enclaves religiosos prehispánicos, como he sugerido (Merediz, «Traveling icons», 10-11). La existencia de un segundo milagro sirve al propósito de Espinosa de probar que ocurrieron varios hechos de esta índole. La fecha que ofrece Espinosa para la aparición de la Virgen en forma de talla es aproximadamente el año 1400. Rumeu de Armas, sin embargo, ha argumentado convincentemente que la figura parece haber sido esculpida entre 1430 y 1450 (*La conquista*, 45-60). Para una revisión de las polémicas en torno a la datación y características iconográficas de la imagen primitiva de la Virgen de Candelaria, ver Riquelme Pérez, *La Virgen de Candelaria*, 45-63.

N. de la E.: el trabajo más reciente de Domingo Martínez de la Peña, *Enigmas sobre la Virgen de Candelaria de los guanches* (Santa Cruz de Tenerife: s/n, 2016) puede ilustrar el tema. Conviene también aludir a algunos de los estudios recogidos en *Vestida de sol: iconografía y memoria de Nuestra Señora de Candelaria* (San Cristóbal de La Laguna: Obra Social de CajaCanarias, 2009), como el de Lorenzo Santana Rodríguez que recoge documentación sobre el mencionado «pleito de los naturales» (18-29) o el de Carlos Rodríguez Morales dedicado a los primeros retratos pictóricos de la Virgen (30-57). Carlos Rodríguez Morales continúa estos nuevos estudios que envuelven a la figura de la Virgen de Candelaria en su volumen *Imagen y reliquia: nuevos estudios sobre la antigua escultura de la Candelaria* (La Laguna: Ayuntamiento de la Laguna, 2018) reuniendo capítulos de diversas autorías que realizan sus aportaciones desde la edición literaria, la historia, la historia del arte, la criptografía –en la línea de lo mencionado en la nota 57– o las visiones cruzadas

dencia de abundantes intervenciones divinas implicaba que la población guanche de Tenerife, como la amerindia de Las Casas, eran muy diferentes de la imagen de las gentes paganas mostrada por Acosta. La Virgen de Candelaria, efectivamente, se convirtió en la señal de la gracia de Dios hacia la sociedad guanche. En cualquier caso, Espinosa sentó las bases para ofrecer una descripción etnográfica de esta. Los milagros de la Virgen no son solamente la finalidad manifiesta de esta narración, sino también la vía por la que transcribir los relatos orales guanches, la historia de sus orígenes y su subyugación europea.

Mediante los mecanismos convencionales de la digresión, Espinosa ofrece una importante narrativa que revela otras tensiones: por un lado, el autor trata de inscribir este texto en las fronteras de los modelos historiográficos conocidos; por el otro, muestra una clara filiación ideológica con el pensamiento lascasiano en su visión de los pueblos nativos y de la conquista europea. Así, Espinosa decide modificar y reformar su modelo historiográfico para encajarlo con su meta ideológica. A fin de cuentas, su tarea era ofrecer una historia etnográfica y el relato de una guerra de conquista injusta bajo la guisa de una historia eclesiástica aparentemente no controvertida.

La centralidad de los argumentos más famosos de Las Casas en el trabajo de Espinosa es bastante evidente. En 1952, Buenaventura Bonnet («El p[adre] Alonso de Espinosa», 42-43) y María Rosa Alonso (*El poema de Viana*, 61) observaron que la denuncia que hace Espinosa de la injusticia de la guerra repetía

con América. Con respecto a esto último, destaca el capítulo de Patricia Díaz Cayeros y Pablo F. Amador Marrero titulado «Metaescultura: la imagen de la Virgen de Candelaria como reflejo de identidades cambiantes» (203-219), así como el capítulo de José María Mesa Martín, «La verdadera historia de la Candelaria de Adeje» (105-127), en el que aborda la polémica con respecto a la talla de la imagen de la Virgen de Candelaria correspondiente a la iglesia de Santa Úrsula de Adeje, defendida por algunos como la «genuina y ancestral imagen mariana que estuvo en poder de los guanches» (105).

las conocidas reflexiones condenatorias de Bartolomé de las Casas⁸⁰. De hecho, la perspectiva compartida por Espinosa y Las Casas sobre los pueblos paganos no europeos y la naturaleza de la guerra justa opera como la base de la emergencia del texto de Espinosa en su totalidad. Cualquier otra discusión sobre las estrategias textuales de Espinosa (que ofrecen una narrativa lascasiana implícita) necesitará referirse primero a las fuentes textuales de las que Espinosa se benefició directa o indirectamente.

ESPINOSA LEE A LAS CASAS: LA FUENTE Y LA MIRADA

Desde la crítica se ha intentado explorar los puntos de conexión entre Espinosa y Las Casas concentrándose en la cuestión de las fuentes lascasianas que Espinosa pudo haber utilizado. Bonnet, por ejemplo, ha sugerido correctamente como posible fuente la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, mientras que Alejandro Cioranescu alude a la inédita *Historia de las Indias*. Dado el problema de circulación de la segunda, Cioranescu (*Colón*, 73-88) ha deducido que quizás la *Historia de las Indias* tenía como propósito ser utilizada como un texto de refectorio en los conventos dominicos, donde Espinosa pudo haber accedido a ella fácilmente. La búsqueda de las fuentes lascasianas de Espinosa, sin embargo, debería situarse más apropiadamente entre los trabajos publicados en Sevilla entre 1552 y 1553⁸¹. La *Brevísima*

⁸⁰ En 1930, Wölfel («La Curia Romana», 1013) ya había señalado que era muy probable que Espinosa hubiera conocido a Las Casas o leído su obra.

⁸¹ Las Casas publicó los siguientes tratados: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *Lo que sigue es un pedazo de una carta*, *Aquí se contiene una disputa o controversia*, *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas*, *Sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*, *Entre los remedios*, *Aquí se contienen los avisos y reglas para los confesores*, *Tratado comprobatorio del imperio soberano* y *Algunos principios que deben servir de punto de partida* (*Tratados* [México: Fondo de Cultura Económica, 1965], 1.2: 3-1273). La *Brevísima* circuló y fue traducida primero en Europa doce años antes de la muerte de Las Casas. Hoy en día, la biblioteca de la Universidad de La Laguna contiene una edición *suelta* de la *Brevísima* y otros dos tra-

es el más conocido de los tratados, aunque no es el ejemplo más típico del extenso trabajo de Las Casas; su estructura retórica fue diseñada específicamente para persuadir a la Corte de Castilla y el Consejo de Indias de que promulgaran las Leyes Nuevas en 1542⁸². Aunque existe una posibilidad de que la *Historia de las Indias*, así como los tratados publicados, hayan acabado en manos de Espinosa, sugiero que fue otro de los textos de Las Casas el que más contribuyó a forjar la mirada etnológica de Espinosa.

La *Apologetica historia sumaria* de Las Casas es la fuente más plausible para la descripción etnográfica que hace Espinosa de la población guanche. Aunque este trabajo monumental no fue publicado en el siglo XVI, existen pruebas sólidas de su transmisión en *Las repúblicas del mundo* de Jerónimo Román y Zamora, que fue publicado por primera vez en 1575 y reeditado en 1595 –un caso exitoso de plagio que consiguió evadir la censura⁸³–. Espinosa probablemente tuvo

tados datados en 1552 (*Entre los remedios, Aquí se contiene*) y una más de 1553 (*Tratado comprobatorio*). Aunque es difícil rastrear el recorrido de estas primeras ediciones, pueden haber pertenecido desde el siglo XVI a uno de los conventos de la isla, como proveedor principal de la colección de libros raros de la biblioteca. La biblioteca del convento dominico fue considerada la mejor de la isla en el siglo XVIII (A. Cabrera Perera, *Las bibliotecas en Las Palmas* [Las Palmas: Cabildo Insular, 1982], 9). En la venta de propiedad eclesiástica o desamortización, ordenada por el ministro de Finanzas, Juan Álvarez Mendizábal, en 1837, todos los libros dejaron de estar en manos de la Iglesia y pasaron a formar parte de las bibliotecas provinciales. En el caso de Tenerife, se volvieron propiedad del Instituto Provincial de Canarias, que luego se convirtió en universidad. No se indica la procedencia de estos tres tratados mencionados, aunque todos ellos llevan el sello del Instituto, por lo que probablemente llegaron a consecuencia de la desamortización. En cualquier caso, el santuario de la Candelaria se quemó el 15 de febrero de 1789. Mientras que la imagen original de la Virgen sobrevivió hasta 1826, no fue este el caso de la biblioteca y archivo del convento, que fueron destruidos por el fuego en 1789 (Díaz Núñez, *Memoria cronológica*, 238).

⁸² Ver Wagner y Parish, *Life and Writings*, 108-20. Ver también Las Casas, *Brevísima*, ed. A. Saint-Lu (Madrid: Cátedra, 1984), introducción (11-53).

⁸³ Remesal observó en 1620 el enorme plagio de Román y Zamora de la *Apologetica*; ver Remesal, *Historia general*, ed. Sáenz de Santa María, 33. Ver también Wagner y Parish, *Life and Writings*, 288-89 y, para un análisis más comple-

acceso al texto de Las Casas a través del libro impreso de Román y Zamora o en forma de manuscrito durante el largo periodo en el que vivió en Guatemala y México. De hecho, el manuscrito original de la *Apologética* pudo haber sido la resma completa titulada *Del bien y favor de los Indios* en posesión del convento dominico en Chiapas, que Dávila Padilla (*Provincia de Santiago de México*, 31 [lib. 1, cap. 98]) mencionó en su historia de la orden. Dávila Padilla también comentó que Domingo de la Anunciación, en su calidad de prior del convento de México, guardaba el manuscrito de *Del bien y favor* copiado para la Biblioteca de México aproximadamente entre 1560 y 1585 (*Provincia de Santiago de México*, 31 [lib. 1, cap. 98]⁸⁴). Las fechas no son exactas, ya que Dávila Padilla aportó una biografía de Domingo de la Anunciación que revela que este ocupó el puesto de prior de México en dos ocasiones, después de sus fracasados viajes misioneros a la Florida en 1558 y antes de su reclusión definitiva en el convento debido a su ceguera en 1585 (*Provincia de Santiago de México*, 609-11 [lib. 2, cap. 78]; 623-25 [lib. 2, cap. 88]⁸⁵). El periodo histórico de aproximadamente 1558 a 1585 coincide completamente con la presencia en Guatemala de Alonso de Espinosa, que se había ordenado como dominico en 1564 y ya estaba predicando en 1573. También estuvo presente en México, donde trabajó para el arzobispo y el inquisidor en la corrección y expurgación

to, R. Adorno, «Censorship and its Evasion: The Case of fray Jerónimo Román y Zamora's *Repúblicas del Mundo* [1575, 1595]», *Hispania* 75 (1992): 812-27.

⁸⁴ El texto usa la palabra *trasladar*, que significa que el documento fue copiado o (de manera figurada) trasladado de un convento a otro.

⁸⁵ La referencia a este manuscrito parece ser fidedigna. Domingo de la Anunciación y Vicente de las Casas comenzaron a componer la historia de la provincia eclesiástica que sirvió como base para el libro de Dávila Padilla. Ambos frailes ancianos la revisaron y añadieron a la historia de Dávila Padilla antes de su publicación en 1595 (*Provincia de Santiago de México*, 625 [lib. 2, cap. 83]; 653 [lib. 2, último cap.]). La *Apologética*, en forma de manuscrito, también fue utilizada en México por el fraile franciscano Jerónimo de Mendieta (1528?-1604) en su *Historia eclesiástica* (1596) y es probable que circularan otras copias del manuscrito en México y Centroamérica (Wagner y Parish, *Life and Writings*, 288).

de manuscritos destinados a la imprenta hasta el momento de su partida a España en 1579. El volumen de una resma o 500 pliegos, a los que Dávila Padilla se refiere podrían corresponder a cualquiera de las dos extensas historias escritas por Las Casas. A juzgar por la referencia al título de la obra, sin embargo, las pocas palabras ofrecidas («Del bien y favor de los indios») indican que la *Apologética historia sumaria*, que fue concebida para defender el valor de las civilizaciones amerindias, era probablemente el texto que Dávila Padilla tenía en mente.

En la *Apologética*, Las Casas realizó un abarcador estudio de las civilizaciones indígenas del Nuevo Mundo y las comparó con las culturas clásicas para demostrar que cumplían con todos los rasgos del orden cívico establecidos por Aristóteles en su *Política*. Como individuos, los amerindios de Las Casas presentaban las características entendidas como signos de la humanidad más refinada: inteligencia, coraje, notable belleza, castidad, pacifismo, excelente intelecto, buen juicio y buen control de sí mismos y sus economías domésticas. En otras palabras: poseían templanza monástica y económica. Como naciones, las sociedades amerindias de Las Casas vivían en comunidades en las que se celebraban ceremonias civiles y los grupos sociales se dividían en agricultores, artesanos, soldados, *ricoshombres*, sacerdotes y jueces u oficiales públicos; exhibían prudencia política. Como cabía esperar, Las Casas encontraba paralelismos entre las prácticas amerindias y las estructuras más tradicionales del Viejo Mundo y las sociedades europeas. En palabras de Sabine MacCormack (*Religion in the Andes*, 206), quien ha resumido con maestría las estrategias de Las Casas en la *Apologética*, este proyecto ya se había intentado anteriormente, pero solo Las Casas utilizó «la antigua evidencia en una manera incomparablemente más sistemática y deliberada». MacCormack (*Religion in the Andes*, 207) continúa explicando que Las Casas llega a la conclusión de que las religiones del Nuevo Mundo «efectivamente eran erróneas,

pero la comparación demostraba que el error no era específico de las Américas». De hecho, la diferencia que mostraban estas religiones en comparación con las del mundo grecorromano era que aquellas «habían sido ejecutadas con dignidad sobria y ejemplar y, en efecto, habían consagrado una cierta verdad teológica» (MacCormack, *Religion in the Andes*, 209).

Como lector de Las Casas, Espinosa se embarcó en un propósito similar. Aunque la cultura guanche no se parecía a la azteca o mexica, maya o inca, el fraile se propuso demostrar que en Tenerife se adoraba a un solo dios y vivían en una sociedad civilizada, tal y como Las Casas había declarado respecto a las poblaciones amerindias. Siguiendo la estructura de la *Apologética*, Espinosa comienza su primer capítulo ofreciendo una descripción geográfica de Tenerife y el lugar que ocupaba en la Antigüedad. Continúa en los siguientes capítulos describiendo la belleza natural de la isla, la fertilidad de la tierra y la utilidad del resto de sus recursos naturales. Describe muy brevemente el curioso fenómeno natural por el que la isla era conocida hacía muchos años, principalmente su actividad volcánica («Isla del Infierno»), que era evidente por la aridez de cierta región central de la isla. Afirma que Tenerife debió haber experimentado una erupción volcánica como la presenciada en La Palma en 1585, que lanzó tanto «fuego engendrado en las entrañas de la tierra» que llegó al mar, calentó el agua y cocinó los peces (Espinosa, *Historia*, 25-31 [lib. 1, caps. 1-3]).

Del mismo modo en que las Casas (*Apologética*, ed. O’Gorman, 1: 109-12 [lib. 1, cap. 22]) demostró que las Indias del Occidente y su población estaban emparentadas con las Indias del Oriente, Espinosa (*Historia*, 33 [lib. 1, cap. 4]) describe varias de las teorías existentes sobre los orígenes del poblamiento humano de Canarias, para finalmente sugerir que era de procedencia africana por su proximidad territorial, la lengua común y

las costumbres y dieta similares. Expresa su opinión sin rodeos, mencionando que los antiguos guanches, de quienes habían recibido la información, hablaban de un mito del origen que no estaba relacionado con ningún punto geográfico en particular. Según estos, un grupo de sesenta personas llegaron de un lugar desconocido, fundaron su hogar en Icod y lo llamaron «lugar del ayuntamiento del hijo del grande». El énfasis aquí no está en su procedencia geográfica, sino en la evidente intervención divina que supuestamente se produjo en el nacimiento de su cultura (*Historia*, 33 [lib. 1, cap. 4]). En la opinión de Espinosa, la población guanche era africana por descendencia, es decir, que era de aquel continente reconocido por su antagonismo a la cristiandad; añadió que, independientemente de su origen, eran individuos paganos sin ley ni dioses o rituales como otras naciones. En las siguientes páginas de su libro, desarrolla esta generalización inicial para redimir el aparente primitivismo de la sociedad guanche, imitando la teoría etnográfica de Las Casas sobre los pueblos amerindios.

El relato de Espinosa sobre la población nativa de la isla empieza en el capítulo cinco del primer libro con la descripción de su sistema de creencias y la afirmación de que guardaban un conocimiento confuso del dios judeocristiano, a quien describían como «el grande, el sublime, el que todo lo sustenta». Aunque no tenían rituales de oración o sacrificios como Aristóteles (y después Las Casas) había prescrito para una sociedad civilizada, Espinosa (*Historia*, 34 [lib. 1, cap. 4]) menciona que rezaban en tiempos de sequía con una ceremonia llamada «baladero de las ovejas». Torriani, quien escribió a la vez que Espinosa –y Abreu y Galindo, que conocía el libro de Espinosa– presentaron descripciones similares de la población guanche, corroborando así su visión de la importancia de la investigación (etno)histórica del fraile dominico. La ceremonia del baladero de las ovejas aparece en la *Historia de la conquista* de Abreu y Galindo (ed.

Cioranescu, 294 [lib. 3, cap. 11]), que es notablemente fiel al texto de Espinosa. Aunque la ceremonia no aparece en la obra de Torriani, en su *Descrittione e historia del regno del Isole Canarie* coincide con Espinosa en los aspectos religiosos y sociales generales de la vida guanche, como su conocimiento de Dios y del diablo y la estructura de su gobierno. Al recoger al menos un ritual religioso guanche, Espinosa hace que se ajusten de forma generalizada al modelo de civilidad adoptado por Las Casas. De manera significativa, excluyó cualquier indicación de idolatría.

Espinosa también menciona que sabían de la existencia del infierno, que creían que se encontraba en el cráter del Teide y que llamaban al diablo «Guayota». Si el conocimiento de Dios era confuso para la colectividad nativa, Espinosa (*Historia*, 35 [lib. 1, cap. 5]) deja claro que distinguían considerablemente entre el bien y el mal; de hecho, realizaban incluso una ceremonia similar al bautismo. La practicaban rigurosamente con las criaturas; no era un sacramento, sino tal vez una reminiscencia de la antigua visita evangelizadora que Blandano, Maclovio y tres mil misioneros habían realizado en las islas en tiempos del emperador Justiniano, según Espinosa⁸⁶. Tanto Espinosa como Abreu y Ga-

⁸⁶ Los legendarios viajes de Blandano y Maclovio son el origen del mito de la elusiva isla de San Brandán (ver la nota 2). Espinosa extrajo la información sobre Blandano y Maclovio del *Martirologium* o *Kalenda Romana*, tal como hizo Torriani, quien citó un *Calendario* de Maurolicio. Cioranescu (en Torriani, *Descripción*, 180 nota 2) ha establecido que el texto al que se refiere es el *Martyrologium* de Francesco Maurolico, publicado en Venecia en 1568. La leyenda de la visita, transcrita y traducida por Espinosa (*Historia*, 33-34 [lib. 1, cap. 4]) dice lo siguiente: «Hic Blandanus, magnæ abstinentiæ vir ex Scotia pater trium millium monachorum, cum beato Maclovio has insulas septennio perlustrat. Hic dictus Maclovius gigantem mortuum suscitavit, qui baptisatus ludæorum ac paganorum penas refert, et paulo post iterum moritur, tempore Iustiniani imperatoris» Que quiere decir: “[...] En ellas estuvo Blandano, varón de grande abstinencia, natural de Escocia, padre y pastor de tres mil monjes, por espacio de siete años, con el bienaventurado Maclovio, el cual resucitó un gigante muerto y, bautizado, contaba y refería las penas que los judíos y paganos padecen en el infierno, y de ahí a poco murió

lindo describieron la ceremonia como una experiencia de purificación que correspondía a la higiene del cuerpo completo del infante (Abreu y Galindo, *Historia de la conquista*, ed. Cioranescu, 294 [lib. 3, cap. 11]) y para Espinosa involucraba solo la cabeza, lo que investía la ceremonia con las connotaciones religiosas del bautismo cristiano. Torriani (*Die Kanarischen Inseln*, ed. Wölfel, 166 [cap. 51]; *Descripción*, ed. Cioranescu, 179 [cap. 51]) ofreció su propia versión con algunas diferencias. Al contrario que Espinosa y Abreu, Torriani estableció una conexión explícita: «tenían bautismo con agua» («haueuano batesimo d'acqua»), que por supuesto solo pudo haber sido establecido después de la evangelización de los legendarios Blandano y Maclovio⁸⁷.

Torriani también hizo otra distinción entre los habitantes de Tenerife antes y después de la evangelización, que se oponía a la de Espinosa. De la población nativa preevangelizada o del periodo previo a Maclovio y Blandano, Torriani escribe: «se cree que entre estos isleños no hubo ninguna religión, y que tenían relación indiferentemente con cualquier mujer, con excepción de la ma-

otra vez, en tiempo de Justiniano emperador».

⁸⁷ Cito de *Die Kanarischen Inseln und ihre Überwöhner* de D. J. Wölfel (Leipzig: Koehler, 1940) y luego doy también el número de páginas en la *Descripción e historia de las Islas Canarias*, ed. y trad. A. Cioranescu (Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1978). La traducción de Cioranescu del manuscrito italiano al español es muy útil y su introducción aporta un relato muy completo de la vida y obra de Torriani (i-xlíiii). Cuando, en 1940, Wölfel publicó el manuscrito en una edición bilingüe italiano-alemán con una introducción general (*Die Kanarischen Inseln*), el manuscrito inédito ya se conocía en las islas desde finales del siglo XIX. Desafortunadamente, la edición de Wölfel apareció durante la Segunda Guerra Mundial y, consecuentemente, su circulación estuvo limitada (C. Díaz Alayón, «Los estudios canarios de Dominik Josef Wölfel», *Anuarios de estudios atlánticos* 35 [1989]: 363-93, pp. 363-74). Más recientemente, sin embargo, el texto de Torriani también ha sido traducido al portugués por José Manuel Azevedo e Silva y publicado en Lisboa con anotaciones muy completas: Torriani, *Descrição e História do Reino das Ilhas Canárias*, ed. y trad. José Manuel Azevedo e Silva (Lisboa: Cosmos, 1999). El manuscrito original se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Coimbra, Portugal.

dre; y que no tenían justicia, ni gobierno, sino que todos eran ladrones y totalmente gentiles» («si crede che fra questi Isolani non ui [ci] fosse religione alcuna, et che comunemente usassero con le donne, eccetto era la madre, et non haueuano giustitia, ne gouerno, ma che tutti fossero ladroni, et totalmente gentili») (*Die Kanarischen Inseln*, ed. Wölfel, 166 [cap. 51]; *Descripción*, ed. Cioranescu, 180-81 [cap. 51]). Siguiendo la convención, pero de forma inteligente, Torriani eligió situar el primitivismo más negativo en el pasado distante, mientras que elevaba a la sociedad guanche de su momento a cierto civismo, del que disfrutaron solo después de los tiempos de la supuesta misión evangélica de Blandano y Maclovio; esta referencia a Blandano y Maclovio tenía al menos el atractivo de la veracidad, pues ya había sido incluida en la *Kalenda Romana* que Espinosa también había citado.

Espinosa eliminó tal distinción. En lugar de reclamar que la población isleña se había transformado con la visita de Blandano y Maclovio, como sugería Torriani, argumentó que siempre había estado expuesta a la evangelización. Según Espinosa (*Historia*, 33 [lib.1, cap. 4]), los propios apóstoles enviaron a un obispo a las islas que, desafortunadamente, le era desconocido al fraile («cuyo nombre me han prometido decir»). En un intento plausible de ser fiel a la información que se le había ofrecido, Espinosa atribuye a la totalidad de la sociedad guanche las características de la preevangelización –o dudosas prácticas civiles– que Torriani también destacó. El pueblo guanche de Espinosa, sin embargo, era merecedor de la consideración de los propios apóstoles de Cristo. Este argumento es el primero de una serie de estrategias textuales diseñadas por el fraile para negociar su compromiso como historiador con la «veracidad» mientras trataba de representar a la población guanche de manera positiva.

Los esfuerzos de Espinosa estaban implícita y explícitamente dirigidos a justificar la predisposición del grupo nativo a recibir la verdadera religión y civilización cristiana a pesar de una serie de prácticas que podían haberse considerado como propias de idólatras. Escribe Espinosa (*Historia*, 35 [lib. 1, cap. 5]):

Y aunque gente sin ley, no vivían fuera della, porque en algunas cosas se sujetaban y llegaban a razón: como es en tener superior y conocer vasallaje, en contraer matrimonio y diferenciar los hijos legítimos de los bastardos, en hacer leyes y sujetarse a ellas [...] que en el transcurso de la historia se verán.

Tal como hizo al pasar por alto la ausencia de un sistema de escritura que preservara la memoria del pasado, Espinosa encubrió el primitivismo de la sociedad guanche al subrayar los elementos que, según el pensamiento neorristotélico, realmente representaban a una sociedad civilizada. Utilizó los argumentos medievales sobre la ley natural otorgando a la población guanche el ejercicio de la razón, la creación de una estructura social y la institución de un sistema de gobierno.

Después de una afirmación tan general, Espinosa escribe brevemente acerca de la educación de la comunidad guanche, que incluía aprender las habilidades físicas (saltar, correr y lanzamiento) que constituían la base de su cultura guerrera. Tenerife fue la última isla en ser conquistada por los europeos y sus habitantes tenían la reputación, desde el siglo XV, de ser soldados hábiles y muy belicosos. Espinosa se refiere a esta información consabida para mostrar que no solo la mayoría de los guanches estaban tan educados en el arte de la guerra como cualquier otra sociedad civilizada, sino también para indicar que sus soldados eran tan disciplinados y respetuosos que cuando encontraban a una mujer caminando sola no les estaba permitido mirarla o hablar con ella a no ser que ella les hablara primero. Además, cualquier palabra deshonesto por parte del soldado era castigada

con la muerte. A pesar de considerar claramente a la sociedad guanche como una sociedad primitiva, Espinosa defiende que tales características denotan un orden militar y civil altamente refinado. Abreu y Galindo (*Historia de la conquista*, ed. Cioranescu, 300 [lib. 3, cap. 13]), quien se inspiró mucho del trabajo de Espinosa y demostró ser él mismo seguidor de Las Casas, añade matices en materia de justicia y va un paso más allá al argumentar que en la sociedad guanche no se practicaba la pena de muerte porque «solo al que estaba en lo alto» le pertenecía la potestad de castigar el crimen con la muerte.

Tal y como es de esperar en un trabajo como el de Espinosa, las descripciones físicas de la población nativa concuerdan con los paradigmas de belleza europeos: poseen rostros perfectos, con cuerpos altos y bien proporcionados. Espinosa, sin embargo, añade ciertas particularidades. Reacio, menciona los mitos de los gigantes de catorce pies de altura, que supuestamente habían habitado las islas, y describe una configuración racial que no se ajustaba completamente a la del Nuevo Mundo. Explica que, mientras que en el sur de la isla los guanches eran más morenos, tal vez debido a la exposición al sol o a la herencia biológica («de generación»), los del norte eran blancos y sus mujeres eran rubias y hermosas (*Historia*, 36-37 [lib. 1, cap. 6])⁸⁸.

⁸⁸ Estudios arqueológicos recientes han confirmado la existencia de diferentes características étnicas y culturales dentro de cada isla y entre islas. Esto ha sido explicado por la diversidad en la composición étnica de las comunidades bereberes de las que se cree que desciende la población guanche. Para una descripción accesible y completa de la población guanche de Tenerife basada en los primeros textos históricos y en evidencia arqueológica, ver Antonio Tejera Gaspar, *Tenerife y los Guanches* (Santa Cruz de Tenerife: Biblioteca Canaria, 1992), 9-106.

N. de la E.: Tejera Gaspar amplió este último título en su posterior obra *Guanches* (Santa Cruz de Tenerife: Le Canarién Ediciones, 2020). El asunto de las diferencias étnicas y culturales entre islas resulta algo controvertido, ya que, si bien son encomiables los avances en las investigaciones arqueológicas emprendidas en cada isla, se critica que algunos de los estudios han aboca-

Esta información coincide perfectamente con la intención de Espinosa de desvincular cualquier aspecto que resultara poco familiar, como rarezas físicas o deformidades, de la imagen de la población guanche. De hecho, la descripción de su composición étnica sugiere que se parecía a la europea y ofrece otros matices a la famosa referencia que hizo Colón del color de los arahuacos como el de los canarios.

La descripción que hace Espinosa de la dieta nutricional guanche (que consistía en cebada molida [gofio], leche, mantequilla, carne de cabra y cerdo y una especie de miel de una fruta llamada mocán) continúa con la descripción de los frecuentes torneos que realizaban para mostrar sus habilidades físicas en atletismo y danza. Para Espinosa (*Historia*, 38 [lib. 1, cap. 6]) resultaba admirable que con una dieta tan rudimentaria se formaran hombres de gran valentía, fortaleza y agilidad, y con un intelecto tan delicado. La descripción de la dieta también sirve como introducción a las labores agrícolas locales. De nuevo, la práctica de la agricultura y la existencia de un gremio agricultor era indicador de orden civil en una sociedad. Así, Espinosa describe las características de una suerte de sistema feudal en el que cultivaban las tierras del rey, que habían sido divididas entre la plebe según la calidad de su servicio. En un apunte adyacente, Espinosa menciona la ausencia de ciudades o el fallo de no habitar en comunidades fijas, contradiciendo su afirmación anterior. Resalta cómo la población vivía en cuevas naturales o en hogares cuidadosamente contruidos como cuevas, en aquellas tierras que les eran otorgadas. Los hombres respetaban los

do a la consideración de culturas separadas, alimentando con ello el pleito interinsular (F. Estévez González, «El guanche como fantasma moderno», en *Orígenes. Enfoques interdisciplinares sobre el poblamiento indígena de Canarias*, ed. J. Farrujia de la Rosa [Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea, 2015]: 185-222, pp. 211-12; R. Gil Hernández, *Los fantasmas de los guanches* [Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea, 2019] 35).

límites de sus granjas y no permitían el crecimiento de maleza. Aunque no tenían metales, cultivaban la tierra con palos de madera o cuernos de cabra. Entonces el proceso era retomado por las mujeres, que hacían todo lo demás incluyendo la cosecha y almacenamiento del grano. Durante el mes de agosto, celebraban el periodo de cosecha, según palabras de Espinosa, «como en agradecimiento del bien recibido» –una afirmación que lo vinculaba con la tradición cristiana de la oración de agradecimiento (*Historia*, 39 [lib. 1, cap. 7])–. Espinosa decide yuxtaponer la ausencia de arquitectura elaborada en las islas con la práctica civilizadora de la agricultura, indicando, como había hecho Las Casas, que esta última era una señal más convincente que la anterior para identificar a una sociedad civilizada. En la *Apologética*, Las Casas (ed. O’Gorman, 1: 240 [lib. 3, cap. 45]) había afirmado, por ejemplo, que la verdadera ciudad no estaba hecha de paredes y rocas inertes, sino de hombres vivos que cohabitaban en amor y paz.

Cuando Espinosa describe las prácticas matrimoniales, comienza enumerando todos los posibles aspectos negativos, que inmediatamente vincula a los positivos. Por ejemplo, a su afirmación de que todos los hombres podían tener tantas mujeres como les fuera posible y que la institución del matrimonio podía ser disuelta tan fácilmente como se había establecido, le sigue un importante comentario de que en la sociedad nativa se hacía una clara distinción entre descendencia legítima e ilegítima (Espinosa, *Historia*, 40 [lib. 1, cap. 7]). Cuando describe las prácticas sexuales, utiliza una estrategia similar:

En el uso de la generación, no tenían respeto más que a madre y hermana, porque las demás, tías, primas y sobrinas, cuñadas, todos las llevaban por un rasero, sin diferencia alguna: pero aunque eran dados a este vicio, abominaban en extremo el pecado nefando.

Los monarcas, sin embargo, tenían ocasionalmente permitido desposar a sus hermanas para así asegurar la preservación del linaje de nobleza.

La estrategia de Espinosa es transparente: confesar o reconocer los pecados menores de la sociedad guanche para demostrar repetidamente que la idolatría y la sodomía, los pilares de la condena eterna, estaban absolutamente ausentes en sus prácticas. Unos años más tarde, Abreu y Galindo (*Historia de la conquista*, ed. Cioranescu, 114 [lib. 1, cap. 23]) afirmaría lo mismo: «no ha habido ningún natural tocado en especial de herejía, que es mucho de ponderar; ni el pecado nefando se sintió, cuando infieles ni después de católicos».

Como Las Casas antes que él, Espinosa presentó al individuo no europeo, en este caso el guanche, con una terminología europea no solo para utilizar puntos comunes de referencia, sino también para que sirviera como signo de dignidad ejemplar. En la *Apologética*, por ejemplo, Las Casas (ed. O'Gorman, 1: 350-53 [lib. 3, cap. 67]) había descrito el entrenamiento militar azteca en clave de reglas y procedimientos de las órdenes de caballería medievales, prestándoles así el prestigio religioso y social característico de tales instituciones europeas a lo largo de los siglos. Con la intención de mostrar la estructura social guanche de manera favorable, Espinosa (*Historia*, 42 [lib. 1, cap. 9]), igualmente, divide las clases sociales en hidalgos, escuderos y villanos. Además, su presentación de la ceremonia de sucesión real evoca el rito de iniciación a la caballería cristiana en tanto que el rey nativo, como un caballero, es iniciado al tocarle el hombro, no con una espada, sino con el hueso de uno de sus ilustres ancestros (Espinosa, *Historia*, 41-42 [lib. 1, cap. 8]). Al trasladarse de su residencia de verano en las montañas a la de invierno en la costa, el rey llevaba consigo a las personas más ancianas de la comunidad y tenía una lanza o banot que colocaba frente a sí mis-

mo como símbolo de su presencia real. Al encontrarse con el rey, sus súbditos se arrodillaban, limpiaban los pies del soberano con sus ropas y los besaban (Espinosa, *Historia*, 42 [lib. 1, cap. 8]).

Espinosa menciona muchas otras prácticas análogas. Toda la población nativa, aunque vestía con pieles de animales, fabricaba sus ropajes con «muchu sutileza y primor». Las mujeres guanches tenían un código de vestimenta similar al europeo: bajo el tamarco o vestido corto usaban una falda de gamuza porque «es cosa deshonestu a las mujeres descubrir pechos y pies» (*Historia*, 37 [lib. 1, cap. 6]). La costura de los ropajes también indicaba la existencia, si no la consciencia, de una clase artesana que cuidaba de ciertas necesidades vitales. Además, Espinosa (*Historia*, 38-39 [lib. 1, cap. 6]) recoge la práctica curativa de la sangría entre los logros de la medicina guanche.

Decía Las Casas (*Apologética*, ed. O’Gorman, 2: 527-28 [lib. 3, cap. 240]), siguiendo el modelo aristotélico, que un ritual funeral «es señal y argumento de buena razón y también de ordenada y regida república y tanto más y mejores ceremonias y exquisitos ritos en ellas se guardaban [...] era mayor de seguir las reglas de razón y tener mayor policía». Así, el proyecto de Espinosa es más revelador que nunca en su párrafo introductorio al capítulo que describe los simples rituales de sepultura guanches. Aunque el canibalismo nunca fue atribuido a la población isleña en historias antiguas o recientes, Espinosa afirma categóricamente en su introducción a este relato que el acto antropófago como parte de un funeral era legítimo y admirable como una última señal de respeto que una nación podía prestar a sus difuntos –un comentario que parece completamente fuera de lugar–. Esta estrategia textual implica que, si la práctica del entierro canibalístico era válida en una cultura, entonces los rituales de otra (guanche, en este caso) que no era antropófaga de ninguna manera, denotaba que era aún más deseable, civilizada y válida. La *Apologéti-*

ca de Las Casas, una vez más, parece estar filtrada a través de las páginas de la historia de Espinosa. Esta última se asemeja a la conocida actitud de Las Casas hacia el acto de ingerir carne humana. Respecto a la población nativa de Nueva España, Las Casas (*Apologética*, ed. O’Gorman, 2: 354 [lib. 3, cap. 205]) había señalado que «no la comían tan de propósito, según tengo entendido, sino [...] como cosa sagrada, más por religión que por otra causa». Mientras que Las Casas explícitamente justifica el ritual caníbal en el contexto adecuado, Espinosa lo imita a pesar del hecho de que el tema en su historia no resultaba necesario, dado que el ritual de luto y entierro guanche era bastante convencional. Durante los quince días del ceremonial funerario, ungían el cuerpo fallecido con una mezcla conservante, lo secaban al sol y lo embalsamaban cuidadosamente antes de enterrarlo en una cueva o en algún otro lugar (Espinosa, *Historia*, 44-45 [lib. 1, cap. 9])⁸⁹.

⁸⁹ En las *Historias* de Herodoto (*Histories*, trad. al inglés de Godley, 2: 307 [lib. 4, cap. 106]; 1: 271 [lib. 1, cap. 216]), aunque el historiador señala que los maságetas (que eran como los escitas) consideraban el asesinato e ingesta de sus seres queridos como la muerte más bendecida, la descripción de los antropófagos no incluye comentarios positivos. Tampoco las descripciones de Estrabón en su *Geografía* (que trata de los escitas, *Geography*, trad. al inglés de Jones, 3: 195-97 [lib. 7, cap. 3]), ni la de Aristóteles en su *Ética nicomaquea* (trad. al inglés, ed. Barnes, 2: 1814-15). Lo mismo se puede decir acerca de la literatura romana en la que el canibalismo es una temática familiar, aunque la mayor parte de las veces era utilizada como recurso satírico. Sin embargo, en los *Travels* de John Mandeville, una interesante reelaboración medieval de las «razas monstruosas» griegas en coexistencia con milagros religiosos, la historia del canibalismo ritual es descrita como una estructura racional y cuidadosa, por tanto, como una práctica civilizada (A. Grafton, *New Worlds, Ancient Texts* [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992], 71-73). Más allá del ejemplo anterior, parece que solo Las Casas en su tiempo explicó el canibalismo sin condenar a sus practicantes (más tarde, J. de Léry y M. de Montaigne mostraron una perspectiva relativista similar sobre los tupinambás de Brasil). En el caso del Nuevo Mundo, Las Casas (*Apologética*, ed. O’Gorman, 2: 352-56 [lib. 3, cap. 205]) rechazó la explicación aristotélica del canibalismo, que tenía que ver con una inclinación natural dada por el clima y las condiciones geográficas o algún tipo de perversión o locura congéni-

Para finalizar este primer libro y su descripción etnográfica general de la población guanche, Espinosa reitera su argumento principal. Afirma una vez más que los grupos humanos de Tenerife, así como los de otras islas que tenían un origen común, eran gentiles y que no estaban contaminados por persuasiones demoniacas, que de ningún modo idolatraban dioses falsos ni tenían tratos con el diablo, como era común entre otras naciones paganas. Espinosa, en última instancia, elogia a los honorables descendientes de guanches que habían servido al rey de España, que habían estado exentos de jurisdicción por parte de la Inquisición debido a su pureza de sangre, que se convirtieron en miembros importantes de la sociedad y ocuparon los cargos más altos en la Iglesia durante los años de vida del autor (Espinosa, *Historia*, 46 [lib. 1, cap. 10]).

En su segundo libro, tras ofrecer la información existente sobre la cultura guanche, Espinosa narra cómo, aproximadamente en el año 1400, la Virgen apareció ante dos pastores nativos y obró milagros sobre ellos (*Historia*, 51-53 [lib. 2, cap. 2]). La narración de cómo comenzó el culto a la Virgen necesariamente vuelve a demostrar la visión de Espinosa de que la población guanche tenía una inclinación natural a seguir la religión verdadera, lo que les hizo identificar el icono milagroso como una señal divina. El rey de Güímar pidió a los nobles de su reino que cargaran a la Virgen sobre sus hombros (Espinosa, *Historia*, 55 [lib. 2, cap. 3]) y que crearan un altar rudimentario para adorar su imagen, a pesar de no tener experiencia con rituales religiosos (Espinosa, *Historia*, 58 [lib. 2, cap. 5]). Adoraron la imagen de la Virgen y le presentaron ofrendas en forma de animales que consideraban parte del rebaño sagrado (Espinosa, *Historia*, 61

ta. En su lugar, Las Casas afirmó que el canibalismo, especialmente en Mesoamérica, formaba parte de prácticas religiosas o respondía a circunstancias específicas (*Apologética*, ed. O’Gorman, 2: 356 [lib. 3, cap. 205]). Así, las afirmaciones de Espinosa una vez más coinciden con la visión de Las Casas.

LA CONQUISTA DE TENERIFE REVISITADA: EL REGRESO DE LAS CASAS

La otra digresión necesaria en la historia de Espinosa sobre la aparición de la Virgen de Candelaria fue su relato de la conquista y colonización de Tenerife, que comienza en el tercer libro. Espinosa (*Historia*, 87 [lib. 3, cap. 1]) reconoce que tal esfuerzo podría exponerle, como historiador, a los peligros del ataque público, como de hecho terminó sucediendo. Como se desvela después, Espinosa critica la guerra de conquista, denunciando las numerosas incursiones esclavistas que los europeos realizaron en las islas, y demuestra que las comunidades guanches habían sido gobernadas por autoridades legítimas y sabias, por tanto, tenían derecho al autogobierno o el dominio sobre sus propios asuntos.

Los breves, aunque severos, comentarios de Espinosa sobre la conquista han generado entre la crítica el reconocimiento de una conexión explícita con el pensamiento lascasiano. Antes de tratar la ofensiva final de Alonso de Lugo, Espinosa se refiere a la primera batalla de Acentejo entre los ejércitos español y guanche. Presenta el tema con una afirmación categórica (*Historia*, 96-97 [lib. 3, cap. 5]):

Cosa averiguada es, por derecho divino y humano, que la guerra que los españoles hicieron, así a los naturales destas islas, como a los indios de las occidentales regiones, fue injusta sin tener razón alguna de bien en que estribar; porque ni ellos poseían tierras de cristianos, ni salían de sus límites y términos para infestar ni molestar las ajenas. Pues decir que les traían el Evangelio, había de ser con predicación y amonestación, y no con tambor y bandera, rogados y no forzados; pero esta materia ya está ventilada en otras partes; pase ahora.

Una vez más, Espinosa omite el nombre de Las Casas y su fuente, pero no las ideas⁹⁰.

⁹⁰ La teoría de la guerra justa está ligada al pensamiento agustino y a los comentarios del papa Inocencio IV aunque, en este caso, por medio de Las Casas, quien extendió esta tradición doctrinal. Las Casas estaba en desacuerdo tanto con Juan Ginés de Sepúlveda como con Francisco de Vitoria. Sepúlve-

Espinosa se alineaba con las afirmaciones de Las Casas, tal como hemos expuesto ampliamente. La guerra contra el pueblo guanche había sido injusta porque no cumplió las tres condiciones estipuladas por Las Casas en su *Historia de las Indias*⁹¹. No habían perseguido a ningún cristiano, ni habían prevenido con malicia la difusión de la religión cristiana; no habían ocupado ningún reino cristiano, robado ninguna propiedad ni se habían negado a restituirla; y, por supuesto, no habían declarado la guerra a ninguna nación cristiana (Las Casas, *Historia de las Indias*, ed. Millares Carlo, 1: 134-35 [lib. 1, cap. 25]). En contraste, las denuncias que formula Espinosa sobre las acciones injustas emprendidas por Castilla, que presenta en un capítulo en el que narra cómo los españoles fueron brutalmente derrotados por el ejército nativo en Acentejo, implican exactamente lo contrario:

da afirmó en *Demócrates segundo* (1547) que una guerra justa podía llevarse a cabo contra quienes estuvieran obligados por naturaleza a obedecer a otros superiores a ellos, pero que rechazaran mostrar tal obediencia. Vitoria, en su *Relectio de Indis* (1538) declaró ocho principios bajo los cuales podría realizarse la guerra justa contra los indios, incluyendo la insuficiente capacidad de raciocinio. Las Casas se oponía a las justificaciones de Sepúlveda, que incluían la servidumbre natural de los pueblos amerindios y sus crímenes «contra la humanidad» y contra las personas inocentes; también estuvo en desacuerdo con Vitoria de manera más sutil en cuanto al raciocinio insuficiente de las poblaciones amerindias que justificaba la guerra contra ellas. Para una recreación detallada de los argumentos de los tres autores, basada en sus escritos y en una crítica actualizada de sus famosos debates, ver el resumen y comparativas de R. Adorno, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos», *Revista de estudios hispánicos* 19 (1992): 47-66, que también revela la afiliación (tradicionalmente inadvertida) entre las ideas de Sepúlveda y Vitoria, estando ambas en gran conflicto con las opiniones de Las Casas sobre la relación de dominio entre naciones.

N. de la E.: R. Adorno amplía el trabajo mencionado en *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2007), expandiendo los detalles de las controversias en torno a los autores contemporáneos a Las Casas, así como la virtualidad y alcance del pensamiento lascasiano en otras obras de la narrativa latinoamericana.

⁹¹ Ver R. Adorno, «The Intellectual Life of Bartolomé de las Casas» (Nueva Orleans: Tulane University, 1992), 7.

que solo la población guanche tenía el derecho de declarar la guerra sobre los españoles que habían invadido su tierra y tomado su gente y propiedad. Como prueba la cita anterior, Espinosa también suscribe claramente el principio de evangelización pacífica, un proyecto al que Las Casas dedicó la mayor parte de su vida. Lo que Espinosa propone es precisamente la sustitución de la fuerza militar por una misión apostólica pacífica como la única forma admisible de traer a la sociedad guanche al cristianismo; este era el mismo argumento que Las Casas había propuesto en su *De unico vocationis modo* para los pueblos amerindios (véase Las Casas, *The Only Way*).

La naturaleza de una guerra justa está conectada con una de sus consecuencias más controvertidas: la esclavitud. Espinosa trata este problema con coherencia crítica. Una vez que declara explícitamente su condena a la guerra de conquista, continua, lógicamente, con su condena de la esclavitud tal como era practicada por los españoles. A lo largo de su obra, hace alusión a varias injusticias históricas sufridas por las poblaciones isleñas, aunque no siempre refiriéndose específicamente a las tinerfeñas. Tomando como punto de partida una de las incursiones esporádicas que llevaron a cabo los españoles en Tenerife antes del final de la conquista, Espinosa (*Historia*, 91-92 [lib. 3, cap. 3]) narra las crueldades de Pedro de Vera en su intento de vender a los nativos más robustos de Gran Canaria como esclavos. La historia de Gran Canaria no es una historia que Espinosa se hubiera propuesto contar; sin embargo, se dio en su conquista tal índice de crueldad que no podía pasarla por alto en su argumentación crítica. La denuncia que hace Espinosa de la esclavitud revela, asimismo, la influencia del obispo de Chiapas, quien se había atrevido a implementar leyes antiesclavistas a través de su controvertida guía para confesores que negaban la absolución a cualquier encomendero.

La esclavitud era, desde luego, uno de los temas que concernían a Las Casas como misionero, como jurista y como historiador (véase Adorno, «Intellectual Life»). No solo arremetió constantemente contra el sistema de la encomienda como forma disfrazada de esclavitud, sino que también dejó un gran número de páginas de incalculable valor que cuestionaban el concepto aristotélico de «esclavitud o servidumbre natural» y su conexión con las guerras justas⁹². Como individuos y como nación, los guanches, al igual que los pueblos amerindios, no podían ser subyugados por los europeos ni ser tomados como esclavos porque no practicaban la idolatría. Tampoco los argumentos sobre el nivel de capacidad de raciocinio que supuestamente poseían eran suficientes para declararles la guerra. Además, Las Casas (*Historia de las Indias*, ed. Millares Carlo, 1: 134-35 [lib. 1, cap. 25]) alertó categóricamente sobre ello; sin provocación alguna,

a ningún fiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro o indio o de cualquiera otra especie, ley o secta que fuere, no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacerle la guerra, ni molestarle, ni agraviarle con daño alguno en su persona ni en cosa suya, sin cometer grandísimos pecados mortales⁹³.

⁹² Ver el trabajo pionero de Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indian* (Chicago: Henry Regnery, 1959), 13-116. Ver también Adorno, «Los debates», 47-66.

⁹³ En su *Historia de las Indias*, Las Casas desarrolló estos argumentos en el contexto de la exploración portuguesa a lo largo de la costa atlántica de África y los orígenes del comercio esclavista africano en Europa. También criticó con dureza la ocupación de las Islas Canarias por los colonos franceses en el siglo XIV (*Historia de las Indias*, ed. Millares Carlo, 1: 108-9, 111 [lib. 1, cap. 19]) y el comercio esclavista en África y Canarias (ver la *Historia de las Indias*, lib. 1, caps. 17-27). A pesar de haber propuesto en 1516 la sustitución de las poblaciones amerindias como fuerza de trabajo esclava por la importación de un número limitado de personas esclavizadas africanas, negras y blancas, Las Casas se retractó de estas propuestas tan pronto supo que las personas esclavizadas negras eran obtenidas ilegalmente (*Historia de las Indias*, 3: 177 [lib. 3, cap. 102]; Adorno, «Intellectual Life», 6-9). Las ideas generales sobre la naturaleza de las guerras justas también se encuentran en otros textos de Las Casas que pudieron haber sido más accesibles para Espinosa.

Esta cita muestra la conciencia que tenía Las Casas sobre las categorías existentes bajo la etiqueta de «infieles» o «bárbaros»; de hecho, Las Casas se decantó en la *Apologética* a favor de incluir distintas subdivisiones y categorías bajo el término «bárbaros», con la que, por ejemplo, se clasificarían a indios y turcos de manera muy diferente⁹⁴.

La primera batalla de Acentejo, que ocurrió en Tenerife en mayo de 1494 y resultó en la derrota de las tropas españolas, ofreció a Espinosa la oportunidad de reiterar la crítica de Las Casas. Cuando Espinosa se refiere a la guerra injusta llevada a cabo por España en el Nuevo Mundo como equivalente a la de Tenerife, muestra su internalización del concepto lascasiano del «bárbaro» que permitía a los pueblos amerindios y guanches compartir una categoría muy diferente a la de los enemigos de la fe cristiana. Tras reflexionar sobre la batalla de Acentejo, en la que la fortuna favoreció al grupo guanche, Espinosa continúa narrando cómo los españoles engañaron a los nativos de Güímar para que visitaran los barcos y así capturarlos a bordo para venderlos

⁹⁴ En los últimos capítulos de la *Apologética* (ed. O'Gorman, 2: 637-54 [caps. 264-67, epílogo]), Las Casas habló sobre el significado de la palabra «bárbaro» al expandir las distinciones entre tres tipos diferentes e incluir un cuarto. El primer tipo incluye a aquellos considerados raros o extraños. El segundo incluía a aquellos que no tenían un sistema de escritura y hablaban una lengua foránea (esto coincide en parte con la descripción clásica griega). El tercero pertenece al llamado *simpliciter* que, según Las Casas, Aristóteles tenía en mente cuando hablaba de esclavos naturales. El cuarto tipo incluía a todos aquellos que carecían de la auténtica fe cristiana; estos caerían luego en dos categorías diferentes: la de infidelidad negativa, si nunca habían oído la palabra de Dios; y la de la infidelidad contraria, si se habían resistido a la difusión de la fe verdadera y se habían convertido en enemigos de esta (por ejemplo: moros, turcos, etc.). Para Las Casas, las poblaciones amerindias solo podían pertenecer al segundo y cuarto tipo (infidelidad negativa) en tanto que no tenían escritura, hablaban lenguas extrañas y nunca habían sido instruidas en la religión cristiana. Asimismo, argumentaba Las Casas (*Apologética*, ed. O'Gorman, 2: 637-54 [caps. 264-67, epílogo]), los europeos parecían bárbaros a los ojos de los pueblos amerindios porque también hablaban una lengua que aquellos no podían comprender.

y obtener beneficio del tráfico humano (Espinosa, *Historia*, 103 [lib. 3, cap. 5]). Además, Espinosa (*Historia*, 104 [lib. 3, cap. 7]) termina la historia de la derrota española en Acentejo afirmando rotundamente que todas las empresas que no estaban guiadas por Dios o destinadas a su elogio y servicio raramente eran exitosas y que tratar de esclavizar a poblaciones amigas en lugar de enemigas era una clara indicación de que los españoles solo servían a su interés personal y no a la promulgación del mensaje evangélico.

Un episodio final en la historia de la conquista de Tenerife que arroja luz sobre el proyecto general de Espinosa es la narración de las vicisitudes de los españoles supervivientes tras la derrota de Acentejo⁹⁵. Espinosa (*Historia*, 103 [lib. 3, cap. 7]) describe la debacle de Acentejo en gran detalle, para así demostrar la magnanimidad del rey guanche. El rey de Taoro demostró la diplomacia más civilizada cuando perdonó a los españoles, que habían sido capturados en una cueva, y les permitió regresar indemnes a sus navíos. Torriani (*Die Kanarischen Inseln*, ed. Wölfel, 170 [cap. 52]; *Descripción*, ed. Cioranescu, 184 [cap. 52]) y Abreu y Galindo (*Historia de la conquista*, ed. Cioranescu, 318 [lib. 3. cap. 18]), por otro lado, afirmarían que aquellos que escaparon de las fuerzas defensivas guanches corrieron hacia los barcos y zarparon. El relato de Espinosa sobre este acontecimiento parece ser un obvio intento de presentar a los gobernantes guanches como legítimos, como monarcas que eran apoyados por su pueblo y que ejercían su poder con generosidad y justicia⁹⁶.

⁹⁵ Tras describir la derrota de los españoles en Acentejo (mayo de 1494), Espinosa cuenta otras dos batallas que resultaron en la derrota del ejército guanche: la batalla de La Laguna (noviembre de 1495) y la decisiva batalla de La Victoria, también llevada a cabo en Acentejo (diciembre de 1495). Las fechas precisas han sido establecidas por Rumeu de Armas (*La conquista*, 185, 247-48, 274).

⁹⁶ Espinosa habla de los tiempos ancestrales en los que Tenerife era gobernada por un solo rey de Adeje, pero que cada uno de sus nueve hijos des-

El incidente anterior recuerda a otro episodio, que Espinosa narra como si hubiera ocurrido años antes, cuando la Virgen de Candelaria se apareció por primera vez ante los guanches de Güímar. Por respeto, el rey de Güímar propuso al mencey más poderoso de la isla, el rey de Taoro, que guardara la imagen la mitad del año en Güímar y la otra mitad en Taoro. En palabras de Espinosa (*Historia*, 59-60 [lib. 2, cap. 6]), el rey de Taoro rechazó la propuesta ya que, siendo un hombre de intelecto sofisticado, entendió que era su deber y el deber de sus súbditos visitar el icono celestial en lugar de que la Virgen visitara su reino. Por otro lado, muchos años después, Sancho de Herrera –señor de las islas vecinas de Lanzarote y Fuerteventura– robaría la imagen a los guanches, sin embargo, para sorpresa de los cristianos, la Virgen regresó milagrosamente a su cueva en Tenerife. Los súbditos de Herrera robaron la figura una vez más y la llevaron de nuevo a Lanzarote, para luego ser forzados a devolverla después de haber sido castigados con una plaga que causó muchas víctimas (Espinosa, *Historia*, 70-75 [lib. 2, caps. 11-12]). El relato de Espinosa (*Historia*, 60 [lib. 2, cap. 6]) de los milagros de la Virgen estableció en este caso un claro contraste entre el mencey guanche y los señores españoles: el primero mostró un comportamiento y juicio esperado de un «dicho digno e rey, y para entre reyes», mientras que los españoles se comportaron de manera deshonesta a pesar de la prominente posición que ocupaban, por lo que para evidenciar estas malas acciones cometidas, tuvieron que intervenir los poderes sobrenaturales.

pués reclamó un pedazo del reino para sí. El monarca más importante era Betzenuhya o Quebehí, rey de Taoro, cuyo sucesor fue Bencomo; Acaymo era rey de Güímar, Guadaña y Atbitocazpe eran reyes de Abona y Adeje, respectivamente. Los reyes de Anaga, Tegueste, Tacoronte, Icod y Daute no son nombrados en el texto (*Historia*, 40-41 [lib. 1, cap. 8]). Según Rumeu de Armas (*La conquista*, 169-71, 250-52, 280), las fuentes de archivo han identificado el nombre de dos importantes reyes (menceyes) de Taoro: Benitomo y Bentor. El primero murió en la batalla de La Laguna en noviembre de 1495, mientras que su sucesor Bentor se suicidó saltando de un acantilado en 1496.

En otra ocasión, el rey de Anaga mostró clemencia hacia un español acusado de hurto, mientras que Sancho de Herrera, el oficial español, condenó a algunos guanches a muerte por el mismo crimen (Espinosa, *Historia*, 88-89 [lib. 3, cap. 1]). De hecho, cuando los hombres de Alonso de Lugo se acercaron amigablemente a Bencomo a su llegada a Tenerife en 1494, el mencey guanche respondió de la misma manera pacífica. Espinosa afirma que Bencomo no respondió como un bárbaro, sino como un hombre prudente, porque la discreción y la dignidad real –añade el autor– iban de la mano (Espinosa, *Historia*, 96 [lib. 3, cap. 4]). Bencomo aceptó voluntariamente el tratado de paz de Lugo por «el bien común» y porque la guerra no podía hacerse sin que se produjese una provocación para ello. El mencey respondió a la propuesta de conversión de Lugo con una declaración muy sabia. Afirmó que su pueblo no sabía lo que era el cristianismo, pero que él iba a atender el asunto, reunir información y responder a la propuesta de instrucción cristiana tan pronto como él y sus consejeros tomaran una decisión. Respecto a la petición de someterse políticamente a España, Bencomo se mostró en rotundo desacuerdo, declarando que él nunca había estado subyugado a otro hombre igual que él (Espinosa, *Historia*, 96 [lib. 3, cap. 4]). No es casual que el retrato de los menceyes que hace Espinosa corresponda al ideal del monarca cristiano. De esta manera, reivindicaba la legitimidad del autogobierno guanche.

La afiliación de Espinosa a las ideas lascasianas le hicieron adoptar, de manera muy avanzada para su época, el principio de *jure gentium* tal como fue utilizado por Las Casas, que defendía la doctrina legal *quod omnes tangit debet ab omnibus approbari (o quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobetur*, Cod. Just. 5.59.5.2), por la cual un nuevo príncipe no podía imponerse sobre las gentes de una nación sin el común consentimiento de

estas⁹⁷. Así, siguiendo este argumento, el orden civilizado solo existiría en aquellas sociedades cuyos gobernantes eran aceptados voluntariamente por sus súbditos. El mismo razonamiento que José Rabasa formuló sobre la *Apologética* de Las Casas podría servir para leer el texto de Espinosa. Es decir, la manera en que Las Casas trató de construir una imagen del «buen salvaje» con la finalidad de criticar las representaciones del Otro «en términos de deficiencias políticas, económicas, lingüísticas y culturales» (Rabasa, «Utopian Ethnology», 276), es la misma en que Espinosa elaboró su defensa de los guanches⁹⁸. Como Las

⁹⁷ Ver Kenneth J. Pennington, Jr., «Bartolomé de las Casas and the Tradition of Medieval Law», *Church History* 39 (1970): 149-61, p. 150; Adorno, «Los debates», 62-63; cf. G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 163-238.

⁹⁸ Sigo aquí la valoración de R. Adorno («Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos», *Revista de crítica literaria latinoamericana* 14 [1988]: 11-27, p. 19) del «Otro» como «una categoría de análisis que ocupan todos los sujetos excepto el europeo». Desde que el término «Otro» fuera fijado por Jaques Lacan, ha sido utilizado en una gran variedad de disciplinas, incluyendo los estudios de literatura colonial desde donde se considera que los textos primarios autodeclaran su licencia para hablar en nombre del Otro, de los derrotados. Tzvetan Todorov fue uno de los primeros académicos contemporáneos en llamar la atención sobre la construcción europea de los pueblos amerindios (como los Otros, en una dimensión antropológica más que psicoanalítica) en los textos de la narrativa histórica española del siglo XVI (ver *The Conquest of America*); sin embargo, este intento resulta insuficiente, como apunta Adorno. Esta última privilegia la perspectiva de Michel de Certeau sobre los textos de Montaigne y Léry porque ofrecen una perspectiva psicoanalítica que permite que, dentro del discurso dominante, se escuche la voz del Otro y no su silencio (R. Adorno, «Todorov y de Certeau: La alteridad y la contemplación del sujeto», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 17 [1991]: 51-58).

Aunque en las décadas de 1980 y 1990 el término «subalterno» había sido utilizado para reemplazar o añadir matices al término «Otro», prefiero este último en el caso de los primeros textos latinoamericanos del período colonial. Desde que el Grupo Subalterno indio (Ranajit Guha y, de manera más periférica, Gayatri C. Spivak, Homi Bhabha y R. Radhakrishnan, entre otras personalidades) revisó la noción de subalterno de Antonio Gramsci para criticar las historiografías de la India, los estudios de historia cultural latinoamericana han continuado un camino similar con resultados más o

Casas había manifestado que la necesidad de imposición de un orden extranjero, un orden europeo, en el Nuevo Mundo era una empresa injustificable (Rabasa, «Utopian Ethnology», 274), Espinosa también ofreció el mismo argumento. Tanto para Las Casas como para Espinosa, las conquistas del Nuevo Mundo y de Tenerife debían haber sido, como mucho, una empresa de persuasión espiritual más que un acto militar y violento.

Irónicamente, el texto de Espinosa encontró muchos detractores, no entre los que *a priori* se oponían a la visión de Las Casas,

menos afortunados (ver *Dispositio* 19.46 [1994]). Lo que ha quedado claro, sin embargo, es la imposibilidad de medir las experiencias coloniales españolas, portuguesas y británicas con el mismo aparato teórico. El término «subalterno» parece ser más rígido que fluido y no permite incluir narrativas de resistencia con tanta presencia e interacción como han existido en la tradición cultural latinoamericana.

N. de la E.: debido a las mismas limitaciones, las perspectivas poscoloniales, más asociadas al ámbito anglosajón y francófono, encontraron una interpretación específica para el ámbito latinoamericano, a través del grupo «modernidad/colonialidad» dedicado a abordar la *cara oculta* de la modernidad: la colonialidad. Así, emprendieron una *arqueología* que les permitía detectar lo que comenzó por denominarse el «giro decolonial», esto es, prácticas y estrategias contradiscursivas en Latinoamérica que complementaran a la «descolonización» que enunciaron las ciencias sociales de finales del siglo XX y que condujo a formular el «pensamiento decolonial», con autores como Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel o Aníbal Quijano (*El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel [Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007]). Ahora bien, si los primeros latinoamericanistas detectaron en su propio ejercicio la incoherencia de caer en consideraciones globales, y no particulares, del fenómeno poscolonial en América Latina, no faltan voces que critiquen la burbuja intelectual en la que se subsumen muchos de los abanderados de la decolonialidad (Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010). De ahí que, en las últimas décadas cobren fuerza las perspectivas y prácticas descoloniales que atienden específicamente a aspectos concretos en el contexto latinoamericano, con las relevantes derivas de los pensamientos indígenas, los feminismos descoloniales, comunitarios o interseccionales, entre otros.

sino entre los miembros interesados y amigos de la poderosa familia Guerra, que había participado en la conquista final de la isla y disfrutaba de los frutos de sus labores⁹⁹. En el trabajo de Espinosa, los descendientes contemporáneos del ilustre Lope de la Guerra fueron desheredados debido a la conducta deshonrosa del que fuera el heredero legítimo (*Historia*, 116 [lib. 3, cap. 10]). Esta afirmación determinó de algún modo la recepción inmediata del libro, que fue condenado por la familia Guerra. Esta familia, por su parte, financió otro proyecto histórico-literario: el poema épico de Antonio de Viana *Antigüedades de las Islas Afortunadas*. Espinosa, quien había utilizado inteligentemente determinados modelos historiográficos para desafiar las suposiciones históricas previas sobre Canarias, fue víctima de un precepto menor que, según algunos estudios historiográficos, cualquier especialista debió haber tenido en cuenta.

Espinosa no se adhirió a la costumbre o prescripción historiográfica de respetar los intereses de las personas vivas y las recién difuntas. Cuando estaba en juego la potencial crítica de actores históricos, el preceptista Luis Cabrera de Córdoba aconsejaba: «el que escribe historia no ha de decir todas las particularidades, sino lo que ha de ser de provecho a los descendientes». Esto es así, añade, porque «decir la verdad, aun con modestia en esto, ni lo permiten los vivos de sí, ni de los recién muertos» (Cabrera de Córdoba, *De historia*, ed. Montero Díaz, 92-93). El «error» de Espinosa le dio ventaja, ya que la exposición de las dudosas ad-

⁹⁹ La fuente principal de esta información procede del prólogo de Viana, cuyo poema épico fue financiado por la familia Guerra (ver Viana, *Antigüedades*, ed. M. R. Alonso, 2 vols. [Islas Canarias: Biblioteca Básica, 1991], 1: 3). Bonnet («El p[adre] Alonso de Espinosa», 44-45), recordando lo que Núñez de la Peña había escrito en 1676, atribuyó la escasez de volúmenes de la historia de Espinosa a la feroz persecución de su trabajo por parte de la familia Guerra. Años más tarde, Cioranescu (en Espinosa, *Historia*, ed. Cioranescu, xxxiii-xxxvi) rechazó la idea de una persecución eficiente ya que, para ese entonces, se encontraron seis volúmenes de la primera edición (una cantidad bastante normal de libros procedentes de ese periodo).

quisiciones territoriales de la familia Guerra distrajo la atención del público lector a tal grado que pasaron por alto el hecho de que la visión de Las Casas marcaba profundamente la formulación de la historia cultural de las Islas Canarias, tal y como estaba postulada en el trabajo de Espinosa. El uso que hace Espinosa del trabajo de Las Casas otorga a su pionero texto histórico una cohesión ideológica que había sido insuficientemente explorada, a pesar de su importancia. De hecho, esta perspectiva trasciende este periodo y se convierte en la base para nuevas historias, principalmente las de Juan de Abreu y Galindo y Juan Núñez de la Peña¹⁰⁰.

El factor más importante respecto a la recepción del trabajo de Espinosa, sin embargo, fue la reacción inmediata por parte de Viana quien, en el prólogo a su poema épico *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, trató de justificar la creación de su propio texto como una manera de satisfacer la necesidad de deshacer la historia narrada por Espinosa. Cuando Viana afirma explícitamente que su texto constituye la única respuesta justa y correcta a la impugnación que hace Espinosa de la tradición cultural de la sociedad isleña, así como el honor de uno de los conquistadores más prominentes, lo que está haciendo implícitamente es reaccionar a las firmes líneas del pensamiento lascasiano que

¹⁰⁰ Abreu y Galindo (*Historia de la conquista*, ed. Cioranescu, 313 [lib. 3, cap. 16]) menciona explícitamente el trabajo de Espinosa como fuente principal de documentación sobre los milagros atribuidos a la Virgen y también –como ya he comentado– sigue fielmente el texto de Espinosa respecto a la representación de la población nativa de Tenerife. Juan Núñez de la Peña, que publicó su *Conquista y antigüedades de las islas de la Gran Canaria y su descripción* en 1676, alabó la historia de Espinosa afirmando que «se le debe dar mucho crédito» (ctdo. en Bonnet, «El p[adre] Alonso de Espinosa», 42). De hecho, el primero de estos historiadores estuvo más o menos influido, como Espinosa, por la visión de Las Casas de la historia imperial española. El historiador más importante de la isla durante el siglo XVIII, José de Viera y Clavijo, indicó sobre el texto de Espinosa: «ésta de una de las mejores memorias públicas que tenemos» (ctdo. en Bonnet, «El p[adre] Alonso de Espinosa», 42).

están presentes en la historia de Espinosa y que ofrecen una imagen de Tenerife tan conflictiva y victimizada como la del Nuevo Mundo.

El estudio de Espinosa del pasado histórico de la población guanche desvela un tema inexplorado hasta la década de 1590. Espinosa utiliza a la Virgen de Candelaria como pretexto para escribir una obra que revela en esencia el paradigma histórico e historiográfico del Nuevo Mundo, así como las teorías antropológicas e ideas políticas de Las Casas. Espinosa no esconde el primitivismo de la comunidad guanche, sino que incluye distinciones sutiles para probar que había más similitudes que diferencias entre una sociedad primitiva pagana y las sociedades europeas. Su narrativa, en otras palabras, enfatiza aquello que resulta familiar para la otra cultura, garantizando así su igualdad con respecto a esta, mientras que rechaza las nociones de extrañeza que podían haber generado una imagen de inferioridad cultural. El retrato que hace Espinosa de las islas y sus habitantes sienta las bases para su crítica de la guerra de conquista en Canarias. El historiador condena no solo la injusticia de la guerra llevada a cabo por los españoles y la violación de los derechos humanos de la población guanche, sino también la violación de la soberanía de su nación.

La revisión histórica de Espinosa puede leerse como un gesto nostálgico ante un *fait accompli* que apenas era recordado cien años después. No obstante, su texto, como la obra de Las Casas, manifiesta preocupaciones y tensiones derivadas del «descubrimiento» y colonización del Nuevo Mundo, que continuaban sin estar resueltas. El trabajo de Espinosa aborda un espacio disputado, esta vez en el Viejo Mundo, y unas identidades construidas que no eran fácilmente asimilables a España. La construcción de la historia promovida por Espinosa se opone a la idea de una inserción sencilla de las Islas Canarias en una identidad im-

perial española armoniosa y conciliatoria. Los habitantes de las islas situadas en el Océano Atlántico compartían con el Nuevo Mundo el espacio del colonizado; no en virtud de su otredad o diferencia (la cual Espinosa niega), sino por la ocupación ilegal de los europeos.

CAPÍTULO 3. UNA REVISIÓN ÉPICA DE LA HISTORIA: ANTONIO DE VIANA Y SU RESPUESTA A «LOS DESCUIDOS EN EL ESTUDIO DE LA VERDAD»

ahora [...] quitaré la tiniebla que a la verdad tenía ofuscada; y así se manifestará lo que antes de ahora fuera justo que se manifestase, y con menos ficciones que algunos escritores han añadido, informados de autores que por ventura soñaban en el Parnaso.

(Abreu y Galindo, *Historia de la conquista*, ed. Cioranescu, 3)

¿Quiénes son los autores que sueñan en el Parnaso contra los que Abreu y Galindo construye su historia? ¿Qué ficción disfrazada de tradición está rechazando este historiador? Si el poema épico *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife y aparecimiento de la Santa Imagen de Candelaria* no es la referencia inmediata, ciertamente es el ejemplo más evidente de una reformulación poética de la historia de las Islas Canarias. Desde su publicación en Sevilla en 1604 por Bartolomé Gomes, la autenticidad de la obra de Viana como documento histórico ha sido tema de continuo debate¹⁰¹. Lo

¹⁰¹ María Rosa Alonso y Alejandro Cioranescu, quienes estudiaron el poema de Viana en profundidad, han tratado el importante asunto de la fiabilidad histórica del poema, dada su temprana fecha de publicación. En su estudio, *El poema de Viana* (Madrid: CSIC, 1952), 440, Alonso sostiene que la recepción del poema como un texto histórico ha sido utilizada como medida para determinar su valor literario. Alonso sostiene su argumento (*El poema*, 440-61) en el análisis de una larga lista de autores que citan la obra de Viana, incluyendo a Pedro Alzola Vergara (1604), Juan Núñez de la Peña (1676), Nicolás Antonio (1696), Fernando de la Guerra, José de Viera y Clavijo (1772-1783), Graciliano Afonso (1838), Fernando del Busto y Blanco (1864), Agustín

que reclama Viana, en cierto modo validando el comentario citado por Abreu, es precisamente que su poema épico emerge como una revisión necesaria del particular relato histórico escrito por el fraile dominico Alonso de Espinosa. A diferencia de Abreu, sin embargo, Viana considera que la prevalencia de

Millares Torres (1872), Gregorio Chil y Naranjo (1879-1899), Francisco María Pinto (1879), Sabin Berthelot (1880), Franz von Lörer (1883), Marcelino Menéndez y Pelayo (1900), José Rodríguez Moure (1905), Ernest Merimée (1922), Ángel Balbuena Prat (1929-1937), Ludwig Pfandl (1933), Juan Manuel Trujillo (1932), Andrés Lorenzo Cáceres (1935-1942) y Dominik Joseph Wölfel (1940). Alonso, por su parte, ofrece un análisis completo de la obra, pues documenta de qué manera el poema se embebe de fuentes historiográficas y su dependencia de convenciones literarias generales.

Años más tarde, Alejandro Cioranescu emprende la tarea de editar el poema y ofrece un estudio detallado adicional que utiliza la obra de Alonso como punto de partida (Viana, *Conquista de Tenerife*, ed. A. Cioranescu, 2 vols. [Tenerife: Aula de Cultura, 1971]). El trabajo enciclopédico de estos dos importantes críticos, como ha observado J. M. García Ramos («Viana entre la historia y la literatura», *Revista de historia canaria* 37 [1980]: 267-72, p. 264), ha desincentivado lecturas más amplias sobre el poema. García Ramos («Viana», 265) asume el desafío de «recuperar» algunos de sus elementos líricos para agradar al público lector contemporáneo; sin embargo, fracasa en su empeño.

Mi estudio, por otro lado, opera basándose en una proposición que espero resulte más enriquecedora. Al ubicar mi lectura del poema de Viana en este espectro crítico, estoy en deuda con quienes han tratado de elucidar la ecuación histórico-literaria de la obra. No obstante, creo que, al ir más allá de esta dicotomía, podemos alcanzar reflexiones que realmente puedan ser interesantes en la actualidad. El aspecto más atractivo de la épica de Viana es precisamente la subordinación de la información histórica y de las convenciones literarias a un proyecto ideológico: trazar un esbozo preliminar de la identidad de las Islas Canarias dentro del ámbito del imperialismo español.

N. de la E.: el citado estudio –su tesis doctoral– de María Rosa Alonso, *El poema de Viana*, fue reeditado en 2010 (Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Gobierno de Canarias) al cuidado de Olga Álvarez de Armas. Conviene también citar el trabajo de José Antonio Cebrián Latasa, publicado tras su muerte, que viene a complementar la parte histórica del estudio de M. R. Alonso, tanto con respecto a *Antigüedades*, como sobre la información biográfica de su autor: «Antonio de Viana y su *Poema*: (¿una réplica en verso a la obra de Fray Alonso de Espinosa?)», *Cartas diferentes. Revista canaria de patrimonio documental* 10 (2014): 13-90.

verdades contrapuestas se encuentra más en la poesía que en la parte histórica.

Consecuentemente, Viana construye un texto poético que busca la revisión directa de la historia, mientras que se escuda en la creación de un vehículo ambivalente que le permita combinar ficción y material histórico a través de la épica¹⁰². En su prólogo, Viana escribe (*Antigüedades*, ed. M. R. Alonso, 54):

¹⁰² Durante el Renacimiento y el Barroco, el género de la épica abarcó algunas variantes que, a fin de cuentas, tenían a la *Eneida* de Virgilio como modelo paradigmático, rechazaban la *Farsalia* de Lucano y aceptaban el italiano *romanzo*, introducido por primera vez en el *Orlando innamorato* de Boiardo y desarrollado después en el *Orlando furioso* de Ariosto (ver D. Quint, *Epic and Empire* [Princeton: Princeton University Press, 1993]; también H. D. Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Reinassance* [Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998], 106-14 s.v. «Epic Conventions»). Ciertamente, esta es la opinión del preceptista Alonso López Pinciano (*Philosophía antigua poética*, 3 vols. [Madrid: CSIC, 1953], 3: 143-225) que, en la undécima epístola de su obra, delinea los preceptos del género hacia 1596. Más recientemente, Frank Pierce (*La poesía épica del Siglo de Oro* [Madrid: Gredos, 1961], 10 nota 1) ha señalado que la teoría poética del Siglo de Oro español debe acomodar prácticas literarias y que intentar definir el género épico en su forma más pura generaría demasiadas exclusiones. Para una revisión de la crítica en torno a los poemas épicos españoles más relevantes de los siglos XVI y XVII, ver Pierce, *La poesía épica*, 18-27.

N. de la E.: el volumen editado por Paul Firbas, *Épica y colonia. Ensayos sobre el género épico en Iberoamérica (siglos XVI y XVII)* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008) recoge estudios que actualizan el panorama crítico del género épico colonial latinoamericano. Raúl Marrero-Fente, uno de los autores presentes en el volumen, ha publicado recientemente *Poesía épica colonial del siglo XVI. Historia, teoría y práctica* (Madrid, Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2017). Se trata de una revisión del «estatuto ontológico de la épica dentro el discurso crítico» (12), en la que subraya, a partir de la metáfora del fantasma, cómo la renovación de los estudios coloniales olvida al género épico. Por su parte, otro de los autores del volumen de P. Firmas, José Antonio Mazzotti, tristemente fallecido durante la edición de este trabajo, incorpora nuevas perspectivas de estudio sobre los textos épicos coloniales de Lima o que se refieren a la capital del virreinato del Perú en *Lima fundida. Épica y nación criolla en el Perú* (Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2016).

lector discreto [...] el porte que te ofrezco no es el tesoro de Orlando, las perlas de las lágrimas de Angélica, ni el esmalte maravilloso de su hermosura, no los frutos del labrador que glorifica a la Madrid insigne, el Dragón de oro, las grandezas de Arcadia, las margaritas, diamantes y preciosas piedras del Templo Militante, ni las riquezas que a tu gusto ofrece el que en todo es peregrino, sino la verdad (desnuda por mi pobreza) de una agradable historia¹⁰³.

Este fragmento, en el que el poeta canario presenta su poema épico *Antigüedades de las Islas Afortunadas* al público lector, se propone describir las afiliaciones de Viana con el género. La confesa humildad e inexperiencia de Viana en cuanto a su proyecto épico fuerza al poeta a situar su propio texto dentro de las convenciones de la épica en las diferentes modalidades propias de la literatura del Renacimiento. Viana necesitaba presentar su poema como parte de la tradición épica al desestimar aparente-

¹⁰³ Todas las citas están tomadas de Viana, *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, ed. M. R. Alonso (Islas Canarias: Biblioteca Básica Canaria, 1991). El poema también ha sido editado en varias ocasiones desde el pasado siglo. La segunda edición data de 1854 y está basada en las secciones del poema publicadas como parte de un periódico titulado *Noticioso de Canarias*. En 1881, otro periódico, *La Democracia*, reeditó el poema por entregas. En 1882, la editorial de José Benítez publicó la tercera edición en Santa Cruz. La cuarta apareció en 1883 en Tübingen, publicada por la Sociedad Literaria de Stuttgart y editada por Franz von Lörer. La quinta fue publicada en fragmentos en el periódico *La Candelaria* en 1889. La sexta, editada por José Rodríguez Moure, apareció en La Laguna en 1905 y se basó en una versión del poema de 1904 publicada en el periódico *El Noticiero Canario* (Alonso, *El poema*, 28-32; Cioranescu en Viana, *Conquista*, ed. *idem*, 2: 47-50). La séptima edición fue la de dos volúmenes titulada *Conquista de Tenerife*, editada por Alejandro Cioranescu, que se publicó en Tenerife en 1968 y 1971. La edición de Cioranescu fue reimpresa en dos volúmenes por la Editorial Interinsular Canaria en 1986. La octava es la mencionada anteriormente (editada por Alonso en 1991), que tomo como referencia, y la novena es una edición facsímil de la *editio princeps* con una breve introducción de M. R. Alonso publicada por la editorial del Ayuntamiento de La Laguna (1996). La *editio princeps*, según M. R. Alonso en su prefacio (12-14), no estuvo debidamente cuidada; por lo tanto, o bien el propio Viana, o bien alguien instruido por él corrigió la *editio princeps* incluyendo a mano tres versos en el quinto canto y veinticuatro versos en el octavo canto.

mente –aunque reconociéndolas– sus fuentes inmediatas más influyentes y a dos de sus futuros receptores más importantes: Cairasco de Figueroa y Lope de Vega. Mientras que, de manera modesta, niega la semejanza de su poema con las obras *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto (1532), *Las lágrimas de Angélica* (1586) de Luis Barahona de Soto, *La hermosura de Angélica* (1602), *El Isidro* (1599), *La Dragontea* (1598) y la novela pastoril *La Arcadia* (1598) de Lope de Vega, así como con *El templo militante* de Bartolomé Cairasco de Figueroa (1602, 1603) (Alonso, *El poema*, 25), el autor procede a reproducir, en mayor o menor medida, las bien establecidas convenciones del género en el contexto de Canarias. Viana estaba obligado a reutilizar los mismos elementos literarios que, una y otra vez, empleaba la escritura épica. Como muestra la cita anterior, el autor apela a una afirmación retórica común de humildad y afirma, como requiere la convención, la naturaleza no ficcional de su historia poética.

Lo que Viana anunció en el pasaje anterior es su respuesta al dilema de la narración épica renacentista que obligaba a escoger entre dos modelos: entre la extrema «ficcionalidad» de Ariosto y lo que puede llamarse la «historicidad» de Tasso¹⁰⁴. Viana se

¹⁰⁴ Tomo la terminología y razonamiento de William Nelson respecto a los matices entre falsedad y ficción, Nelson (*Fact or Fiction: The Dilemma of the Renaissance Storyteller* [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978], 8) afirma que el narrador del Renacimiento debía evitar ser acusado de mentir, recurriendo a dos estrategias: «insistir en que su ficción no era ficción» o admitir tácitamente que «la historia era efectivamente ficción» (cf. Brumble, *Classical Myths and Legends*, 107). El poema épico de Ariosto representaba lo «totalmente ficcional», mientras que Tasso navegaba más bien en una «sustancia histórica» que no negaba al poeta la libertad de experimentar con material ficcional, siempre y cuando la épica pudiera mantener una verdad intrínseca (Nelson, *Fact or Fiction*, 94). Para una revisión completa de la «disputa sobre Ariosto y Tasso», ver B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 2: 991-1073. Independientemente de qué porcentaje de ficción o historia fuera usada en esta fórmula, Nelson (*Fact or Fiction*, 105) concluye que estaba claro que «el estatus de historia secular ficcionalizada se estaba

suscribe explícitamente al modelo de este último. Hace creer a su público que semejante poema épico constituye una crónica en verso, aunque la elección por parte del poeta del adjetivo *agradable* para calificar su historia recuerda a la yuxtaposición horaciana de *docere* y *delectare* (cf. *Opera* 333-334, 343-344). Dado que Viana estaba principalmente interesado en la poesía como entretenimiento, relegó su función didáctica, es decir, la más importante desde el punto de vista histórico, a un segundo plano. Al presentar su texto en contraste directo con el modelo historiográfico de Espinosa, Viana refuerza la base histórica de su obra que, en cambio, legitima una ficción. Para Viana, como demostraré, la historia le ofrece el apoyo perfecto sobre el que construir una trama teleológica de homogeneidad cultural y política en el modelo ofrecido por la conquista española de Tenerife.

Al principio, la estructura del poema parece seguir el patrón de una narrativa histórica. Los primeros dos cantos versan sobre la localización geográfica y el entorno natural de las Islas Canarias, las diferentes denominaciones por las que se las conoce desde la Antigüedad hasta la época contemporánea y la explicación histórico-etimológica de cada una de ellas, así como el origen de quienes habitaban todas las islas y sus costumbres *generales*. El segundo canto relata brevemente la historia medieval de las islas: las diferentes incursiones europeas y los asentamientos hasta el final de la conquista española. En el tercer canto, cualquier pretensión de conocimiento factual y de circunstancias históricas contribuye a la estructura ficcional. De hecho, la llegada de los españoles a Tenerife está enmarcada por los conflictos entre los nueve reinos de la isla y el autor muestra a varios personajes

volviendo [cada vez más] dudoso». Para López Pinciano a finales del siglo XVI (*Philosophía antigua poética*, 3: 166, 172), las condiciones esenciales para una épica perfecta requerían que el poema épico tuviera preferentemente una base histórica y que dicha historia se hiciera breve para que pudiera mezclarse con extensos episodios de ficción. El poema épico de Viana sigue estos preceptos generales.

nativos y sus situaciones –la mayoría fruto de la imaginación de Viana–. El autor presenta al rey Bencomo del Reino de Taoro y a sus dos hijas, Dacil y Rosalba; a su hijo, Ruymán, y al hermano del rey, Tinguaro. Viana también incluye a los rivales de Bencomo: Anaterve o Añaterve, rey de Güímar y su hijo Guetón, así como a Beneharo, rey de Anaga, y su hija Guacimara. El poeta prepara el escenario para las atormentadas historias de amor (Guetón/Rosalba y Ruymán/Guacimara) que se desarrollarán más adelante en la épica. A Dacil, en cambio, le dice el agorero Guañameñe que su futuro marido vendrá por el mar.

La ficción de Viana continúa y el cuarto canto narra cómo Ruymán y Guacimara se enamoran del retrato del otro, mientras que el quinto canto narra el encuentro entre la princesa guanche Dacil y el capitán Gonzalo del Castillo, del ejército español. A Tinguaro le prometieron la mano de Guacimara, por lo que este olvida a su amada Guajara y se prepara para luchar contra los intrusos españoles en el sexto canto, que también trata la historia de la aparición de la Virgen de Candelaria tal y como fue narrada por Antón, un guanche cristianizado. El séptimo canto, en el que aparecen varias figuras alegóricas, sirve como preludeo a la batalla de Acentejo, narrada en el octavo canto, que concluye con la derrota de los extranjeros. El triunfante Tinguaro pide la mano de Guacimara y ella lo rechaza en el noveno canto; huye vestida como una joven pastora y se encuentra con Ruymán, que también había huido desesperado tras descubrir que su amada había sido prometida a su tío. Mientras tanto, Guetón y Rosalba, que se aman en contra de los deseos del hermano de ella, fueron acusados de la presunta muerte de Ruymán y, por tanto, terminaron siendo apresados bajo órdenes de Bencomo. Los españoles hacen un llamamiento desesperado a España para solicitar ayuda financiera, que reciben en el décimo canto, mientras que Añaterve trata de liberar a su hijo Guetón, quien, temeroso de que se cuestione su inocencia, se niega a ser liberado.

La segunda entrada de los españoles en Tenerife ocurre en el undécimo canto, mientras la población nativa sufre los estragos de una plaga destructiva. La mayoría de los versos de este canto enumeran tediosamente los nombres de todos los conquistadores que habían llegado a la isla, el clásico repaso de las huestes (cf. Brumble, *Classical Myths and Legends*, 112 s. v. «Epic Conventions: Catalogue of Participants»). En el duodécimo canto tiene lugar la batalla de La Laguna, que termina en victoria para los españoles. Bencomo es forzado a abandonar el campo de batalla, dejando atrás el cuerpo sin vida de su hermano Tinguaro. Más tarde, Beneharo es igualmente derrotado por los españoles, que habían recibido la ayuda de los nativos del reino de Güímar. En el decimotercer canto, los victoriosos españoles entregan la cabeza de Tinguaro a los guanches, que profesan su duelo junto con su viuda Guajara. Así, se desata otra batalla y los españoles ganan de nuevo, pero esta vez el capitán Castillo es tomado como prisionero por los nativos.

Para alegría de Dacil, llevan a Castillo a su reino en el decimo-cuarto canto. Los amantes comparten un banquete real, algunas palabras, muchas miradas y alguna caricia ocasional, y Castillo finalmente es liberado por Bencomo. Tiene lugar la segunda batalla de Acentejo, más conocida como la Batalla de La Victoria, y las fuerzas españolas finalmente realizan su entrada triunfal en el poderoso reino de Taoro. En el decimoquinto canto, Bencomo renuncia a sus poderes y decide convertirse al cristianismo, mientras que Castillo hace oficialmente las paces con los nativos y acepta que disfruten de su libertad. El canto final trae a colación las intrincadas tramas con las que concluye el poema. Mientras Bencomo y Beneharo pacifican a los últimos rebeldes de la isla, Ruymán y Guacimara son capturados y condenados a muerte junto con los presuntos asesinos Guetón y Rosalba. Una anagnórisis final resulta en el encuentro entre los cuatro herederos reales convictos, con el subsecuente perdón y la celebración

de los múltiples matrimonios. Mientras tanto, el nuevo gobernador, Alonso de Lugo, visita la cueva de la milagrosa Virgen de Candelaria y comienza la proyección de una sociedad colonial con el asentamiento y la fundación político-judicial de la ciudad de La Laguna.

Este resumen de la trama parece socavar el reclamo inicial que hace Viana de una estricta afiliación a la verdad histórica, reflejando, en cambio, las sinuosas y entretenidas estrategias de la fabulación de la épica. Sin embargo, el poema demuestra, en sus dieciséis cantos y casi quince mil versos, ser una típica épica renacentista cuya definición parte precisamente de difuminar las elusivas distinciones entre historia y ficción. La historia de la conquista de Tenerife, tal como es concebida por Viana, hace uso de la épica como el vehículo más eficiente para la mediación literaria, con el fin de construir su versión de la verdad poética que, después de todo, era entendida por Aristóteles (*Poetics* 54) como «más filosófica y seria que la [verdad de la] historia» [N. de la E.: Aristóteles, *Poética*, trad. de Antonio López Eire (Madrid: Ediciones Istmo, 2002) 53]. Viana escoge un género que desde sus orígenes y en los siglos XVI y XVII había sido un instrumento político imperial para, a la larga, crear el proyecto ideal de unificación cultural. Las estrategias ficcionales del poema épico pueden imitar la simulación de los modelos literarios y la romantización de la historia que eran característicos del género a comienzos del siglo XVII, pero el claro *telos* ideológico de la prevalencia de los vencedores sigue el influyente modelo clásico de la *Eneida* de Virgilio¹⁰⁵. Sostengo entonces que el texto de Viana

¹⁰⁵ Para un estudio más reciente y completo de la «politización de la poesía épica» ver Quint, *Epic and Empire*, 3-426, que traza exitosamente las dimensiones políticas e ideológicas del poema épico desde Virgilio hasta Milton. El útil estudio de Quint se concentra en los dos modelos clásicos prevalentes que continúan coexistiendo en textos épicos. La *Eneida* de Virgilio permanece como la épica de los vencedores: una historia coherente con una teleología lineal, una aventura con la que se alcanza la meta propuesta, con

busca, en última instancia, la revisión de la historia de España en Tenerife y de la historia guanche para ofrecer una imagen alternativa y opuesta a la de la historia de España en el Nuevo Mundo. Para llevar a cabo este objetivo, Viana se ve forzado a dialogar abiertamente con Alonso de Espinosa, tácitamente con Alonso de Ercilla y Zúñiga y, sobre todo, intrínsecamente con cualquier voz disidente, entre las que destacaba la de Bartolomé de las Casas.

TRAS LA PISTA DE ESPINOSA: CANARIAS NO ES AMÉRICA

La obsesión de Viana con la historia responde no solo a las convenciones de la poesía épica tal como era practicada a comienzos del siglo XVII, sino también a textos particulares y a un esquema ideológico específico. Su poema se emparenta abiertamente con otro paradigma: el de la historiografía. Se compromete a un juego intertextual con un texto histórico: *Del origen y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de Candelaria* de Alonso de Espinosa, publicado una década antes del poema épico. El interés de Viana en explorar el pasado histórico de Tenerife evoluciona a partir de lo que él y sus mecenas consideran una violación de

un final cerrado. La *Farsalia* de Lucano representa lo opuesto: la épica de los vencidos, una aventura sin estructura, una errancia circular y una aventura frustrada con un final abierto (Quint, *Epic and Empire*, 9). Para Quint (*Epic and Empire*, 120) el modelo del primero «asegura la posibilidad de la narración», mientras que el segundo «encarna el principio de una repetición que no puede ser narrada». Así, Quint concluye que el modelo provisto por Lucano constituye «una narrativa de resistencia rival» y de «historias otras» con respecto al modelo de Virgilio de «historia triunfalista». El primero, sin embargo, presenta contradicciones ideológicas que lo mantienen ligado al segundo, el cual persiste como la tradición más arraigada (Quint, *Epic and Empire*, 11). Quint ofrece una lectura inteligente del poema de Alonso de Ercilla, *La Araucana*, a través de esta óptica. Sin embargo, el planteamiento de Quint puede, a la postre, relegar a un segundo plano la narrativa de resistencia de Ercilla o la naturaleza crítica/subversiva de un texto tan original e influyente.

la verdad histórica. En el prólogo, Viana (*Antigüedades*, 53) se queja fervientemente:

que en los años pasados, Fray Alonso de Espinosa, del Orden de Predicadores, imprimiese un tratado, digno de que se detrate, escribió en el los milagros de la Candelaria, mas sin luz quiso hacerlos en lo poco que tocó de conquista, que promete accidental cuidado en el natural descuido con que inquirió la verdad de la historia; pues no sólo lo demostró en lo oscuro e indeterminable, sino en lo público, cierto, y no dudoso [...]. Sentí [...] las injurias que a mi patria hizo el extranjero a título de celebrarla, agravió a los antiguos naturales [...] oscureciendo su clara descendencia, y afeando la compostura de sus costumbres y república; y en una no menos injusta y con evidencia detestable a los descendientes de Hernando Esteban Guerra, conquistador [...].

El poema épico de Viana, el primero escrito sobre la conquista de las islas, representa, según el poeta, el intento de un natural de Tenerife de recuperar su historia del ojo extranjero, en este caso de Espinosa, un español que había sido educado en Guatemala. En otras palabras: Viana estaba posicionándose como la fuente de autoridad cultural; no en virtud de representar la verdad poética en el sentido aristotélico, sino en virtud de su lugar de nacimiento, dado que él, a diferencia de Espinosa, nació en La Laguna¹⁰⁶. Junto con la construcción cultural y nativista

¹⁰⁶ Según Cioranescu (Viana, ed. Cioranescu, *Conquista*, 2: 9-47), que ofrece la biografía más actualizada del poeta, Antonio de Viana nació en La Laguna en 1578. Su familia, o al menos su madre María de Viana, cuyo nombre toma el poeta, era de origen portugués. Estudió en la isla desde 1584 hasta 1594 con el reconocido humanista flamenco Levino Apolonio y parece que desarrolló una vocación por el sacerdocio. En 1595, Viana abandona Tenerife y va a la Universidad de Sevilla, donde continúa sus estudios durante tres años. Unos asuntos personales lo llevarían brevemente de vuelta a Gran Canaria y Tenerife en 1596 y 1598. Para el año 1598, Viana se había casado con Francisca de Vera y la pareja tendría dos hijos. Vuelve a Sevilla a continuar sus estudios en 1599. En 1604, siendo aún un bachiller (el título universitario más bajo), publica su poema épico; al año siguiente culmina una licenciatura y se convierte en licenciado, médico cirujano. Desde 1605 a 1610, Viana practica

de su propia autoridad, Viana procede a atacar el relato histórico de Espinosa valiéndose de dos principios. La primera acusación de Viana tiene que ver con la representación que hace Espinosa de la población guanche, pero es bastante evidente que Viana convierte al dominico en objeto de su crítica injustamente, porque en realidad esta representación era, de hecho, favorable. La segunda acusación tiene que ver con el comentario de Espinosa sobre los herederos de la familia Guerra. Aunque las palabras del dominico no fueron precisas y resultaron incluso ofensivas, reflejaban ciertas incertidumbres genealógicas que, por otro lado, Viana reconstruye falsamente para agradar a su mecenas¹⁰⁷. Sin embargo, el poema en su totalidad emana la innegable influencia del relato de Espinosa, así como sus descripciones de las costumbres y prácticas nativas (Alonso, *El poema*, 137-94)¹⁰⁸. Una vez más, la posición explícita de

la medicina en La Laguna. No se sabe mucho de su paradero entre 1611 y 1631, pero en 1613 publica un soneto alabando el *Templo Militante* de Cairasco de Figueroa. Durante este tiempo, se cree que vivió en Sevilla, donde se ganó una buena reputación como cirujano. En 1613, publica *Espejo de cirugía* en Lisboa. Este tratado sobre tumores (apostemas o flegmones) se reimprimió varias veces. En el mismo año, Viana regresa a La Laguna y dos años después se muda a Las Palmas de Gran Canaria. En 1634, se cree que deja las islas de nuevo. En Sevilla, en 1637, escribe otro tratado de medicina, *Discurso en la herida que padeció Juan Bautista Silman*, que fue decisivo en el tratamiento de víctimas de la plaga de 1649. Su presencia en Sevilla está documentada por última vez en 1650, por lo que su muerte tuvo que haber ocurrido después.

¹⁰⁷ Cioranescu realizó un estudio pormenorizado del linaje de la familia Guerra y descubrió dos testamentos firmados por Lope Fernández de la Guerra en 1510 y 1512, respectivamente. En el primero, Fernández de la Guerra declara a su mujer heredera universal y en el segundo deja su patrimonio a su primo Hernán Guerra y a su sobrino Fernando Esteban. Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 54-58) concluye que esta situación era suficientemente extraña como para provocar la confusa afirmación de Espinosa de que el patrimonio de la familia Guerra fue heredado por el hijo de la esposa de López Fernández.

¹⁰⁸ Ver Viana, *Antigüedades*, ed. M. R. Alonso, cuyo rudimentario aparato crítico rastrea las referencias de Viana a la historia de Espinosa. La edición más académica de Cioranescu tiene un cuidadoso y prolífico conjunto de notas que incluye todos los préstamos de Viana, una explicación del lexicón

Viana parece contradecir sus prácticas implícitas, ya que sigue el texto de Espinosa con bastante fiabilidad. Sin embargo, la posición ideológica del poeta se encontraba en las antípodas de la de un autor que había estado esencialmente influido por el pensamiento y las enseñanzas de Bartolomé de las Casas.

Las acusaciones de Viana y su cuidadosa revisión del texto de Espinosa requieren un mayor análisis, que trataré de realizar a continuación, al enfocarme en la distorsión de la cultura isleña. El texto de Espinosa, como he explicado previamente en el Capítulo 2, utilizó el marco de la historia eclesiástica para ofrecer la primera historia etnográfica del pueblo guanche y de su conquista europea. Como hemos visto, la visión de la historia por parte de Espinosa exhibía una consistencia ideológica sobre las mismas preocupaciones humanas y políticas expresadas años atrás por Bartolomé de las Casas sobre el Nuevo Mundo. Tal como el controvertido dominico había mostrado respecto a las sociedades amerindias, la sociedad guanche aparentemente primitiva de Espinosa exhibía elementos que, según la visión apologetica lascasiana, realmente caracterizaban a una sociedad civilizada. El retrato que hace Espinosa de la sociedad guanche subraya sus similitudes con la suya propia, pero no reconoce las diferencias como signos de deficiencia política, económica o cultural. Al expresar la condena de Las Casas hacia la guerra de conquista española, Espinosa también niega la necesidad de la imposición de un orden europeo sobre el mundo guanche. Viana, por su parte, se compromete posteriormente con una reconstrucción de la sociedad guanche que serviría como la imagen opuesta de la propuesta por Espinosa. La versión del poeta sobre la historia demarca la identidad de las islas y busca asegurar un claro y definitivo sentido de pertenencia a España.

e información histórica (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 117-95). Desde la crítica se mantiene el acuerdo en que Viana aprendió la mayor parte de lo que sabía de la cultura guanche e historia de Tenerife del relato de Espinosa.

Viana no demoniza ni infantiliza a la población nativa, como se había hecho con las amerindias. Por el contrario, en la comunidad guanche de Viana se reflectan proyecciones idealizadas de lo que podía ser una sociedad cristiana olvidada, completamente asimilada al ideal cristiano o europeo civilizado, o bien se trata simplemente de la plasmación de un modelo literario. Si Espinosa, siguiendo el espíritu lascasiano, había reconocido y valorado a la población guanche al defender sus derechos culturales y políticos, Viana la reconoce solamente en tanto que se asemeja a la española. De hecho, sus guanches aspiran a encarnar la otra mitad olvidada que solo podía ser completada cuando se fundieran con el paradigma español de civilización. El proyecto de Viana busca anular un prototipo de historia que había resultado ser gravemente divisorio, ya que delimitaba la esfera del colonizador y de la víctima de la colonización con un efecto desestabilizador dentro del imperio español. En su lugar, la propuesta de Viana trataba de estabilizar y enmendar la dicotomía divisoria al eliminar la línea fronteriza entre extranjeros y nativos. Destaca ciertos aspectos y silencia otros de la historia de Espinosa para crear una imagen idealizada del mundo guanche, una elegía halagüeña a los españoles que conquistaron Tenerife y, sobre todo, un espacio colonial utópico que tenía pocas posibilidades de generar injusticias o tratos abusivos.

La reelaboración que hace Viana del relato de Espinosa sobre la historia guanche incluye la manipulación de cierta información básica sobre la que Espinosa, Abreu y Torriani estaban de acuerdo. Viana también distorsiona algunos elementos importantes que finalmente llevarían a dismantelar la postura crítica del dominico acerca de la historia colonial española. En el primer canto, los aspectos sobre los que Viana disiente respecto a Espinosa son particularmente reveladores. Viana (*Antigüedades*, 1.205-36) comienza abordando la etimología de la palabra «Canarias», situándola como una corrupción de la palabra «Cranaria», que a

su vez provenía de los nombres de los monarcas italianos descendientes de Noé: «Crano» y «Crana». La crítica no ha sido capaz de determinar la fuente de esta imaginativa etimología. Sin embargo, es obvio que Viana, como muchos cronistas de Indias que habían tratado la *cuarta terrae*, estaba atribuyendo a Canarias una conexión directa con la historia sagrada, llegando a declarar que La Gomera tomaba su nombre de «Gomer», el sobrino de «Crana» y «Crano». Viana procede a buscar los orígenes de las diferentes poblaciones de las islas, matizando la opinión de Espinosa de que todas provenían originalmente de África. Reafirma que la población *maborata* de Fuerteventura y Lanzarote, las islas más cercanas a la costa africana, había sido exiliada del continente antes del gobierno musulmán («muy semejantes a los africanos. / Mas no tuvieron rastro de su secta») (Viana, *Antigüedades*, 1.329-30). Para Viana, La Palma y Tenerife habían estado habitadas por un grupo de los pobladores más antiguos de la península ibérica –ahondaré en este importante tema más adelante, cuando intente explicar el proyecto final de Viana–. Estas ideas matizan e ilustran aún más la negación categórica que hace Viana del posible desmembramiento geográfico de las islas desde el continente africano (*Antigüedades*, 1.168-78):

unos dicen descienden de Mallorca;
 otros, que de Numancia; otros, que de África,
 y que con ella fueron estas islas
 confines, cual Sicilia con Italia;
 y que pudo el tiempo el largo curso
 en tantas como vemos separarlas;
 [...]
 Pero repugna a esta razón dudosa
 la diferencia de sus varias lenguas,
 de costumbres y modos de república.

Aquí, el autor niega abiertamente cualquier conexión cultural con África y contradice la visión de Espinosa de que la proximidad de África y las similitudes en costumbres, lenguaje y alimentación eran una clara evidencia de la conexión de las islas con el continente africano. Mientras que Espinosa finalmente insta a su lector a conformar su propia opinión («Destas opiniones puede seguir el lector la que le pareciere y más le cuadrare» (*Historia*, 33 [lib. 1, cap. 4]), las afirmaciones de Viana no permiten mucho margen de interpretación.

Este es el comienzo de un deliberado proceso de asimilación entre el mundo guanche y el mundo español que servirá para exagerar ciertos argumentos etnohistóricos de Espinosa. La sociedad guanche de Viana también aceptaba la religión en su forma más pura de monoteísmo y lo hacían libremente y por propia voluntad. Su mérito era tan grande que Viana (*Antigüedades*, 1.383-442) interpreta la presencia de la Virgen de Candelaria entre la población isleña como una recompensa de Dios. No solo era la guanche una sociedad perfectamente cristiana sin el beneficio del adoctrinamiento, sino que había sido educada en el rechazo a los siete pecados capitales (Viana, *Antigüedades*, 1.527-37), el respeto a los diez mandamientos (1.545-51) y la obediencia y servidumbre a los reyes y autoridades civiles (1.554-56). Antes de que los hombres jóvenes aprendiesen el arte de la guerra, debían dar fe de su pureza de sangre (1.559-63) y sus méritos en la batalla mejorarían su linaje (1.690-99). Además, Viana (1.677-99) hace referencia directa a algunas de las clases que Aristóteles consideraba parte indispensable de una sociedad civil de buena gobernanza. También (1.656-79) aumenta considerablemente el repertorio de métodos curativos empleados por los «Galenos» y «Avicenas» que vivían en esta sociedad nativa. La república guanche de Viana, a diferencia de la de Espinosa, no necesitaba recurrir a argumentos elaborados para encubrir su primitivismo,

pues ya no estaba ligada a prácticas idólatras ni a otra posible violación de las leyes naturales.

En el poema de Viana, sin embargo, aquellas prácticas heterosexuales liberales que habían sido reportadas por Espinosa se convierten en la encarnación más civilizada y monógama del sacramento del matrimonio (*Antigüedades*, 1.740-45):

Lícito fue a una hembra un varón solo,
y al varón una hembra permitido,
y en matrimonio entre ellos dependía
de solo voluntad que los ligaba,
durando el sí otorgado hasta la muerte,
sin que se permitiese haber divorcio¹⁰⁹.

Viana también insiste en la distinción entre la descendencia legítima e ilegítima, pero añade explícitamente que toda descendencia ilegítima estaba excluida de la herencia. Cualquier transgresión entre clases sociales estaba estrictamente prohibida y, contrariamente a lo que había dicho Espinosa, la sucesión real se realizaba de padre a hijo y no de hermano a hermano (Viana, *Antigüedades*, 1.746-56).

Viana también presenta un argumento de clase que afecta a todas las esferas de la vida guanche. Las clases sociales, tal como fueron reportadas por Espinosa, se vuelven más distinguibles en el poema de Viana, dado que la nobleza viste tamarcos con man-

¹⁰⁹ En las estrategias de Viana, M. R. Alonso ha identificado el celo contrarreformista del poeta, así como una indicación de que el autor puede haber tenido orígenes guanches (Viana, *Antigüedades*, ed. Alonso, 95 nota 66; Alonso, *El poema*, 72). Años más tarde, Cioranescu dejaría claro que Viana no descendía ni de los guanches ni de los primeros conquistadores (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 17). Aunque las especulaciones sobre este aspecto de la historia personal de Viana ya se han enterrado, veo este tipo de estrategia más como una tendencia ideológica que como un orgullo personal; es decir, que el poeta construye la identidad cultural y religiosa de las islas atlánticas en conformidad con la ideología imperial dominante.

gas, así como algún tipo de medias –o huirmas– y sandalias llamadas xercos (*Antigüedades*, 1.599-605). Espinosa, en cambio, no había documentado estas últimas dos prendas nativas y sus denominaciones. Cuando Viana ofrece un retrato físico de Bencomo, insiste en que su tamarco era refinado y delicado, que sus brazos estaban cubiertos por mangas o huirmas y sus piernas por medias o guaycas (*Antigüedades*, 3.122-25); aparentemente no era muy consistente en su uso del lexicón guanche, como ha observado M. R. Alonso (Viana, *Antigüedades*, ed. Alonso, 1: 146 nota 15). Los rituales funerarios también variaban según la clase a la que pertenecía la persona fallecida. La nobleza era enterrada en ataúdes de madera duradera, en lugar de en meras pieles de animales (Viana, *Antigüedades*, 1.832-40, 863-66). Siguiendo a Espinosa, Viana añade (*Antigüedades*, 1.870-77) que la casta encargada de la preparación y enterramiento de los cadáveres se mantenía al margen y nunca se mezclaba con el resto de la población, porque su linaje se consideraba impuro. Viana también señala (*Antigüedades*, 1.632-35) que el gofio que comían se preparaba con leche, miel y manteca, pero que la gente pobre solo usaba agua y sal. Además, la clase noble de Viana, es decir, quienes gobernaban la nación, así como el gremio artesano, no participaban en el principal modo de vida de la población nativa: el pastoreo de rebaños (*Antigüedades*, 1.680-95). Difiriendo del modelo más rudimentario de Espinosa, Viana reconstruye una sociedad perfectamente estratificada que es, en gran medida, un reflejo de la española: «fueron muy parecidos a españoles» (*Antigüedades*, 1.379).

Tras la derrota de Acentejo, Espinosa narraba cómo los españoles aprisionaron a sus aliados, los guanches de Güímar, y cómo luego los vendieron como esclavos (*Historia*, 103 [lib. 3, cap. 5]); Viana, por su parte, decide no incluir este episodio en su poema. Como ha señalado M. R. Alonso (*El poema*, 161), el de-

liberado silencio de Viana forma parte de su exaltación general del contingente español y particularmente de Alonso de Lugo y sus hombres¹¹⁰. Sin embargo, Viana rápidamente acusa a los

¹¹⁰ Rumeu de Armas (*La conquista*, 200-5) ha reconsiderado este episodio de la historia de la conquista de Tenerife y ha concluido que existen dudas razonables sobre su fiabilidad histórica; aun así, en cierta manera, está de acuerdo con la versión de Viana. Rumeu de Armas conjetura que Espinosa debe haberse confundido con las acciones de Alonso de Lugo durante la conquista de La Palma, en la que capturó y vendió a sus aliados nativos de la región de Gazmira. Rumeu de Armas encuentra improbable que Lugo hubiera traicionado a sus aliados en Tenerife, ya que necesitaría su apoyo en el futuro inmediato. Resulta interesante observar que el viajero alemán J. Münzer, en su *Itinerarium Hispanicum*, recoge que en 1494 vio a hombres y mujeres de Tenerife vendidos como esclavos en Valencia. Rumeu de Armas no encuentra pruebas suficientes de ello para apoyar la afirmación de Espinosa, aunque está muy claro que, durante los dos años siguientes, Lugo capturó y vendió a un gran número de guanches. Me atrevería a opinar que la especulación de Rumeu de Armas es bastante académica, dada la abundante evidencia de la crueldad de Lugo. Merece la pena destacar aquí que tanto Espinosa como Viana consideraban que solamente los nativos de Güímar eran aliados de los españoles, pero algunos materiales de archivo muestran que otros grupos nativos (conocidos como los «bandos de paces») habían negociado la paz con Vera y Lugo. Entre estos grupos estaban los nativos de Adeje, Abona y posiblemente Anaga, según la recopilación ofrecida por Cioranescu (en Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 163-64 nota 726).

N. de la E.: existen múltiples trabajos que abordan la esclavitud en Canarias, entre los que destacamos los emprendidos por José M.ª Abril Fuertes y José A. Mignorance Ruiz («Esclavos canarios en la documentación notarial de Jérez de la Frontera a fines de la Edad Media», *Revista de Historia Canaria* 197 [mayo 2015]: 169-91), Fernando Bruquetas de Castro (*La esclavitud en Lanzarote 1618-1650* [Gran Canaria: Cabildo Insular, 1995]), Vicenta Cortés («La conquista de Canarias a través de la venta de esclavos en Valencia», *Anuario de estudios atlánticos* 1 [1955]: 479-547 y «Los cautivos canarios», *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, La Laguna: Universidad, [1970], 135-48), Manuel Lobo Cabrera (*La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI: negros, moros y moriscos* [Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular, 1982]; *La esclavitud en Canarias* [Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria, 1983]; *Los libertos en la sociedad canaria del siglo XVI* [Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, CSIC, 1983]; junto con Pedro Quintana Andrés, *Población marginal en Santa Cruz de La Palma, 1564-1700* [Santa Cruz de La Palma: Ayuntamiento, 1997]; *Los moriscos en Canarias: de esclavos a naturales* [Madrid: Mercurio, 2015], Manuela Marrero Rodríguez (*La esclavitud en Tenerife a raíz de la conquista* [La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 1966], María

colonizadores franceses de principios del siglo XV de esclavizar a los nativos de Lanzarote y Fuerteventura (*Antigüedades*, 2.64-79, 92-97). También se hace eco de la denuncia de Espinosa hacia las deshonrosas acciones de Pedro de Vera y su hijo Hernando en Gran Canaria (*Antigüedades*, 2.782-63, 969-71). El autor no pudo censurar este último episodio porque era un hecho conocido y documentado; sin embargo, el poeta continuamente desvincula a Alonso de Lugo de cualquier infracción antes de su llegada a Gran Canaria y hasta su expedición de conquista en Tenerife¹¹¹. Al margen de concesiones parciales, queda claro que el propósito final de Viana es justificar y alabar la ocupación española de Canarias.

Padrón Mesa (*La esclavitud en Tenerife durante el reinado de Carlos I (1517-1556)*), Tesis Universidad de La Laguna, 1994). Cabe mencionar el monográfico *Esclavos* (San Cristóbal de La Laguna: Gobierno de Canarias, Archivo Histórico Provincial de Santa Cruz de Tenerife, 2006) con las aportaciones de Ana Viña Brito («Canarias en el comercio atlántico de esclavos», 15-25) y Manuel Hernández González («La esclavitud en Canarias en los siglos XVII y XVIII y su emigración a América», 27-39). El XXI *Coloquio de Historia Canario Americana* celebrado en 2014 (Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón, 2016) trató esta temática. Destacan las contribuciones de Mariano Gambín García, que aporta nuevos datos sobre los procesos judiciales de liberación de esclavos palmeños (naturales de la isla de La Palma) y guanches en Sevilla entre 1496 y 1512 (017, 1-17), así como otras que exploran la esclavitud de poblaciones moriscas y negras en Canarias.

¹¹¹ Según M. R. Alonso (Viana, *Antigüedades*, ed. Alonso, 129 nota 42), Alonso de Lugo fue el alcalde de Agaete en Gran Canaria después de que la expedición de Juan Rejón se estableciera en esa localidad en 1478. Lugo era el cuñado de la esposa de Pedro del Algaba. Algaba fue ejecutado por Juan Rejón y Lugo denunció su ejecución ante los Reyes Católicos. Rejón fue hecho prisionero y enviado a España por Pedro de Vera en 1480. Tanto Espinosa como Viana indicaron que lo que se le había hecho a Pedro del Algaba era una injusticia. Viana exaltó las acciones lícitas de Lugo, pero todos los cronistas locales de Gran Canaria estaban de acuerdo en que Algaba difícilmente podía ser considerado inocente, ya que trataba de vender la isla a Portugal. Para una mayor discusión y transcripción de estas crónicas locales, ver Morales Padrón, *Canarias*, 9-468.

La historia de Espinosa había utilizado la leyenda de la aparición de la Virgen de Candelaria como pretexto y como justificación, y la de Viana parece tener un propósito similar al principio. El poeta utiliza específicamente la grata presencia de la Virgen de Candelaria para enmarcar su historia guanche (Viana, *Antigüedades*, 1.425-40): una aparición que creó una nueva nación, una «nación dichosa» (Viana, *Antigüedades*, 1.500), como la que aspiraba a crear su poema. Viana imagina un espacio afortunado para un reencuentro cultural en el que la violencia se minimiza y la armonía prevalece. Viana afirma (*Antigüedades*, 6.649-50; 16.742-843) que había dos festividades en honor a la Virgen y repite algunos de los milagros que Espinosa había registrado. Espinosa (*Historia*, 65 [lib. 2, cap. 9]), en una ocasión, revistió de más autoridad a su relato de los milagros declarando que él mismo había encontrado una cera milagrosa cerca de donde se encontraba la Virgen. Viana, esgrimiendo una estrategia similar, afirma que había estado presente en una procesión a la playa cuando un gran número de peces nadaron junto a la peregrinación humana hacia la cueva de la Virgen (*Antigüedades*, 16.820-41). A pesar de la aparente centralidad de la Virgen en el título del poema épico, las referencias de Viana a esta en el primer y último canto tienen la función de enmarcar la compleja trama de la obra.

Sin embargo, la historia del advenimiento de la Virgen de Candelaria aparece nuevamente en el sexto canto del texto de Viana. Se encuentra narrada en un canto aparentemente desconectado del resto del poema. No solo queda la Virgen al margen de la trama principal, sino que la aparición histórica del icono no es narrada por el poeta sino en boca de Antón, el guanche cristianizado que había regresado a la isla. Al relatar la historia de la aparición milagrosa, Antón —y no la Virgen de Candelaria— se convierte en el mediador entre el mundo cristiano y el no cristiano. Con esta estrategia poético-narrativa, Viana elimina

la posibilidad de que la población guanche hubiera tenido una experiencia religiosa antes de que comprendieran la importancia de la efigie. La misión evangelizadora de la Virgen solo adquiere sentido si es explicada y codificada por un cristiano, en este caso, Antón. Viana (*Antigüedades*, 6.293-348) llega al punto de reproducir toda la lección que Antón supuestamente predicó a la comunidad guanche, desde el Génesis hasta el nacimiento de Cristo. Espinosa, por otro lado, había puesto un mayor énfasis en la reverencia instintiva que manifestó la población indígena mucho tiempo antes del regreso de Antón, cuyo rol se ve considerablemente disminuido en el relato histórico. De hecho, en el poema de Viana (*Antigüedades*, 16.702-21), el nombre por el que debía conocerse a la Virgen –«de Candelaria»– surge después de que Alonso de Lugo y sus hombres presenciaran la luz que emanaba de la talla. La licencia poética de Viana refleja su intento consciente de reescribir la historia para apoyar el modelo unificador que imaginaba. De este modo, la Virgen de Candelaria encarna otra justificación para la inevitabilidad de la conquista europea y colonización del mundo guanche.

Sobresalen otros aspectos cuando observamos la segunda acusación de Viana contra Espinosa: la interpretación errónea que hace el dominico de la herencia de la familia Guerra. Ataca directamente a Espinosa en el prólogo y al final del decimosexto canto (*Antigüedades*, 16.1010-31); pero, sobre todo, Viana se ocupa cuidadosamente a lo largo del poema del rol histórico del conquistador Lope Hernández de la Guerra –el antepasado del mecenas del poeta–. En el poema de Viana, Lope Hernández, cuya posición económica era superior a su rango social, adquiere un título de noble (*Antigüedades*, 3.570-72) y se convierte en maestre de campo, oficial segundo al mando, a cargo de las tácticas y las provisiones (8.288)¹¹².

¹¹² Viana también narra (*Antigüedades*, 16.1011-39) cómo Lope Hernández se convierte en regidor de la isla –uno de los primeros seis regidores nom-



Fig. 5. Falso árbol genealógico de la familia Guerra tal como aparece en *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife y aparcimiento de la Santa Imagen de Candelaria* (Sevilla, 1604). Imagen de la edición facsímil. Cortesía del Exmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna.

Viana exalta sus hechos heroicos cuando asesina –con impresionante agilidad– a cuatro nativos, uno tras otro (*Antigüedades*, 8.288-304), y alaba sobremanera su carácter cuando, tras la derrota de Acentejo, Lope ofrece vender sus propiedades en Gran Canaria para ayudar a Alonso de Lugo en su siguiente expedición (Viana, *Antigüedades*, 8.1386-402, 1415-16). Por supuesto, las hazañas y el carácter de Lope fueron secundados por sus dos sobrinos, Hernán Guerra y Hernando

brados en 1496–, tal como confirma la investigación de Cioranescu. Este también afirma que el conquistador fue alcalde de la isla en 1498 y estuvo a cargo de la distribución de la tierra en 1505 (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 53), constatando el rango de Lope Hernández como un miembro importante de la incipiente sociedad colonial de Tenerife.

Esteban Guerra –este último era el bisabuelo del mecenas de Viana–. En el decimoquinto canto, la figura alegórica de la Eternidad muestra a Alonso de Lugo en el futuro, o lo que es lo mismo, el presente de Viana. Esta visión incluye un panorama de la sucesión al trono de Castilla, que Viana utiliza para honrar a la familia Guerra y ofrecer una ilustración de su (falso) árbol genealógico (*Antigüedades*, 15.327-82)¹¹³.

Una de las principales contribuciones de Cioranescu al análisis del poema ha sido precisamente el estudio pormenorizado de la relación de Viana con la familia Guerra (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 50-63). Viana hizo de Hernando Esteban Guerra un conquistador junto a su tío, López Hernández. Este fue en realidad el primo de su padre, no su hermano. De hecho, Hernando Esteban era un niño pequeño en la época de la conquista y llegó a Tenerife en 1504. Cioranescu realza la relación entre el poeta y su mecenas, Juan Guerra de Ayala, para destacar que la celebración épica de la influyente familia y la falsa reconstrucción del árbol familiar se crearon por motivación del propio Guerra de Ayala. La ficción de Viana conecta a Guerra de Ayala con la nobleza y lo presenta como mecenas de las artes. Más importante aún es que Guerra de Ayala se convirtió en Capitán General de Honduras un año después de su aparición en el poema épico, con el que el linaje de la familia Guerra había sido depurado y honrado. Aunque la tesis de Cioranescu es históricamente acertada y válida, el proyecto épico de Viana trasciende tales aspectos

¹¹³ El diagrama del árbol genealógico está reproducido en la página anterior; ver también Viana, *Antigüedades*, ed. facsímil (San Cristóbal de La Laguna: Ayuntamiento, 1996), 301; o *Antigüedades*, ed. Alonso, 2: 217. Para una genealogía completa y fiel de la familia Guerra, ver el árbol familiar realizado por Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 53-54).

personales y tiene un papel fundamental en la historia colonial de Tenerife y de Canarias, así como la del Nuevo Mundo¹¹⁴.

Como ha afirmado correctamente M. R. Alonso (*El poema*, 163), el texto de Viana fue crucial para la legitimación de la élite aristocrática de la isla. No solo fue la familia Guerra la que encontró su linaje exaltado en el poema de Viana, sino que otras familias también pudieron trazar sus orígenes en el momento de la conquista gracias al texto de Viana, que amplió considerablemente la lista de los primeros conquistadores realizada por Espinosa¹¹⁵. Ante todo, el aparente intento de Viana por reivindicar el honor de la familia Guerra estaba, en realidad, justificando los derechos ejercidos por la corona española en la conquista de Tenerife y los derechos de todos los conquistadores de reclamar tierras y posesiones que hubieran estado relacionadas con sus antepasados. La historia de la familia Guerra es solo uno de los elementos utilizados por Viana para legitimar la historia colonial de España en Tenerife. Exploraré este punto en mayor medida en las próximas páginas, al dar cuenta de las otras estrategias que moviliza Viana para construir su proyecto.

¹¹⁴ M. R. Alonso (*El poema*, 313, 450) presentó un modelo crucial para la comprensión cultural del texto y de la historia colonial de Tenerife cuando dirigió por primera vez la atención a la importancia de la unión simbólica entre España y Tenerife en el texto poético. Este modelo fue elaborado más tarde por Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 88-89).

¹¹⁵ Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 199-368) emprendió una búsqueda minuciosa en los archivos sobre cualquier información existente sobre los primeros conquistadores y colonizadores en la isla. Creó un inventario detallado y estableció posibles correspondencias entre figuras históricas y las listas ofrecidas tanto por Espinosa como por Viana.

N. de la E.: J. A. Cebrián Latasa compone su *Ensayo para un Diccionario de Conquistadores de Canarias* (Islas Canarias: Viceconsejería de Educación, Cultura y Deportes, 2003) en el que recoge la relación de conquistadores llegados a las islas, a partir de la consulta de las fuentes documentales que se conservan.

La premisa de Antonio de Viana a la hora de escribir una épica que contradijera al controvertido texto histórico de Espinosa propone una reconstrucción ficcional del pasado bajo la guisa de relato histórico. Cuando Viana declara explícitamente que su texto constituye la única respuesta justa y acertada a la mancha que vertió Espinosa sobre la tradición cultural de la población isleña y sobre el honor de los poderosos conquistadores, está reaccionando implícitamente a las resonancias del pensamiento lascasiano presentes en el texto de Espinosa. Mientras que Espinosa había ofrecido una imagen de Tenerife tan victimizada como la del Nuevo Mundo, Viana concibe la experiencia colonial de Canarias como marcadamente distinta a la de América.

EN DIÁLOGO CON ERCILLA: ¿LA ÉPICA ES DE MARTE O DE VENUS?

La posición de Viana a favor de incluir más material histórico que ficción en su épica también apunta en la dirección de uno de los textos más populares e influyentes de su tiempo: el poema épico *La Araucana* (1569, 1578, 1589) de Alonso de Ercilla. Aunque Viana nunca menciona explícitamente a Ercilla, el retrato épico que Viana realiza de la población guanche, nativa de Tenerife, así como la historia de conquista de la isla, está dialogando en parte con el retrato que hizo Ercilla del pueblo araucano en sus reflexiones sobre la guerra de conquista en el Arauco.

De hecho, desde la academia en ocasiones se ha explorado la manera en que el poema épico de Ercilla sirvió como modelo formal para el poema de Viana¹¹⁶. Ercilla presenta el contexto cultural y

¹¹⁶ Ángel Valbuena Prat (*Historia de la poesía canaria* [Barcelona: Universidad de Barcelona, 1937], 1: 15), contradiciendo a Marcelino Menéndez y Pelayo (introducción a las *Obras de Lope de Vega* [Madrid: Atlas, 1968], 91), afirma que el poema de Viana presenta pocas similitudes con el de Ercilla. Los escasos comentarios de M. R. Alonso acerca del poema de Ercilla su-

geográfico general de la población araucana en el punto de partida de su poema épico; Viana sigue esta estrategia, sustituyendo la población araucana por la guanche. La épica de Ercilla sostiene una trama central única y cronológica, como el poema de Viana. En el segundo canto de *La Araucana*, la comunidad indígena se reúne en una asamblea general para debatir su liderazgo. Viana (*Antigüedades*, 5.741-864) reproduce una lucha de poder similar entre los nueve menceyes de Tenerife, indignados por la supremacía de Bencomo. Tal como ocurre en el texto de Ercilla, en el que el adivino Puchecalco es asesinado por Tucapel después de augurar su mala fortuna (canto 8), en el poema de Viana el adivino Guañameñe prevé la llegada de los españoles y el final del dominio guancho, una visión por la que Bencomo lo condenaría a muerte (*Antigüedades*, 3.250-325). Viana presenta la lucha canaria entre nativos, lo que podría provenir de las descripciones que hace Ercilla (cantos 10 y 11) de los juegos de lucha entre araucanos¹¹⁷. Lautaro, del texto de Ercilla, pudo haber sido el modelo para el Tinguaro de Viana. Además, la triunfante visión que experimenta Alonso de Lugo cuando es guiado por siete doncellas a la cima del Teide se asemeja a la contemplación de Ercilla de la batalla de San Quintín desde la atalaya de un campo de flores al que lo conduce Bellona, la diosa romana

gieren solamente que Viana debió haberlo leído y tomó prestados algunos elementos puntualmente. Para Alonso (*El poema*, 258-62), el de Ercilla es solo un poema más en el que, como en el de Viana, se concentran todos los modelos épicos del Renacimiento. Cioranescu, por otro lado, enumera esos pasajes del poema de Viana que más o menos se asemejan al poema de Ercilla, así como algunas similitudes en aspectos estilísticos (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 84-86). De esta lista he tomado aquellos ejemplos cuyas similitudes parecen apoyar el argumento de que la influencia del texto es clara. Sin embargo, estoy más interesada en aquellos aspectos que contradicen la épica de Ercilla.

¹¹⁷ Cioranescu ha notado que, antes de Viana –quien atribuye la lucha canaria también a Tenerife– esta práctica solo había sido mencionada en relatos históricos en el contexto de Gran Canaria. Así, existe la posibilidad de que esté imitando la descripción que hizo Ercilla de competiciones de lucha entre los araucanos (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 85).

de la guerra (canto 17). Otro elemento retórico que parece indicar una influencia inmediata de Ercilla es, según Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 84-86), la convención de cerrar un canto anunciando su inmediata continuación en el siguiente.

Aunque las investigaciones anteriormente mencionadas han explorado la similitud estructural entre los dos textos, los puntos de comparación o contraste entre Ercilla y Viana pueden ofrecer reflexiones más fructíferas a nivel conceptual. Las contradicciones y complejidades del texto de Ercilla presentan algunos problemas para la épica renacentista y la crítica ha tratado de abordar la ausencia de ciertos elementos tradicionales en la estructura de la épica, como la exaltación de un héroe central o la celebración de una fiesta triunfal¹¹⁸. Viana parece compartir con Ercilla este en-

¹¹⁸ Ver Pierce (*La poesía épica*, 24; *idem*, *Alonso de Ercilla y Zúñiga* [Amsterdam: Rodopi, 1984], 70-71) y Beatriz Pastor, «Alonso de Ercilla y la emergencia de una conciencia hispanoamericana» en *Discurso narrativo de la conquista de América* (Habana: Casa de las Américas, 1983), 451-570, p. 470. William Melczer («Ercilla's Divided Heroic Vision: a Re-Evaluation of the Epic Hero in *La Araucana*», *Hispania* 56 [1973]: 216-21, p. 217) descarta que el propio poeta sea el héroe del poema –como había sido defendido primero por Voltaire– y también parte de la noción de que el héroe individual siempre es socavado por la colectividad. Melczer («Ercilla's Divided Heroic Vision» 218, 220) propone una «solución dual» en la que las lealtades de Ercilla se encuentran divididas entre la justicia ideológica de los españoles y la justicia moral de los araucanos dado que «se sentía comprometido con ambos bandos y con ninguno». Varias investigaciones han explicado la dualidad del texto de Ercilla a través del uso que realiza el poeta de la *Farsalia* de Lucano. En un extremo del espectro de la crítica, Quint (*Epic and Empire*, 157-90) interpreta la influencia de Lucano como un modelo fallido para Ercilla, mientras que Isaías Lerner («Ercilla y Lucano», en *Hommage à Robert James*, ed. F. Cerdan [Toulouse: Mirail, 1994], 2: 683-85) ha enfatizado la presencia de Lucano en el poema de Ercilla como una estrategia formal predominante y efectiva que deriva de la educación humanista del poeta.

N. de la E.: J. A. Ramos Arteaga («Épica y periferia», 205-219) repara en un aspecto escasamente estudiado en la crítica: la relación entre el contramodelo de Ercilla, Pedro de Oña, autor del *Arauco domado*, y Viana. Resulta de interés la comparación que establece entre ambos poemas épicos, a la luz de la subjetividad específica que ostentan sus autores en el contexto del surgimiento de «nuevas» identidades culturales en el espacio colonial.

foque poco convencional. Declara, al menos en su prólogo, que esta épica contará la lucha heroica de guanches contra españoles en la conquista de la última isla canaria, que sería incorporada a la corona de Castilla hacia 1497.

No obstante, en el caso de Ercilla, Beatriz Pastor («Alonso de Ercilla», 563) ha comentado que *La Araucana* constituye el comienzo de una consciencia crítica hispano-americana en la que se presenta un conflicto no resuelto entre culturas, más que su fusión. La épica de Viana se desvía de la de Ercilla en este importante aspecto, dado que Viana no aborda una guerra de conquista en proceso, sino un *fait accompli* que tuvo lugar más de cien años antes. En los tiempos de Viana, la sociedad colonial tinerfeña estaba en gran medida establecida, permitiéndole reconstruir la historia de la isla como una perfecta fusión de culturas. Si había un espacio en el imperio español en ese momento en el que tal fusión pudiera haber ocurrido, estaba en las Islas Canarias. De este modo, Viana aprovecha este potencial espacio utópico para enfrentar la imagen de violencia colonial descrita en el poema de Ercilla sobre el Arauco, sinécdoque del Nuevo Mundo.

Ante todo, y como mínimo, Viana afirma, como Ercilla, que él también estaba interesado en representar el lado del bando vencido. Justifica este gesto al construir (falsamente) su poema épico en directa oposición a la historia de Espinosa, mientras que Ercilla (*La Araucana*, ed. Morínigo y Lerner, 1: 122) advierte al lector en el prólogo:

Y si a alguno le pareciese que me muestro algo inclinado a la parte de los araucanos, tratando sus cosas y valentías más estendidamente de lo que para bárbaros se requiere [...] veremos [...] que son pocos los que con tan gran constancia y firmeza han defendido su tierra contra tan fieros enemigos como son los españoles.

Tanto Ercilla como Viana parecen coincidir en un proyecto de escritura que aborda —como Pastor («Alonso de Ercilla», 568) ha

señalado en el caso de Ercilla— la fragmentación de una realidad de violencia, así como la explotación e injusticias en la conquista y colonización de América. No obstante, Ercilla y Viana adoptan posiciones ideológicas distintas sobre el tema.

De hecho, se ha considerado en varias ocasiones que Ercilla era simpatizante de los ideales de anticonquista generalmente asociados con Las Casas. Un estudio de William Mejías-López («Relación ideológica», 197-217), por ejemplo, ha explorado las conexiones entre Ercilla y los planteamientos de Vitoria y Las Casas, principalmente los derechos indígenas de autogobierno y propiedad¹¹⁹. La novedad de este estudio («Relación ideológica», 199) es la evidencia de un encuentro real entre Ercilla y Fray Gil González de San Nicolás, un discípulo de Vitoria y correspondiente de Las Casas, durante un viaje marítimo de cincuenta y ocho días de duración de Chile a Perú. Esta prueba de un posible intercambio intelectual solo confirma la ya ampliamente argumentada influencia de Las Casas en el texto de Ercilla, resumida por José Durand de esta manera («Caupolicán», 373):

La actitud fundamental de honrar a unos héroes bárbaros se nutre de los grandes debates lascasianos sobre la dignidad humana de esos indios y la justicia de esas guerras: ideas respiradas a diario en la vida chilena, o en Lima, o en la Corte¹²⁰.

¹¹⁹ Tal vez una limitación de este artículo («La relación ideológica de Alonso de Ercilla con Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de Las Casas», *Revista iberoamericana* 61 [1995]: 197-217) es la similitud que Mejías López atribuye a las ideas de Vitoria y Las Casas, aunque este error apenas afecta a su posición con respecto al poema de Ercilla. Como se ha apuntado, las diferencias teóricas entre Vitoria y Las Casas son mucho más profundas de lo que se ha pensado tradicionalmente, y las diferencias entre Vitoria y Sepúlveda mucho menos de lo que se ha estimado (Henry Méchoulan, *El honor de Dios*, trad. Enrique Sordo [Barcelona: Argos Vergara, 1981], 64-65; Adorno, «Los debates», 47-66).

¹²⁰ Durand («El chapetón Ercilla y la honra araucana», *Filología* 10 [1964]: 113-34) ha estudiado la figura y las ideas de Ercilla más como soldado que como colono, permitiendo así al poeta exponer el heroísmo del pueblo arau-

Parafraseando la cita anterior, Ercilla, como cualquier hombre de su tiempo y posición social, estaba expuesto, o bien en la corte o bien en las colonias, a las extendidas ideas reformistas formuladas por Las Casas y sus interlocutores. Sus preocupaciones morales respecto a la comunidad araucana y la guerra contra esta demuestran que iba más allá de las exigencias convencionales de la épica. Ercilla y su poema se convierten en participantes indirectos en el debate que cuestiona la justicia de la conquista militar del Nuevo Mundo. De hecho, uno de los caminos digresivos que toma Ercilla en su poema ejemplifica su posición crítica. La historia de Dido, inserta en una épica sobre la conquista de Chile (cantos 32 y 33), sirve a las intenciones del poeta de contradecir abiertamente la «difamación» de la reina por parte de Virgilio, mientras que ofrece un modelo alternativo de conquista y colonización en la fundación de la antigua ciudad de Cartago¹²¹. Ercilla enfatiza cómo Dido, recién llegada a la costa norteafricana, se las arregla ingeniosamente para adquirir suficiente tierra para construir la nueva ciudad, utilizando su inteligencia para engañar a los re-

cano y las ideas de Vitoria y Las Casas. Ver también Ciriaco Pérez Bustamante, «El lascasismo en La Araucana», *Revista de estudios políticos* 64 (1952): 157-68, sobre Las Casas y *La Araucana*. Mientras que algunos estudios han estado de acuerdo con este razonamiento y han ofrecido más pruebas de la mirada positiva de Ercilla hacia la sociedad araucana y su perspectiva crítica de la guerra (Pastor, «Alonso de Ercilla», 523; Mejías-López, «Relación ideológica», 198-217), hay quienes insisten en que Ercilla no guardaba una imagen completamente positiva de los pueblos amerindios y que el poema no puede evitar estar moldeado por la ideología española imperial (F. J. Cevallos, «Don Alonso de Ercilla and the American Indian: History and Myth», *Revista de estudios hispánicos* 23 [1989]: 1-20). Si las contradicciones o la ambivalencia en el texto de Ercilla no pueden negarse, entonces no existe algo que se denomine «ideología española» monolítica que pueda agrupar, por ejemplo, a Las Casas, Ercilla y Sepúlveda en la misma categoría. Los aspectos legales y morales debatidos durante el siglo XVI reflejan un dinamismo que era suficientemente complejo y subversivo para crear agitación e influir en las instituciones del imperio, así como para filtrarse en trabajos literarios como el de Ercilla.

¹²¹ Acerca de Dido, ver Brumble, *Classical Myths and Legends*, 101-3 (cf. María Rosa Lida de Malkiel, *Dido en la literatura española: su retrato y defensa* [Londres: Tamesis, 1974]).

sidentes locales, pero demostrando también un gran sentimiento de justicia al remunerarles y, por tanto, ganar su respeto y aceptación.

Los comentarios críticos y estrategias de Ercilla no encuentran una réplica en el texto de Viana; por el contrario, este último toma una dirección diferente¹²². La respuesta de Viana a la violencia inherente a la conquista y colonización fue la creación de un texto que reformulara la historia de Tenerife para así proponer las islas atlánticas como un espacio textual alternativo en el cual conciliar la historia española en el Nuevo Mundo. Tenerife se construye en la épica de Viana como un enclave de unión y armonía cultural, en lugar de un espacio de violencia y división. Sin embargo, el modelo sincrético de Viana necesitaba encontrar una manera de armonizar las exigencias de la épica como género y de su modelo implícito (Ercilla), que enfatizaban la división y la guerra para poder proyectar el triunfo final de un bando sobre el otro.

Aunque Ercilla ha sido acusado de fracasar a la hora de cumplir con sus objetivos épicos declarados —de representar solamente la guerra— al incluir varias historias de amor entre los personajes araucanos, su doble posición o su conflicto con respecto a sus héroes apenas ha sido cuestionada. El fracaso de Viana en cumplir con sus metas aparentes, sin embargo, está profundamente ligado a su compro-

¹²² Estoy muy en desacuerdo con la lectura que hace Cioranescu de Ercilla y Viana respecto a su representación de las poblaciones nativas. Cioranescu (en Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 86-87) afirma que:

Viana parece situarse en la continuación de la tradición lascasiana y considera al guancho, no solo con la simpatía artística, sino también con la humana, mientras que Ercilla representa al indio de modo realista y en general desprovisto de poesía y de idealización como no sean las que se derivan de la retórica y el manierismo.

Respecto a la valoración de Cioranescu sobre la representación que hace Ercilla del Arauco y de su población, ha habido varios estudios críticos que, con acierto, contradicen la opinión de este crítico (ver nota 120, más arriba). Respecto al poema de Viana, mi estudio tiene como propósito demostrar que es ideológicamente antagónico a las ideas de Las Casas.

miso ideológico con la conquista imperial española. Viana socava continuamente su posición como defensor de la sociedad guanche. Si hay héroes en la épica de Viana, estos finalmente están en el lado español. En varios encuentros militares representados en el poema, las muertes violentas entre la población nativa pueden ocupar un espacio central, pero solamente como pretexto para destacar la valentía de los soldados españoles. Un ejemplo ilustrativo de la representación heroica que hace Viana de los españoles a expensas de los nativos ocurre cuando Lugo se deshace de un guanche —que se había atrevido a saltar sobre el caballo del adelantado— utilizando habilidosamente una cuerda para colgar al nativo de un árbol con las manos en alto antes de cortarle los brazos (*Antigüedades*, 8.240-69). La descripción de Viana de este acto cruel sirve para enfatizar la fuerza e ingenio de un orgulloso general Lugo que permanece invicto.

La población nativa, junto con la violencia épica de la guerra, es dimensionada a través de una galería de exotismos convencionales. El uso que hace Viana de la figura del gigante, que aparece como un recurso en la literatura medieval y renacentista, resulta particularmente ilustrativo de su apropiación ideológica de lo maravilloso¹²³.

¹²³ Al trazar las tradiciones literarias que influyeron a Cervantes y otros escritores del Siglo de Oro a comienzos del siglo XVII, Francisco Márquez Villanueva (*Fuentes literarias cervantinas* [Madrid: Gredos, 1973], 264-357) ha analizado el recurso literario de los gigantes como derivaciones principalmente de la épica italiana y del *ars macaronica*. Aunque la temática de los gigantes data de la literatura clásica y posteriormente se expande a través de leyendas medievales, la *Historia Turpini o De Vita Caroli Magni et Rolandi* (1140) influyó directamente a escritores renacentistas (por ejemplo: Dante, Ariosto, Rodríguez de Montalvo). El gigante, como el *homo deformis et pravus*, se convirtió fundamentalmente en objeto de representaciones peyorativas como parte de una tipología de deformidades humanas. El gigante benevolente raramente estaba presente en la literatura medieval, pero se volvió fundamental en la épica italiana (por ejemplo: en *Morgante* de L. Pulci y en *Baldus* de T. Folengo).

En el contexto de la épica renacentista, el tratamiento del gigante era a la vez heroico y burlesco. Este acercamiento pasó a la poesía macarrónica que echó raíces en España en círculos intelectuales y universitarios durante el

La mayoría de los personajes nativos en la épica de Viana no son gigantes metafóricos como en la épica de Ercilla, sino gigantes literales —«todos medio gigantes» (Viana, *Antigüedades*, 8.360-61)—; aquí, Viana utiliza la información que Espinosa había mencionado de manera reacia acerca de los guanches antiguos. Rucadén, un «gigantazo fiero» (Viana, *Antigüedades*, 8.345-52), muere en batalla con sus muslos perforados, mientras que la muerte de Guadafret, otro gigante, sirve al espantoso espectáculo de las víctimas de guerra (*Antigüedades*, 12.444-63):

andaba Guadafret, gigante fiero,
 muy grueso, egdematoso, barrigudo,
 como torre de carne, aunque pesado,
 valiente, suelto, diestro y animoso
 encarnizado en la española gente,
 encuéntrale Albornoz, que sin caballo
 con la adarga y la espada combatía,
 cierra con el gigante valeroso,

[...]

llega la espada por la recta línea
 del invencible brazo gobernada,
 y por el grueso ombligo, palpitando,
 salen los intestinos con la sangre;
 desmaya luego el cuerpo giganteo,

[...]

y al fin con el mal parto movedizo
 de la hinchada preñez, perdió la vida.

último cuarto del siglo XVI y la primera década del XVII. La caracterización de Viana de los gigantes encaja en este contexto, dado que era estudiante en Sevilla en esos tiempos. Además, tenía acceso a información historiográfica del gigantismo mítico asociado a los guanches, que le permitió integrar los modelos histórico y literario.

De modo contrario a Ercilla, que utiliza las atrocidades de la guerra para exponer la innecesaria crueldad y violencia de la contienda española mientras alababa de manera efectiva el heroísmo del bando araucano (por ejemplo, en el caso de Galvarino [canto 22], a quien cortan las manos), Viana está más interesado por el espectáculo *per se*. Galvarino tiene voz en el poema de Ercilla (canto 26) y cuando lucha hasta el final con sus brazos mutilados es para enseñar una lección de coraje y resistencia al bando español.

En el poema de Viana, Guadafret y después Sigoñe (otro nativo cuya muerte lenta es descrita gráficamente mientras arranca con sus dientes la carne de su atacante) no tienen voz y aparecen en viñetas de tipo burlesco. La comparación de la muerte de Guadafret con un aborto es más una descripción grotesca que una muestra de compasión. Tal vez la única excepción –aparte del rey Bencomo, que no muere en el poema– es Tinguaro, el hermano gigantesco del rey, que encuentra la muerte hacia el final del poema. Tinguaro es un personaje importante que está realmente desarrollado a lo largo del poema, pero cuyo cadáver destrozado y mutilado es exhibido por los españoles como advertencia para la población nativa. El heroísmo de Tinguaro solo sirve para enseñar a su bando una lección que resultaría en su decisión final de ceder el poder. Ante todo, los gigantes de Viana y sus espantosas, a la par que humorísticas, descripciones reflejan la inserción del poeta en la tradición de la epopeya burlesca. Estos gigantes son fundamentalmente redimibles, pero ambiguamente heroicos.

La pronunciada calidad mítica de algunos de los personajes nativos, como el rey Bencomo, también socava las aclamaciones heroicas de guerra. El rey no es tanto un héroe mítico, sino un monstruo ridículo, cuando es descrito por Viana (*Antigüedades*, 3.99-113) como se muestra en el siguiente pasaje:

robusto, corpulento cual gigante,
 de altor de siete codos¹²⁴, y aun se dice
 tenía ochenta muelas y otros dientes,
 [...]
 rostro alegre, y feroz color moreno,
 negros los ojos, vivos y veloces,
 pestañas grandes, de las cejas junto,
 nariz en proporción, ventanas anchas,
 largo y grueso el bigote retorcido,
 que descubría en proporción los labrios,
 encubridores del monstruoso número
 de diamantinos dientes; larga, espesa
 la barba, cana de color de nieve,
 que le llegaba casi a la cintura.

Este retrato del rey Bencomo no inspira mucho miedo y su rol como protagonista en una confrontación armada se desarrolla solo al final. Bencomo es abiertamente insultado por un soldado español, Trujillo, que trata al rey como su igual cuando intenta recuperar la espada que le han robado. Cuando Bencomo lucha en las batallas decisivas, resulta herido primero a manos de Lope Fernández de la Guerra y después de Trujillo, hasta que el rey se ve forzado a dejar atrás la espada española (Viana, *Antigüedades*, 5.571-685; 12.423; 14.635-48). Su hermano «gemelo» Tinguarro («pues dicen ser los dos de un parto mismo» [*Antigüedades*, 13.179]), sin embargo, es descrito como el guerrero más feroz de todos. En una clara clasificación maniquea de «el enemigo», Bencomo finalmente se convierte en el buen sabio, nada ame-

¹²⁴ Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 151 nota 100) comenta que un codo equivale a 574 milímetros, por lo que siete codos son 3,62 metros. Cioranescu solamente ve en esta descripción el fracaso del poeta a la hora de crear el ambiente fantástico y mágico de la épica.

nazante y comprometido a cristianizarse. Mientras tanto, su hermano Tinguaro es caracterizado como el malo y fiero, en la fuerza amenazante propulsada directamente por Alecto y Marte, aunque, naturalmente, destinado a morir¹²⁵. La descripción física de Bencomo muestra un heroísmo ambiguo, pero no es incidental que el único retrato de Tinguaro que se ofrece en el texto ocurra después de su muerte a manos de los españoles (*Antigüedades*, 13.130-68). En el texto de Viana, solo una vez muerto puede el enemigo encarnar el espacio del héroe (véase Adorno, «Literary Production», 4-8).

Aunque la insistencia de Viana en pintar retratos físicos individuales de los personajes guanches con sus palabras –que no es el caso con los españoles– podría indicar un esfuerzo por parte del poeta en afiliarse con la causa de los vencidos, en realidad cada retrato presenta un defecto¹²⁶. La singularidad guanche no alimenta un retrato heroico del adversario, como en el caso de Ercilla, sino la adscripción de Viana a la epopeya burlesca. Como procede con la imagen poco favorecedora de Bencomo, Viana pinta a las hijas de Bencomo, Dacil y Rosalba, así como a la princesa Guacimara (la hija del rey Benecharo de Anaga) de una manera distorsionada, exagerada y mancillada. La aparente perfecta fisonomía de Dacil es estropeada con pecas y las exageradas pestañas de Rosalba le llegaban a las cejas, de manera que, aunque su belleza física no era inferior a la de su hermana, sufría una desventaja por no ser la favorita de su padre (Viana, *Antigüedades*, 3.631-51; 4.420-70)¹²⁷. El retrato de Guacimara

¹²⁵ Viana cambia la información histórica correcta ofrecida por Espinosa. Bencomo (o Benitomo, según documentos legales) y no su hermano Tinguaro (cuyo nombre es inventado por Viana) murió en la batalla de La Laguna.

¹²⁶ En cierto modo, el texto de Viana encaja perfectamente en el argumento de Quint (*Epic and Empire*, 11) de que en la poesía épica del período «los perdedores nacen perdedores –monstruosos, demoníacos, subhumanos», condicionando así su historia de «auto-derrota».

¹²⁷ Cabe mencionar en el caso de Dacil que M. R. Alonso (*El poema*, 315), aun-

acentúa aún más la construcción burlesca de los personajes nativos de Viana (*Antigüedades*, 3.768-802):

Era en extremo Guacimara hermosa,
 tenía partes dignas de loarse,
 aunque robusto cuerpo giganteo:
 cabellos rubios, claros, rutilantes,
 [...]
 alta la frente, y encarnadas cejas
 negras, y negro en medio un lunar bello,
 que con lustrosos pelos las juntaba;
 [...]
 era dotada: pero estuvo a punto
 cuando en su concepción obró natura,
 de declinar al masculino género,
 que dello daba verdadero indicio,
 su gran persona y valerosos hechos,
 mas por falta del calor innato
 quedóse femenina en grado altivo.

Guacimara no es el tipo literario convencional de la mujer varonil¹²⁸. En cambio, su cuerpo se torna en el locus lúdico de

que es consciente de las imperfecciones comunes de los retratos de Viana, considera que la mirada del poeta es benévola, lo cual indica su rechazo del modelo clásico a favor de uno más humano o realista. Cioranescu ha declarado lo mismo, afirmando que la caracterización que emprende Viana de los personajes nativos estaba más desarrollada y era más compasiva (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 86). Resulta prácticamente imposible sostener este punto de vista si se tienen en cuenta los otros retratos (por ejemplo, el de Guacimara) y el objetivo general del poema de Viana.

¹²⁸ Aunque la tipología de mujeres que hace M. McKendrick se refiere principalmente a representaciones dramáticas, su estudio de la mujer varonil es muy útil (*Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age: A Study of the mujer varonil* [Cambridge: Cambridge University Press, 1974]).

contrastes exóticos y confusiones de género que eran tendencia en las teorías biológicas clásicas (por ejemplo, el calor innato, un concepto aristotélico) y el discurso científico del momento (cf. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* [Baeza, 1575]). Esta princesa guanche pudo haber sido exhibida como un objeto extraño en la «vitrina de curiosidades» (*Kunstkammer* o *Wunderkammer*) de cualquier corte europea¹²⁹.

En comparación, la única vez en la que Viana usa la burla hacia los españoles ocurre cuando las tropas invasoras, debilitadas por el hambre, atracan en Tenerife y se agachan para agarrar de la tierra lo que parecen ser mocanes comestibles, descubriendo que las frutas negras y redondeadas eran realmente excrementos de cabra! Este incidente socava muy poco la caracterización poética de los extranjeros. Viana introduce esta escena humorística a expensas de los conquistadores, con la que tal vez también trata de dotar de verosimilitud la representación de su Tenerife natal.

¹²⁹ Las personas nativas de Tenerife fueron de hecho exhibidas, pintadas e intercambiadas como regalos en cortes europeas, como fue el caso de la familia González. Como Christiane Hertel («Der rauch man zu Müinchen» en *Sammler-Bibliophile-Exzentriker*, ed. A. Assmann et al. [Tübingen: Gunter Narr, 1998], 163-91) ha demostrado en su interesante artículo sobre el *Kunstkammer* del Archiduque Fernando II del Tirol, la familia González, que por línea paterna era de Tenerife, sufría de una rara condición hirsuta que la convirtió en objeto de colecciones exóticas europeas. Hertel estudia una serie de retratos realizados entre 1580 y 1610 que muestran a Pedro González y sus hijos e hijas como pseudohombres y mujeres lobo. La pluma literaria de Viana, en cierto modo, contribuyó a la exotización del pueblo nativo de Tenerife que ya circulaba en Europa.

N. de la E.: Roberto Zapperi estudia la figura de Pedro González en *El salvaje gentilhomme de Tenerife: la singular historia de Pedro González y su familia*, trad. M. M. Álvarez Vázquez (Santa Cruz de Tenerife: Zech, 2006). Fue un personaje conocido en su época, hasta el punto, como esgrime Pedro Nolasco Leal Cruz, que pudo haber influido a William Shakespeare en la caracterización de su Calibán (*Canarias y Pedro González en "La tempestad" de William Shakespeare* [La Orotava: Le Canarien Ediciones, 2018]).

No obstante, al ridiculizar o mostrar la monstruosidad del bando enemigo o sus ejecuciones, el poema se deslinda de cualquier discusión significativa sobre la cultura guanche y sublima o explota la violencia épica para la consecución de unos fines estéticos. Viana hace uso de convenciones tradicionales tanto de la épica destinada a producir la maravilla legítima como de la epopeya burlesca, que introduce elementos de mofa para desvirtuar cualquier experiencia catártica de la guerra de conquista.

Aunque la mayor parte del poema de Viana explora las batallas más notorias entre guanches y españoles, al autor le interesan las guerras pasadas, principalmente para destacar su retrato de la paz del presente. En el poema de Viana, Marte actúa de acuerdo a la fórmula convencional: su nombre es invocado y el dios pagano se convierte en una figura alegórica que, presionado por Fortuna en nombre de Nivaria/Tenerife, hace una única aparición para garantizar una victoria militar contra los nativos (*Antigüedades*, 7.575-82). Marte forma parte del repertorio de referencias clásicas a través de las que se construye el paganismo guanche en el poema. Si Viana insiste en describir la «furia de Marte» –una frase repetida mecánicamente a lo largo del poema– es únicamente para que el símbolo sincrético de su desenlace adquiera más valor.

Anclado en el dato histórico de que los nativos de Güímar habían firmado repetidamente tratados de paz con los cristianos, Viana se dispone a crear otra polarización en la imagen del enemigo: los guanches se dividen entre guerreros salvajes e indígenas de carácter pacífico y amistoso. De este modo, las escenas de lucha encarnizada se alternan con encuentros amables. Por ejemplo, el rey Añaterve de Güímar y su corte de nobles visitan a Alonso de Lugo y las tropas españolas en Santa Cruz para declarar su subyugación a los Reyes Católicos. Asombrados por el despliegue de armas sofisticadas y por la formalidad de un

banquete refinado, los guanches aceptan a los españoles (Viana, *Antigüedades*, 6.42-141). Esta escena adelanta el final del poema de Viana, en el que los reyes Bencomo y Beneharo también aceptarán a Lugo y reconocerán la supremacía militar y cultural de España.

Asimismo, las historias de amor del poema –las de Guacimara y Ruymán, Rosalba y Guetón, Tinguaro y Guajara, Dacil y Castillo– parecen eclipsar los encuentros históricos entre los ejércitos¹³⁰. El incremento asimétrico de materiales adicionales o secundarios da lugar a una redirección del énfasis que pasa de Marte a Venus, manteniendo el objetivo de Viana de crear la mezcla perfecta entre las dos culturas. Los famosos versos de Ercilla en oposición a Ariosto, en los que anuncia el objetivo de su épica como una descripción de la guerra y no del amor –«No las damas, no amor, no gentilezas [...] / mas el valor, los hechos, las proezas [...] (*La Araucana*, 1.1.1, 5); «Venus y Amón aquí no tienen parte / sólo domina el iracundo Marte» (1.10.7-8)– encuentran su opuesto en Viana. Si en el poema de Ercilla, las historias de amor épicas entre indígenas son material accesorio respecto a las hazañas heroicas de araucanos y europeos, en el de Viana cualquier hazaña heroica es en gran medida atenuada por la unión amorosa entre Dacil, la hija del rey Bencomo, y Castillo, un capitán español del ejército del adelantado Alonso

¹³⁰ Cioranescu ha apuntado, con aprobación general, que la manera en la que Viana combina elementos líricos y heroicos, imitando a Tasso, hace que el poema tenga un estilo refrescante, aunque inferior al de Tasso (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 1: 82). También cabe mencionar un estudio de Nilo Palenzuela («El arte del retrato en el poema de Viana», en *Homenaje al profesor Sebastián de la Nuez* [La Laguna: Universidad de La Laguna, 1991], 79-91) que se enfoca tanto en la apropiación de Viana de convenciones líricas para su poema épico como en el motivo del retrato, visto solamente en su dimensión literaria y no ideológica. Al margen de estas valoraciones estéticas, las elecciones de Viana en este aspecto resultan más reveladoras si se leen en el contexto de Ercilla.

de Lugo. En otras palabras, las tramas amorosas sirven para la pacífica conexión simbólica entre España y Canarias.

Esta insistencia en la armonía parece ser, si no una directa contradicción con la temática del género relacionada con Marte y el arte de la guerra, al menos sí una estrategia que desplaza la guerra del centro de la épica. El proyecto ideológico fundamental de Viana rechaza el desorden y la violencia de la guerra para situar el amor puro y armonioso como ejes principales de su épica. Esta evolución se vuelve evidente cuando al principio Castillo, prisionero del bando guanche, encarna el dilema del poema: «[...] los [triumfos] del amor y del Dios Marte / andaban con rigor en competencia» (Viana, *Antigüedades*, 14.151-52). No obstante, al final del poema épico, tras la renuncia de los guanches y la unión de los amantes, la predecible descripción de la guerra es fácilmente reemplazada por la paz (Viana, *Antigüedades*, 15.613-19):

celebran todos con placer inmenso
 las paces y amistades deseadas,
 júntanse luego todos los soldados
 nivarios y españoles como amigos,
 piden perdón los unos a los otros
 por tantas inquietudes y trabajos,
 y daños ordinarios en la guerra¹³¹.

¹³¹ En el siguiente canto, tras la anagnórisis de Guacimara y Ruymán, Viana repite prácticamente las mismas palabras en una escena entre guanches (*Antigüedades*, 16.493-97):

Juntos se ven los dos firmes amantes,
 juntos los enemigos ya conformes,
 y todos satisfechos de constancia,
 de leal amistad y desengaños,
 se piden el perdón de las ofensas.

Al fin se vuelve explícito el proyecto de Viana: el desmantelamiento de la violencia de la guerra para dar lugar a la fundación de una sociedad colonial. El poeta toma prestado el «cinturón mágico» de la diosa del amor para desplazar los pensamientos del público lector de la guerra al afecto. Así se hace patente la estrategia con la que pretendía plasmar sus figurados patrones de dominación, la cual difiere considerablemente de la seguida por Ercilla en el Nuevo Mundo y que quedó inmortalizada en *La Araucana*.

FUSIÓN DEL TELOS IDEOLÓGICO Y LA CONVENCION LITERARIA

A primera vista, la revisión que hace Viana del material histórico heredado principalmente de Espinosa parece limitarse a unos pocos cambios. A su vez, su afiliación con el retrato heroico que hace Ercilla del enemigo parece más que modesto. Sin embargo, como he demostrado en las páginas anteriores, Viana emplea un proceso más radical de antagonismo: su proyecto épico está en oposición directa a la visión espinosiana de la historia canaria y a la concepción de Ercilla de la guerra de conquista de ultramar. Con su posición, Viana apoya profundamente una ideología imperial destinada a homogeneizar y anular cualquier voz problemática como la de Ercilla, o cualquier visión disidente como las de Espinosa, Las Casas, sus colegas y sus seguidores.



Fig 6. Mapa de las Islas Canarias o Afortunadas y la costa noroccidental de África en el *Atlas* de Gerardus Mercator de 1607. Cortesía de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.

La épica de Viana busca la creación de un perfecto modelo utópico de integración cultural. Lo consigue mezclando y revisitando los orígenes de las dos culturas como si fuera el mismo, mezclando a guanches y conquistadores en una única identidad étnica y, finalmente, proponiendo la fusión simbólica de los dos grupos en la unión individual de una princesa guanche y un conquistador español: una alianza que se ve reforzada por la vinculación alegórica del adelantado Alonso de Lugo y la figura de la isla/mujer, Nivaria. De esta manera, Viana hace que las convenciones literarias de la épica encajen perfectamente en su *telos* ideológico.

En primer lugar, el poema reconstruye los orígenes culturales de la sociedad guanche para crear un molde en el que luego encajen las piezas de su visión armoniosa del encuentro con los españoles a finales del siglo xv. La afirmación más interesante que hace Viana en este poema épico que, por otro lado, ha desconcertado a la crítica y ha permanecido inexplicable, la encontramos al inicio del poema¹³². Cuando construye artificialmente los orígenes históricos de Tenerife y La Palma como distintos a los del resto de las islas, Viana escribe directamente (*Antigüedades*, 1.333-65):

Cuando reinaba en la vandalia Bética
 Abis, antiguo rey, y tantos años
 negó a la tierra el cielo el agua y pluvias,
 con la notable perdición de España,
 los que escaparon a oportuno tiempo
 [...]
 Pasábanse a provincias diferentes:
 [...]

¹³² M. R. Alonso ha atribuido repetidamente los múltiples errores históricos del poema a la juventud o el descuido de Viana. Las etimologías imaginadas de Viana y otras invenciones han sido ampliamente descartadas por la crítica, que pasó por alto la relevancia ideológica que podían ocultar ciertas elecciones del poeta.

de aquéstos, aportaron ciertas naves
 a la que se llamaba Pintuaría,
 y diéronle de Palma el justo título,
 [...]

Consta destas razones verdaderas,
 que de españoles nobles andaluces
 fueron pobladas por grandeza insigne
 La Palma y Tenerife, ilustres islas.

Según el poeta, estas dos islas, como las zonas meridionales de la península ibérica, tuvieron asentamientos prerromanos, mientras que otras islas estuvieron habitadas por pueblos africanos exiliados del continente antes del dominio islámico. Viana sustenta su argumento en ligar a la población de Tenerife con el reinado de Abis o Abbidis, que la tradición hispánica consideraba como el último rey legendario de Tarteso. El poeta también refuerza esta idea apelando a las denominaciones germánicas y latinas para describir Andalucía («vandalía Bética») y evitando cualquier conexión con el mundo musulmán.

Al crear tal distinción entre las diferentes islas, el pasado de Tenerife y La Palma –las últimas dos islas en ser conquistadas por los españoles– quedan estrechamente unidas a España, eliminando por tanto el modelo espinosiano del colonizado devorado ilegalmente por el colonizador. En este poema épico, Viana no trata directamente el asunto de si la guerra contra la población guanche era justa o injusta, sino que entra en el debate colateralmente al construir este origen común. Lo que hace aquí es establecer implícitamente las bases legales por las que los españoles tenían el derecho de conquistar y colonizar aquellas islas que habían sido ocupadas, según su relato, por los antiguos habitantes de España. Viana está reformulando a grandes rasgos un argumento legal que había sido utilizado anteriormente de manera

ingeniosa por el jurista Alfonso de Cartagena en el contexto de las Islas Canarias y por el cronista real Fernández de Oviedo en el contexto del Nuevo Mundo. El argumento de Viana se asemeja el famoso sofisma desarrollado por Cartagena en 1435, con el que convertía a Canarias en parte del reino visigodo africano para defender las reclamaciones castellanas sobre las islas en su disputa contra la corona portuguesa (Cartagena, *Diplomacia y humanismo*, 57-163; Pérez Voituriez, *Problemas jurídicos*, 95-96)¹³³. La estrategia legal de Cartagena fue bastante efectiva entonces, dado que las Islas Canarias fueron finalmente ocupadas por las fuerzas castellanas. La estrategia similar de Viana se vuelve igualmente eficaz al visitar la historia de España en Canarias.

El paradigma de Viana sirve para dos propósitos claros. Uno alimenta su modelo literario heroico al establecer una separación entre adversarios dignos, es decir, entre los isleños que pusieron la conquista más difícil y los otros que mucho antes se sometieron gradualmente a los europeos, uniéndose a las fuerzas españolas en la conquista de Tenerife. Al incorporar a las islas al período prerromano de la península ibérica, él, más que nadie, anula las denuncias espinosianas de una guerra injusta, porque la conquista española de las islas era equivalente a recuperar los territorios sobre los que la corona española tenía derecho legítimo desde tiempos ancestrales, antes incluso de la ocupación visigoda. Así, para Viana, la guerra de conquista no conlleva la ilegalidad abiertamente denunciada por Espinosa, ni la inquietante violencia que preocupaba a Ercilla; por el contrario, estaba construida como un paso necesario para un proyecto colonial español de integración sin mayores complicaciones.

Esta justificación cuasilegal se hace eco simultáneamente de la proclamación de una homogeneidad étnica que borra cualquier

¹³³ Para una discusión de los argumentos de Cartagena, ver el Capítulo 1 de este estudio.

rastros de mezcla y busca la pureza ancestral, es decir, una igualdad totalizante¹³⁴. Finalmente, el propósito principal de Viana es la restauración de una simbiosis que se había logrado anteriormente. Al declarar el mismo contexto cultural para la sociedad española y la guanche, visualiza la síntesis matrimonial que tendrá lugar más adelante en el texto y en su modelo de la historia colonial de Tenerife.

La unión final en matrimonio de los dos amantes es construida cuidadosamente a lo largo del poema¹³⁵. Al principio, la imagen

¹³⁴ Diana de Armas Wilson, que entre los hispanistas de Estados Unidos ha ofrecido una buena introducción al poema, muestra una sensibilidad crítica que se asemeja mucho a la mía («“Vuela por alta mar, isleño esquife”: Antonio de Viana’s *Conquista de Tenerife* (1604)», *Calliope* 3 [1997]: 24-36). No obstante, ella concluye, siguiendo la tradición de Cioranescu y Alonso, que Viana «literaturiza y celebra [un] matrimonio bicultural» (33). Otras posiciones críticas defienden el mismo argumento. Luis Alemany («Antonio de Viana: una postura literaria ante la historia», *Revista de historia canaria* 37 [1980]: 267-72, p. 271), por ejemplo, identifica en el texto de Viana un mestizaje cultural que a la vez reconoce la justificación implícita del colonialismo inherente en el mismo. Yo, por otro lado, creo que es difícil reconciliar ambas observaciones. Viana construye este modelo no como el producto híbrido de dos culturas, sino como una cultura con un solo origen étnico. La justificación del colonialismo es mucho más que implícita, como he explicado en este capítulo.

N. de la E.: J. A. Ramos Arteaga («Las fronteras de la épica renacentista: *Conquista de Tenerife* de Antonio de Viana», en *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, ed. Emilio Blanco, [Salamanca: SEMYR, 2016], 541-52), en líneas similares, apunta a que Viana ejemplifica lo que denomina una «ansiedad fronteriza», compartida por otros autores de la épica en el Nuevo Mundo, ya que, se encuentra en la tensión de conciliar varios elementos estructurales al mismo tiempo: código textual e iconográfico con realidad indígena, tradición y «lo verdadero de la historia».

¹³⁵ En los márgenes de la historia de Espinosa aparece una nota indicando que cierto caballero llamado Gonzalo Castillo desposó a la hija del rey Taoro, de quien descendía el canónigo Pedro Mártir del Castillo (Espinosa, *Historia*, 107 [lib. 3, cap. 7]). El nombre Dacil es invención de Viana. Existen discrepancias en el uso del acento marcado: Dácil vs. Dacil. Wölfel (*Monumenta*, 2: 916-17) registra el nombre sin acento, mientras que Francisco Navarro Artilles (*Teberite* [Las Palmas: Edirca, 1981], 125) documenta ambas versiones. Aunque el uso de Dácil ha sido más generalizado, prefiero usar Dacil. De hecho, encontré un ejemplo en la obra de Lope de Vega («Los guanches de Tenerife», 1.906) en el que

poética de la princesa Dacil revela que su fisonomía corresponde completamente al ideal europeo de belleza. Viana escribe (*Anti-güedades*, 3.631-51):

Es de muy poca edad, gallardo brío,
 tiene donaire, gracia, gentileza,
 frente espaciosa, grave, a quien circuye
 largo cabello más que el sol dorado,
 cejas sutiles, que del color mismo
 parecen arcos de oro, y corresponden
 crecidas las pestañas a sus visos,
 los ojos bellos son como esmeraldas
 cercadas de cristales transparentes,
 entreveradas de celosos círculos;
 cual bello rosicler las dos mejillas
 y afilada la nariz proporcionada,
 graciosa boca, cuyos gruesos labrios
 parecen hechos de coral purísimo,
 donde a su tiempo la templada risa
 descubre y cubre los ebúrneos dientes,
 cual ricas perlas, o diamantes finos;
 largo el hermoso rostro, en color nieve,

el acento debe caer en la última sílaba para encajar en la métrica. El nombre de la princesa también puede rimar con el nombre de otro personaje: Manil. N. de la E.: en «Malinches canarias: hacia un mestizaje *light*» (*Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos*, comp. V. Añón y L. El Jaber, ed. y comp. M. J. Benites [Tucumán: Edunt, 2020]: 41-72), Eyda M. Merediz desarrolla que, antes de que la edición de 1952 incluyera la nota al pie alusiva al capitán Castillo, Leopoldo de la Rosa había emprendido su propia investigación. Según esta, Castillo había contraído un segundo matrimonio con una mujer guanche llamada Francisca de Tacoronte quien, en opinión de María Rosa Alonso, era la persona real al que aludía la mítica Dacil. Cebrián Latasa amplía la información biográfica de Castillo en *Ensayo para un diccionario de conquistadores*, 158-59.

con fuego y sangre mixturado a partes,
 y como a cielo claro lo estrellean
 algunas pecas como flores de oro.

Aquí Viana hace uso de la convención tradicional medieval y renacentista de la belleza femenina rubia –no sin resistir también la tentación de burlarse del modelo petrarquista en la imagen final de la belleza imperfecta o pecosa¹³⁶. Viana también utiliza la información histórica de Espinosa que indicaba que la región norte de Tenerife estaba habitada por guanches rubios y de ojos azules, mientras que en el sur la población parecía tener una tez más oscura. Como ya hizo en el caso de los gigantes, Viana fusiona tradiciones literarias y narrativas históricas, esta vez con el propósito de sentar las bases para unir dos culturas supuestamente diferentes que realmente se reflejaban la una a la otra tanto histórica como físicamente. Su clasificación polarizada de la imagen guanche opera también a nivel étnico. De hecho, cuando Castillo se encuentra con Dacil por primera vez cerca del estanque donde la princesa estaba dando un paseo (tal vez aludiendo al encuentro entre Ulises y Nausicaä), solo puede ver su sombra reflejada en el agua junto a su propia sombra. Sorprendido, se pregunta (Viana, *Antigüedades*, 5.169-71):

Un bulto solo soy, pero dos sombras
 veo en el agua, aquesta cierto es mía,
 mas ¿tú quién eres, sombra que me asombras?

¹³⁶ Ver Marlene K. Smith, *The Beautiful Woman in the Theater of Lope de Vega: Ideology and Mythology of Female Beauty in Seventeenth-Century Spain* (Nueva York: Peter Lang, 1998) para un resumen completo de los cánones de belleza en las *artes poeticae* de la Europa medieval y de las artes renacentistas, tal como eran practicadas en España (30-36, 37-50, 61-62). Un retrato poético de las mujeres usualmente incluía una descripción «en orden descendiente de la frente a los pies» o un «grupo de tres», por ejemplo, tres rasgos claros: cabello, manos y cuello; tres oscuros; tres rosáceos; tres largos; tres cortos; tres redondeados; etc.» (Smith, *The Beautiful Woman*, 30-31).

Esta extraña imagen de un cuerpo con dos sombras es superada inmediatamente cuando Castillo continúa preguntándose a sí mismo (Viana, *Antigüedades*, 5.185-86):

Loco debo de estar, ¿qué es esto? ¿Acaso
es Narciso a sí mismo aficionado?

La alusión al mito de Narciso apunta a una correspondencia exacta entre el cuerpo y su reflejo en el agua. Narciso se convierte en el instrumento de Viana para negar la otredad indígena y afirmar la subjetividad europea¹³⁷. Viana, de manera inteligente, une «realidad» y «ficción» para apoyar su afirmación de una vinculación preexistente entre ambas, lo que aquí se materializa en la semejanza física y simbólica. Este episodio es el que más abiertamente pronostica la fusión total del Sujeto y la Otredad que defiende el poema. Castillo continúa ejemplificando el proyecto integrador de Viana (*Antigüedades*, 5.246-48) al aludir al amor como una poderosa fuente unificadora:

Es poderoso amor como la muerte,
que si la muerte aparta lo muy junto,
él junta lo apartado en unión fuerte.

Aunque los amantes hablan lenguas diferentes, el amor se convierte en su lenguaje común, el vehículo más efectivo para regresar a aquella unidad ancestral, al orden adecuado, al comienzo. Al final del poema, la boda de Castillo y Dacil se convierte en el «princi-

¹³⁷ Ver el Capítulo 2, nota 98, acerca de la definición de la «otredad» en la crítica literaria colonial. Respecto a los géneros literarios tales como la épica, por el ejemplo en *La Araucana* de Ercilla, la imagen de la otredad se distancia de las prácticas retóricas renacentistas en la medida en la que rompe con las construcciones formulaicas y acepta perspectivas más innovadoras. Mientras que Ercilla parece ofrecer un espacio dignificado a la otredad cultural, Viana se ajusta completamente a la ideología dominante y no reconoce ni considera ninguna noción de la otredad española dentro del contexto de la expansión imperial en las islas.

pio dichoso de linajes» que constituye la fundación de una identidad colonial que aspira a unirse inseparablemente a España¹³⁸.

El matrimonio simbólico de Dacil y Castillo es replicado en el sueño alegórico que Alonso de Lugo tiene inmediatamente antes de la victoria final sobre el bando guanche. En la apoteosis del héroe, el conquistador es conducido al Teide por siete doncellas –las siete Islas Canarias– para desposar a la que continúa como soltera e indómita, Nivaria, uno de los nombres míticos

¹³⁸ La égloga de Dacil y Castillo, como la ha llamado Valbuena Prat (*Historia de la poesía canaria*, 1: 20), encuentra su homólogo en la historia de Tenesoya y Maciot de Béthencourt, como ha señalado Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. Cioranescu, 2: 88). Aparentemente, Tenesoya, mientras se bañaba con sus doncellas, fue raptada por Maciot. Se casaron por voluntad propia y tuvieron numerosa descendencia, que también simboliza la unión de las dos culturas. Cioranescu (Viana, *Conquista*, ed. *idem*, 2: 114 nota 164) atribuye el episodio, narrado en dos octavas reales que circularon anónimamente en Canarias desde el siglo XVIII, a Cairasco de Figueroa, quien se erigía como la contraparte de Viana como poeta y quien, seguramente, fue su mentor en Gran Canaria. Si este es el caso, entonces, tanto Viana como Cairasco estaban implicados en un proceso similar de demarcación y autodefinición que implicaba un modelo sincrético de población nativa y europea. Esta incipiente romanticización de la historia podría ser considerada una «ficción fundacional» que servía en este caso a agendas tanto «regionalistas» como imperialistas. Ver el completo y magistral estudio de Doris Sommer sobre las novelas latinoamericanas decimonónicas como «romances fundacionales» de las naciones modernas emergentes (*Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* [Berkeley: University of California Press, 1991]).

N. de la E.: la obra de D. Sommer se encuentra traducida: *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004). Por otra parte, Eugenio Padorno realiza su interpretación del idilio amoroso entre Dacil y Castillo a la luz de la distinción civilización/barbarie en «Nota de una nueva lectura de la “égloga” de Dácil y el Capitán Castillo», *Anuario de estudios atlánticos* 55 (2009): 25-42. Eyda M. Merediz elabora una lectura actualizada de las uniones amorosas de Tenesoya y Maciot, de Dacil y de Castillo como mitos que refuerzan la imagen de los personajes indígenas que colaboran con la conquista. Estos idealizados romances entre conquistadores y nativos, se ponen en relación con los discursos del mestizaje que se articulan en América a través de uniones como la de La Malinche y Hernán Cortés, como una manifestación más del «mismo proceso de modernidad/colonialidad» (Merediz, «Malinches canarias», 42).

de Tenerife. En una completa inversión de la mitología guanche, el Teide, que representaba el infierno, como Viana reporta en el primer canto, se transforma al final en una especie de fusión de paganismo clásico y simbología cristiana, pues se convierte en el Monte Olimpo o en el Cielo. En el pico majestuoso, la figura alegórica de la Eternidad oficia el matrimonio (Viana, *Antigüedades*, 15.211-13):

Nivaria se te rinde, en nombre suyo
te doy de paz la mano, que reprueba
las guerras, y la quiero hacer tu esposa.

A partir de aquí, Eternidad conduce a Lugo y al público lector a un viaje que es posible gracias a la posición panorámica y estratégica del Teide. Eternidad sirve para sentar la imagen cartográfica definitiva del Tenerife colonial y definir cada distrito, las ciudades principales y sus habitantes. Este mapa espacial se encuentra complementado por un mapa temporal en el que Tenerife se conecta para siempre con la historia española. El poema ofrece una visión triunfante de los Reyes Católicos beneficiando a su futuro sucesor, Felipe III, y al noble Guerra de Ayala y su poeta, Antonio de Viana, cuya épica asegurará la preservación de esa historia.

Al enfrentarse con una imagen del Nuevo Mundo, en la que la empresa española fue puesta en cuestión por Ercilla y abiertamente criticada por Las Casas y sus seguidores, entre los que figuraba Espinosa, Viana propone un modelo paralelo. Tenerife y Canarias se convierten en el espacio utópico de un encuentro cultural armonioso que era legalmente sólido, étnicamente homogéneo y que, además, permitía un emparejamiento cultural perfecto. Viana usa los modelos de la narrativa histórica y cultural para construir una historia de Tenerife que se ajustaba a la ideología dominante del imperio. En esta revisión poética de la historia, la identidad de Canarias deja de estar asociada con el

espacio colonial periférico de victimización y violencia. Por el contrario, Tenerife se une al centro.

La utopía de Viana, a diferencia de la de Tomás Moro, trata de rechazar la noción del «no lugar» para adherirse a la noción del «lugar de felicidad», perpetuando la imagen mítica de las Islas Canarias desde la Antigüedad en adelante. Desde la periferia, el sueño de Viana ayuda a moldear la identidad de las islas respecto a España y al Nuevo Mundo, lo cual, continúa siendo el sueño de muchos isleños y también el relato de la historia dominante. Viana consiguió apropiarse de la isla y de sus habitantes para colocarlas al servicio de su proyecto ideológico. Sin embargo, su utopía permanece siendo un «no lugar», pues su eliminación de la ecuación básica del colonialismo sólo fue parcialmente reconocida por el centro imperial, como probaría la reformulación que hace Lope de Vega del modelo de Viana. La apropiación de Tenerife y Canarias para un sueño utópico está condenada al fracaso, porque la historia de conquista y colonización de Tenerife estuvo también marcada por la violencia. Sin embargo, en su época, el modelo de Viana permitió un espacio textual de negociación alternativo en el que mitigar y perfeccionar de manera imaginativa la inquietante historia colonial de las Islas Canarias y, por extensión, del Nuevo Mundo.

CAPÍTULO 4. HISTORIA Y UTOPIA: LOPE DE VEGA, LA REESCRITURA DE LAS ISLAS CANARIAS Y LA EMPRESA ESPAÑOLA EN AMÉRICA

¿qué causa legítima o que justicia tuvieron esos Betancores de ir a inquietar, guerrear, matar y hacer esclavos a aquellos canarios, estando en sus tierras seguros y pacíficos, sin ir a Francia ni venir a Castilla ni a otra parte a molestar ni hacer injuria, violencia ni daño alguno a viviente persona del mundo?

(Las Casas, *Historia de Indias*, 1: 108 [lib. 1, cap. 9])

Leonardo Torriani, un ingeniero que trabajó entre 1584 y 1593 bajo encargo del rey Felipe II de España para construir nuevas fortificaciones e inspeccionar las que había en las Islas Canarias, escribió uno de los trabajos más valiosos que han existido sobre este archipiélago. No solo ofreció una descripción geográfica e histórica de las islas y sus fortificaciones, sino que también realizó los primeros dibujos –los únicos que quedan– de la población nativa y recopiló varias composiciones poéticas en la lengua que allí se hablaba. A partir de las convenciones del relato histórico, primero enumeró a todos los autores, desde la Antigüedad hasta épocas más recientes, que habían descrito las islas antes que él y concluyó: «pero los dichos escritores, siguiéndose el uno al otro, repitieron lo que la fama mentirosa dictó a los primeros que de ellas escribieron fabulosamente» («ma essi scrittori togliendo l'un da l'altro, seguirono quello che la bugiarda fama dettò à i primi che d'esse fabulosamente scrissero») (*Die Kanarischen Inseln*, ed. Wölfel, 44-46 [cap. 1]; *Descripción*, ed. Cioranescu, 4 [cap. 1]).

Torriani compartía con Petrarca las mismas opiniones acerca de la disparidad entre la imagen literaria y la realidad geográfica isleña¹³⁹. Sin embargo, como su nombre indica, las Islas Afortu-

¹³⁹ Para un resumen de las alusiones textuales a las islas desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, ver *Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento* de M. Martínez Hernández. Ver también A. Cioranescu, *Colón humanista: estudios de humanismo atlántico* (Madrid: Prensa Española, 1967), 211-30 para una revisión de las imágenes de las islas a lo largo del Renacimiento, y los trabajos de T. Cachey («Petrarch», 45-59; *Le Isole Fortunate*, 11-283) para una lectura esclarecedora de Dante, Petrarca, Boccaccio, Tasso y varios historiadores del *Cinquecento*.

N. de la E.: D. Abulafia recoge una síntesis de la percepción de Canarias en diferentes textos medievales en *El descubrimiento de la humanidad*, 63-66. Para un mayor desarrollo, se recomienda consultar un trabajo posterior a los ya citados de M. Martínez Hernández «Boccaccio y su entorno en relación con las Islas Canarias», *Cuadernos de filología italiana*, número extraordinario (2001): 95-118, así como a José Antonio González Marrero «Las islas atlánticas en el *Liber de mensura orbis terrae* del monje geógrafo irlandés Dicuil del siglo IX», *Anuario de estudios atlánticos* 56 (2010): 71-90, Antonio Santana Santana y Trinidad Arcos Pereira «Las dos islas Hespérides atlánticas (Lanzarote y Fuerteventura, Islas Canarias, España) durante la antigüedad: del mito a la realidad», *Gerión* 24(1), (2006): 85-110 o Kevin Rodríguez Wittman, «El mar verde de la melancolía. Las islas Canarias en las fuentes medievales (siglos IV-IX)», *Medievalismo: revista de la sociedad española de estudios medievales* 23 (2013): 343-58, «Descubriendo el velo. El recuerdo medieval de Las Afortunadas en los portulanos mediterráneos del XIV», *Revista de Historia Canaria* 197 (2015): 237-61, «Las Islas Afortunadas como frontera hacia lo desconocido: un estudio desde la cartografía medieval», *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 18 (2018): 233-55, entre otros estudios. No conviene olvidar las fuentes árabes, que han trabajado J. A. González Marrero y Maravillas Aguiar Aguilar, «De historia atlántica: un recorrido por los

nadas nunca estuvieron separadas del mito: al principio, eran las «makárôn nēsoi» de Grecia, luego se convirtieron en la idea homérica de los Campos Elíseos o las «Islas Afortunadas» y más tarde en la Atlántida platónica o uno de los seis paraísos en la tierra –el más oriental– tal como fue descrito por Felipe Bergomense¹⁴⁰.

La imagen mítica de las islas se extiende más allá de un espacio, un paisaje particular o una naturaleza desbordante e incluye una reformulación del relato histórico de su conquista y colonización en la producción literaria de finales del siglo XVI y principios del XVII. Este es el caso de la obra *Los guanches de Tenerife y la conquista de Canaria* (1604-1606) de Lope de Vega, basada en el poema épico de Antonio de Viana, *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife y aparición de la santa imagen de la Candelaria en verso suelto y octava rima* (Sevilla, 1604), que a su vez estaba basada en el texto *Del origen y milagros de la imagen*

textos latinos y árabes medievales que mencionan las Islas Canarias», *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 28 (2017, 2018): 109-22 y M. Aguiar Aguilar y K. Rodríguez Wittman, «Al-ğuzur al-ğalidāt al-musammāt al- 'ān bi-qanāriya (Las Islas eternas conocidas ahora como Qanāriya): La mención a Canarias de Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥağarī (Hornachos, ca.1570 – Túnez, después de 1642)», *Anuario de estudios atlánticos* 68 (2022): 1-15.

¹⁴⁰ Jacobo Filippo Foresti o Felipe Bergomense, *Supplementum Chronicarum* (Brescia, 1485), citado por Torriani y comentado por Cioranescu (Torriani, *Descripción*, ed. Cioranescu, 140 nota 2). Ver también Delumeau, *History of Paradise*, para un contexto más amplio. Para una descripción de las Islas Canarias tal y como se presentaba en la literatura clásica, ver Antonio Cabrera Perera, *Las Islas Canarias en el mundo clásico* (Las Palmas: Gobierno Canario, 1988), 53-78, cuya edición bilingüe español-inglés ofrece reproducciones de varios mapamundis y textos griegos en el idioma original. Para un estudio más accesible y completo del desarrollo histórico de los mitos asociados con las islas y para una bibliografía completa, ver *Canarias en la mitología y Las Islas Canarias* de Martínez Hernández.

N. de la E.: conviene añadir algunas obras posteriores como M. Martínez Hernández *Las Islas Canarias en la antigüedad clásica: mito, historia e imaginario* (La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria, 2002) y, del mismo autor, «Las islas afortunadas en la Edad Media», *Cuadernos del CEMyR* 14 (diciembre 2006): 55-78.

de nuestra señora de la Candelaria, que apareció en Tenerife, con la descripción de esta isla (Sevilla, 1594), escrita por el fraile dominico Alonso de Espinosa. La obra teatral de Lope emerge, como lo había hecho el poema épico de Viana, de la necesidad de reformular el pasado histórico de las Islas Afortunadas en el marco de un modelo utópico de integración y armonía entre culturas. Tal reformulación responde directamente a la mirada crítica expresada por la crónica de Espinosa en 1594 y, en última instancia, por los textos de Bartolomé de las Casas desde las décadas de 1540 y 1550, que habían condenado la guerra de conquista en las islas, así como la expansión española en América¹⁴¹.

¹⁴¹ La influencia de las ideas de Las Casas en la crónica de Alonso de Espinosa quedó demostrada en el Capítulo 2 de este estudio. Cabe mencionar que los ecos del pensamiento lascasiano no se limitaban a relatos históricos, sino que también llegaron muy pronto al género dramático. Por ejemplo, se cree que la *Brevísima* fue la base para otro texto crítico: la pieza literaria *Auto de las Cortes de la Muerte* de Micael de Carvajal y Luis Hurtado de Toledo, escrita entre 1552 y 1557 y publicada en Toledo en 1557 (Marcos Morínigo, *América en el teatro de Lope de Vega* [Buenos Aires: Instituto de Filología, 1946], 42-47; Francisco Ruiz Ramón, «El Nuevo Mundo en el teatro clásico», en *Celebración y catarsis (leer el teatro español)* [Murcia: Nogués, 1988], 69-137, pp. 74-82). En la escena decimonovena de la obra aparece un grupo de personajes amerindios en una corte presidida por la Muerte, para expresar su protesta contra los abusos cometidos por los españoles. La Muerte es asistida por un jurado compuesto por seis personajes: tres frailes de órdenes religiosas distintas (un dominico, un franciscano y un agustino) que simpatizaban con el colectivo indio y que lamentaban el resultado del descubrimiento del Nuevo Mundo; y otros tres personajes: Satán, la Carne y el Mundo, que actúan como abogados en defensa de los españoles acusados. La denuncia de los pueblos amerindios recuerda a la de Las Casas y aunque la Muerte permanece imparcial en el juicio final, admite que los indios tenían razón en su queja (Ruiz Ramón, «El Nuevo Mundo», 74-82). Dado que la producción teatral de Lope llega mucho después, cualquier posible rastro de las ideas de Las Casas puede haberse producido por la influencia de otros textos.

N. de la E.: Carlos Jáuregui publica una edición de la pieza de Micael de Carvajal *Querrela de los indios en las Cortes de la muerte* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2002). También puede ser interesante consultar el estudio de los tipos morales y calificativos por los que se caracterizan a los personajes amerindios del

No obstante, la obra dramática de Lope presenta una posición crítica que esclarece el rol de las Islas Canarias y del Nuevo Mundo en el imaginario cultural de España.

EL DRAMA HISTÓRICO: VIEJAS Y NUEVAS LECTURAS

Antes de explorar la recreación dramática que propone Lope de Vega sobre la conquista de Tenerife, es necesario establecer la relación del dramaturgo con la historia y con el drama histórico. La información biográfica de Lope, así como su corpus dramático, muestran un continuado interés en la historia (Shannon, *Visions of the New World*, 188-95). Este interés no solo incluye el propósito personal de Lope de alcanzar el puesto de cronista real (Bershas, «Lope de Vega and the Post of Royal Chronicler», 109-17; Weiner, «Lope de Vega, un puesto de cronista», 727), sino que también determina la composición de muchas de sus obras teatrales. Siguiendo una práctica común de la época, Lope encuentra la inspiración para el mundo ficcional de sus piezas teatrales en eventos históricos, textos y personalidades. Tal fue el caso de *Los guanches de Tenerife*. Un buen punto de partida para el análisis de una obra histórica es el estudio de los aspectos teóricos derivados de la inclusión de material histórico en la ficción. Estos aspectos atañen a los problemas de definición y clasificación dentro de los requisitos estéticos del género, así como a las funciones conceptuales de diferentes manipulaciones de la historia, como ha explorado la crítica contemporánea.

«Y es evidente también a partir de lo dicho que la función del poeta no es contar lo sucedido, sino lo que podría suceder y lo posible en virtud de la verosimilitud o la necesidad» afirmó Aristóteles (*Poetics* 54 [N. de la E.: *Poética*, trad. de Antonio López

teatro del Siglo de Oro realizado por María Teresa Cáceres Lorenzo, «Moral Description of the Amerindian in the Spanish Golden Age Theatre: Subversive or Propaganda Speech», *Revista de Letras* 58(2), (2018): 123-40.

Eire, 53]) en su intento de definir al poeta en contraste con el historiador. Alonso López Pinciano, en el siglo XVI tomó este paradigma en su monumental *Philosophía antigua poética* y exploró en mayor profundidad la diferencia entre historia y ficción, solo para demostrar que, como se observaba en las prácticas de la escritura de su tiempo, tal dicotomía era más fluida que rígida. De hecho, historia y ficción estaban separadas solamente por una fina y permeable membrana retórica que permitía un intercambio mutuo de elementos formales (López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, 2: 98). El poeta podía experimentar con varias combinaciones de fábulas o tramas. Una trama podía estar basada enteramente en mentiras, otra podía estar basada en una mentira siempre y cuando llegara a una verdad, o bien podía usar una verdad histórica como inspiración para muchas ficciones. A su vez, la construcción de tales tramas podía seguir un modelo épico, trágico o cómico (López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, 2: 12-15). Respecto al drama, Torres Naharro, uno de los predecesores de Lope, distinguía entre la *comedia a noticia* y la *comedia a fantasía*; la primera respetaba la verdad literal, mientras que la segunda aspiraba meramente a alcanzar la verosimilitud (Lauer, «Use and Abuse of History», 17-18)¹⁴². Sin embargo,

¹⁴² Para una revisión general de la teoría literaria dramática en el Siglo de Oro español, ver Federico Sánchez Escribano y Alberto Porqueras Mayo, *Preceptiva dramática española: del Renacimiento al Barroco* (Madrid: Gredos, 1972), 57-351, publicación que selecciona textos que van desde Juan de Mena hasta Bances Candamo. Ver también el resumen teórico de Miguel Zugasti sobre la relación entre la poesía y la historia en el teatro del Siglo de Oro español y, más específicamente, en el contexto de las obras de Tirso de Molina sobre los hermanos Pizarro (*La «trilogía de los Pizarros» de Tirso de Molina*, 4 vols. [Trujillo: Obra Pía, 1993], 1: 49-60).

N. de la E.: la crítica literaria sobre el teatro Siglo de Oro ha seguido ampliando y abriendo nuevas perspectivas. Señalamos algunas de las propuestas actuales que reparan en el hecho histórico del drama áureo español, circunscritos a los intereses de este trabajo, como Veronica Ryjik, *Lope de Vega en la invención de España. El drama histórico y la formación de la conciencia nacional* (Woodbridge: Tamesis, 2011), el conjunto de textos de varias auto-

todo intento de trazar una línea entre las dos se veía saboteado por el artificio que exigía la creación de la *fábula*. La propia visión de Lope al respecto ilustra de manera elocuente la dificultad de separar historia y ficción:

Repartieron entre sí las artes liberales, y cupó á las más famosas la historia y la poesía, que todo puede ser uno, aunque haya opiniones contrarias respecto de la verdad y la licencia: cosas en su género distintas; pero pueden usarse iguales, habiendo historia en verso y poesía en prosa [...] ¹⁴³.

El llamado drama histórico, tal y como era concebido en el Siglo de Oro de la literatura española, refleja después de todo una clasificación algo imprecisa.

Desde estudios críticos recientes se han complementado estas consideraciones formales con otras consideraciones conceptuales. Varias propuestas críticas contemporáneas han intentado categorizar el «drama histórico nacional» por la funcionalidad o finalidad ideológica con la que se dirige al hecho histórico. El uso de la historia en el teatro ha sido generalmente dividido en tres categorías por la investigación contemporánea. La primera –rechazada a veces desde la crítica por no necesitar clasificación– utiliza la historia como fondo, como mera excusa para una trama de significado atemporal. La segunda, heredera de la tradición humanista, utiliza la his-

rias titulado *Tiempo e historia en el teatro del Siglo de Oro* (Marseille: Presses Universitaires de Provence, 2015) editado por Isabelle Rouane Soupault y Philippe Meunier, donde se recogen estudios dedicados a la comedia de Lope y al Nuevo Mundo, o *La leyenda negra en el crisol de la comedia. El teatro del Siglo de Oro frente a los estereotipos antihispánicos* (Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert) 2023 editado por Yolanda Rodríguez Pérez y Antonio Sánchez Jiménez, especialmente el quinto capítulo (89-100), escrito por este último, que se centra en las comedias *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* y *Los guanches de Tenerife*.

¹⁴³ Citado por Zugasti (*La «trilogía de los Pizarros»*, 1: 55) del texto de la dedicatoria de Lope en la segunda parte de *Don Juan de Castro*.

toria para enmarcar el género pastoril, es decir, manipula el pasado para reflejar o satisfacer preocupaciones del presente, adoptando para ello un tono celebratorio, ejemplar, exhortativo o de advertencia. La tercera considera la historia como un tema que atañe al pasado por lo que es: pasado¹⁴⁴. Estas apreciaciones revelan que la inclusión de elementos históricos en los dramas podía formar parte de un proyecto más amplio en el que se reflexionaba y se influía en la esfera sociopolítica desde el teatro, ya fuera voluntaria o involuntariamente.

Críticos como José Antonio Maravall y José María Díez Borque conciben la comedia principalmente como una manifestación más del poder hegemónico religioso y político que dominó la sociedad española del siglo xvii. Argumentan que las representaciones dramáticas no son sino un instrumento de manipulación destinado a consolidar el orden político en una sociedad dirigida. La comedia, entonces, ha sido concebida, de manera anacrónica, como propaganda que solo permitía un escapismo muy controlado e inconsecuente del orden social y político establecido¹⁴⁵. De manera similar,

¹⁴⁴ Ver Walter Cohen, *Drama of a Nation: Public Theater in Renaissance England and Spain* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 218-32, para un resumen de estas categorías tal y como han sido expuestas por parte de la crítica del teatro isabelino. También examina los resultados de estas manipulaciones del material histórico. La historia como bucolismo corre el riesgo de distorsionar el pasado para ajustarse al presente, mientras que la historia como tema puede convertirse en un ejercicio anticuado y llevar a la «creencia de que la continuidad entre el pasado y el presente es consustancial a la mirada providencial[ista]» (Cohen, *Drama of a Nation*, 219).

¹⁴⁵ En *La cultura del Barroco* (Barcelona: Ariel, 1989), Maravall trata el periodo en el que el Barroco floreció en España y concibe a todas las manifestaciones artísticas (creaciones y representaciones) como herramientas del Estado para ejercer el poder, en las que el aparente desorden siempre es absorbido por el orden. En *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega* (Barcelona: Antoni Bosch, 1978), Díez Borque aplica las ideas de Maravall a las prácticas teatrales. Aunque esta tendencia crítica ha sido iluminadora, no ha hecho justicia a la comedia ni a sus complejos recursos y funciones artísticas.

el modelo de subversión/contención, popularizado por los «nuevos historicistas» que han estudiado el teatro isabelino, redefine la naturaleza política de las obras dramáticas. Al principio, el debate sugería que cierta subversión aparente del orden político y social, tal como se revelaba en muchas obras, era solamente uno de los mecanismos requeridos para la afirmación del poder estructural establecido. Después, sin embargo, la crítica neohistoricista evolucionó hacia un modelo más fluido, abriendo más posibilidades entre los extremos de subversión y contención¹⁴⁶. Ante todo, y a pesar de

¹⁴⁶ Aunque el enfoque «neohistoricista» surgió en la academia norteamericana como reacción contra el *New Criticism* y contra formalismos más recientes, interesándose principalmente sobre la Inglaterra del Renacimiento, parte del hispanismo ha adoptado esta perspectiva crítica, ya que alude a la historicidad de los textos literarios y al poder de las obras teatrales, para así analizar la producción dramática del Siglo de Oro español, antes del surgimiento del término «neohistoricismo». Tal es el caso de Margaret Greer, «Constituting Community: A New Historical Perspective on the *Autos* of Calderón» en *New Historicism and the Comedia: Poetics, Politics and Praxis*, ed. José A. Madrigal (Boulder: University of Colorado Press, 1997), 33-60, que no solo examina las comedias y autos de Calderón desde este prisma, sino que también ofrece un útil resumen de las perspectivas teóricas. La dicotomía subversión/contención, articulada por primera vez por Jonathan Dollimore, ha sido asociada con Stephen Greenblatt, quien en «Invisible Bullets» defiende la subversión por cuanto le resulta útil a la contención. Más tarde, sin embargo, en «Shakespearean Negotiations», el modelo de poder se vuelve menos rígido. Greer («Constituting Community», 33-60) propone que Calderón no tiene una sola estrategia para representar la autoridad, sino que «adopta una posición de apoyo crítico que es matizada para ajustarse a la audiencia del momento». Respecto a Lope de Vega, ver el estudio de Elizabeth R. Wright, *Pilgrimage to Patronage: Lope de Vega and the Court of Philip III, 1598-1621* (Londres: Associated University Presses, 2001), 13-163, quien ha desentrañado magistralmente la literatura y política de la corte de Felipe III utilizando la noción de Greenblatt del *self-fashioning* o la auto-representación textual, pero lo hace señalando y complementando las limitaciones del neohistoricismo. Menciono el método historicista, en su aplicación a la comedia del Siglo de Oro, principalmente porque demuestra interés en la política. Mi estudio trata principalmente de la ideología, que es una categoría analítica distinta de la política, aunque siempre relacionada con ella por cuanto, en general, es utilizada para designar un sistema coherente de ideas políticas.

las diferencias metodológicas, estas reflexiones sociológicas y neohistoricistas han afirmado que la producción dramática europea era una actividad política que trataba sobre los mecanismos ideológicos del poder.

Rechazando la noción de comedia como propaganda (como instrumento de contención), en su artículo «Lope de Vega: Propagandist?», Charlotte Stern ha ofrecido una de las guías teóricas más esclarecedoras para la lectura de este género dramático. Las reflexiones de Stern sobre Lope y su obra revisan el tratamiento reductivo –si no incompleto– que ha sufrido el teatro español clásico bajo la lupa de la crítica dominante, desde Karl Vossler hasta Díez Borque. Lo que resulta más evidente desde la perspectiva sociológica –que ha contribuido con importantes lecturas en este campo– es que la estructura dramática de una obra particular tiende a ser leída como si estuviera determinada por una clase económica o grupo cultural. En cambio, Stern propone que el teatro de Lope debería leerse en tres niveles. El primero opera bajo la suposición de que Lope compartía valores sociales y promovía la cohesión social para mantener un orden político monárquico. Sin embargo, en un segundo nivel, la forma estética está «menos ligada a un momento particular» y los modos dramáticos introducen ambigüedades y contradicciones en los posibles significados de la obra. Un tercer nivel revela que cualquier significado superficial está «filtrado o transmitido hacia cuestiones éticas o de significado universal». Para Stern («Lope de Vega», 1-36), esta propuesta se confirma cuando escribe comedias y tragedias; los géneros pastoril e histórico, sin embargo, ofrecen más dificultades y pueden ser fácilmente tildados de propaganda.

Desde una perspectiva marxista, Walter Cohen está más o menos de acuerdo con la naturaleza subversiva de ciertos mo-

delos literarios como la tragedia. Cohen (*Drama of a Nation*, 228-29) también considera como más innovadoras aquellas obras teatrales en las que el drama histórico es indistinguible de la tragedia por «su serio tratamiento de la vida cotidiana y su ruptura con las convenciones sociales, ideológicas y genéricas», a costa de «eliminar esa preocupación por los asuntos públicos que caracteriza a la obra histórica». La tragedia, entonces, se vuelve «periférica» porque desafía el orden establecido, pero es incapaz de crear ningún cambio significativo (Cohen, *Drama of a Nation*, 232). Stern reconoce que las obras que tratan la *res historica* reducen la posibilidad de ambigüedad interpretativa, de manera que el modo histórico permanece intangible, por lo que desde la dramaturgia y la crítica estarían más restringidas. Por consiguiente, Stern, en realidad, no ofrece una propuesta sobre cómo leer una obra dramática histórica. Cohen, por su parte, al tratar el drama histórico en el contexto del Nuevo Mundo, observa solamente una transferencia del paradigma de la Reconquista a América, basándose en la lectura de una sola obra, el *Arauco domado*. Entiende esta pieza como otro ejercicio del proyecto de armonía imperial. En sus propias palabras: «[...] la nación hispánica es internamente armoniosa; ha exportado sus problemas. La obra teatral histórica y nacional de finales del siglo XVI del Siglo de Oro español [...] tiende a enfatizar la lucha entre la España católica y sus adversarios infieles y externos. Cuando los eventos dramatizados datan de una época posterior a la Reconquista, la estructura de la lucha entre moros y cristianos simplemente se lleva al extranjero; por ejemplo, al Nuevo Mundo» (Cohen, *Drama of a Nation*, 227).

A pesar de la rigurosa comparación que realiza Cohen entre las obras históricas nacionales de Inglaterra y España, a su análisis (como en su lectura del *Arauco domado*) se le puede achacar lo mismo que Stern criticó de Maravall y Díez Bor-

que, esto es, que la imposición de un paradigma cultural a una composición dramática omite la complejidad del análisis de su trama y estructura. Asimismo, el análisis de una obra que no tenga en cuenta su relación con sus fuentes (por ejemplo, *La Araucana* de Ercilla) o su posición en un corpus temático mucho más grande (por ejemplo, *El Nuevo Mundo*, *Los guanches*, *La Araucana*, etc.) tampoco hace justicia a una obra o a un dramaturgo.

El reto de la crítica actual radica en la habilidad de encontrar, en el uso dramático del material histórico, un espacio de análisis en el que se permitan las ambigüedades y donde puedan aflorar críticas a la empresa colonial española en ultramar, para así poner a prueba estos incómodos asuntos nacionales. El objetivo de mi estudio es analizar la obra *Los guanches de Tenerife* de Lope de Vega, no solo como una de las piezas representativas de un corpus coherente de dramas históricos, sino por ser también expresión de una conciencia colectiva que negocia la conflictiva historia de España en el Nuevo Mundo.

LOPE DE VEGA Y EL NUEVO MUNDO: UN PANORAMA CRÍTICO

Aunque *Los guanches de Tenerife* trata la historia de las Islas Canarias, planteo aquí que la obra también sirve como espacio de negociación que obliga a activar cierto grado de conocimiento y reflexión acerca de la conquista y colonización del Nuevo Mundo. De este modo, el análisis de *Los guanches de Tenerife* primero debe considerar su conexión con el corpus de dramas históricos del Siglo de Oro español de temática americana.

Los guanches se encuentra ligado a *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, de Lope de Vega, y *el Arauco domado*. Estas tres obras también coinciden cronológicamente, dado que fueron escritas en la primera década del siglo xvii. Una lectura

de *Los guanches*, entonces, debe contemplar lo que se sostiene para las otras dos obras¹⁴⁷. Una revisión de la crítica apunta a

¹⁴⁷ *Los guanches* ha sido considerada como parte del corpus dramático americanista del Siglo de Oro, pero solo marginalmente: Morínigo en *América en el teatro de Lope de Vega*; Andrés Lorenzo Cáceres en «Las Canarias en el teatro de Lope de Vega», *El Museo Canario* 3 (1935): 2-32, e *idem*, «Las Canarias de Lope de Vega», *ibid.* 4 (1936): 38-40; Jack Weiner, «La guerra y la paz espirituales en tres comedias de Lope de Vega», *Revista de estudios hispánicos* 17 (1983): 65-79; José A. Madrigal, «El discurso primitivista en las obras de colonización de Lope de Vega», *Círculo* 20 (1991): 147-55. Solamente Sebastián de la Nuez y Caballero («Las Canarias en la obra de Lope de Vega», *Anuario de estudios atlánticos* 10 [1964]: 11-159) ha estudiado las particularidades de la obra en el contexto local y universal de conquista y colonización. Ver también el artículo de Carlos Brito Díaz, «Visiones del indígena canario en el teatro del Siglo de Oro», *Revista de literatura* 61 (1999): 225-37. Mi estudio no trata solamente de *El Nuevo Mundo* y *Arauco domado*, sino de todas las obras que Lope y de otros dramaturgos que escribieron sobre el tema de la expansión imperial, aunque las obras mencionadas anteriormente son cronológicamente más cercanas a *Los guanches*.

El Nuevo Mundo fue escrita entre 1598 y 1603, según Menéndez y Pelayo («Introduction») y S. Griswold Morley y Courtney Bruerton (*The Chronology of Lope de Vega's Comedias* [Nueva York: Modern Language Association, 1940]) o en 1605 según Entrambasaguas (ver J. M. Gárate de Córdoba, *La poesía del descubrimiento* [Madrid: Cultura Hispánica, 1977], 57). La fecha del *Arauco domado* es más discutible. Menéndez y Pelayo afirma que fue escrita en 1625, Morley y Bruerton sugieren una fecha anterior a 1604 y Medina propone el año de 1620 (ver R. M. Shannon, *Visions of the New World in the Drama of Lope de Vega* [Nueva York: Peter Lang, 1989], 105-7). Shannon, sin embargo, argumenta convincentemente que es del periodo de 1605-1618, y más específicamente 1607 o 1609, porque el título aparece en la edición de 1618 de *El peregrino en su patria*, pero no en la de 1604. Shannon (*Visions of the New World*, 106-7) apoya este razonamiento contextualmente al apelar a la importancia de estas fechas en la familia Hurtado de Mendoza. Es importante considerar el hecho documentado de que Lope ya había leído el poema épico *Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña (A. Miró Quesada, *América en el teatro de Lope de Vega* [Lima, 1935], 61-62), mientras que *La Araucana* de Ercilla circuló constantemente desde 1569, la fecha de publicación de su *Primera parte*.

Tal y como ha comprobado Morínigo, otras obras como *El arenal de Sevilla* (1603) se vinculan temáticamente con el Nuevo Mundo. Aunque esta obra es cronológicamente cercana a aquellas que estudio, no es histórica y sus referencias al Nuevo Mundo son periféricas. Además, Lope escribió el auto sacramental titulado *La Araucana, El Brasil restituído*, que data de 1625, y una comedia sobre Cortés, hoy perdida. Ver J. T. Medina, *Dos comedias fa-*

un debate precoz sobre estas obras que aún influye en la manera en la que se leen los dramas de Lope. Hay quienes adoptan una visión moralista basada en la biografía del autor; desde otras perspectivas se evalúa el valor estético de la obra y la agilidad de Lope para componer; algunas lecturas siguen buscando probar el apoyo que profesaba el autor a la propaganda imperial.

El dramaturgo de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX Leandro Fernández de Moratín (1760-1828) (*Obras póstumas* 3: 133-35), por ejemplo, criticó *El Nuevo Mundo* por su mezcla desagradable y sin sentido de teología y lujuria. Sugirió que el

mosas y un auto sacramental, 2 vols. (Santiago de Chile: Litografía Barcelona, 1915); W. L. Fichter, «Lope de Vega's *La conquista de Cortés* y *El Marqués del Valle*», *Hispanic Review* 3 (1935): 163-65; C. Romero Muñoz, «Lope de Vega y 'Fernando de Zárate': *El Nuevo Mundo* (y *Arauco domado*) en *La Conquista de México*», *Studi de letteratura ispano-americana* 15-16 (1983): 243-64. Otros dramaturgos del Siglo de Oro igualmente inspirados por el Nuevo Mundo fueron Tirso de Molina, quien escribió tres obras sobre los hermanos Pizarro: *Todo es dar en una cosa*, *La lealtad contra la envidia* y *Amazonas en las Indias* (1626-1661), así como Calderón de la Barca con *La aurora en Copacabana* (1653-1661). Ver Shannon, *Visions of the New World*, 6-7 para una lista más completa de dramaturgos.

N. de la E.: a lo añadido en la nota al pie 142, destacamos los estudios realizados por Javier Lorenzo Domínguez, «Lope's Imperial Geography: Cosmography, Gender, and Dietetics in *Los guanches de Tenerife* y *la conquista de Canaria*», *Bulletin of the Comediantes* 64(1), (2012): 1-18 y «Una adelfa en tierras extrañas: emblemática y misoginia en la *Comedia famosa de los guanches de Tenerife* y *conquista de Canaria*», *Anuario de Lope de Vega. Texto, literatura y cultura* 23 (2017): 484-98. En ambos, entre otros asuntos, se propone una lectura de los personajes femeninos de la comedia y sus implicaciones, aspecto previamente tratado por Isabel Castells en «Suele amor trocar con Marte las armas». La conquista erótica y militar del Nuevo Mundo en tres comedias de Lope de Vega», *Anuario de Lope de Vega* 4 (1998): 87-96, a través del motivo de la «bárbara», así como por la propia Eyda M. Merediz en su edición de la *Comedia famosa de Los guanches de Tenerife* y *conquista de Canaria*, Newark: Juan de la Cuesta (2003). Sobre los aspectos intertextuales entre el *Poema de Viana* y *Los guanches* de Lope, se recomienda C. Brito Díaz, «Viana y Lope: de la epopeya guancho a la *comedia nueva*» en *Entre las dos orillas. María Rosa Alonso y los estudios canarios*, eds. R. Padrón Fernández, D. L. Hernández Álvarez, E. Aznar Vallejo y F. González Luis (La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2010), 103-14.

Arauco domado era una de esas comedias que Lope escribió «después de decir misa, mientras le calentaban el almuerzo». Aunque Menéndez y Pelayo (101) no estaba de acuerdo con Moratín, lamenta la buena fortuna de la indigna obra sobre Colón, que había sido traducida a varias lenguas, por su «contraste entre la ejecución, débil, atropellada, superficial, infantil muchas veces, y la grandeza abrumadora del asunto»¹⁴⁸. Estudios más recientes han tratado el tema de la conquista de las Indias narrada por las crónicas históricas y que aparecen en el teatro de Lope. Desafortunadamente,

¹⁴⁸ Para una breve historia de la recepción crítica de *El Nuevo Mundo* en España y Francia, con excelentes anotaciones en francés, ver Lope de Vega, *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, ed. J. Lemartinel y C. Miguet (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1980), 1-69. Gárate Córdoba en su *Poesía del descubrimiento* también ofrece un resumen detallado de las principales tendencias críticas desde el siglo XIX hasta inicios del XXI, pero no incluye nuevas perspectivas sobre la obra en sí. Comienza su resumen con las observaciones negativas de Moratín y Eugenio de Ochoa y continúa expresando la valoración positiva del hispanista francés M. Damas-Hinard, cercana a la de Gárate Córdoba. También recoge los ataques de Edmund Barry y Calixto de Oyuela a la obra y examina las visiones críticas de Menéndez y Pelayo, Lasso de la Vega y Miró Quesada. Describe las alabanzas poéticas de Vossler y se hace eco de la riqueza histórica que Rodríguez Casado y Morínigo observan en la obra. Además, Gárate Córdoba aplaude la protesta de Valentín de Pedro contra la visión de Lope como crítico y detractor del imperialismo, y alaba a Jorge Campos por la comparación textual que emprende entre el teatro de Lope y la crónica de López de Gómara. Gárate Córdoba concluye su reseña con Joaquín de Entrambasaguas, quien reeditó la obra en 1963 antes de la edición francesa de Lemartinel y Miguet de 1980, y cuyo análisis pormenorizado contextualiza útilmente la producción de la obra y las elecciones históricas de Lope (*Poesía del descubrimiento*, 57-80). Para una recepción más contemporánea de esta obra de Lope, véanse los estudios de John Brotherton («Lope's *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*: Convention and Ideology», *Bulletin of the Comediantes* 46 [1994]: 33-48) sobre los usos ideológicos de las convenciones, y de Teresa Soufas («Rhetorical Appropriation: Lope's New World Play and Canonicity», *Hispanic Review* 67 [1999]: 319-31) sobre la obra como «alegoría de la canonización». Ver también un interesante artículo de Teresa J. Kirschner que trata en general sobre las obras de Lope sobre el Nuevo Mundo; «Enmascaramiento y desenmascaramiento del discurso sobre el 'indio' en el teatro del 'Nuevo Mundo' de Lope de Vega» en *Relaciones literarias entre España y América en los siglos XVI y XVII*, ed. Ysla Campbell (Ciudad de Juárez, México: Universidad Autónoma de Ciudad de Juárez, 1992), 47-64.

tunadamente, la gran mayoría de artículos producidos o bien caen en los mismos juicios morales y estéticos de Moratín y Menéndez y Pelayo (por ejemplo, Miró Quesada, *América*; Leavitt, «Lope de Vega»; Flint, «Colón»), o tienden a reducir la temática a un resumen laudatorio sin mayor desarrollo argumentativo (por ejemplo, Fernández Shaw, «América»; Miramón, «El Nuevo Mundo») o se dedican principalmente a la identificación de fuentes (por ejemplo, Campos, «Lope de Vega»; Minian de Alfie, «Lector de cronistas» y «Nombres indígenas») ¹⁴⁹. Azorín, sin embargo, habló hace mucho

¹⁴⁹ Miró Quesada (*América*, 91-96) busca la presencia de América en las obras *El Nuevo Mundo*, *La Araucana*, *Arauco domado* y *El Brasil* y concluye que el conocimiento que tenía Lope sobre el Nuevo Mundo era limitado y superficial, de hecho, aunque «alude a América, también la elude». En su análisis de las obras americanas, Sturgis E. Leavitt («Lope de Vega y el Nuevo Mundo», *Mapocho* 1 [1963]: 225-30, pp. 226-27) desestima *La Araucana* como hicieron Miró Quesada y Menéndez y Pelayo anteriormente. Leavitt encuentra los comentarios de Moratín sobre *El Nuevo Mundo* algo severos, pero coincide con este último en su juicio estético negativo del *Arauco domado*. Al final, Leavitt («Lope de Vega», 228) considera a Lope como un manipulador del vulgo y un sirviente leal a sus patronos. La única lectura interesante que ofrece Leavitt es la del rol de Terrazas en *El Nuevo Mundo*, como un pícaro y predicador de la fe católica que sugiere que Lope estaba criticando su misión religiosa. El crítico («Lope de Vega», 229) sostiene, sin evidencias, que esta es la razón por la que la obra debió de haber sido un fracaso en los tiempos de Lope. La crítica de Weston Flint («Colón en el teatro español», *Estudios americanos* 22 [1961]: 165-86, pp. 181-86) de la figura de Colón en la obra de Lope no ofrece nada nuevo; por el contrario, en su análisis aísla el personaje de Colón de la estructura dramática de la obra y critica la falta de heroísmo en la descripción del personaje. Alberto Miramón («El Nuevo Mundo en el universo dramático de Lope de Vega», *Revista de Indias* 28 [1968]: 169-77) simplemente alaba el amor de Lope por América. Carlos Fernández Shaw («América en Lope de Vega», *Cuadernos hispanoamericanos* 161-162 [1963]: 678-83, pp. 682-83) defiende que Lope estaba muy bien informado y rechaza la valoración negativa de Miró Quesada. Por otro lado, Jorge Campos y Raquel Minian de Alfie estudian las obras en relación con sus fuentes entre las crónicas de Indias. Gómara y su *Historia general de Indias* es, para J. Campos («Lope de Vega y el descubrimiento colombino», *Revista de Indias* 38-39 [1949]: 751-54), la principal fuente para *El Nuevo Mundo*; R. Minián de Alfie («Lope, lector de cronistas de Indias», *Filología* 11 [1965]: 1-21; «Nombres indígenas en una comedia de Lope», *Filología* 7 [1961]: 173-75) concuerda con la propuesta de Campos, pero rechaza su idea de la influencia de Cieza de León y trata de incorporar en

sobre las visiones políticas e ideológicas del dramaturgo. Aludió a la inmoralidad de Lope como una respuesta a la inmoralidad de la sociedad; sobre todo, se refirió sarcásticamente a la condena estética de *El Nuevo Mundo* como una manera de condenar la conquista española de América. Hizo referencia a aquellos críticos que consideraron la obra de Lope como un ataque a las conquistas imperiales del siglo XVI y remarcó que, aunque no se debía culpabilizar a los españoles del presente por los pecados de sus padres, no había excusas que pudieran ofrecerse para justificar el pasado de España¹⁵⁰. Como reconoció Azorín, Lope y el género dramático que practicaba, sirvieron y continuaron sirviendo como trampolín para los estudios que entendían la comedia como expresión de una estructura social rígida y como medio para reforzar los valores religiosos e intereses imperialistas. Una vez más, cabe confrontar las preguntas: ¿hasta qué punto estaba Lope preocupado e informado sobre la conquista y colonización del Nuevo Mundo a la hora de reconstruir el pasado histórico de las Islas Canarias? ¿Qué visiones ideológicas prevalecieron en sus obras? ¿Qué mecanismos literarios diseñó para reflexionar sobre estos hechos?

su propio ensayo todos los estudios de fuentes que se hicieron anteriormente (Menéndez y Pelayo, Vossler, Miró Quesada, Rodríguez Casado, Campos y Medina) para concluir que Lope debió de haber utilizado una variedad de fuentes. Uno de los valiosos resultados de un estudio más reciente de Shannon (*Visions of the New World*, 189) es precisamente mostrar que Lope nunca utilizó una sola fuente, sino varias y que las siguió de manera bastante fiel.

¹⁵⁰ Las palabras exactas de Azorín («Retratos de algunos malos españoles y de un español honorario» en *idem, Obras completas* [Madrid: Aguilar, 1947], 2: 651-52) en su «galería de malos españoles» son: «¿Por qué es un mal español Lope? [...] Por su comedia *El Nuevo Mundo* descubierto por Colón [...] Un consenso universal ha condenado nuestra conquista americana. Lope marcha en compañía, entre nosotros, de Voltaire, Montaigne, Herder, Andrés Chénier [...] No necesitamos, como ahora se hace, que se nos excuse por lo que hicimos en aquellas centurias [...] Hombres habrá siempre que condenen la iniquidad y que crean que el haberla cometido ciudadanos antecesores suyos, tres siglos atrás, no es para ellos ningún baldón. El baldón consistiría –puerilmente– en querer paliar lo que no tiene paliativo». Ver también Gárate Córdoba (*Poesía del descubrimiento*, 73-74).

El limitado número de obras que aluden a la conquista del Nuevo Mundo se ha interpretado tradicionalmente como un indicador de la falta de interés en el tema por parte de la dramaturgia en España¹⁵¹. Aunque se han realizado diversas conjeturas al respecto, varios estudios han ofrecido explicaciones plausibles. Por ejemplo, el valioso análisis pionero de Marcos Morínigo revela que la idea de América, con todas sus complejidades y escasos convencionalismos, ya estaba incorporada en la visión del mundo –tan fantástica como fuere entonces– de Lope y su audiencia (Morínigo, *América*, 8-9). El crítico destaca (*América*, 18-19), sin embargo, que la insuficiente gloria militar y la falta de liderazgo de la nobleza en la empresa podrían explicar la ausencia de mayor alabanza literaria

¹⁵¹ La cuestión de por qué Lope o cualquiera de sus contemporáneos no escribió más sobre América ha constituido una pregunta de investigación significativa para muchos estudios. De hecho, una de las tareas indirectas de la crítica, en su intento de clasificar toda la producción dramática del Siglo de Oro, era continuar enriqueciendo la lista de obras (y poesía en general) que trataban temas americanos. Este es el caso de J. T. Medina (*Dos comedias*, 1: 3-149) y W. L. Fichter en su clasificación de *La conquista de Cortés* y *El Marqués del Valle* (163-65); las lecturas de Miró Quesada, así como el exhaustivo estudio de Morínigo, definitivamente ayudan a completar la lista, junto con Ángel Franco (*El tema de América en los autores del siglo de Oro* [Madrid: n. p., 1954]). La investigación de C. Romero Muñoz, como muestra en su artículo sobre el ciclo dramático de Cortés, continúa la búsqueda («Lope de Vega», 253, nota 11); mientras que el artículo de Glen F. Dille («El descubrimiento y la conquista de América en la comedia», *Hispania* 71 [1988]: 492-502, p. 493) enlista tres obras más y Frederick de Armas («Fashioning a New World: Lope de Vega and Claramonte's *El nuevo rey gallinato*», en *Critical Essays on the Literature of Spain and Spanish America*, ed. L. T. González del Valle y J. Baena [Boulder: University of Colorado Press, 1991] 1-10, p. 2) recupera *El nuevo rey gallinato* de Claramonte como la posible primera comedia sobre el Nuevo Mundo, aunque fue aparentemente disuelto o encubierto como una masa amorfa de continentes exóticos sin referencia directa al Nuevo Mundo. Ver también el artículo de Thomas Benedetti («The Noble Triumph of Cortés: *El valeroso español* y *primero de su casa*», en *Looking at the «comedia» in the Year of the Quincentennial*, ed. B. Mujica y S. D. Voros [Lanham, Maryland: University Press of America, 1993], 3-12) sobre *El valeroso español* y *primero en su casa* de Gaspar de Ávila que fue devoto a Hernán Cortés. La cuestión continúa sin resolverse y la lista de obras sigue creciendo; también aquí propongo estudiar en profundidad *Los guanches de Tenerife* a la luz de su relación con el Nuevo Mundo.

hacia los conquistadores y su conquista en las obras del Siglo de Oro. Asimismo, Morínigo (*América*, 251) da por hecho que las ideas de Lope reflejan la percepción general de su audiencia. Esto conduciría a aseverar que el público que iba al teatro compartía la posición crítica de Lope respecto a la avaricia y la deficiente evangelización practicada por los españoles (Morínigo, *América*, 146-48). Aunque Morínigo no ofrece pruebas concluyentes, su razonamiento pudo haberse enriquecido con la inclusión de otras obras teatrales, como las danzas en las celebraciones del Corpus Christi de la época, que encontraron inspiración en América¹⁵².

El análisis de las obras de Lope a la luz del marco teórico establecido por el debate paradigmático de Sepúlveda-Las Casas ha mos-

¹⁵² Jean Sentaurens enumera y discute el número de danzas en las que figuran como protagonistas personajes amerindios durante las festividades del Corpus Christi en Sevilla. El poema épico de Ercilla, por ejemplo, sirve como base para cinco danzas en 1613, 1633, 1638, 1642 y 1654 (J. Sentaurens, *Seville et le théâtre de la fin du Moyen Age à la fin du XVIIe siècle* [Talence: Presses Universitaires de Bordeaux, 1984], 789). El Nuevo Mundo también fue motivo temático en otra serie de danzas: *Los indios* en 1570, 1593, 1597 y 1608; *Indios e Indias* en 1574 y 1586; *La conquista de las Indias* en 1610, 1613, 1625, 1629 y 1630; y *La sujeción de los reinos de Nueva España* en 1604. Sentaurens (*Seville et le théâtre*, 793-94) también afirma que, al contrario de lo que pudiera creer la crítica moderna, los españoles no eran los únicos protagonistas y que los indios ocupaban un rol central –Moctezuma, por ejemplo, fue el personaje principal de tres danzas en 1592, 1636 y 1693–. No puedo aportar más sobre la importancia de estas danzas en relación con el corpus de comedias sobre el Nuevo Mundo, pero merece la pena explorarlo. Respecto al teatro religioso, la recepción crítica de *La Araucana* de Lope ha sido muy similar a la de *Arauco domado*. Respecto a los *Autos sacramentales* de Calderón, Parker («The New World», 261-69) ha estudiado la presencia marginal de América encarnada en un personaje indio que representa las figuras alegóricas de la idolatría y el Ateísmo.

N. de la E.: Héctor Urzáiz Tortajada en «La imagen de las Indias en el teatro breve del Siglo de Oro», *Teatro: revista de estudios teatrales* 15 (2001): 199-223 documenta en el entremés de Luis Vélez de Guevara, *Las palabras a los reyes y gloria de los Pizarros* y en crónicas de mojigangas callejeras durante el Carnaval en Burgos la presencia de bailes y danzas con personajes amerindios. Con respecto a las mojigangas, recoge una relación de piezas de finales del siglo XVI y principios del XVII donde aparecen personajes indios y negros danzantes.

trado ser mucho más fructífero. Al discutir la controversia, Robert Shannon (*Visions of the New World*, 11-42), por ejemplo, incluye también la figura de Vitoria para demostrar cómo el conocimiento que tenía Lope acerca de las crónicas de Indias y los debates de mediados del siglo XVI sobre la conquista de América permea en sus obras. Shannon (*Visions of the New World*, 5, 44, 191) concluye que la actitud de Lope, «orgullosa aunque problemática», no ignora la controversia, sino que subordina los problemas que emergen de la interpretación de la conquista del Nuevo Mundo a la misión mesiánica de los españoles y la necesidad de expandir las enseñanzas de la Iglesia católica romana en esas tierras. Shannon (*Visions of the New World*, 22) niega la existencia de una relación explícita entre Vitoria y Lope, pero afirma que el influyente profesor salmantino criticó el despiadado comportamiento de los españoles y tenía una visión moderada que cuestionaba la empresa española en América (21-42). En consecuencia, debemos concluir que la postura de Vitoria es bastante similar a la de Lope, aunque esta última estaba limitada por las exigencias de entretenimiento prescritas por la comedia. Shannon repite el error común de situar las opiniones de Vitoria demasiado cerca a las de Las Casas; no obstante, sabemos que, ideológicamente, Vitoria compartía las mismas premisas que Sepúlveda, que partían de una misma lectura de Aristóteles que marcaba una clara jerarquía entre quienes estaban destinados a gobernar y quiénes a ser gobernados; o, en palabras de Sepúlveda, la supremacía de la perfección sobre la imperfección, o de la fortaleza sobre la debilidad y de la virtud sobre el vicio (Méchoulán, *El honor de Dios*, 64-65; Adorno, «Los debates», 47-66). De hecho, La Nuez y Caballero, que ha escrito el estudio más importante sobre *Los guanches* que he consultado, establece una conexión explícita entre las ideas de Vitoria y la creación de Lope, mientras que señala algunos matices de la poderosa denuncia de Las Casas. La Nuez y Caballero («Las Canarias», 149-59), sin embargo, ve al dramaturgo bastante distanciado de teorías abstractas y debates políticos

controvertidos y más preocupado por las temáticas mundanas de su tiempo. En este contexto, la postura de Lope —aunque no coincidiera completamente en época e ideario con las relevantes y sutiles diferencias entre las posturas de Las Casas, Sepúlveda y Vitoria— debe ser cuidadosamente reconsiderada por la naturaleza no menos ideológica de la temática que decidió representar. El hecho de que la historia de Espinosa, la principal fuente del poema épico de Viana de la que Lope se apropia, esté indudablemente ligada al debate, exige una reconsideración del asunto. La España de Lope era el producto de estos debates legales y morales que siguieron reproduciéndose de una u otra forma durante décadas.

Francisco Ruiz Ramón ha desarrollado en mayor profundidad estas cuestiones, dando un paso aún más radical hacia la definición de la «conciencia colectiva» —compartida por Lope y sus coetáneos— en la que la angustiada conciencia de Las Casas coexistía con Sepúlveda y minaba su orgullo imperialista. Tal ambivalencia refleja una conciencia social dividida que luchaba por expresarse en el género dramático (Ruiz Ramón, «El Nuevo Mundo», 137). Según la crítica innovadora de este corpus de Ruiz Ramón, las obras «americanas» de Lope y Tirso presentan un doble propósito: la celebración del poder imperial, así como la expansión y el cuestionamiento simultáneo de tal empresa. Respondiendo a esta agrupación temática, las lecturas de Ruiz Ramón abordan estos dramas desde su compleja funcionalidad teatral y demuestran que, al contrario que los análisis anteriores, las intenciones críticas del autor prevalecen convincentemente sobre las celebratorias¹⁵³.

Al destacar la obra *Los guanches de Tenerife* como parte esencial del corpus dramático que trata sobre el Nuevo Mundo, mi estu-

¹⁵³ Zugasti (*La «trilogía de los Pizarros»*, 1: 98), en su útil estudio de la trilogía de Tirso sobre los Pizarros, está fundamentalmente de acuerdo con las ideas de Ruiz Ramón. El primero, no obstante, se muestra reacio a aceptar una «conciencia culpable» española y se inclina más hacia una suerte de «dualidad» que prevalece en las obras del periodo sobre el Nuevo Mundo.

dio tratará de responder a la pregunta de Morínigo de por qué la conquista y colonización del Nuevo Mundo no estaba tan bien representada como debiera entre los contenidos temáticos del teatro del Siglo de Oro. Después de todo, la magnitud de un acontecimiento que suscitó tantos debates políticos y morales debe haber influido en la producción artística de su época, como parece sugerir Ruiz Ramón. A mi modo de ver, la visión de Lope sobre la conquista y colonización de América cincuenta años después del debate de Valladolid encuentra otro espacio más en el que negociar su mirada crítica con la celebración imperial esperada de sus tiempos: el locus dramático de las Islas Canarias.

LAS COMEDIAS DE LOPE Y LA HISTORIA DE LAS ISLAS CANARIAS

Los guanches de Tenerife y la dramatización del relato de la vida de *San Diego de Alcalá* son las dos obras en las que Lope se refiere a la historia de las Islas Canarias. Esta última, en breves escenas durante el segundo acto, cuenta la historia de San Diego, un fraile misionero en Gran Canaria que encuentra en la isla a una reina bárbara y sus súbditos. La obra, siguiendo el *Flos Sanctorum* de Rivadeneyra, como apunta Menéndez y Pelayo (Vega, «San Diego», ed. Menéndez y Pelayo, 4-11), ofrece una mirada exótica de la población nativa fuertemente enraizada en el estereotipo del salvaje y no tiene relación particular con la historia o costumbres de Canarias, más allá del episodio de la visita del apóstol¹⁵⁴. Las escenas (*San Diego*, 2.1166-309) sirven como

¹⁵⁴ *San Diego de Alcalá* no puede ser realmente considerada como ilustrativa del interés de Lope en las Islas Canarias, dado que no hay referencias a lugares comunes en la historia; de hecho, las escenas que tratan sobre la población nativa son completamente irrelevantes para la acción principal y no aluden a las costumbres insulares. Por tales razones, y como hizo Lorenzo Cáceres («Las Canarias», 30), prefiero la fecha de composición de 1588 (ofrecida por Menéndez y Pelayo, que a su vez siguió a Franz Grillparzer) más que la de 1613 (véanse las siguientes notas al pie). Es difícil de sostener que Lope, tras conocer el texto de Viana y escribir *Los guanches*, retratara a la población

excusa para presentar el baile canario (2.1310-57), un baile que era bien conocido dentro y fuera del escenario, habiéndose presentado ante varias cortes europeas como la de Luis XIV y ante la élite aristocrática alemana; a finales del siglo XVI, había entrado en la esfera del espectáculo popular¹⁵⁵. El baile, así como

nativa de una manera tan simple. Sin embargo, Morley y Bruerton proponen 1613 como el año de composición (*Chronology*, 26, 41) y su hipótesis ha sido aceptada por Thomas E. Case («History and Structural Unity in *San Diego de Alcalá*», *Bulletin of the Comediantes* 32 [1980]: 55-62) en su (tal vez infructuoso) intento de demostrar que la obra trata de la expulsión de personas moriscas. Como autor de un valioso estudio sobre *Los guanches* y *San Diego*, La Nuez y Caballero («Las Canarias», 12-13) identifica dos épocas en la escritura de Lope sobre las islas: 1588-1600, cuando escribe *La Dragontea* y *San Diego*, y 1600-1604/1609, cuando escribe *Los guanches*. La Nuez y Caballero («Las Canarias», 20-25) concluye que la comedia sobre el santo representa una visión medieval de las islas basada en conocidos elementos legendarios. Esto lleva, por supuesto, a la afirmación de que *Los guanches* refleja una visión renacentista. Tal división constituye una dicotomía cuestionable principalmente porque no trasciende una lectura rígida de la visión europea del salvaje.

¹⁵⁵ Leopoldo de la Rosa («Bailadores canarios en unas bodas reales europeas en 1451», *Anuario de estudios atlánticos* 23 [1977]: 661-63) documenta la presencia de «hombres salvajes» de «Camaria» y sus «danzas muy particulares» en una boda real en la corte portuguesa en 1451, mientras que Bocaccio escribió en la década de 1340 que los bailes nativos se parecían a los franceses (Cachey, «Petrarch», 56). En un estudio contemporáneo, Elfidio Alonso (*Tierra canaria* [Madrid: Zacos, 1981], 15-26) alude a la popularidad posterior del baile y rastrea los cambios musicales y coreográficos que sufrió el baile canario desde su génesis hasta el presente. También resume las diferentes opiniones acerca de sus orígenes, que están dudosamente ligados a la población nativa de Canarias. Sin embargo, E. Alonso (25), siguiendo parcialmente a Luis Cobiella y Carlos Vega, ha concluido que el baile del canario nació debido a un doble proceso ascendente y descendente, por el cual un baile europeo llegó a las islas, se mezcló con un baile aborigen y regresó a Europa. Ver también E. Alonso, *El canario (Baile del siglo XVI)* (Santa Cruz de Tenerife: Lito-ten, 1985) para una comparativa con otros bailes europeos y transatlánticos.

N. de la E.: Maximiliano Trapero («Lengua y cultura: sobre las definiciones de canario 'baile antiguo originario de las Islas Canarias'», *Revista de dialectología y tradiciones culturales* 48(1) [1993]: 47-80) documenta el uso de «canario», «el canario» o «baile canario» para referirse a la danza en diferentes fuentes escritas, desde Francisco López de Gómara y su *Historia General de las islas* (1552) –como se indicará en las páginas siguientes–, pasando por Espinosa, Torriani, Abreu, Cervantes, Quevedo o la mención referida en *San*

las vestimentas emplumadas de los personajes nativos, era un elemento de efectividad dramática que equilibraba la seriedad de esta particular comedia de santos, pero que se usaba en el teatro con una gran variedad de danzas y bailes para explotar su atractivo popular, exótico y erótico¹⁵⁶. Mientras que la conexión de *San Diego* con el material histórico es inconsistente, ese no es el caso de *Los guanches de Tenerife*.

Esta obra sigue de manera bastante fiel los acontecimientos que llevaron a la conquista castellana de Tenerife¹⁵⁷. El primer acto

Diego de Alcalá de Lope, hasta Sabino de Berthelot en el siglo XIX. Incluye, además, fuentes lexicográficas hasta la 21.ª edición del *Diccionario de la Real Academia Española* (1992). Para conocer otras menciones, se recomienda la consulta de la cuarta acepción del lema «canario» que figura en el *Diccionario histórico del Español de Canarias* (DHECan) de Cristóbal Corrales y Dolores Corbella (La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2013).

¹⁵⁶ La distinción entre baile (popular) y danza (aristocrática) realizada por Díez Borque (*Sociedad y teatro*, 286-97), siguiendo a Castro Escudero, parece menos exacta que la distinción realizada por Lynn Matluck Brooks (*The Dances of the Processions of Seville in the Spanish Golden Age* [Kassel: Reichenberger, 1988], 155). Para esta última, existe una «frontera permeable entre las formas de baile popular y cortesano» en festividades religiosas, que no deben de haber sido muy diferentes del teatro secular. Según Brooks (*Dances*, 146), el término «danza» aplica a «los trabajos que permanecían independientes de cualquier otro texto o representación teatral» o que «eran declaraciones teatrales completas en sí mismas», mientras que el término «baile» aplicaba a aquellos «intervalos de baile en los autos sacramentales, teniendo poca o nula relación con la temática principal de la obra» (146). Respecto al baile canario, como se mostró en la nota anterior, y según la afirmación de Gómara citada en el cuerpo del texto, no está demostrada esta división terminológica.

¹⁵⁷ De ahora en adelante, todas las citas de la obra proceden de *Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias en Obras de Lope de Vega*, ed. Marcelino Menéndez y Pelayo, Biblioteca de autores españoles (Madrid: Atlas, 1968), 65-119, mientras no se indique lo contrario. En 1997 apareció una edición más fiel a la princeps en *Obras completas de Lope de Vega*, ed. Jesús Gómez y Paloma Cuenca, *Comedias* 13 (Madrid: Biblioteca Castro, 1997), 803-94. Sin embargo, he cotejado todas las ediciones y una copia póstuma del manuscrito para corregir los errores respecto a la *editio princeps*. También he numerado de nuevo los versos para la edición crítica a mi cargo (Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2003). Ver la bibliografía para un listado de ediciones.

comienza con la llegada a la isla de un barco cargado de tropas españolas. A la presentación de los personajes españoles en la mar le sigue, en tierra, un encuentro con los nativos y la intervención de los personajes principales en el bando guanche. El adivino, que Lope nombra Sileno (y no Guañameñe, como hizo Viana), prevé la tercera llegada (y no la segunda) a Tenerife «con alas blancas» de «aquellos negros pájaros de España» (Lope de Vega, *Los guanches*, ed. Menéndez y Pelayo, 1.224-25), ocasionando inquietud en el grupo. Los españoles desembarcan y el Capitán Castillo comienza su exploración del terreno; a su vez, la princesa guanche Dacil se dirige hacia un lago para bañarse. Ambos coinciden allí y el capitán español toma como cautiva a la princesa. De manera astuta, la princesa rompe su collar de conchas y ámbar, dejando un rastro para que sus guardianes la

La *editio princeps* de la obra apareció en la *Décima Parte de las comedias de Lope de Vega Carpio*, publicada en Madrid y Barcelona en 1618, reimpresa después en Madrid en 1621. Menéndez y Pelayo modernizó la ortografía de la obra en su edición de la Real Academia de 1900, pero cometió varios errores en el proceso y realizó algunos cambios arbitrarios. La serie Biblioteca de Autores Españoles reimprimó la edición de 1968 de Menéndez y Pelayo que, a su vez, fue nuevamente reimpresa por el Museo de Historia de Tenerife en 1996. La editorial Aguilar también reprodujo la edición de 1900 de Menéndez y Pelayo en la colección de *Obras escogidas* en 1955. Aparte de las ediciones mencionadas, hay una copia de la obra en manuscrito en la Biblioteca Palatina en Parma, Italia, que data probablemente de finales del siglo XVII o principios del XVIII, según Antonio Restori (*Una collezione di commedie de Lope de Vega Carpio* [Livorno: Vigo, 1891], 16). Además, Claudio de la Torre adaptó libremente la obra para su primera representación conocida, publicando posteriormente su versión del texto en Madrid en 1963. Cabe añadir a la cuestión de las ediciones conocidas otros problemas. Una primera confusión por parte de la crítica ha causado que *Los guanches* esté catalogada también como *Nuestra Señora de la Candelaria*. M. R. Alonso, sin embargo, ha dejado claro que esta última, que ella editó y publicó del manuscrito original en la Biblioteca Nacional, es una obra distinta. También habla de la imposibilidad de atribuir su autoría a Lope de Vega. *Nuestra Señora* parece estar basada en el texto de Espinosa en lugar de en el de Viana, lo que llevó a Alonso a sospechar que fue escrita por un fraile dominico que no visitó las Islas Canarias. Ver M. R. Alonso, ed., *Comedia de Nuestra Señora de la Candelaria* (Madrid: CSIC, 1943), 1-28.

encuentren. Siguiendo el hilo de conchas, Siley, Manil y Firán, miembros de la guardia real, encuentran a Castillo y Dacil. Aunque los nativos intentan capturar a Castillo, Dacil lo perdona y lo envía a su barco acompañado por Manil. Manil se reúne con el resto de españoles, que le sugieren que lleve consigo un regalo para el rey de Tenerife: Manil escoge un cuello de lechuguilla que percibe como valioso, puesto que toma la medida de los cuellos de los enemigos que iban a morir.

El segundo acto comienza con un corto monólogo del rey Bencomo en el que lamenta la invasión de los extranjeros, mientras que Manil describe su encuentro con los españoles. Dacil y Manil se encuentran. Ella confiesa al sirviente su amor por Castillo y él le da a la princesa un alentador mensaje que Castillo le confió. Dos soldados españoles, Trujillo y Valcázar, comienzan a cortejar a las mujeres guanches Palmira y Erbasia, respectivamente. Ambos españoles caen presa del sueño y son encontrados por Tinguaro y Arfino, que roban la espada de Trujillo (un episodio que Lope copia libremente del poema de Viana). Los guanches se reúnen para hablar sobre las razones de la tristeza de Dacil, que también parece afectar a Palmira y Erbasia. La reunión termina con un baile canario, al que sigue la escenificación de la primera batalla de Acentejo. Siley desafía a los españoles en un enérgico monólogo, mientras que Alonso de Lugo envía un mensaje a Bencomo afirmando que su misión es más evangélica que militar. Los tambores llaman a la batalla. Tinguaro, sosteniendo la espada robada, se encuentra con Trujillo, que recupera su arma tras resultar herido. Castillo desaparece en la confusión de la pelea. Tras la batalla, el bando nativo celebra su victoria. Desesperada, Dacil le pide a Manil que cuide de Castillo, pero él afirma que el capitán ha muerto. Dacil desea morir y unirse a su amado. Manil le propone una muerte indolora con un supuesto veneno que robó a los españoles: el vino. A esta escena cómica le sigue el subsiguiente feliz encuentro entre la

ebria princesa y Castillo, que ha resultado herido en la batalla, pero está vivo.

En el tercer, y último acto, hay un leve cambio de ritmo cuando la aparición de la Virgen de Candelaria se convierte en el centro de la trama. Mientras Manil y Firán están pastoreando sus rebaños, encuentran la imagen de la Virgen en el interior de una cueva. Tratan de hablar con ella sin recibir respuesta. Manil intenta alzar su brazo para lanzarle una piedra, pero no puede moverlo. Firán saca su cuchillo y se corta sus propios dedos. La Virgen cura milagrosamente a ambos y ellos le prometen traerle ofrendas cada tarde. Mientras tanto, los españoles planean su ofensiva final. Castillo le asegura a Dacil que se casará con ella. Señalando hacia una montaña que toma como testigo, Dacil obliga a su amado a jurar que cumplirá su palabra. El grupo guanche presencia otro milagro cuando un árbol lleno de pájaros se dobla a la altura a la que Manil puede extender su mano y así cumplir su promesa de ofrecer pequeños pajarillos canarios a la Virgen y su hijo. En este punto culmina la batalla final entre nativos y españoles. Trujillo encuentra a Dacil y trata de apresarla, pero Castillo llega a su rescate. Ambos compatriotas se reconocen y Dacil es liberada. Esta batalla termina con la derrota del bando nativo, que Bencomo dramatiza en su lamento. Entonces, el mencey recibe la visita de San Miguel Arcángel que, amenazando al rey con su espada, exige su conversión. Alonso de Lugo también recibe una visita del Arcángel que anuncia la subyugación final de las islas y la existencia de un tesoro aún no descubierto. Bencomo capitula, pero Dacil rechaza rendirse hasta que Castillo se case con ella. La aparición de la Virgen resulta ser el tesoro y el testigo; así, Castillo le ofrece su mano a Dacil, mientras que Trujillo y Valcázar ofrecen las suyas a Palmira y Erbasia. La comedia termina como era de esperar: con una convencional boda múltiple,

aunque los novios y las novias supuestamente pertenezcan a diferentes culturas.

Las ramificaciones de la trama dramática merecen un análisis de las fuentes históricas y ficcionales más importantes para Lope y la manera en la que difiere de ellas. El contenido histórico que incluye Lope en *Los guanches* probablemente proviene de la visión breve y general de las Islas Canarias ofrecida por López de Gómara en tres de los capítulos finales de su *Historia general de Indias* (1552) (314-19 [caps. 221-23]) y, sin lugar a dudas, toma su trama principal del poema épico canario *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, escrito por Antonio de Viana.

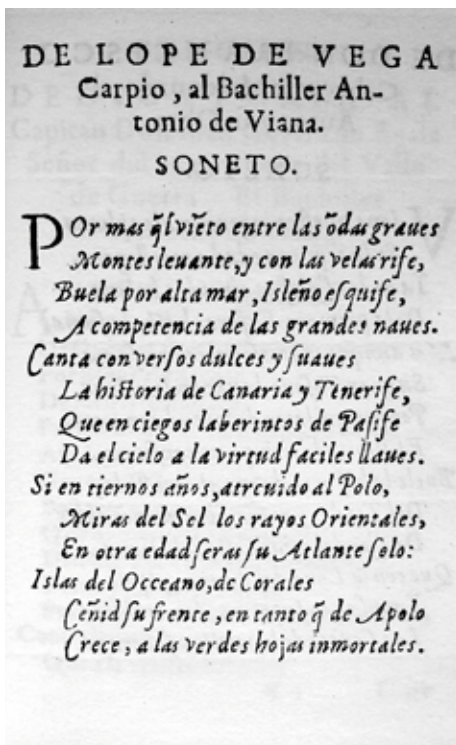


Fig 7. Soneto laudatorio escrito por Lope de Vega en alabanza del poema épico de Viana *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife y apareamiento de la Santa Imagen de Candelaria* (Sevilla, 1604). Tomada de la edición facsímil. Cortesía del Excmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna.

La crónica de Gómara, conocida y utilizada por Lope en otras obras acerca del Nuevo Mundo¹⁵⁸, es una de tantas en las que el relato histórico de la conquista y colonización de Canarias se reduce a una breve sección. La descripción de Gómara contenía más detalles que el comentario pasajero de Oviedo en su *Historia natural y general de las Indias*, que fue otra de las fuentes comprobadas de Lope para sus obras americanas. Gómara (*Historia general*, 319 [cap. 223]) resume la conquista de las islas y se refiere a las vestimentas guanches cuando afirma: «Dos cosas andan por el mundo que ennoblecen estas islas: los pájaros canarios [...] y el baile canario, baile gentil y artificioso». Lope comparte con Gómara la brevedad de la narración histórica perteneciente al periodo anterior a la década de 1490 y la ortografía de Betancor (Betancurt para Gómara [*Historia general*, 315 [cap. 222]; Letancur para Viana [*Antigüedades*, 2.36]). Según Lope (*Los guanches*, 3.2475-529), los canarios cantores y otros pájaros involucrados directamente en uno de los milagros de la obra serían el mejor regalo para la Virgen de Candelaria. Como ya había hecho y volvería a hacer en otras comedias, explota el atractivo del baile canario como un elemento activo en el espectáculo dramático (*Los guanches*, 2.1515-66). Lo que Lope probablemente copia de Gómara son elementos descriptivos generales que le permiten mostrar un cierto conocimiento cultural e histórico básico para cumplir con la verosimilitud atmosférica en la obra. Lo que Lope se apropia de la elaborada retórica poética del poema de Viana, sin embargo, provee a la obra de detalles más precisos y de una visión histórica de la conquista europea de la isla. Lope duplica esta visión, pero añade su toque personal. El relato de Viana en torno a la aparición de la Virgen de Candelaria y su construcción de la fábula acerca de la unión

¹⁵⁸ Ver Campos, «Lope de Vega», 751-54; Minian de Alfie, «Lector de cronistas», 1-21; Shannon, *Visions of the New World*.

simbólica entre el capitán español Castillo y la princesa guanche Dacil juegan un papel estructural en la obra de Lope¹⁵⁹.

Lope utiliza el poema épico de Viana, el primero escrito sobre la conquista de las islas y que, como he demostrado, representa el intento de un nativo de Tenerife de refutar la historia de un extranjero, Alonso de Espinosa, un castellano educado en Guatemala. Viana justificó el nacimiento de su poema épico como la única reacción honorable a la afrenta personal que Espinosa había infligido sobre una de las familias más involucradas en la conquista de Tenerife, al igual que sobre el pueblo guanche que habitaba las islas. Su texto también responde a la necesidad de enmendar, integrar y sanar las rupturas que el pensamiento lascasiano había dejado en la crónica de Espinosa sobre la historia de la conquista de Tenerife y de las Islas Canarias. El poema épico, que fluctúa entre historia y ficción, en el que el bando ganador y el perdedor pueden ser elogiados a partes iguales, se

¹⁵⁹ Como sugirió en primer lugar Lorenzo Cáceres («Las Canarias», 28-29), y después M. R. Alonso y La Nuez y Caballero, Lope probablemente conoció a Viana en Sevilla cuando este visitó la ciudad andaluza para gestionar la publicación de su poema épico. En 1602, la compañía de Baltasar de Pinedo (autor) y la actriz Micaela Luján, amante de Lope, viajaron a Sevilla y Lope les acompañó con la excusa de visitar a su tío Miguel del Carpio. Desde ese año y hasta 1605, el dramaturgo viajó frecuentemente entre Sevilla, Toledo y Madrid (Luis Astrana Marín, *Vida azarosa de Lope de Vega* [Barcelona: Juventud, 1935], 192-204. En Sevilla, Lope tenía un amigo y mecenas, Juan de Arguijo, que también era poeta y miembro de un círculo literario activo. El tío de Juan, Diego de Arguijo, vivió en Tenerife y ocupó un puesto en el gobierno, mientras que el padre de Juan, Gaspar de Arguijo, fue Tesorero Real de las Islas Canarias y Lugarteniente del Almirante. Este último también era dueño de, por lo menos, un barco, Nuestra Señora de Belén, y una fragata, San Bernabé, que zarparon al archipiélago canario, Honduras y La Habana (Celestino López Martínez, *Teatro y comediantes sevillanos del siglo XVI* [Sevilla: Imprenta Provincial, 1940], 46-49). La relación de Arguijo con España, Canarias y el Nuevo Mundo debe de haber sido muy relevante en sus vidas sociales y artísticas, influyendo así a Lope. Ver también John W. Hamilton, «Las relaciones personales de Lope de Vega con el Nuevo Mundo», *Romance Notes* 8 (1967): 260-65.

convierte en el escenario ideal desde el que orquestar la fusión de dos culturas. El origen étnico de españoles y guanches está ligado desde tiempos inmemoriales y desemboca en la descendencia de andaluces nobles y bravos que poblaron La Palma y Tenerife –una descendencia que es, por tanto, totalmente indistinta de aquellos españoles que finalmente sometieron a las islas–. Ambas culturas también se fusionan simbólicamente en una unión marital del español Castillo y la princesa guanche Dacil –rubia y de ojos azules–, así como en la única religión en la que profesan su fe gracias a la intervención de la Virgen de Candelaria y del guanche cristiano Antón, que ya había llevado a cabo la evangelización de la población isleña.

Estos elementos particulares, entre muchas otras convenciones del género épico reproducidas por Viana, representan el comienzo de una identidad construida que une a las islas y a sus habitantes en un linaje único con España. Lope reformula estos elementos y produce un drama que, más que reflejar el descuido que Menéndez y Pelayo («Introducción», 83, 98) atribuyó al uso de su fuente principal (el poema épico de Viana), expone las intenciones de un dramaturgo de transmitir su propia visión de la conquista de las islas, o al menos una que reconozca los errores en el modelo perfecto de Viana¹⁶⁰. Lope comparte la visión de Viana sobre la integración cultural. Sin embargo, a diferencia de

¹⁶⁰ En su introducción a la edición de las obras de Lope, Menéndez y Pelayo («Introducción», 83, 98) afirma que Lope no leyó el poema de Viana al completo y que realizó cambios por desgana. No obstante, Menéndez y Pelayo no da suficiente importancia a la aparición de un soneto laudatorio escrito por Lope en la edición del poema de Viana de 1604, ni confiere al dramaturgo crédito suficiente, considerando el demostrado interés de Lope en la historia. Ver Shannon, *Visions of the New World*, 188-95; H. N. Bershas, «Lope de Vega and the Post of Royal Chronicler», *Hispanic Review* 31 (1963): 109-17; J. Weiner, «Lope de Vega, un puesto de cronista y *La Hermosa Ester*», en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. D. Kossoff et. al. (Madrid: Ediciones Istmo, 1986), 723-30, p. 727; también Elizabeth R. Wright, *Pilgrimage to Patronage*, 16, 18, 30-32, 91-93.

Viana, Lope no propone una única etnicidad entre guanches y españoles, además de que expone la violencia contenida en una guerra de conquista injusta. El cuadro perfecto pintado por el poema de Viana se vuelve una réplica distorsionada en el drama de Lope.

En contraste con el texto de Viana, la aparición de la Virgen de Candelaria ocurre en la obra de Lope de manera simultánea a la ofensiva española en la década de 1490, no durante el asentamiento francés a comienzos del mismo siglo. La elección de Lope parece apoyar el argumento de buena parte de la crítica: que sus creaciones tienen intenciones propagandísticas¹⁶¹. Sin embargo, Lope mantiene la aparición de la Virgen de Candelaria separada de la presencia española en las islas; la Virgen se aparece a la vez que la ofensiva de Alonso de Lugo en Tenerife, pero de manera autónoma. Aparte de la limitación de tres mil versos de la obra, la separación que Lope hace de los dos acontecimientos sugiere que España es incapaz de implementar el proceso de evangelización, para el que es necesario la intervención divina. A lo largo de la obra, la Virgen es el centro de varias ocurrencias

¹⁶¹ Aparte de la crítica sociológica que rebate Stern («Lope de Vega: Propagandist?» *Bulletin of the Comediantes*, 34 [1982]: 1-36), Américo Castro y Hugo A. Rennert han considerado *La Dragontea* (otro texto que trata indirectamente de las Islas Canarias) como un emblema de la reconstrucción de la cuestión colonial española (*Vida de Lope de Vega (1562-1635)* [Salamanca: Anaya, 1969], 132-35). J. L. Flecknikoska («Lope de Vega propagandiste nationaliste: *La Dragontea* (1598)» en *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon* [Barcelona: LAIA, 1979], 321-33) también ha aplicado el concepto de propaganda al poema en el que Lope se posiciona claramente a favor del imperio español contra Sir Francis Drake, el pirata nombrado caballero y dragón emblemático que simboliza a Inglaterra. Estas lecturas están bien fundamentadas, dado que Lope, en un género heroico, defiende a su gente y alaba el valor de sus compatriotas frente a los peligrosos ataques de otro imperio. El razonamiento de Stern, sin embargo, sigue siendo válido para el género dramático en el que se utilizan diferentes formas propias de la tragedia o la comedia, entre otras, por lo que ofrece más posibilidades para la ambigüedad y la crítica.

milagrosas que enseñan al pueblo guanche a respetar y adorar a un icono tan simbólico; pero, al final, la misma Virgen les enseña una lección aún más importante a los conquistadores españoles. Aunque Viana (*Antigüedades*, 5.400-12, 10.753-57) insiste en que Alonso de Lugo había clavado una cruz en el puerto que más adelante sería conocido como «Santa Cruz de Tenerife», Lope elige integrar a la Virgen de Candelaria en la trama de su obra solamente como un agente independiente de evangelización. Tal uso de la Virgen como un icono religioso ejemplar para los españoles contrasta con *El Nuevo Mundo*, donde el icono milagroso es una cruz de madera traída por los españoles a las tierras de Dulcanquellín y que es clavada en la playa para alejar a la población nativa de la idolatría y el diablo, como acabaría sucediendo (Lope de Vega, *El Nuevo Mundo*, 2.1570-639, 1844-82; 3.2795-811)¹⁶². La aparición de la Virgen en *Los guanches* resulta crucial en la resolución final de los conflictos de la trama, como explicaré más adelante. Así, Lope devuelve al icono de la Virgen el lugar central del que Viana la había desplazado.

Las dinámicas de encuentro entre españoles y guanches se transforman dado que desaparece la incapacidad de comunicación entre ambos bandos. A diferencia de su técnica en *El Nuevo Mundo*, en la que una forma de incomunicación constituye un motivo cómico recurrente, Lope reduce la confusión generada por diferencias en códigos verbales a un solo incidente en *Los guanches* (1.694-700). Ignora las afirmaciones de Viana de que la falta de intérpretes evitó la comunicación entre Castillo y Dacil (*Antigüedades* 5.232-34); a cambio, pone palabras en la boca de Dacil para confirmar que la población nativa también compartía, aunque de manera imperfecta, la lengua de los in-

¹⁶² En *Arauco domado*, el énfasis se aleja de lo sobrenatural y se acerca a una descripción más cruda de la guerra entre hombres, siguiendo los modelos épicos de Ercilla y Oña. Más adelante hablaré de la manera en la que Lope trata el tema de la guerra.

vasores, habiéndola aprendido de las visitas anteriores de los españoles (Lope de Vega, *Los guanches*, 1.654-61). El dramaturgo permanece leal, al menos al principio, a la fábula de Castillo y Dacil, tal como fue relatada por Viana, que la había desarrollado a partir de un breve comentario en los márgenes de la historia de Espinosa. El encuentro de estos dos personajes evoluciona hacia una serie de alianzas culturales, basadas no en el origen étnico común propuesto por Viana, sino en una visión del pueblo guanche como un pueblo libre de idolatría que no estaba contaminado por ningún culto demoníaco. Esta visión fue presentada primero por Espinosa y después reafirmada por Viana, en contraste con el argumento anterior de Gómara acerca de las intervenciones diabólicas en la comunidad pagana guanche¹⁶³. El hecho de que Lope (*Los guanches*, 1.295-99, 2.1622) parece expresar ideas contradictorias acerca de la idolatría indígena de Tenerife –aludiendo primero a los sacrificios humanos a través del personaje de un conquistador en la obra, pero negando después cualquier afiliación con el diablo, según expresa otro conquistador– tal vez puede ser explicado por la naturaleza contradictoria de sus fuentes, concretamente Gómara y Viana, o sus referencias, esto es, el Nuevo Mundo y Canarias¹⁶⁴. Lope ofrece la visión de Gómara del pueblo nativo solamente para retractarse de ella más adelante, indicando que las Islas Canarias constituían un modelo alternativo al Nuevo Mundo.

¹⁶³ Gómara (*Historia general*, 319 [cap. 223]) escribió que «adoraban ídolos, cada uno al que quería; aparecíaseles mucho el diablo, padre de la idolatría». El viajero veneciano Alvise Ca' da Mosto había afirmado lo mismo a mediados del siglo XV, pero existían muchos relatos que negaban esta información. N. de la E.: con respecto al papel que desempeñaron los intérpretes durante la conquista de Canarias, se recomienda consultar Marcos Sarmiento Pérez, «The role of interpreters in the conquest and acculturation of the Canary Archipelago», *Interpreting* 13(2), (2011): 155-75.

¹⁶⁴ La Nuez y Caballero («Las Canarias», 117-18) señala la contradicción, pero no propone resolverla pues, tal vez, después de todo, la noción de las fórmulas rápidas e irreflexivas de Lope prevalece en su lectura de la obra.

El interés de Lope en la historia no sirve aquí ni como una mera reconstrucción del pasado, ni como un entorno pintoresco o una excusa para la ficción, sino como una manera de contrastar el artificial encuentro armonioso entre europeos y guanches con el que se dio entre europeos y pueblos amerindios. Mientras que el dramaturgo reproduce el modelo de unificación cultural de Viana, otros elementos en la obra indican que la propuesta de Lope, a diferencia del tinerfeño, destila una crítica a la empresa imperial española de ultramar.

LA IMAGEN DE LA OTREDAD: PERTENENCIAS CULTURALES

La Nuez y Caballero («Las Canarias», 70) ha señalado que, en el encuentro entre Dacil y Castillo, las diferencias culturales que los separan parecen diluirse. Tal vez esto puede explicarse por un intento consciente por parte de Lope de suavizar el conflicto y la violencia que son comunes en las representaciones de guerras de conquista, pero sin desestimarlos del todo. Consecuentemente, su propuesta también incluye la construcción de un espacio diferente para reconsiderar a la otredad. Aunque el teatro clásico español estaba más alejado de una experiencia americana directa que las crónicas y algunos poemas épicos escritos por invasores españoles acerca de los pueblos nativos y sus derrotas, cualquier intento de entender de manera crítica la reconstrucción dramática de la otredad no puede verse limitada a las fórmulas o preceptos que emergen de textos tales como el *Arte nuevo de hacer comedias* y la tradición. Por el contrario, dichos intentos deben buscar la ruptura de la norma para evitar una visión puramente monolítica de las obras y los dramaturgos, así como de la otredad cultural representada. *Los guanches de Tenerife* cuestiona la imagen dramática convencional y estereotípica de la otredad salvaje al permitir cierto juego entre las posiciones de españoles y guanches en el texto. En última instancia, la evaluación crítica

de Lope respecto al choque entre culturas se vuelve más evidente a medida que se exploran los complejos mecanismos dramáticos de *Los guanches*, no solo en cuanto a su coherencia interna, sino también en comparación con *El Nuevo Mundo* y *Arauco domado*.

Lope (*Los guanches*, 1.458-776) reproduce en fina poesía la escena de Viana (*Antigüedades*, 5.71-349) del encuentro entre la princesa guanche Dacil y el capitán español Castillo. Los españoles anuncian que han atracado por tercera vez en la isla de Tenerife y, tras discutir sobre quién explorará el nuevo territorio, Castillo gana ese honor. Se adentra en la isla y llega a un hermoso lago en el que Dacil, momentos antes, había decidido tomar un baño. La princesa se alarma por la presencia de un extranjero y trepa a la rama de un árbol, de tal manera que su sombra se proyecta sobre las aguas del lago. Castillo se apresura a lavarse la cara en ellas. A diferencia del uso de Viana del Narciso, la alusión de Castillo al mito ocurre cuando se contempla solamente a sí mismo, y se vuelve un comentario irónico (*Los guanches*, 1.557-60):

Aquí pensara un poeta
 escribir en dulces versos
 la fábula de Narciso
 el príncipe de los necios.

El mito que usa Viana para indicar el parentesco entre Castillo y Dacil se convierte en la obra de Lope en un juego metapoético del reflejo de Castillo en soledad. Solo después de observarse a sí mismo en las aguas descubre, para su sorpresa, otra presencia (*Los guanches*, 1.577-80):

¿Cómo puede ser que haga
 dos sombras mi propio cuerpo,
 como se ven en las aguas
 de este cristalino espejo?

Castillo mira hacia arriba y, en un intento inmediato de clasificar a Dacil en categorías familiares, humanas o divinas, se pregunta (*Los guanches*, 1.593-96):

Mas ¿si es ave de estas islas?
 que los del Nuevo Mundo
 vuelven a España, nos cuentan
 mil emblecos como estos.

El primer pasaje anticipa la fusión cultural que tendrá lugar al final de la obra. Esta fusión, sin embargo, es finalmente simbolizada por la imagen amorfa de un cuerpo con dos sombras, en lugar de por la perfecta réplica narcisista construida por Viana. El segundo pasaje, por otro lado, revela que, aunque la acción ocurre en las Islas Canarias, el Nuevo Mundo sirve como telón escénico.

A partir de este momento, la obra se propone cruzar fronteras culturales. Primero, al explorar el Yo según la mirada de la Otredad, Lope permite la aparición del humor y por tanto resulta menos amenazante para la audiencia que la idea barroca del «mundo al revés»; a la vez, desafía seriamente las connotaciones de conceptos que la mayor parte de los cronistas de Indias usan para describir las prácticas indígenas. Así, las armas ruidosas y letales de los españoles son descritas como eficaces aunque poco atrevidas, llenas de «embustes» o «engaños» (Lope de Vega, *Los guanches*, 1.269-70, 2.1073-74). Los regalos de amor que los españoles ofrecen a las mujeres indígenas que se enamoran inmediatamente son considerados por el pueblo nativo como «hechicerías» (2.1507) y, para Dacil, Castillo parece un «bárbaro» (3.2333).

Aparte de estos motivos del «mundo al revés», Lope designa una economía de intercambio cultural que opera a lo largo de toda la obra. El primer intercambio ocurre entre Dacil y Castillo. Ella le regala un collar («cordón») y él le regala plumas; él parece regalarle algo del Nuevo Mundo, mientras que ella le regala a

él algo que bien podría ser un objeto europeo (*Los guanches*, 1.802-10). Tinguaro, el hermano del rey, toma la espada de Trujillo (2.1391-94), mientras que Bencomo, el rey guanche, llama a sus hombres a la batalla exclamando: «Ya somos todos españoles; mira / que ya sus lenguas entendemos [...]» (3-2199-200). Dacil adorna sus ropajes primitivos con la lechuguilla de Castillo (2.1203-15), mientras que el capitán español convive con la comunidad guanche durante un año y viste sus pieles (2.1959-2010, 3.2332-438, 3.2639-715). Castillo, de hecho, confiesa su doble afiliación con los mundos europeo y guanche cuando su amigo Trujillo lo enfrenta y no lo reconoce durante la última ofensiva española (*Los guanches*, 3.2665-71):

¿Quién? ¿Yo?

Mal sabes que el ser me dio

la misma patria que a ti;

aunque hoy *nos* habéis vencido,

*yo*¹⁶⁵ no lo estoy, y la gloria

sin mí de vuestra victoria,

no es posible que haya sido.

La dualidad del cuerpo, como una imagen única que proyecta una sombra doble, así como los numerosos intercambios culturales que ocurren, se replican en lo que constituye uno de los recursos humorísticos más importantes de la obra: el tratamiento del amor neoplatónico.

El uso que hace Lope de las ideas neoplatónicas ya ha sido objeto de discusión en el contexto de otras obras, pero en *Los guanches* las utiliza para expresar su crítica a la guerra de conquista¹⁶⁶. La

¹⁶⁵ El énfasis es mío.

¹⁶⁶ En *The Philosophy of Love* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1985), 41, 109, Alexander Parker identifica el *Dialoghi d'amore* de Leone Ebreo e *Il Cortegiano* de Baldassare Castiglione como los textos filosóficos

versión de Lope de una unión amorosa neoplatónica toma como punto de partida la famosa descripción de Castiglione. Este último describe el amor como el deseo de disfrutar la belleza, que enciende el corazón del amante y desata ciertas virtudes que salen disparadas de sus ojos en forma de vapores espiritualmente refinados, hechos de la parte más pura y clara de la sangre (*Libros del cortesano*, 504). El amor verdadero, entonces, es el deseo de ascender a la belleza divina simulada por la belleza del cuerpo, pero el amor adúltero es la precipitación de la contemplación al tacto. Aunque los sentidos de la vista y el oído eran vehículos de contemplación ideales (*Libros del cortesano*, 499-500), el contac-

neoplatónicos más influyentes en la España del Siglo de Oro, pero también afirma que «el neoplatonismo puro apenas se enraizó en la literatura española; allá donde ejerció influencia, fue modificada». Respecto a las obras de Lope, Parker es bastante esquemático y desestima algunas de las inspiraciones más profundamente neoplatónicas del dramaturgo (ver la reseña del libro escrita por A. K. Forcione en *Hispanic Review* 58 [1990]: 269-72). Como resume James Holloway en «Lope's Neoplatonism: *La dama boba*», *Bulletin of Hispanic Studies* 49 (1972): 236-55, pp. 236-40, R. Menéndez Pidal había sugerido que el interés de Lope en esta filosofía aumentó al ordenarse cura; Margaret Wilson ha identificado a Leone Ebreo como la fuente del neoplatonismo del dramaturgo, mientras que Dámaso Alonso considera que las fuentes del neoplatonismo del autor son Pico della Mirandola y Marsilio Ficino. No obstante, Holloway ha situado en Castiglione la base de la terminología neoplatónica que Lope usa específicamente en *La dama boba*. Saco a colación aquí *La dama boba* porque esta obra es muy similar al tipo de relación lúdica que Lope mantiene con las ideas neoplatónicas en *Los guanches*.

Más recientemente, sin embargo, Guillermo Serés (*La transformación de los amantes: Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro* [Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996], 11-398) ha escrito uno de los estudios más completos de la «transformación de los amantes» desde la Antigüedad tardía hasta el Siglo de Oro español. Serés rastrea ciertas imágenes del amor que prevalecieron en la poesía de grandes escritores españoles del Siglo de Oro y encuentra su origen en las influencias de Platón, la Biblia, Aristóteles, los Padres de la Iglesia y otras tradiciones populares, considerando también su metamorfosis a través de apropiaciones medievales y renacentistas. Lope de Vega, según este crítico (*Transformación*, 314, 322-32), reelabora el tópico de la transformación de los amantes, abarcando todas sus variantes: aquellas derivadas del neoplatonismo, de canciones, del *anima animat ubi amat* de San Bernardo y del concepto de *caritas* de San Pablo, entre otros.

to de los labios se percibe más como la unión de las almas que como la unión de los cuerpos. En su popular traducción de la obra, Juan Boscán describe la función de un beso:

aquel ayuntamiento es un abrir la puerta á las almas de entreambos, las cuales, traídas por el deseo la una de la otra, se traspasan y se transportan por sus conformes veces, la una también en el cuerpo de la otra, y de tal manera se envuelven en uno, que cada cuerpo de entreambos queda con dos almas, y una sola compuesta de las dos riges casi dos cuerpos [...] por esta causa todos los enamorados castos desean el beso como un ayuntamiento espiritual (Castellón [=Castiglione], *Libros del cortesano*, trad. Boscán, ed. A. M. Fabié, 503)¹⁶⁷.

En *Los guanches*, la unión de las almas se refiere a la donación, aunque tal vez más al servicio del cuerpo que de la mirada, de tres almas españolas a las mujeres nativas: Castillo dejó la suya en Dacil, mientras que Trujillo y Valcázar dejaron las suyas en Palmira y Erbasia. La consecuente búsqueda del «arma secreta» de los invasores es claramente un mecanismo cómico importante, pero también porta más significado que el que han sugerido las lecturas críticas de la obra.

En una escena que Menéndez y Pelayo («Introducción», 97-98) considera pueril e insustancial, y que La Nuez y Caballero («Las Canarias», 59) desestima por completo como una práctica dramática típica, el acto de entregar el alma trasciende lo superficial y ofrece cierta perspectiva acerca de las ideas de Lope sobre el acto de conquista, un desplazamiento del ámbito de la guerra al ámbito del amor¹⁶⁸. A su regreso de un encuentro con los espa-

¹⁶⁷ La descripción de los principios teóricos del amor de esta filosofía aparece principalmente en el cuarto libro de *El Cortesiano*. Utilizo la traducción de Boscán, que circuló ampliamente en España: aquí cito *Los cuatro libros del cortesano*, ed. A. M. Fabié (Madrid: Bibliófilos, 1873).

¹⁶⁸ Menéndez y Pelayo («Introducción», 97-98) concuerda con el juicio que ya hizo el escritor y crítico austriaco Franz Grillparzer (*Sämtliche Werke* [Múnich: Hanser, 1964], 3: 576-77), que encuentra este recurso como humorístico en lugar de frío para la sensibilidad decimonónica.

ñoles, Manil, el sirviente de Dacil, trae el mensaje de Castillo a la princesa (*Los guanches*, 2.1155-80):

MANIL Yo no vi
hombre que así me agradase:
dijome que te acordase
que está sin alma por ti.

DACIL Pues ¿dónde se le cayó?

MANIL En ti dice que la tiene
[...]

DACIL Busquemos Manil amigo,
el alma de ese español.

MANIL Mira si está en el cabello.

DACIL ¿Cómo puedo yo contar
las hebras?

MANIL Púdose entrar
a los pechos por el cuello.

DACIL Ya la miro, y no está aquí.

MANIL Pues el español no miente,
que es gallardo y es valiente
cuanto en mi vida le vi,
Desnúdate y por ventura
la hallarás donde sospecho.

En el meollo de este encuentro cultural, la escena establece, en un nivel, un juego paródico con el ideal neoplatónico del amor al introducir lo sexual en la esfera de lo espiritual. Estas dinámicas lingüísticas y cinéticas de la escena, tal y como la podemos

N. de la E.: en este aspecto se fija Florencia Calvo en «La desaparición del conflicto: la comicidad como una opción ideológica en *Los guanches de Tenerife* de Lope de Vega», *RILCE: Revista de filología hispánica* 17(1), (2001): 33-44.

imaginar hoy en día con tan pocas acotaciones que han sobrevivido, muestran a Dacil no solo como una intérprete literal e ingenua del mensaje metafórico, sino también como una mujer sexualmente excitante que, como es convención en la comedia, podría igualarse solamente a la clase social de su sirviente¹⁶⁹. La figura guanche es asimilada a las clases más bajas del sistema de clases sociales de Europa. Esto es ilustrado nuevamente en la obra cuando Castillo trata a Dacil como un «loro», que solo es capaz de reproducir la misma frase, suficientemente exótica para que la tomen como un regalo inusual o como un objeto atractivo para ser poseído (Lope de Vega, *Los guanches*, 1.702-6). El español también califica de «bárbara» la confianza que tiene la princesa en una montaña como testigo leal de su compromiso matrimonial (*Los guanches*, 3.2420-22); y Alonso de Lugo, el comandante español, llama al rey guanche Bencomo un «guardador de vacas» (2.1754).

A otro nivel, el derramamiento de almas en los cuerpos otros conduce a un profundo e intensamente debatido principio teológico inherente a cualquier conquista espiritual. Lope claramente indica aquí que la única subyugación posible y el único método de evangelización efectivo debería ser uno pacífico en el que las «almas» son sustituidas por las «armas».

¹⁶⁹ Tomando como ejemplo *La corona merecida* (1603) y *Peribáñez y el Comen dador de Ocaña* (1609) de Lope de Vega, Smith señala que los personajes femeninos de clase baja en estas obras pueden trascender su clase a través de su belleza, aunque a fin de cuentas serán «indignas de las más puras emociones del amor» (*Beautiful Women*, 174). Dado que el estudio de Smith trata de las «obras de honor», sus conclusiones no aplican directamente a mi análisis de Dacil, que finalmente logra su objetivo con bastante éxito.

N. de la E.: J. Lorenzo Domínguez en («Lope's Imperial Geography», 1-18) aplica las claves de lectura de género en el discurso y manifestaciones coloniales (McClintock, Montrose) a *Los guanches* de Lope de Vega, relacionando la unión amorosa de las mujeres nativas con la apropiación de la tierra por el hecho de la conquista.

La idea de una conquista pacífica se replica también en *El Nuevo Mundo*, donde, en tres escenas diferentes, la acción dramática entre amantes o entre españoles y nativas enfatiza el alcance de un compromiso y prefiere la paciencia al esperar por la iniciativa de la contraparte en lugar del uso de la fuerza¹⁷⁰. En *El Nuevo Mundo*, la actitud de Lope se entrevé primero en una escena sobre la conquista de Granada. Las imágenes de la guerra sirven para alabar al valiente Gran Capitán Gonzalo Fernández de Córdoba, Garcilaso y otros (*El Nuevo Mundo*, 1.291-354), pero las virtudes del diálogo prevalecen cuando los Reyes Católicos afirman que escuchar al enemigo es siempre la opción sabia y beneficiosa (1.506-08). Cuando el «cacique» indio Dulcanquellín rapta a su amada, la desdenosa Tacuana, anuncia que estará dispuesto a esperar su amor tanto tiempo como ella requiera (*El Nuevo Mundo*, 2.1308-19). Al final, el mismo Dulcanquellín aconseja a los españoles que no destruyan los ídolos nativos, sino que esperen a que crezca su amor a Cristo hasta que rechacen naturalmente las prácticas paganas (*El Nuevo Mundo*, 3.2552-59). Asimismo, en *Arauco domado*, como en el texto de Ercilla, Lope está más preocupado por la guerra en sí. Este fenómeno es tratado como una cadena absurda de actos violentos que minan el modelo heroico de los españoles, al mismo tiempo que eleva las hazañas del pueblo araucano, especialmente sus mujeres, a un nivel heroico¹⁷¹. La

¹⁷⁰ Jack Weiner («La guerra y la paz espirituales», 65-66) trata de manera insuficiente el tema de la conquista militar y la conversión de las culturas nativas en las tres comedias de Lope: *Los guanches*, *Arauco domado* y *El Nuevo Mundo*. No obstante, este estudio sugiere que Lope, tal vez influido indirectamente por el pensamiento lascasiano, decide representar conversiones pacíficas en lugar de violentas. N. de la E.: se ocupa de este aspecto I. Castells en el artículo ya mencionado «“Suele amor trocar con Martes las armas”», 90-93 y E. M. Merediz en «Malinches canarias», 44-45, 58-61.

¹⁷¹ Francisco Ruiz Ramón («El héroe americano en Lope y Tirso: de la guerra de los hombres a la guerra de los dioses», en *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: Ensayos dedicados a John E. Varey*, ed. J. M. Ruano de la Haza [Ottawa: Dovehouse, 1989], 229-48) ha debatido ampliamente las dinámicas

crueledad de la guerra en el *Arauco domado* es destacada en varios episodios. Cuando Gualeva, por ejemplo, es tratada con deferencia, esta cambia de opinión y comienza a aceptar la paz («Arauco domado», 2.1711-82). Cuando las negociaciones de paz tienen lugar entre españoles y el pueblo araucano, Galbarino, a quien le han cortado las manos, aparece como un vívido recordatorio de la brutalidad de la guerra y de que la crueldad engendra más crueldad (3.2317-496). Al final, cuando Caupolicán se rinde, el acto de paz se ve nuevamente minado por la violencia cuando Fresia mata a su propio hijo (3.2904-23). La visión que tiene Lope de la guerra encuentra su réplica en las palabras de un líder araucano, Rengo, quien, desgarrado por tanta destrucción, lamenta: «La guerra ¿qué puede hacer / sino robos, muertes, daños?» («Arauco domado», 2.1413-14).

Lope ofrece más reflexiones acerca de la naturaleza de la guerra en *Los guanches de Tenerife*, pero esta vez tantea su justificación. No solo propone una conquista espiritual –como en el inter-

heroicas construidas en el *Arauco domado* de Lope para realzar el proyecto de crítica imperial que pretendía el dramaturgo. Otro artículo que encuentro muy esclarecedor es el de Viviana Díaz Balsera: «Araucanian Alterity in Alonso de Ercilla and Lope de Vega», en *Looking at the «Comedia» in the Year of the Quincentennial*, ed. Mujica y Voros, 23-36, un estudio de *La Araucana* de Ercilla y del *Arauco domado* de Lope. Argumenta que: «En el *Arauco domado* encontramos una considerable ansiedad ante la posibilidad de que exista algo inconquistable en el deseo de la Otredad, algo que regresará para siempre para dividir la valiosa fantasía que tiene el colonizador español de una dominación espiritual. La ironía de que un texto que debía servir a los intereses del colonizador (Lope) se volviera más problemático que otro (el de Ercilla) que era abiertamente crítico a tales intereses nos ayuda a comprender la ambivalencia que atravesaba el discurso español del colonialismo. Sugiere que la lógica de conquista era algo que el conquistador nunca acababa de dominar» (Díaz Balsera, «Araucanian Alterity», 36). *Los guanches* de Lope revela una ambivalencia similar, aunque adopta una solución diferente: la recuperación de otro locus en el que tratar tales ansiedades. El número de artículos críticos que han tratado la obra de Lope sobre el Arauco es considerable, pero solo me refiero aquí a los más significativos para mis propios argumentos.

cambio neoplatónico de almas— en lugar de militar, sino que da la palabra a Bencomo para protestar en contra de la invasión española usando los argumentos tradicionales de la guerra contra los paganos. En un tono segismundiano, Bencomo lamenta a su dios del sol que los españoles hayan invadido injustamente sus dominios, en los que él había reinado por derecho divino. No contento con la lamentación, el rey guanche pasa a refutar los argumentos contra la guerra justa al preguntar retóricamente por qué los españoles tenían interés en sus tierras cuando él y sus gentes no habían invadido España, ni habían codiciado mujeres españolas, ni territorios, ni ninguna otra posesión extranjera (*Los guanches*, 1.232-51). En otras palabras, los guanches de Lope están claramente contruidos como enemigos diferentes, por tanto, una intervención militar por parte de los europeos estaba injustificada.

Al bando guanche, como en los casos del rey Bencomo, Tinguaro o los leales soldados, nunca se le niega acceso en la comedia a la métrica de solemnidad, a las «octavas reales» (3.2167-214). De esta manera, el sistema nativo de clases sociales es nuevamente moldeado al europeo. En el caso de Dacil, la caracterización inicial sufre una inversión y al final del drama pasa de ser una figura servil a convertirse en el personaje femenino principal que debe ser y es reivindicado con el sacramento del matrimonio. La princesa se opone firmemente al tratado de paz que los personajes masculinos han acordado en torno a ella y exige su satisfacción personal respecto a la promesa matrimonial de Castillo. Para sorpresa del capitán español, que primero había sido retratado como un conquistador valiente y honesto, la Virgen-montaña constituye un testigo muy eficaz, un hecho que saca a la luz el comportamiento deshonesto del capitán y, sobre todo, lo reconoce como un igual respecto a la princesa guanche. Como en el caso de tantos maridos viejos en los entremeses, la burla no recae sobre ella sino sobre él y, en última instancia, sobre los españoles. La alianza cultural

entre el mundo español y el mundo guanche se vuelve inevitable y se legitima a través de la convención dramática del matrimonio. No obstante, no ocurre sin contratiempos, pues la avaricia de los españoles también debe eliminarse para conseguir el encuentro ideal entre las dos culturas.

EL ORO Y EL MAL: LA FALACIA DE LA RIQUEZA

Un elemento importante en la recreación de Lope de la guerra española de conquista en Tenerife aparece hacia el final de la obra. Cuando la misión espiritual de los españoles está a punto de conseguirse, Lope introduce una mordaz crítica a la codicia de sus coterreños, que solo desean obtener oro y plata. Lope decide acusar a los conquistadores de Canarias de buscar tales riquezas cuando en la isla y entre isleños, históricamente, el uso práctico u ornamental del metal era nulo. Según los primeros relatos de viajeros de la Baja Edad Media a las Islas Canarias, Europa se benefició económicamente del comercio esclavista, de cereales, savia de drago, orchilla y conchas (Mercer, *Canary Islanders*, 155-59, 161; Fernández Armesto, *The Canary Islands*, 69-71) y posteriormente de la industria del azúcar en su gran mayoría (Aznar Vallejo, *Integración*, 260-61, 392-99; Fernández Armesto, *The Canary Islands*, 13-32, 80-85). Aunque el valor del oro después de 1450 aumentó conforme proliferaron las expediciones en el océano Atlántico y África (Vilar, *History of Gold and Money*, 46-52), estaba claro que las islas no formaban parte de la «geografía del oro». Cuando Lope critica la sed europea por el metal áureo en *Los guanches*, está refiriéndose directamente a las minas del Nuevo Mundo, el lugar principal del que Europa extraía oro y plata en los siglos XVI y XVII.

En los tiempos de Lope de Vega, los europeos tomaban estos metales preciosos como signos de auténtica riqueza (Vilar, *History of Gold and Money*, 161) y eran muy conscientes del rol del Nuevo

Mundo en la prosperidad económica de Europa; de hecho, las obras de Lope incluyen al personaje del indiano, que volvía a España después de haber cosechado grandes fortunas al otro lado del Atlántico (Morínigo, *América*, 149-211). En *El Nuevo Mundo*, el dramaturgo también expresa un debate en el que el oro está en el centro: el oro sagrado (*gesta Dei per aurum*) y el oro diabólico (*gesta Diaboli per aurum*)¹⁷². La figura alegórica de la Idolatría esgrime poderosos

¹⁷² El estudio de Pierre Vilar (*A History of Gold and Money 1450-1920*, trad. Judith White [Londres: Verso, 1991]) es bastante útil para rastrear el significado del oro y el rol del Nuevo Mundo en el crecimiento económico de Europa. Vilar afirma (*A History of Gold and Money*, 161) que la «oposición moral al daño infligido por el oro llegó a finales del siglo XVIII y no estaba basada en un análisis económico». Sin embargo, la dicotomía entre el «buen oro» y el «mal oro» prevaleció en las narrativas de los nuevos descubrimientos y de la colonización (de hecho, la frase *gesta Dei per aurum* es una alusión a las cruzadas en Tierra Santa, llamadas *gesta Dei per Francos*). La visión mítica y positiva del oro surge de la búsqueda de las minas de Salomón y la reconstrucción del Templo de Jerusalén, mientras que la práctica europea que no mostraba más motivación que la avaricia era responsable de la asociación del metal con el mal. Para un estudio completo de la búsqueda del oro y el mito de El Dorado en la conquista del Nuevo Mundo, ver Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento*, 3 vols. [Madrid: Alianza, 1989], 1: 45-56, 3: 13-389. En el siglo XVI, el trabajo de varios humanistas contribuyó en gran medida a la visión crítica del oro, la plata y las piedras preciosas, como en el caso de la *Utopía* de Tomás Moro (ed. D. H. Sacks [Boston y Nueva York: St. Martin's Press, 1999], 149-51), donde, a diferencia del mundo real, solo vestían con metales preciosos los esclavos y criminales, también se destinaban en exclusiva a la fabricación de artículos comunes y domésticos. En trabajos más contemporáneos, como el de Gustavo Gutiérrez en el caso de Perú (*Dios o el oro en las Indias: Siglo XVI* [Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989]), se ofrece un claro ejemplo de cómo se concebía el oro como un instrumento teológico para la evangelización en general, al punto de que no podía haber Dios sin Oro [N. de la Tr.: en inglés se da un juego de palabras entre los vocablos «God» (Dios) y «Gold» (Oro), ya que solo los diferencia una consonante; se refuerza así la idea de equivalencia]; esto había sido articulado en el contexto el Nuevo Mundo por José de Acosta en el siglo XVII (*Dios o el oro*, 118). En contraste con esta visión, Gutiérrez (*Dios o el oro*, 9-191) explora la teología de Las Casas –tal vez de manera reductiva y simplificada– para mostrar cómo la visión que tenía el dominico sobre la adoración del oro solo representa idolatría. N. de la E.: habría que añadir la magnífica contribución de Elvira Vilches al análisis de la influencia del oro como elemento, paradójicamente, desestabilizador en la primera modernidad en España a través de textos literarios, tratados eco-

argumentos para defender que las conquistas están motivadas por el mal, ya que el deseo del oro más que el de la voluntad de Dios es el incentivo de los españoles (*El Nuevo Mundo*, 1.770-74):

Pues los lleva la codicia
a hacer de esta diligencia
so color de religión:
van en busca de plata y oro
del encubierto tesoro¹⁷³.

Consecuentemente, la figura de la Providencia rechaza esta referencia directa a la avaricia apelando al importante rol del oro como medio de beneficio espiritual (*El Nuevo Mundo*, 1.775-79):

Dios juzga de la intención:
si El, por el oro que encierra,
gana las almas que ves,
en el cielo hay interés,
no es mucho que le haya en la tierra.

Mientras que en *El Nuevo Mundo* el segundo argumento parece ensombrecer la maliciosa búsqueda del oro, este no es el caso en la comedia ambientada en Canarias. En *Los guanches* el diablo y la maldad no aparecen sino en tres comentarios pasajeros. Lo más importante es que Alonso de Lugo, invocando a la cristiandad y aceptando la ausencia de oro en las islas, hace explícita su misión

nómicos o relatos de conquista en *New World Gold. Cultural Anxiety and Monetary Disorder in Early Modern Spain* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).

¹⁷³ En *Arauco domado*, las protestas contra la avaricia de los españoles son expresadas por Fresia (Lope de Vega, «Arauco domado», 1.254-59). En otra ocasión, mientras que Felipe de Mendoza narra una batalla entre españoles y gente araucana, también expresa las acusaciones del pueblo nativo contra los invasores del Arauco (2.1101-04):

Venid, que como a Valdivia
os sacaremos las almas
donde la codicia viene
del oro antártico y plata.

de expulsar al diablo de Tenerife, como se había hecho anteriormente en otras islas (Lope de Vega, *Los guanches*, 1.21-30). La modesta riqueza de las islas, en contraste con las referencias a los metales preciosos del Nuevo Mundo presentes en otras obras de Lope, se vuelve un motivo recurrente en *Los guanches*. A comienzos del segundo acto, la lamentación de Bencomo se convierte en una poderosa declaración de pobreza (*Los guanches*, 2.1051-54):

Pues si toda mi riqueza
 es dos limpios caracoles
 ¿a qué vienen españoles
 a conquistar mi pobreza?

Además, en el bando español, de Lugo reafirma pronto su percepción de la ausencia de oro y manda regresar a un mensajero nativo con el rey guanche para comunicarle las intenciones de los españoles (*Los guanches*, 2.1753-60):

Dile a Bencomo, tu Rey
 [...]
 que yo no vengo a sus islas
 ni por oro ni por plata.
 Vengo a obedecer, no más
 lo que mis reyes me mandan,
 que a reduciros desean
 a la ley de Cristo santa.

Existe, sin embargo, una contradicción entre la misión explícita de evangelización y la esperanza implícita de ganar riqueza en lugar de almas. Al final de la obra, los conquistadores llegan a crear la ilusión de un tesoro; así, resultan ser los verdaderos ídólatras, que adoran al oro y que necesitan aprender cómo sacar de ellos no ya el diablo, sino la avaricia.

Posteriormente, Bencomo se convierte al cristianismo, declarando su derrota ante la visión de San Miguel, que lo había amenazado

con rudeza y que intervino en la evangelización directa de la población nativa. Sorprendido por la luminosidad y riqueza de la imagen, Bencomo compara al arcángel con el sol, que es la divinidad adorada por su gente –al menos, según la idea confusa que Lope tenía del paganismo al estilo inca–. No obstante, declara inmediatamente que la visión solo puede venir del sol, «que para rayo español / esa claridad es mucha» (*Los guanches*, 3.2763-65). La misma visión se revela ante los ojos de Lugo para prever la conquista final y definitiva de las siete islas y para apuntar simultáneamente al descubrimiento de una montaña con un tesoro escondido, que es la montaña en la que será descubierta la Virgen de Candelaria (*Los guanches*, 3.2824-40). Mientras que Bencomo interpreta el mensaje divino correctamente y se convierte al cristianismo, Lugo lo malinterpreta y da por hecho que el tesoro será de oro y plata. El acompañante de Lugo, Lope Fernández de la Guerra, de quien Viana hizo un gran héroe en su poema épico, rápidamente confiesa que él será el primero en buscar el oro (3.2879). Así, la visión alegórica del matrimonio entre el conquistador y la isla en el poema de Viana es destruida en la obra de Lope por la fuerza de la ambición.

A pesar de ser consciente de la pobreza de la tierra, la codicia de los españoles crea otro Dorado, una elusiva fuente de riqueza material que les hace desconfiar de la gente nativa y desestimar rápidamente el motivo principal de su misión. Después de que Bencomo y su pueblo se acercaran a los españoles anunciando su conversión pacífica, seguida del posterior grito patriótico, Alonso de Lugo, sin tiempo que perder, exige (*Los guanches*, 3.2946-51):

Para que yo crea,
 isleño, si esto no os cansa,
 que lo que dicen las lenguas,
 es lo que sienten las almas,
 ¿a qué parte de este monte
 hay minas de oro o de plata?

La búsqueda del tesoro escondido resulta un fiasco para los europeos, pero también sirve como un vehículo muy útil para la lección que Lope quiere dar. En lugar de la riqueza terrenal, encuentran un tesoro divino, la estatua de la Virgen de Candelaria, que la comunidad nativa ya ha estado adorando durante algún tiempo. En la imagen de la Virgen-montaña coinciden dos ramificaciones muy importantes de la trama: la justicia que necesitaba Dacil y la lección que necesitaban los españoles. La Virgen demuestra ser el testigo indispensable de la promesa de Castillo a la princesa guanche, pero también, con su intervención, finalmente se evapora el estímulo material que inició todas las conquistas y colonización de los pueblos amerindios.

En esta escena final, españoles y guanches invierten sus roles. La lección de cristiandad la reciben los conquistadores, que pasan por una conversión radical: el rechazo de la voracidad material y sexual para aceptar la responsabilidad moral; sin embargo, el bando guanche, que había recibido el epíteto de «bárbaro» a lo largo de la obra, demuestra adoptar prácticas más espiritualmente puras y civilizadas.

HISTORIA Y UTOPIA: OBSERVACIONES FINALES

Cuando Cohen (*Drama of a Nation*, 226-27) subraya el rol que juega la historia en la construcción de una «nación internamente armoniosa», el patrón parece ajustarse a la estructura dramática de *Los guanches*. Tal conclusión, sin embargo, ignora el mecanismo dramático del proceso según el cual lo externo es devorado por lo interno hasta que los límites desaparecen. En la obra de Lope, como he ilustrado en las secciones anteriores, se trata de un proceso mucho más complejo que la transferencia del conflicto nacional a otro territorio. Lope se centra en un espacio que había sido construido desde la Antigüedad como el locus de muchos

mitos y, aprovechando las Islas Afortunadas de Viana, Lope se las apropia para crear una utopía textual. Este nuevo «lugar de felicidad» permanece como el enclave en el que finalmente ocurre la conquista perfecta, en la que no hay oro y en la que dos culturas se unen. Esta fusión ocurre, sin embargo, tras revelar múltiples fisuras en el modelo europeo de conquista y, por tanto, presenta la confrontación de dos visiones opuestas. Una de estas reconoce la necesidad de integración, de traer la periferia al centro y de crear una imagen de totalidad con el matrimonio inseparable de las Islas Canarias (simbolizadas por Dacil) y España (simbolizada por Castillo). La otra reconoce la violencia contenida en un proyecto colonial como este, una violencia que encuentra cierta resolución en las negociaciones culturales que tienen lugar en la obra y en la intervención forzada de agentes sobrenaturales. Así, la imagen de armonía solo es superficial y lo que se encuentra en el meollo de la obra es un cuestionamiento desestabilizador de la empresa española en el Nuevo Mundo, a través de Canarias.

El lugar cultural que ocupan las Islas Canarias en el imperio español es también problematizado por la representación literaria de la obra de Lope. Esta visión crítica se ve apoyada no por la recepción de la obra, sino precisamente por el silencio o la pérdida que experimentó a lo largo de los siglos¹⁷⁴.

Desde luego, es sorprendente que la obra haya sido poco conocida –si es que fue conocida– en Canarias y en España. Los documentos publicados muestran que en la Catedral de Las Palmas se hicieron representaciones teatrales durante las festivi-

¹⁷⁴ Los documentos conservados que exploran la representación teatral en el Siglo de Oro y que permitirían tener una visión más clara del impacto de la obra en aquel tiempo son bastante escasos a comienzos del siglo XVII. Si la afirmación de Díez Borque (*Sociedad y teatro*, 261) de que «la comedia una vez impresa se considera “muerta” para las tablas» es válida, en 1618, *Los guanches*, como espectáculo dramático, había muerto tras una vida de entre diez y quince años.

dades del Corpus Christi, incluyendo comedias serias y devotas firmadas por Lope de Vega, pero *Los guanches de Tenerife* no se menciona¹⁷⁵. La ausencia de obras en honor a las festividades de la Virgen de Candelaria fue el origen de la queja de Padrón Acosta en tiempos recientes (*Teatro en Canarias*, 33-34). La crítica se encuentra desconcertada por el hecho de que, aunque el culto de la Virgen patrona en la isla es muy importante, ningún dramaturgo local había tomado la pluma para escribir sobre ella. En España solo lo hicieron Lope y otro escritor anónimo. De hecho, aparte de las publicaciones de 1618 en Madrid y Barcelona, junto a la de 1621 en Madrid, no se ha encontrado más información excepto el caso de una representación de una comedia sobre «Nuestra Señora de la Candelaria» en una casa privada en 1635¹⁷⁶. En Sevilla, donde Lope probablemente conoció a Viana

¹⁷⁵ La catedral y su plaza pública eran lugares designados para las celebraciones del Corpus Christi, según Sebastián Padrón Acosta (*El teatro en Canarias: La fiesta del Corpus* [La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 1954], 31). También un documento de 1604 indica que Cairasco de Figueroa era el dramaturgo habitual de la celebración, aunque también se representaban obras de otros autores como Lope. Tras un periodo de plaga, el 30 de abril de 1604, el cabildo de Gran Canaria solicitó un favor especial al obispo. Le pidieron que autorizara la representación de una de las comedias de Lope de Vega, aprobada y alabada por Cairasco de Figueroa, dentro de la iglesia para evitar los inconvenientes y el costo de una representación al aire libre. El documento se encuentra en el *Libro de correspondencias*, años 1603-1609 (publicado en *El Museo Canario* 3 [1935]: 69).

¹⁷⁶ María José del Río ha escrito acerca de este acontecimiento (ver «Representaciones dramáticas en casa de un artesano del Madrid de principios del siglo XVII», en *Teatros y vida teatral en el Siglo de Oro a través de las fuentes documentales*, ed. L. García Lorenzo y J. E. Varey [Londres: Tamesis, 1991], 245-58). Esta representación privada se conocía porque se usó como prueba en una investigación inquisitorial del artesano de camas portugués Mateo Rodríguez, que finalmente recibió cien latigazos en el auto de fe de Toledo en 1637. Mateo, que vestía hábitos religiosos y pasaba una buena parte de su tiempo dedicado a la oración, celebró eventos teatrales en su casa, en los que también actuó. Tal fue el caso de las festividades de la Virgen de Candelaria en febrero de 1635 en las que se representó una obra sobre la Virgen. Mateo era conocido por sus disfraces: se pintaba al modo de los personajes indios, danzaba con gestos que se decía atentaban contra de la decencia y

y su poema, no parecen haber sobrevivido registros o representaciones¹⁷⁷. Durante el siglo XVIII, el historiador Viera y Clavijo testimonió la pérdida de la obra de Lope de *Los guanches*. Desde Madrid, en abril de 1776, escribió a su amigo el Marqués de la Villa de San Andrés y Vizconde de Buen Paso, respecto a otro autor canario que tenía la intención de publicar una edición crítica de la obra de Lope. Viera explica las dificultades de adquirir una copia de la obra y añade un juicio negativo sin fundamento. Viera escribió lo siguiente:

Esta comedia que encontramos citada en el autor de la biblioteca india, la descubrió [José de] Vandewalle [y Cervellón], por encargo mío, en la Real Biblioteca, y en la de los Carmelitas Descalzos [...] Avisómelo; encarguéle una copia; me la ofreció; pero después acá se ha ido retirando; no me ha dado la copia ni aún para leerla; me ha ocultado el pensamiento de reimprimirla [...] y sabe Dios el batiborrillo de especies y fárragos acapuchinados que dará a luz si logra sus intentos. La tal comedia no tiene otro mérito que el del asunto y el autor: por lo demás es un parto monstruoso de aquel fértil ingenio que sin duda se valió del Poema de nuestro valioso Viana (Lorenzo Cáceres, «Página inédita», 40).

Esta confesión muestra el destino silente de la obra, que no fue publicada nuevamente hasta finales del siglo XIX. La opinión poco informada de Viera y Clavijo, que no había leído la obra, persistió. Quizá tal «parto monstruoso de aquel fértil ingenio» era demasiado problemático para ser mostrado públicamente en las islas y en la península. El comentario de Viera, que apa-

la virtud, además, se indicaba que bailaba vestido como una mujer. Del Río («Representaciones dramáticas», 245-58) cree que esta comedia puede no haber sido la de Lope, sino la anónima *Nuestra Señora de la Candelaria* en la que los elementos dedicados a *lo divino* parecían ser más relevantes.

¹⁷⁷ Sentaurens no hace mención de la obra en *Seville et le théâtre*, ni tampoco Martínez en *Teatro y comediantes*. Sentaurens ofrece un estudio muy completo, pero aún queda mucho por investigar respecto a la vida teatral en otras ciudades.

rentemente se refería al valor estético de los versos dramáticos, podía estar hablando de algo más: la mordaz crítica de Lope a la empresa española de ultramar. Después de todo, en la década de 1850, el hispanófilo austriaco Franz Grillparzer se sorprendió al leer a un autor que parecía colocarse del lado de los simples e inocentes nativos¹⁷⁸.

La visión de Lope de la historia desestabilizaba el modelo de integración perfecta propuesto por Viana, cuya visión de la alianza cultural heroica entre España y una de sus colonias parecía haber encontrado una cálida recepción en Viera y Clavijo y en algunos dramaturgos del siglo XIX en Canarias¹⁷⁹. La visión de Lope, a diferencia de la de Viana, se refugia en el pasado, donde la ya algo distante, fecunda y poco documentada historia de Canarias le permite ofrecer una reflexión crítica de la historia de España en el Nuevo Mundo, como también lo hace en otras composiciones dramáticas como *El Nuevo Mundo* y *Arauco domado*. En *Los guanches de Tenerife*, la manipulación de la Virgen de Candelaria hace que el icono sea menos un instrumento de evangelización y más una figura que vigila los valores cristianos de España. Según Lope, solamente la presencia espiritual de la Virgen de Candelaria podría evitar, al menos sobre el escenario, que la imagen literaria de Canarias se convirtiera en un reflejo de la incómoda experiencia del colonialismo español. La lección moral que Lope trata de dar en su tiempo a través del episodio histórico, ambientado en Canarias, no apunta a la estructura

¹⁷⁸ La cita dice: «Die Eingebornen so einfach und unschuldig dargestellt, daß man manchmal zu dem Glauben verführt wird, der Verfasser nehme Partei für sie» (Grillparzer, *Sämtliche Werke*, 3: 576). Menéndez y Pelayo («Introducción», 98 nota 1) menciona a Grillparzer puntualmente. El dramaturgo y crítico austriaco conocía bien las obras de Calderón y Lope y ofreció sus impresiones de *Los guanches*.

¹⁷⁹ Padrón Acosta (*Teatro en Canarias*, 67-90) habla de dos dramaturgos que encuentran su fuente de inspiración en el poema épico de Viana: Desiré Dugour (1816-1875), de origen francés, e Ignacio Negrín Núñez (1823-1885).

colonial estable de las islas, sino a la aún inestable realidad del Nuevo Mundo.

Sin duda, el dramaturgo era partícipe de un debate que no terminó con la muerte de Bartolomé de las Casas; todo lo contrario. Las controversias intelectuales acerca de la conquista del Nuevo Mundo que florecieron a mediados del siglo xvi en España continuaron reencarnándose en la producción dramática de Lope a comienzos del siglo xvii porque Lope no era ajeno a un proceso general de «introspección nacional» (Elliott, *Imperial Spain*, 300), en el que pensar España significaba también pensar críticamente su historia colonial en el Nuevo Mundo. Mientras que los arbitristas discutían posibles soluciones en la esfera política, la producción dramática de Lope se interesaba por conflictos del pasado que habían definido el presente; los primeros trataban de encontrar soluciones prácticas, el segundo exploraba espacios textuales utópicos pero ambos operaban desde el reconocimiento de la crisis irresoluta que consumía a España y sus colonias.

EPÍLOGO

Junto al manantial de Así Son las Cosas / se eleva luminoso el
árbol de la Comprensión.

(Wisława Szymborska, «Utopia», 127 [*Paisaje con grano de arena*, 138-39])

Para hacer conquistas, en los principios de la Edad Moderna, ser
católico no era un obstáculo, como no lo era ser musulmán,
ortodoxo ruso o chino.

Lo que importaba era la posición geográfica de las sociedades
potencialmente imperiales. Lo que los imperios marítimos tenían
en común era su punto de partida en las costas del Atlántico.

(Felipe Fernández Armesto, *Millenium*, 257 [284])

Quiero sugerir que los historiadores culturales, en sus debates
sobre el Nuevo Mundo, podrían entender el Atlántico como
una unidad compleja de análisis y utilizarlo para producir una
perspectiva explícitamente transnacional e intercultural.

(Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, 15)

En la convención de la *Modern Language Association of America* de 1997, Sara Castro-Klarén, reconocida estudiosa de la historia y la literatura colonial latinoamericana, comparó la manera en la que los Siglos de Oro silenciaron los asuntos del Nuevo Mundo con el modo en el que las familias cubrían los muebles al abandonar su casa para irse de vacaciones. La sesión en la que esta académica participó fue concebida como un intento de conectar –aunque pudo acabar separándolas– dos esferas de estudio literario tradicionalmente entendidas como independientes: la literatura peninsular de los Siglos de Oro y la literatura colonial

latinoamericana. La cuestión planteada en dicha sesión tenía más que ver con la conceptualización de estos campos de estudio crítico que con el silenciamiento español de la visión amerindia de España. La sesión propuso abordar ambos lados de la persistente polémica. Por una parte, en círculos académicos hay quienes han trabajado la más reciente legitimación de la literatura de los Siglos de Oro solamente a través de las posibilidades que ofrece el estudio de España en función de sus otredades culturales y coloniales; por la otra, diversas voces académicas han reflexionado sobre la legitimación de la especificidad crítica que ofrece el estudio de la Latinoamérica colonial, relacionada con los estudios del Siglo de Oro español, pero también escindida.

Este estudio ha sido concebido como un proyecto dual. En él, he explorado, en primer lugar, la narrativa histórica y literaria de ambas orillas del Atlántico dado que ambas constituyen un importante locus de intercambio transatlántico a comienzos del siglo XVII. En segundo lugar, he tratado de participar en la corriente de la crítica literaria contemporánea que, de manera cada vez más significativa, estudia la producción cultural de ambas orillas como parte de una única esfera cultural; es decir, el contexto de la élite cultural forjada por el imperio español, que también incluye una narrativa de resistencia cultural a la colonización. Al considerar la producción histórica y literaria sobre Canarias, emergen nuevas formas de abordar la ausencia del Nuevo Mundo en la literatura española. España no abandonó la casa del Nuevo Mundo, sino que cubrió los muebles y se mudó a otra casa: la de Canarias.

Valiéndome del puesto de avanzada de las Islas Canarias y de sus identidades emergentes, mi intención ha sido la de seguir un modelo de análisis más orgánico con el que descubrir la fluidez del intercambio cultural en el mundo hispano transatlántico de los siglos XVI y XVII. De este modo, se facilita el desciframiento

de las miradas mutuas y unidireccionales proyectadas desde ambas orillas, pues no se sigue la rigidez de un modelo antagonista e inflexible, sino una plausible triangulación que incluye otros espacios y focos de enunciación. Este proceso revela estrategias europeas de negociación que incluyen la exploración de lugares desde los que ejercer alternativas textuales y coloniales para dilucidar las múltiples tensiones generadas por el colonialismo y aún prevalentes a lo ancho y largo de la España imperial.

Al inicio de este nuevo milenio, se ha validado finalmente el mundo atlántico en su función como metáfora y herramienta práctica de análisis con claras aplicaciones interdisciplinarias. Lo que fue más evidente durante las primeras empresas coloniales europeas, y posteriormente se vio fragmentado sistemáticamente en el proceso elitista de la formación de campos de estudio y la emergencia de los nacionalismos, ha vuelto a adquirir visibilidad global. Este estudio, tanto por su originalidad como por su inscripción en una larga lista de obras sobre la historia cultural del Atlántico y Latinoamérica, prueba convincentemente que es posible recuperar nuevos e inexplorados espacios y rutas a través de la inclusividad del espectro crítico de los estudios transatlánticos.

Coda

Un cuarto de siglo más tarde, la reconceptualización del mundo atlántico como un espacio crítico que es poroso, complejo y fluido se vuelve evidente. Refractar las fronteras que definen geográfica y geopolíticamente a las Islas Canarias es central en este giro teórico. Aunque este trabajo se base en representaciones literarias y debates históricos, los fértiles contactos intelectuales con otras disciplinas han servido para ampliar el concepto del Atlántico como espacio complejo de interacciones relacionales que tienden puentes hacia Europa, Latinoamérica y el Caribe,

pero también hacia un espacio mucho más cercano y conflictivo como lo es el continente africano. Esta óptica permite que no se imponga una lectura unidireccional de influencias comparativas emanadas de Europa ni que se promueva una visión fija, totalizadora u homogénea de ese espacio atlántico que es más ambiguo e inmedible de lo que el mapa deja entrever. Mi aporte, a pesar de estar ligado a un Atlántico hispano asociado con una lengua hegemónica imperial y ser partícipe de un diálogo dentro de la academia norteamericana, ha develado la importancia de otra genealogía donde el espacio insular canario como entrecruce inaugura unos estudios transatlánticos alternativos. Mi mirada no es la del norte, sino que opera desde un sur que también se imagina global, que exhibe y desafía el desbalance de poder inherente a los diseños imperiales y coloniales de la temprana modernidad que aún reverberan en el presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu y Galindo, Juan de. *Historia de la conquista de las siete Islas de Canarias*, ed. Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1977.
- . *Historia de las siete islas de Canarias*, ed. Francisco Osorio Acevedo. Rivas-Vaciamadrid: Mercurio, 2021.
- . *Historia de las siete islas de Canarias*, ed. Mariano Gambín. S.l.: Oristán y Gociano, 2022.
- Abril Fuertes, J. M. y J. A. Mignorance Ruiz. «Esclavos canarios en la documentación notarial de Jérez de la Frontera a fines de la Edad Media». *Revista de Historia Canaria* 197 (mayo 2015): 169-91.
- Abulafia, David. *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*, trad. R. M. Salleras Puig, Barcelona: Crítica, 2021.
- . «Neolithic Meets Medieval: First Encounters in the Canary Islands». En *The Medieval Frontier: Concepts and Practices*, ed. David Abulafia y Nora Berend, 255-78. Aldershot: Ashgate, 2002.
- . *Un mar sin límites. Una historia humana de los océanos*, trad. Tomás Fernández Aúz. Barcelona: Crítica, 2021.
- Acosta, José de. «De procuranda Indorum salute». En *Biblioteca de Autores Españoles: Obras del P. José de Acosta*, ed. Francisco Mateos, 387-608. Madrid: Atlas, 1954.

- Adhikari, Mohamed. «Europe's First Settler Colonial Incursion into Africa: The Genocide of Aboriginal Canary Islanders». *African Historical Review* (2017): 1-26.
- Adorno, Rolena. «Censorship and its Evasion: The Case of Fray Jerónimo Román y Zamora's *Repúblicas del mundo* [1575, 1595]». *Hispania* 75 (1992): 812-27.
- . «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos». *Revista de estudios hispánicos* 19 (1992): 47-66.
- . *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.
- . «The Intellectual Life of Bartolomé de las Casas». The Andrew W. Mellon Lecture, Fall 1992. Nueva Orleans, Louisiana: The Graduate School of Tulane University, 1992.
- . «Literary Production and Suppression: Reading and Writing About Amerindians in Colonial Spanish America». *Dispositio* 11 (1986): 1-25.
- . «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos». *Revista de crítica literaria latinoamericana* 14 (1988): 11-27.
- . *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2007.
- . «Todorov y de Certeau: La alteridad y la contemplación del sujeto». *Revista de crítica literaria latinoamericana* 17 (1991): 51-58.
- Aguilar Aguilar, Maravillas y Kevin Rodríguez Wittman. «Al-ğuzur al-ḥālidāt al- 'ān bi-qanāriya (Las Islas eternas conocidas ahora como Qanāriya): La mención a Canarias de Aḥmad ibn Qāsim al-ḥağarī (Hornachos, ca.1570 – Túnez, después de 1642)». *Anuario de Estudios Atlánticos* 68 (2022): 1-15.

- Alemaný, Luis. «Antonio de Viana: una postura literaria ante la historia». *Revista de historia canaria* 37 (1980): 267-72.
- Alonso, Elfidio. *El canario (Baile del siglo XVI)*. Santa Cruz de Tenerife: Litoten, 1985.
- . *Tierra canaria*. Madrid: Zacosá, 1981.
- Alonso, María Rosa, ed. *Comedia de Nuestra Señora de la Candelaria*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.
- . *El poema de Viana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.
- . *El poema de Viana*, ed. Olga Álvarez de Armas. Madrid y Canarias: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Gobierno de Canarias, 2010.
- Aristotle. *The Complete Works*, ed. Jonathan Barnes. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- . *Poética*, trad. A. López Eire. Madrid: Ediciones Istmo, 2002.
- . *Poetics*, trad. James Hutton. Nueva York: Norton, 1982.
- Armas, Frederick A. de. «Fashioning a New World: Lope de Vega and Claramonte's *El nuevo rey Gallinato*». En *Critical Essays on the Literature of Spain and Spanish America*, ed. Luis T. González-del-Valle y Julio Baena, 1-10. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, University of Colorado, 1991.
- Armas Wilson, Diana de. «“Vuela por alta mar, isleño esquife”: Antonio de Viana's *Conquista de Tenerife* (1604)». *Calíope* 3 (1997): 24-43.
- Astrana Marín, Luis. *Vida azarosa de Lope de Vega*. Barcelona: Editorial Juventud, 1935.

Aznar Vallejo, Eduardo. «Canary Islands». En *Medieval Iberia: An Encyclopedia*, ed. E. Michael Gerli, 193-94. Nueva York: Routledge, 2003.

———. *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526)*. Madrid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1982.

Aznar, Eduardo, Corbella, Dolores, Pico, Berta y Antonio Tejera. *Le Canarien: retrato de dos mundos*. 2 vol. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2006-2007.

Aznar, Eduardo, Corbella, Dolores y Antonio Tejera. *Los viajes africanos de Alvise Cadamosto (1455-1456)*. San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2017.

Azorín (José Martínez Ruiz). «Retratos de algunos malos españoles y de un mal español honorario». En *idem, Obras completas*. Vol. 2. Madrid: Aguilar, 1947.

Baucells Mesa, Sergio. «El “pleito de los naturales” y la asimilación guanche: de la identidad étnica a la identidad de clase». *Revista de Historia Canaria* 196 (2014): 139-59.

Benavente, Toribio de (Motolinía). *Carta al Emperador. Refutación a Las Casas sobre la colonización española*, ed. José Bravo Ugarte. México: Editorial Jus, 1949.

Benedetti, Thomas. «The Noble Triumph of Cortés: *El valeroso español y primero de su casa*». En *Looking at the “Comedia” in the Year of the Quincentennial*, ed. Bárbara Mujica y Sharon D. Voros, 3-12. Lanham, Maryland: University Press of America, 1993.

Bernáldez, Andrés. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. Manuel Gómez-Moreno y Juan de Mata Carriazo. Madrid: Real Academia de la Historia, 1962.

- Bershas, Henry N. «Lope de Vega and the Post of Royal Chronicler». *Hispanic Review* 31 (1963): 109-17.
- Bethencourt Afonso, Juan de. *Historia del pueblo guanche*. Vol. 3. San Cristóbal de La Laguna: Francisco Lemus, 1991.
- Bonnet, Buenaventura. «Las Canarias y el primer libro de geografía medieval, escrito por un fraile español en 1350». *Revista de historia canaria* 10 (1944): 205-27.
- . «Un manuscrito del siglo XV». *Revista de historia canaria* 7 (1940): 92-100.
- . «La obra del p[adre] Alonso de Espinosa». *Revista de historia canaria* 6 (1932): 33-42.
- . «El p[adre] Alonso de Espinosa y su historia». *El Museo Canario* 12 (1952): 31-49.
- Boutier [Bontier], Pierre, y Jean Le Verrier. *Le Canarien. Crónicas francesas de la conquista de Canarias*, ed. y trad. Elías Serra Ráfols y Alejandro Cioranescu. 3 vols. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios y Museo Canario, 1959, 1960, 1964.
- Brito Díaz, Carlos. «Viana y Lope: de la epopeya guanche a la comedia nueva». En *Entre las dos orillas. María Rosa Alonso y los estudios canarios*, eds. Rafael Padrón Fernández, Domingo Luis Hernández Álvarez, Eduardo Aznar Vallejo y Francisco González Luis, 103-14. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2010.
- . «Visiones del indígena canario en el teatro español del Siglo de Oro». *Revista de literatura* 61 (1999): 225-37.
- Brotherton, John. «Lope's *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*: Convention and Ideology». *Bulletin of the Comediantes* 46 (1994): 33-48.
- Brooks, Lynn Matluck. *The Dances of the Processions of Seville in the Spanish Golden Age*. Kassel: Reichenberger, 1988.

- Brumble, H. D. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998.
- Bruquetas de Castro, Fernando. *La esclavitud en Lanzarote 1618-1650*. Gran Canaria: Cabildo Insular, 1995.
- Ca' da Mosto, Alvise [Luís de]. *Viagens*. Lisboa: Academia Portuguesa da Historia, 1947.
- Cabrera de Córdoba, Luis. *De historia, para entenderla y escribirla*, ed. Santiago Montero Díaz. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948.
- Cabrera Perera, Antonio. *Las bibliotecas en las Palmas*. Las Palmas: Cabildo Insular y El Museo Canario, 1982.
- . *Las Islas Canarias en el mundo clásico*. Las Palmas de Gran Canaria: Viceconsejería de Cultura y Deportes y Gobierno Canario, 1988.
- Cachey, Theodore J., Jr. *Le Isole Fortunate. Appunti di storia letteraria italiana*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1995.
- . «Petrarch, Boccaccio, and the New World Encounter». *Stanford Italian Review* 10 (1991): 45-59.
- Cáceres Lorenzo, María Teresa. «Moral Description of the Amerindian in the Spanish Golden Age Theatre: Subversive or Propaganda Speech». *Revista de Letras* 58(2), (2018): 123-140.
- Calvo, Florencia. «La desaparición del conflicto: la comicidad como una opción ideológica en *Los guanches de Tenerife* de Lope de Vega». *RILCE: Revista de filología hispánica* 17(1), (2001): 33-44.
- Campos, Jorge. «Lope de Vega y el descubrimiento colombino». *Revista de Indias* 9 (1949): 751-54.

- Cartagena, Alfonso de. *Diplomacia y humanismo en el siglo xv. Edición crítica, traducción y notas de las Alegaciones super conquista Insularum Canariae contra portugaleses de Alfonso de Cartagena*, ed., intro. y trad. Tomás González Rolán, Fremiot Hernández González y Pilar Saquero Suárez-Somonte. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994.
- Cartas de Indias*. Biblioteca de Autores Españoles 2. Madrid: Manuel Hernández, 1877.
- Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O'Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- . *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1984.
- . *Historia de las Indias*, ed. Agustín Millares Carlo. México: FCE, 1986.
- . *Obras completas*. 14 vol. Ed. Paulino Castañeda Delgado. Madrid: Alianza, 1988-1998.
- . *The Only Way*, ed. Helen Rand Parish, trad. Francis Patrick Sullivan. Nueva York: Paulist Press, 1992.
- . *Tratados*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Case, Thomas E. «History and Structural Unity in *San Diego de Alcalá*». *Bulletin of the Comediantes* 32 (1980): 55-62.
- Castellón, Baltasar. *Los cuatro libros del cortesano compuestos en italiano y agora nuevamente traducidos en lengua castellana por Boscán*, ed. Antonio M. Fabié. Madrid: Librería de los Bibliófilos, 1873.
- Castells, Isabel. «“Suele amor trocar con Marte las armas”. La conquista erótica y militar del Nuevo Mundo en tres comedias de Lope de Vega». *Anuario de Lope de Vega* 4 (1998): 87-96.

- Castiglione, Baldassare. *The Book of the Courtier*, trad. Sir Thomas Hoby. London: J. M. Dent and Sons, 1948.
- Castro, Américo y Hugo A Rennert. *Vida de Lope de Vega (1562–1635)*. Salamanca: Anaya, 1969.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Cebrián Latasa, José Antonio. «Antonio de Viana y su *Poema*: (¿una réplica en verso a la obra de Fray Alonso de Espinosa?)». *Cartas diferentes. Revista canaria de patrimonio documental* 10 (2014): 13-90.
- . *Ensayo para un Diccionario de Conquistadores de Canarias*. Islas Canarias: Viceconsejería de Educación, Cultura y Deportes, 2003.
- Certeau, Michel de. *Heterologies. Discourse on the Other*, trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- . *The Writing of History*, trad. Tom Conley. Nueva York: Columbia University Press, 1988.
- Cevallos, Francisco Javier. «Don Alonso de Ercilla and the American Indian: History and Myth». *Revista de estudios hispánicos* 23 (1989): 1-20.
- Christian, William A., Jr. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Cioranescu, Alejandro. *Colón humanista: estudios de humanismo atlántico*. Madrid: Editorial Prensa Española, 1967.

- . «El Doctor Fiesco, historiador de Gran Canaria». *Revista de historia canaria* 25 (1959): 203-9.
- . ed. *Thomas Nichols: Mercader de azúcar, hispanista y hereje. Con la edición y traducción de su Descripción de las Islas Afortunadas*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 1963.
- Clifford, James. «Traveling Cultures». En *Cultural Studies*, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler, 96-116. Londres: Routledge, 1992.
- Cohen, Walter. *Drama of a Nation: Public Theater in Renaissance England and Spain*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Coloquio de Historia Canario-Americana, III (1978)*. Las Palmas: Ediciones del Excelentísimo Cabildo Insular de Gran Canaria, 1980.
- Corrales, Cristóbal y Dolores Corbella. *Diccionario Histórico del Español de Canarias* (DHECan). La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2013. <http://web.frl.es/DHECan.html>
- Cortés, Vicenta. «Los cautivos canarios». En *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, 135-48. La Laguna: Universidad, 1970.
- . «La conquista de Canarias a través de la venta de esclavos en Valencia». *Anuario de Estudios Atlánticos* 1 (1955): 479-547.
- Dávila Padilla, Agustín. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*. 3.^a ed., intro. Agustín Millares Carlo. México: Editorial Academia Literaria, 1955.
- Delumeau, Jean. *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*, trad. Matthew O'Connell. Nueva York: Continuum, 1995.
- Díaz Alayón, Carmen. «Los estudios canarios de Dominik Josef Wölfel». *Anuario de estudios atlánticos* 35 (1989): 363-93.

- Díaz Balsera, Viviana. «Araucanian Alterity in Alonso de Ercilla and Lope de Vega». En *Looking at the "Comedia" in the Year of the Quincentennial*, ed. Bárbara Mujica y Sharon D. Voros, 23-36. Lanham, Maryland: University Press of America, 1993.
- Díaz Cayeros, Patricia y Pablo F. Amador Marrero. «Metaescultura: la imagen de la Virgen de Candelaria como reflejo de identidades cambiantes». En *Imagen y reliquia: nuevos estudios sobre la antigua escultura de la Candelaria*, ed. Carlos Rodríguez Morales, 203-19. La Laguna: Ayuntamiento de la Laguna, 2018.
- Díaz Núñez, Agustín. *Memoria cronológica del establecimiento, propagación y permanencia de la religión católica, apostólica y romana en Islas Canarias*. Madrid: Antonio Pérez Dubrull, 1865.
- Díez Borque, José María. *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega*. Barcelona: Antoni Bosch, 1978.
- Dille, Glen F. «El descubrimiento y la conquista de América en la comedia». *Hispania* 71 (1988): 492-502.
- Durand, José. «Caupolicán, clave historial y épica de *La Araucana*». *Révue de littérature comparée* 46 (1978): 367-89.
- . «El chapetón Ercilla y la honra araucana». *Filología* 10 (1964): 113-34.
- Elliott, John H. *La España imperial 1469-1716*, 5.^a ed., trad. J. Marfany. Barcelona: Vicens-Vives, 1993.
- . *Imperial Spain (1469-1716)*. Nueva York: St. Martin's Press, 1964.
- Encyclopaedia of Islam*, ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., 2.^a ed., Leiden: E. J. Brill, 1960-2005.

- . Vol. 2, C-G, ed. B. Lewis, Ch. Pellat y J. Schacht, colab. J. Burton-Page, C. Dumont y V.L. Ménage, 1965.
- . Vol. 4, Iran-Kha, ed. E. van Donzel, B. Lewis y Ch. Pellat, colab. C. Dumont, G.R. Hawting y M. Paterson (1-256); ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis y Ch. Pellat, colab. C. Dumont y M. Paterson (257-768); colab. F. Th. Dijkema, M., 1978.
- Enjuto-Rangel, Cecilia, Sebastiaan Faber, Pedro García-Caro y Robert Patrick Newcomb. «Introduction. Transatlantic Studies: Staking Out the Field». En *Transatlantic Studies. Latin America, Iberia, and Africa*, 1-18. Liverpool: Liverpool University Press, 2019.
- Ercilla y Zúñiga, Alonso de. *La Araucana*, ed. Marcos A. Morínigo e Isaías Lerner. 2 vols. Madrid Clásicos Castalia, 1979.
- Espinosa, Fray Alonso de. *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*. Sevilla: Juan de León, 1594.
- . *The Guanches of Tenerife. The Holy Image of Our Lady of Candelaria and the Spanish Conquest and Settlement*, trad. Sir Clements Markham. Hakluyt Society, Series 2, 21. Londres: Hakluyt Society, 1907.
- . *Historia de nuestra señora de Candelaria*. Canarias: Oristán Ediciones, Gobierno de Canarias, 2018.
- . *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*, ed. Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1968.
- . *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*, ed. Elías Serra Ráfols, Buenaventura Bonnet y Néstor Álamo. Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1952.

- Estévez González, Fernando. «El guanche como fantasma moderno». En *Orígenes. Enfoques interdisciplinarios sobre el poblamiento indígena de Canarias*, ed. J. Farrujia de la Rosa, 185-222. Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea, 2015.
- Fernández Armesto, Felipe. *Before Columbus: Exploration and Colonization from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- . *The Canary Islands After the Conquest. The Making of a Colonial Society in the Early Sixteenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- . *Millenium. Una historia de nuestros últimos mil años*, trad. C. Boune y V. Alba. Barcelona: Editorial Planeta, 1995.
- . *Millennium: A History of the Last Thousand Years*. Nueva York: Scribner, 1995.
- Fernández Shaw, Carlos. «América en Lope de Vega». *Cuadernos hispanoamericanos* 161-62 (1963): 678-83.
- Fichter, W. L. «Lope de Vega's *La conquista de Cortés* y *El Marqués del Valle*». *Hispanic Review* 3 (1935): 163-65.
- Firbas, Paul. *Épica y colonia. Ensayos sobre el género épico en Iberoamérica (siglos XVI y XVII)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- Flechniakoska, Jean-Louis. «Lope de Vega propagandiste nationaliste: *La Dragontea* (1598)». En *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon*, intro. Henry Bonneville, 321-33. Barcelona: LAIA, 1979.
- Flint, Weston. «Colón en el teatro español». *Estudios americanos* 22 (1961): 165-86.

- Franco, Ángel. *El tema de América en los autores del siglo de Oro*. Madrid: n. p., 1954.
- Gárate Córdoba, José María. *La poesía del descubrimiento*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- García Ramos, Juan Manuel. «Viana entre la historia y la literatura». *Revista de historia canaria* 37 (1980): 267-72.
- Gil, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento*. 3 vols. Madrid: Alianza, 1989.
- Gil Hernández, Roberto. *Los fantasmas de los guanches*. Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea, 2019.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Gironzetti, Elisa, Lacorte, Manel, Merediz, Eyda M. y Sebastián Bartis. «Evaluación y rediseño curricular para la integración de lengua, cultura y literatura en programas de español como L2». *Revista Nebrija de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas* 14(28), (2020): 12-35.
- Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. 2.^a ed. La Paz: Gisbert y Cia, 1994.
- Gómara, Francisco López de. *Historia general de las Indias*, ed. Jorge Gurría Lacroix. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Gómez Gómez, Miguel Ángel. «Reflexiones en torno al “pleito de los insulares”». *Cliocanarias* 2, (2020): 251-300.

- González Marrero, José Antonio. «Las islas atlánticas en el *Liber de mensura orbis terrae* del monje geógrafo irlandés Dicuil del siglo IX». *Anuario de estudios atlánticos* 56 (2010): 71-90.
- González Marrero, José Antonio y Maravillas Aguiar Aguilar. «De historia atlántica: un recorrido por los textos latinos y medievales que mencionan las Islas Canarias». *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 28 (2017, 2018): 109-22.
- Goodman, Jennifer R. *Chivalry and Exploration (1298-1630)*. Woodbridge, Reino Unido: The Boydell Press, 1998.
- Grafton, Anthony. *New Worlds, Ancient Texts*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- Greer, Margaret. «Constituting Community: A New Historical Perspective on the *Autos* of Calderón». En *New Historicism and the Comedia: Poetics, Politics and Praxis*, ed. José A. Madrigal, 33-60. Boulder, Colorado: Society of Spanish and Spanish-American Studies, University of Colorado, 1997.
- Grillparzer, Franz. *Sämtliche Werke: Ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte*, ed. Peter Frank y Karl Pörnbacher, Bd. 3 1850/1. Múnich: Carl Hanser, 1964.
- Gutiérrez, Gustavo. *Dios o el oro en las Indias: Siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989.
- Hamilton, John W. «Las relaciones personales de Lope de Vega con el Nuevo Mundo». *Romance Notes* 8 (1967): 260-65.
- Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indian*. Chicago: Henry Regnery, 1959.
- Henríquez Ureña, Pedro. «El primer libro de escritor americano». *Romantic Review* 7 (1916): 284-87.

- Hernández Adrián, Francisco-Javier. «*Un espace liquide*»: imaginarios de la primera modernidad en Canarias y el Caribe». *Cuadernos del CEMyR* 15 (diciembre 2017): 41-73.
- Herodotus. *Histories*, trad. A. D. Godley. 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- Hertel, Christiane. «'Der rauch man zu München': Die Porträts der Familie Gonsalus in der Kunstkammer Erzherzog Ferdinands II. von Tirol». En *Sammler-Bibliophile-Exzentriker*, ed. Aleida Assmann, Monika Gomille y Gabriele Rippl, 163-91. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1998.
- Holloway, James E., Jr. «Lope's Neoplatonism: *La dama boba*». *Bulletin of Hispanic Studies* 49 (1972): 236-55.
- Horacio. *Opera*. Stuttgart: Teubner, 1995.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Baeza, 1575.
- Hulme, Peter. «Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean». En *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. Stuart B. Schwartz, 157-97. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Jara Vega, Vicente. *Contexto, criptoanálisis y propuesta de solución de la inscripción de la talla (original) de la Virgen de Candelaria de Tenerife (Canarias, España)*. Tesis doctoral, Universidad Politécnica de Madrid, 2016.
- Jara Vega, Vicente y Carmen Sánchez Ávila. «La inscripción de la talla original de Nuestra Señora de Candelaria de las Islas Canarias según las fuentes documentales impresas». *Hispania sacra* 62(145), (2020): 191-205.

- Jáuregui, Carlos. *Querrela de los indios en las Cortes de la muerte*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2002.
- Kicza, John E. «Patterns in Early Spanish Overseas Expansion». *William and Mary Quarterly* 3.^a ser. 49 (1992): 229-53.
- Kirschner, Teresa J. «Enmascaramiento y desenmascaramiento del discurso sobre el “indio” en el teatro del “Nuevo Mundo” de Lope de Vega». En *Relaciones literarias entre España y América en los siglos XVI y XVII*, ed. Ysla Campbell, 47-64. Ciudad Juárez, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.
- La Nuez y Caballero, Sebastián de. «Las Canarias en la obra de Lope de Vega». *Anuario de estudios atlánticos* 10 (1964): 11-159.
- La Rosa, Leopoldo de. «Bailadores canarios en unas bodas reales europeas en 1451». *Anuario de estudios atlánticos* 23 (1977): 661-63.
- Lauer, Robert. «The Use and Abuse of History in the Spanish Theater of the Golden Age: The Regicide of Sancho II as Treated by Juan de la Cueva, Guillén de Castro, and Lope de Vega». *Hispanic Review* 56 (1988): 17-37.
- Leal Cruz, Pedro Nolasco. *Canarias y Pedro González en “La tempestad” de William Shakespeare*. La Orotava: Le Canarién Ediciones, 2018.
- Leavitt, Sturgis E. «Lope de Vega y el Nuevo Mundo». *Mapocho* 1 (1963): 225-30.
- Lerner, Isaías. «Ercilla y Lucano.» In *Hommage à Robert Jammes*, ed. Francis Cerdan, 2: 683-91. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1994.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *Dido en la literatura española: su retrato y defensa*. Londres: Tamesis, 1974.

- Lobo Cabrera, Manuel. *La esclavitud en Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria, 1983.
- . *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI: negros, moros y moriscos*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular, 1982.
- . *Los libertos en la sociedad canaria del siglo XVI*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, CSIC, 1983.
- . *Los moriscos en Canarias: de esclavos a naturales*. Madrid: Mercurio, 2015.
- Lobo Cabrera, Manuel y Pedro C. Quintana Andrés. *Población marginal en Santa Cruz de La Palma, 1564-1700*. Santa Cruz de La Palma: Ayuntamiento, 1997.
- López Martínez, Celestino. *Teatro y comediantes sevillanos del siglo XVI*. Sevilla: Imprenta Provincial, 1940.
- López Pinciano, Alonso. *Philosophía antigua poética*. 3 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- Lorenzo Cáceres, Andrés. «Las Canarias de Lope de Vega. Una página inédita de don José de Viera y Clavijo sobre *Los Guanches de Tenerife*». *El Museo Canario* 4 (1936): 38-40.
- . «Las Canarias en el teatro de Lope de Vega». *El Museo Canario* 3 (1935): 2-32.
- Lorenzo Domínguez, Javier. «Una adelfa en tierras extrañas: emblemática y misoginia en la *Comedia famosa de los guanches de Tenerife y conquista de Canaria*». *Anuario de Lope de Vega. Texto, literatura y cultura* 23 (2017): 484-98.
- . «Lope's Imperial Geography: Cosmography, Gender, and Dietetics in *Los guanches de Tenerife y la conquista de Canaria*». *Bulletin of the Comediantes* 64(1), (2012): 1-18.
- Louft, Abraham. «Rasgos morfológicos de la toponimia no hispánica canaria vista desde el bereber». *Almogaren* 38 (2007): 69-112.

- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Perú*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- . «Time, Space and Ritual Action: The Inka and Christian Calendars in Early Colonial Perú». En *Native Traditions in the Postconquest World*, ed. Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins, 295-343. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998.
- . «Ubi Ecclesia? Perceptions of Medieval Europe in Spanish America». *Speculum* 69 (1994): 74-100.
- Madrigal, José A. «El discurso primitivista en las obras de colonización de Lope de Vega». *Círculo* 20 (1991): 147-55.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1989.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Fuentes literarias cervantinas*. Madrid: Gredos, 1973.
- Marrero-Fente, Raúl. *Poesía épica colonial del siglo XVI. Historia, teoría y práctica*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2017.
- Martínez de la Peña, Domingo. *Enigmas sobre la Virgen de Candelaria de los guanches*. Santa Cruz de Tenerife: s/n, 2016.
- Martínez Hernández, Marcos. «Boccaccio y su entorno en relación con las Islas Canarias». *Cuadernos de filología italiana*, número extraordinario (2001): 95-118.
- . *Canarias en la mitología. Historia mítica del archipiélago*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria, 1992.
- . «Las islas afortunadas en la Edad Media». *Cuadernos del CEMyR* 14 (diciembre 2006): 55-78.

- . *Las Islas Canarias de la Antigüedad al Renacimiento. Nuevos Aspectos*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife y Centro de la Cultura Popular Canaria, 1996.
- . *Las Islas Canarias en la antigüedad clásica: mito, historia e imaginario*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria, 2002.
- Mason, Peter. *El drago en el Jardín del Edén. Las Islas Canarias en la circulación transatlántica de imágenes en el mundo ibérico, siglos XVI-XVII*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2018.
- Mazzotti, José Antonio. *Lima fundida. Épica y nación criolla en el Perú*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2016.
- McKendrick, Melveena. *Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age: A study of the mujer varonil*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Méchoulan, Henry. *El honor de Dios*, trad. Enrique Sordo. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1981. (Orig. *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu : indiens, juifs, morisques dans l'Espagne du Siècle d'Or*. Paris: Fayard, 1979).
- Medina, José Toribio. *Dos comedias famosas y un auto sacramental*. 2 vols. Santiago de Chile: Litografía Barcelona, 1915.
- . *La imprenta en México: 1539-1821*. 8 vols. Ámsterdam: N. Israel, 1965. Rpt. de Santiago de Chile: Casa del Autor, 1912.
- Mejías-López, William. «La relación ideológica de Alonso de Ercilla con Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas». *Revista iberoamericana* 61 (1995): 197-217.
- Melczer, William. «Ercilla's Divided Heroic Vision: A Re-Evaluation of the Epic Hero in *La Araucana*». *Hispania* 56 (1973): 216-21.

- Menéndez y Pelayo, Marcelino. Introducción a ed. *idem*, 82-112. *Obras de Lope de Vega*. Biblioteca de Autores Españoles 23. Madrid: Atlas, 1968.
- Mercer, John. *The Canary Islanders: Their Prehistory, Conquest and Survival*. Londres: Rex Collings, 1980.
- Merediz, Eyda M. «Cuarteto de La Habana: Filming the Foundational Romance in the Era of Global Sex Trade». *Chasqui* 34(2), (2005): 36-47.
- . «De *insulis* o más islas que se repiten: Canarias, Cuba y el Atlántico hispano». *Revista iberoamericana* 75(228), (2009): 865-84.
- . «Genealogías críticas». Conferencia. Ciclo *No-todo*, Tenerife Espacio de las Artes, 25 de marzo de 2023.
- . «Geografía vs. Geopolítica: las Islas Canarias, América, África». En *Estudios coloniales latinoamericanos en el siglo XXI: Nuevos itinerarios*, ed. Stephanie Kirk, 69-92. Pittsburgh: IILI, 2010.
- . «Malinches canarias: hacia un mestizaje *light*». En *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos*, comp. V. Añón y L. El Jaber, ed. y comp. M. J. Benites, 41-72. Tucumán: Edunt, 2020.
- . «Más allá de América: Las Casas en una crónica sobre las Islas Canarias». *El Museo Canario* 51 (1996): 245-58.
- . «Traveling Icons: The Virgin of Candelaria's Transatlantic Journeys». *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 5 (2001): 1-18.
- Merediz, Eyda M. y Nina Gerassi-Navarro. «Confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano». *Revista Iberoamericana* 75(228), (2009): 605-36.
- Mesa Martín, José María. «La verdadera historia de la Candelaria de Adeje». En *Imagen y reliquia: nuevos estudios sobre la anti-*

- gua escultura de la Candelaria*, ed. Carlos Rodríguez Morales, 105-27. La Laguna: Ayuntamiento de la Laguna, 2018.
- Mignolo, Walter D. «El metatexto historiográfico y la historiografía indiana». *Modern Language Notes* 96 (1981): 358-402.
- Millares Carlo, Agustín. «Proceso inquisitorial contra fray Alonso de Espinosa, dominico (1590-1592)». *El Museo Canario* 1 (1933): 150-216.
- Millares Carlo, Agustín y Manuel Hernández Suárez. *Biobibliografía de escritores canarios (Siglos XVI, XVII y XVIII)*. Vol. 2. Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario y Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1977.
- Minian de Alfie, Raquel. «Lope, lector de cronistas de Indias». *Filología* 11 (1965): 1-21.
- . «Nombres indígenas en una comedia de Lope». *Filología* 7 (1961): 173-75.
- Miramón, Alberto. «El Nuevo Mundo en el universo dramático de Lope de Vega». *Revista de Indias* 28 (1968): 169-77.
- Miró Quesada Sosa, Aurelio. *América en el teatro de Lope de Vega*. Lima: n.p., 1935.
- Morales Padrón, Francisco, ed. *Canarias: Crónicas de su conquista: Transcripción, estudio y notas*. Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario y Ayuntamiento de Las Palmas, 1978.
- . *Sevilla, Canarias y América*. Las Palmas: Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1970.
- Moratín, Leandro Fernández de. *Obras póstumas*. Vol. 3. Madrid: Rivadeneyra, 1868.
- More, Thomas. *Utopia*, trad. Ralph Robynson (1556), ed. e intro. David Harris Sacks. Boston y Nueva York: St. Martin's Press, 1999.

- Morínigo, Marcos A. *América en el teatro de Lope de Vega*. Buenos Aires: Instituto de Filología, 1946.
- Morley, S. Griswold y Courtney Bruerton. *The Chronology of Lope de Vega's Comedias*. Nueva York: Modern Language Association, 1940.
- Muldoon, James. *Popes, Lawyers, and Infidels*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1979.
- Navarro Artiles, Francisco, comp. *Teberite, diccionario de la lengua aborígen canaria*. Las Palmas: Edirca, 1981.
- Nelson, William. *Fact or Fiction: The Dilemma of the Renaissance Storyteller*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.
- Ortiz García, Carmen. «Islas de ida y vuelta. Canarias y El Caribe en contexto colonial». *Disparidades. Revista de antropología* 59(2), (2004): 195-200.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso. Vol. 1. Biblioteca de Autores Españoles 117. Madrid: Atlas, 1959.
- Padorno, Eugenio. «Nota de una nueva lectura de la "égloga" de Dácil y el Capitán Castillo». *Anuario de Estudios Atlánticos* 55 (2009): 25-42.
- Padrón Acosta, Sebastián. *El teatro en Canarias: La fiesta del Corpus*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 1954.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Palencia, Alfonso Fernández de. *Gesta hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*, ed., intro. y trad. Brian Tate y Jeremy Lawrance. Vol. 1. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.

- Palenzuela, Nilo. «El arte del retrato en el poema de Viana». En *Homenaje al profesor Sebastián de la Nuez*, 79-91. La Laguna: Secretariado de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 1991.
- Parish, Helen Rand. *Las Casas as a Bishop. A New Interpretation Based on His Holograph Petition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts*. Washington, D.C.: Library of Congress, 1980.
- Parish, Helen Rand y Harold E. Weidman. *Las Casas en México. Historia y obras desconocidas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Parker, Alexander A. «The New World in the *Autos Sacramentales* of Calderón». En *Saeculum Hispanicum: Beiträge zu Texten des Siglo de Oro. Festschrift für Hans Flasche Zum 70. Geburtstag*, ed. Karl-Hermann Körner y Dietrich Briesemeister, 261-69. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.
- . *The Philosophy of Love*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1985.
- Pastor, Beatriz. «Alonso de Ercilla y la emergencia de una conciencia hispanoamericana». En *Discurso narrativo de la conquista de América*, 451-570. La Habana: Casa de las Américas, 1983.
- Pennington, Kenneth J., Jr. «Bartolomé de las Casas and the Tradition of Medieval Law». *Church History* 39 (1970): 149-61.
- Peraza de Ayala, José. *El régimen comercial de Canarias con las Indias en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977.
- Pérez Bustamante, Ciriaco. «El lascasismo en *La Araucana*». *Revista de estudios políticos* 64 (1952): 157-68.

- Pérez Fernández, Isacio. *Introducción a Bartolomé de las Casas, Brevisima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Salamanca: Viceconsejería de cultura y deportes del gobierno de Canarias, 1989.
- Pérez Morera, Jesús. «Fray Domingo de Mendoza y las primeras fundaciones de la orden dominica en Canarias y América». *El Museo Canario* 53 (1998): 327-66.
- Pérez Voituriez, Antonio. *Problemas jurídicos internacionales de la conquista de Canarias*. La Laguna: Universidad de La Laguna, 1958.
- Pico, Berta, Aznar, Eduardo y Dolores Corbella. *Le Canarien: manuscritos, transcripción y traducción*. Santa Cruz de Tenerife: IEC, 2003.
- Pierce, Frank. *Alonso de Ercilla y Zúñiga*. Ámsterdam: Rodopi, 1984.
- . *La poesía épica del Siglo de Oro*. Madrid: Gredos, 1961.
- Post, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge, 1992.
- Pulgar, Hernando del. «Crónica de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel». En *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed. Cayetano Rosell. *Biblioteca de Autores Españoles* 70. Madrid: Rivadeneyra, 1878.
- Quint, David. *Epic and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- Rabasa, José. «Utopian Ethnology in Las Casas's *Apologética*». En *1492-1992: Re/discovering Colonial Writing*, eds. René Jara y Nicolás Spadacchini, 263-99. Minneapolis: The Prisma Institute, 1989.
- Ramos Arteaga, José Antonio. «Entradas teatrales en el contexto colonial. Reinenciones sobre el modelo medieval». En *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*, ed. Cesc Esteve, 935-45. Salamanca: SEMYR, 2014.
- . «Épica y periferia: leer Canarias desde la América colonial. Tentativa de interpretación». En *Oro y plomo en las Indias: los tornaviajes de la escritura virreinal*, ed. Antonio Cano Ginés y Carlos Brito Díaz, 205-19. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2019.
- . «Las fronteras de la épica renacentista: *Conquista de Tenerife* de Antonio de Viana». En *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, ed. Emilio Blanco, 541-52. Salamanca: SEMYR, 2016.
- Remesal, Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, ed. Carmelo Sáenz de Santa María. Biblioteca de Autores Españoles 175. Madrid: Atlas, 1964.
- Restori, Antonio. *Una collezione di commedie de Lope de Vega Carpio*. Livorno: Tipografia Francesco Vigo, 1891.
- Reyes García, Ignacio. *Diccionario insuloamaziq*. Islas Canarias: Fondo de Cultura Ínsuloamaziq, 2011.
- . *La madre del cielo*, 2.^a ed. Islas Canarias: Le Canarien, 2013.

- Río, María José del. «Representaciones dramáticas en casa de un artesano del Madrid de principios del siglo XVII». En *Teatros y vida teatral en el Siglo de Oro a través de las fuentes documentales*, ed. Luciano García Lorenzo y J. E. Varey, 245-58. Londres: Tamesis, 1991.
- Riquelme Pérez, María Jesús. *La Virgen de Candelaria y las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura y Cabildo de Tenerife, 1990.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2010
- Rodríguez-Buckingham, Antonio. «The Arm of Spain: The Content Analysis of the Material Printed in Mexico and Peru in the Sixteenth Century». En *Bibliography and Reference Series. Seminar on the Acquisition of Latin American Library Materials*. Vol. 23, 249-80. Austin: Seminar on the Acquisition of Latin American Library Materials, University of Texas, 1979.
- Rodríguez Morales, Carlos. «Espejos marianos. Retratos y retratistas de la Candelaria». En *Vestida de sol: iconografía y memoria de Nuestra Señora de Candelaria*, 30-57. San Cristóbal de La Laguna: Obra Social de CajaCanarias, 2009.
- . *Imagen y reliquia: nuevos estudios sobre la antigua escultura de la Candelaria*. La Laguna: Ayuntamiento de la Laguna, 2018.
- Rodríguez Moure, José. *Historia de la devoción del pueblo canario a Ntra. Sra. de Candelaria: patrona del Archipiélago y de sus dos Obispos*. Tenerife y Candelaria: Cabildo y Ayuntamiento, 1991.

- Rodríguez Pérez, Yolanda y Antonio Sánchez Jiménez (eds.). *El teatro del Siglo de Oro frente a los estereotipos antihispánicos*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2023.
- Rodríguez Wittman, Kevin. «Descubriendo el velo. El recuerdo medieval de Las Afortunadas en los postulanos mediterráneos del XIV». *Revista de Historia Canaria* 197 (2015): 237-61.
- . «Las Islas Afortunadas como frontera hacia lo desconocido: un estudio desde la cartografía medieval». *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 18 (2018): 233-55.
- . «El mar verde de la melancolía. Las islas Canarias en las fuentes medievales (siglos IV-IX)». *Medievalismo: revista de la sociedad española de estudios medievales* 23 (2013): 343-58.
- Romero Muñoz, Carlos. «Lope de Vega y ‘Fernando de Zárate’: *El Nuevo Mundo* (y *Arauco domado*) en *La conquista de México*». *Studi di letteratura ispano-americana* 15-16 (1983): 243-64.
- Rouane Soupault, Isabelle y Philippe Meunier (eds.). *Tiempo e historia en el teatro del Siglo de Oro*. Marseille: Presses Universitaires de Provence, 2015.
- Ruiz Ramón, Francisco. «El héroe americano en Lope y Tirso: de la guerra de los hombres a la guerra de los dioses». En *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: Ensayos dedicados a John E. Varey*, ed. J. M. Ruano de la Haza, 229-48. Ottawa: Dovehouse, 1989.
- . «El Nuevo Mundo en el teatro clásico (Introducción a una visión dramática)». En *Celebración y catarsis (leer el teatro español)*, 69-137. Murcia: Sucesores de Nogués, 1988.
- Rumeu de Armas, Antonio. *La conquista de Tenerife*. Tenerife: Aula de Cultura de Tenerife, 1975.

- . «Don Fernando Guanarteme y las princesas Guayarmina y Masequera en la corte de los Reyes Católicos». *Revista de historia canaria* 149-52 (1965-1966): 35-40.
- . *España en el África Atlántica*. 2.^a ed. 2 vols. Las Palmas: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1996.
- . *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969.
- Russell, Frederick. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Russell, Peter E. «El descubrimiento de Las Canarias y el debate medieval acerca de los derechos de los príncipes y pueblos paganos». *Revista de historia canaria* 36 (1978): 9-32.
- Ryjik, Veronica. *Lope de Vega en la invención de España. El drama histórico y la formación de la conciencia nacional*. Woodbridge: Tamesis, 2011.
- Sale, Kirpatrick. *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1990.
- Salles-Reese, Verónica. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: University of Texas Press, 1997.
- Sampedro Vizcaya, Benita. «Engaging the Atlantic: New Routes, New Responsibilities». *Bulletin of Hispanic Studies* 89(8), (2012): 905-22.
- Sánchez Escribano, Federico y Alberto Porqueras Mayo. *Preceptiva dramática española: del Renacimiento al Barroco*. Madrid: Gredos, 1972.
- Santa Arias y Eyda M. Merediz (eds.). *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de Las Casas*. Nueva York: The Modern Language Association of America, 2008.

- Santana Rodríguez, Lorenzo. «La Candelaria de los guanches, la de los agustinos y la de los dominicos. Dos visiones opuestas del culto candelariero». En *Vestida de sol: iconografía y memoria de Nuestra Señora de Candelaria*, 18-29. San Cristóbal de La Laguna: Obra Social de CajaCanarias, 2009.
- Santana Santana, Antonio y Trinidad Arcos Pereira. «Las dos islas Hespérides atlánticas (Lanzarote y Fuerteventura, Islas Canarias, España) durante la antigüedad: del mito a la realidad». *Gerión* 24(1), (2006): 85-110.
- Sarmiento Pérez, Marcos. «The role of interpreters in the conquest and acculturation of the Canary Archipelago». *Interpreting* 13(2), (2011): 155-75.
- Sentaurens, Jean. *Seville et le théâtre de la fin du Moyen Age à la fin du XVII^e siècle*. Talence: Presses Universitaires de Bordeaux, 1984.
- Serés, Guillermo. *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.
- Serra Ráfols, Elías y Marcos Martínez Hernández. «Sermón de Clemente VI Papa acerca de la otorgación del Reino de Canarias a Luis de España, 1344». *Revista de historia canaria* 29 (1963-1964): 107-11.
- Shannon, Robert M. *Visions of the New World in the Drama of Lope de Vega*. Nueva York: Peter Lang, 1989.
- Smith, Marlene K. *The Beautiful Woman in the Theater of Lope de Vega: Ideology and Mythology of Female Beauty in Seventeenth-Century Spain*. Nueva York: Peter Lang, 1998.
- Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

- . *Foundational Fiction: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Soufas, Teresa S. «Rhetorical Appropriation: Lope's New World Play and Canonicity». *Hispanic Review* 67 (1999): 319-31.
- Stern, Charlotte. «Lope de Vega: Propagandist?» *Bulletin of the Comediantes* 34 (1982): 1-36.
- Stevens-Arroyo, Anthony M. «The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonization of the Canary and Caribbean Islands». *Comparative Studies in Society and History* 35 (1993): 515-43.
- Strabo. *Geography*, trad. Horace Leonard Jones. Vol. 3. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- Springer Bunk, Renata Ana. «La escritura lírico-bereber en las Islas Canarias: ¿uno o varios alfabetos?». *Revista Tabona* 21 (2015-16): 29-46.
- Szyborska, Wislawa. «Utopia». En *View with a Grain of Sand. Selected Poems*, trad. Stanislaw Baranczak y Clare Cavanagh, 127. Nueva York: Harcourt Brace, 1995.
- . «Utopía». En *Paisaje con grano de arena*, trad. Jersy Sławomirski y Ana María Moix. Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.
- Tasso, Torquato. *Jerusalem Delivered*, trad. Ralph Nash. Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- «Testimonio de los conventos y estudios con sus estatutos, observancias y méritos de la Provincia de Santo Domingo de Canarias». Escrito y certificado por Joseph Isidro Uque Osorio en abril de 1743. Biblioteca de la Universidad de La Laguna (signatura C / IV-8 [P.V. 96 / (9)]).

- Tejera Gaspar, Antonio. *Guanches*. Santa Cruz de Tenerife: Le Canarien Ediciones, 2020.
- . «Sociedad y cultura indígena». En *Historia de Canarias*, ed. Antonio Béthencourt Massieu, 83-129. Las Palmas: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1995.
- . *Tenerife y los Guanches*. Santa Cruz de Tenerife: La Biblioteca Canaria, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America*, trad. Richard Howard. Nueva York: Harper and Row, 1984.
- Torriani, Leonardo. *Descripción e historia de las Islas Canarias antes Afortunadas con el parecer de sus fortificaciones*, trad. Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1978.
- . *Descrição e História do Reino das Ilhas Canárias antes ditas Afortunadas Com o parecer das suas fortificações*, ed. y trad. José Manuel Azevedo e Silva. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.
- . *Die Kanarischen Inseln und ihre Urbewöhner*, ed. Dominik Josef Wölfel. Leipzig: K. F. Koehler, 1940.
- Trapero, Maximiliano. *Estudios sobre el guanche. La lengua de los primeros habitantes de las Islas Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Mapfre Guanarteme, 2007.
- . «Lengua y cultura: sobre las definiciones de *canario* ‘baile antiguo originario de las Islas Canarias’». *Revista de dialectología y tradiciones culturales* 48(1), (1993): 47-80.
- Urzáiz Tortajada, Héctor. «La imagen de las Indias en el teatro breve del Siglo de Oro». *Teatro: revista de estudios teatrales* 15 (2001): 199-223.
- Valbuena Prat, Ángel. *Historia de la poesía canaria*. Vol. 1. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1937.
- Valera, Mosén Diego de. *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Juan de Mata Carriazo. Madrid: José Molina, 1927.

- Vega Carpio, Lope de. «Arauco domado». En *Obras de Lope de Vega*, ed. Marcelino Menéndez y Pelayo, 237-89. Biblioteca de Autores Españoles 27. Madrid: Atlas, 1969.
- . *Comedia la famosa de Los guanches de Tenerife y conquista de Canaria*, ed. Eyda M. Merediz. Newark: Juan de la Cuesta, 2003.
- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias». *Décima parte de las comedias de Lope de Vega Carpio, Familiar del Santo Oficio*. Madrid: Viuda de Alonso Martín de Balboa, 1618.
- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias». *Décima parte de las comedias de Lope de Vega Carpio, Familiar del Santo Oficio*. Barcelona: Sebastian de Cormellas, 1618.
- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias». *Décima parte de las comedias de Lope de Vega Carpio, Familiar del Santo Oficio*. Madrid: Diego Flamenco, 1621.
- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias». Manuscrito CC-V- 28032/28. Biblioteca Palatina, Parma, Italia.
- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias». En *Obras de Lope de Vega*, ed. Marcelino Menéndez y Pelayo, 302-39. Real Academia: Crónicas y leyendas dramáticas de España 11. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1900.
- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias». En Lope de Vega, *Obras escogidas*, ed. Federico Carlos Sáinz de Robles, 3: 1262-93. Madrid: Aguilar, 1955.
- . *Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias*. Versión libre de Claudio de la Torre. Madrid: Alfíl, 1963.
- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canarias». En *Obras de Lope de Vega*, ed. Marcelino Menéndez y Pelayo, 65-119. Biblioteca de Autores Españoles 24. Madrid: Atlas, 1968.
- . *Los guanches de Tenerife y conquista de Canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Museo de Historia, Organismo Autónomo de Museos y Centros del Cabildo de Tenerife, Caja Canarias, 1996.

- . «Los guanches de Tenerife y conquista de Canaria». En *Obras completas de Lope de Vega*, ed. Jesús Gómez y Paloma Cuenca, 803-894. Comedias 13. Madrid: Biblioteca Castro, 1997.
- . *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, ed. Jean Lemartinel y Charles Minguet. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1980.
- . «San Diego de Alcalá». En *Obras de Lope de Vega*, ed. Marcelino Menéndez y Pelayo, 105-57. Biblioteca de Autores Españoles 11 (Comedias de vidas de santos 2). Madrid: Ediciones Atlas, 1965.
- . *San Diego de Alcalá*, ed. Thomas E. Case. Kassel: Reichenberger, 1988.
- Viana, Antonio de. *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife y aparición de la imagen de Candelaria en verso suelto y octava rima. Año 1604*. Edición facsímil, intro. María Rosa Alonso. San Cristóbal de La Laguna: Excmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna, 1996.
- . *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, ed. María Rosa Alonso. 2 vols. Islas Canarias: Biblioteca Básica Canaria, 1991.
- . *Conquista de Tenerife*, ed. Alejandro Cioranescu. 2 vols. Tenerife: Aula de Cultura de Tenerife, 1971.
- Viera y Clavijo, José de. *Noticias de la historia general de las Islas Canarias*, ed. Alejandro Cioranescu y Marcos G. Martínez Hernández. 2 vols. Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1982.
- Vilar, Pierre. *A History of Gold and Money 1450-1920*, trad. Judith White. Londres: Verso, 1991.
- Vilches, Elvira. *New World Gold. Cultural Anxiety and Monetary Disorder in Early Modern Spain*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

- Wagner, Henry Raup y Helen Rand Parish. *The Life and Writings of Bartolomé de las Casas*. Albuquerque: University of New Mexico, 1967.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1976.
- Weckmann, Luis. *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493*. México: Instituto de Historia, 1949.
- Weinberg, Bernard. *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Weiner, Jack. «La guerra y la paz espirituales en tres comedias de Lope de Vega». *Revista de estudios hispánicos* 17 (1983): 65-79.
- . «Lope de Vega, un puesto de cronista y *La hermosa Ester*.» En *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. D. Kossoff, J. Amor y Vázquez, R. Kossoff y G. W. Ribbans, 723-30. Madrid: Ediciones Itsmo, 1986.
- Wilks, Michael. *The Problem of Sovereignty in the Late Middle Ages: The Papal Monarchy with Agustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Wölfel, Dominik Josef. «La Curia Romana y la Corona de España en defensa de los aborígenes canarios». *Antropos* 25 (1930): 1011-83.
- . *Monumenta Linguae Canariae. Un estudio sobre la prehistoria y la historia temprana del África Blanca*, trad. Marcos Sarmiento Pérez. 2 vols. Tenerife: Dirección General de Patrimonio Histórico, 1996. (Orig. *Monumenta Linguae Canariae. Die Kanarischen Sprachdenkmäler. Eine Studie zur Vor- und Frühgeschichte Weißafrikas*. Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1965).

- Wright, Elizabeth R. *Pilgrimage to Patronage: Lope de Vega and the Court of Philip III, 1598-1621*. Londres: Associated University Presses, 2001.
- Zapperi, Roberto. *El salvaje gentilhombre de Tenerife: la singular historia de Pedro González y su familia*, trad. M.^a Mercedes Álvarez Vázquez. Santa Cruz de Tenerife: Zech, 2006.
- Zavala, Silvio. *Las conquistas de Canaria y América*. Las Palmas: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1991. Rep. de «Las conquistas de Canaria y América». *Tierra Firme* 1 (1935): 81-112.
- Zugasti, Miguel. *La «trilogía de los Pizarros» de Tirso de Molina*. Vols. 1-4. Kassel: Reichenberger; Trujillo, Cáceres: Fundación Obra Pía de los Pizarro, 1993.
- Zurara, Gomes Eanes de. *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, ed. Torquato de Sousa Soares. Vol. 2. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1981.

ÍNDIX

A

Abona, 133 n.96, 159 n.110

Abreu y Galindo, Juan de, 83, 84 n.59, 114-16, 119, 122, 132, 138, 141-42, 154, 216 n.155

Achbinicó (Cueva de San Blas), 101

Acosta, José de, 72 n.51, 106-8, 240 n.172

Adeje, 108 n.79, 132-33 n.96, 159 n.110

África, africanas, africanos, norteafricanas, norteafricanos, 9, 20, 26, 28 n.3, 29 n.4, 34 n.8, 36, 41 n.17, 43 n.19, 47 n.26, 48 n.28, 49, 52 n.32, 53 n.33, 67 n.49, 68, 72, 101, 113-14, 130 n.93, 155-56, 171, 183, 185-86, 239, 254

Agustinos, Orden agustina, 36, 99 n.73, 127 n.90, 197 n.141

Alcazobas-Toledo, Tratado de, 47-48

Alegoría, figuras alegóricas, 25, 147, 164, 180, 184, 191-92, 208 n.148, 212 n.152, 240-41, 243

Alejandro VI, *véase* papado

Algaba, Pedro del, 160, n.111

Amerindios, amerindias, 11, 21-23, 25, 33 n.7, 57 n.37,
72-74, 79, 88, 91, 106, 108, 112-14, 128 n.90,
129-31, 135 n.98, 153, 154, 171 n.120, 197
n.141, 212 n.152, 228, 244, 252

Arahuacos, arahuacas, 31, 75, 120

Araucanos, araucanas, 166-172, 175, 181, 236-37,
241 n.173

Aztecas/mexicas, 113, 122

Incas, 100 n.73, 103 n.76, 113, 243

Anaga, 133 n.96, 134, 147, 159 n.110, 177

Anunciación, Domingo de la, 111

Árabe, árabes, 32 n.5, 38 n.14, 52 n.32, 130, 195-96 n.139

Aristóteles, aristotélica, aristotélico, 23, 112, 114, 118,
123, 124 n.89, 130, 131 n.94, 149, 151, 156,
179, 198, 213, 232 n.166

Atlántida, 20, 196

B

Baile canario, 216-217, 219, 222

Bárbaros, 59, 71, 131, 134, 169, 170, 230, 244

Bencomo (Benitomo), rey guanche, 133 n.96, 134, 147-48, 158, 167, 175-77, 181, 219-20, 231, 235, 238, 242-43

Benedicto XIII, *véase* papado

Bernáldez, Andrés, 49 n.29, 69-72

Béthencourt, Jean de, 38-40, 41-42, 46, 58, 59 n.40;
véase también ocupación francesa

Béthencourt, Maciot de, 42 n.18, 191 n.138

Boabdil, 29-30

Boccaccio, Giovanni, 11, 53-57

Brandán, 20 n.2, 54, 115

C

Cabeza de Vaca, Luis (obispo), 101

Cabrera de Córdoba, Luis, 99 n.72, 137

Cairasco de Figueroa, Bartolomé, 79 n.55, 83 n.58, 145, 152 n.106, 191 n.138, 246 n.175

Campos Elíseos, 20, 196

Canarias (Islas), 19-28, 221 *passim*;

Cartografías y mapas, 54, 73, 126, 183

En la Antigüedad clásica, 19-20, 51-52, 56, 76 n.53, 113, 146, 195-96, 244-45

Etimología, 80, 146, 154-55, 184 n.132

Geografía y etnografía (*véase también* Espinosa; guanches; historiografía, historia etnográfica; Torriani; Viana): islas: El Hierro, 42, 53, 62, 67 n.48; Fuerteventura, 42, 53, 60-61, 62 n.43, 133, 155, 160; Gran

Canaria, 29, 38, 42 n.18, 47 n.26, 48 n.27, 49, 53, 54, 61, 63-65, 67 n.49, 69-71, 76 n.53, 95, 97, 129, 151-52 n.106, 160, 163, 167 n.117; La Gomera, 42 n.18, 47 n.26, 50, 53, 62, 63, 67 n.49, 155; La Palma, 38, 42 n.18, 49, 51, 53, 62-63, 67 n.49, 69, 71, 97, 113, 155, 159-60 n.110, 184-85, 224; 42 n.18, 47 n.26, 50, 53, 62, 63, 67 n.49, 155; La Palma, 38, 42 n.18, 49, 51, 53, 62-63, 67 n.49, 69, 71, 97, 113, 155, 159 n.110, 160 n.110, 184-85, 224; Lanzarote, 39, 40, 41 n.17, 42, 46, 53-54, 59 n.39, 60, 133, 155, 160; Tenerife, 22-25, 26, 38, 42 n.18, 48 n.27, 49, 51, 53, 61, 63, 65 n.46, 66, 67 n.49, 69, 71, 74, 76 n.53, 79, 80-81, 85-86, 100, 102, 104-5, 108, 113, 116, 118-19, 125-26, 127, 129, 131-39, 146-50, 151, 153-55, 159 n.110, 163 n.112, 164-67, 172, 179-80, 184-85, 186-87, 189, 192-93, 198, 218-19, 223-25, 227, 229, 239, 242

Canarién, Le, 39 n.15, 43 n.18, 58-63

Canibalismo, 57, 123-125

Caribe, 21, 27, 31, 59, 72, 75 n.52, 77-78 n.54, 253

Carmelitas, Orden de los, 38, 247

Cartagena, Alfonso de, 43 n.19, 44-47, 186

Casas, Bartolomé de las, 8, 11, 21, 23, 56 n.35, 65 n.47, 68 n.50, 72 n.51, 73-74, 75-76, 80, 85-89, 91-93, 96-98, 103, 106, 108-15, 119, 121-24, 125 n.89, 127-31, 134-36, 138-39, 150, 153, 170-71, 172 n.122, 183, 192, 194, 197, 212-14, 240 n.172, 249

Obras: *Apologética Historia Sumaria*, 23, 110-13, 121-24, 125 n.89, 131, 135, 153; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 41 n.17, 50 n.30, 109, 110 n.82, 197 n.141; *Confesionario*, 88-89, 91; *De uni-*

co vocationis modo, 91-92, 129; *Historia de las Indias*,
41 n.17, 56 n.35, 65 n.47, 75, 93, 109-10, 128, 130

Castilla, 30-31, 35, 39, 43, 45-48, 49 n.29, 50-51, 66,
69, 76-77, 81 n.56, 89, 103, 110, 128, 164, 169,
194; véase también España, Reyes Católicos

Castillo, Gonzalo del, 24, 147-48, 181-82, 187-88
n.135, 189-91, 218-20, 223-24, 226-27, 228-31,
233-35, 238, 244-45

Castro, Juan de, 95-96

Cerda, Luis de la, 35, 37, 39-40, 43

Chiapas, 86-91, 95, 111, 129

Clemente VI, véase papado

Colón, Cristóbal, 21, 30-32, 35 n.11, 48 n.28, 59, 75-
77, 120

En teatro, véase Vega, Lope de: *El Nuevo Mundo*

Cruzadas, 32, 33 n.7, 36, 41-42, 44, 48 n.27, 240 n.172

D

Dacil o Dácil, princesa guanche, 24, 147-48, 177, 181,
187 n.135, 188-91, 218-20, 223-24, 226-31,
233-35, 238, 244-45

Daute, 133 n.96

Dávila Padilla, Agustín, 88-89, 92, 94 n.66, 111-12

Derecho canónico, 21, 32-36, 44, 73, 130, véase tam-
bién pensamiento legal

Derecho natural, 33, 42, 44, 118, 157

Derecho romano, 33, 44, 46; *véase también* pensamiento legal

Dominica, Orden: formación intelectual, 85-98, 218 n.157; trabajo misionero en Canarias, 83, 100-1, 110 n.81, 114, 142, 152, 154, 162, 197; trabajo misionero en el Nuevo Mundo, 23, 74, 80, 85-96, 111, 153, 197 n.141, 240 n.172

Dominium, *véase* pensamiento legal

E

Encomienda, encomenderos, 51, 88-91, 97, 130; *véase* pensamiento legal, esclavitud

Ercilla y Zúñiga, Alonso de, 11, 24-25, 150, 166-72, 174-75, 177, 181, 183, 186, 190 n.137, 192, 205, 206 n.147, 212 n.152, 226 n.162, 236-37

Esclavitud, *véase* encomienda, pensamiento legal

España, reyes de: Alfonso X El Sabio, 35, 81 n.56; Alfonso XI de Castilla, 43, 46 n.25; Carlos V, 73, 74; Fernando e Isabel (los «Reyes Católicos»), 29, 35, 46 n.25, 47 n.26, 48-50, 69, 83, 160, 180, 192, 236; Enrique III de Castilla, 39; Felipe II, 90, 194; Juan II de Castilla, 39, 47

Espinosa, Alonso de, 11-12, 23-26, 74, 75, 76 n.53, 78-86, 88-89, 91-111, 113-40, 142, 146, 150-58, 159 n.110, 160-62, 165-66, 169, 174, 177 n.125, 183, 186, 187 n.135, 189, 192, 197, 214, 216 n.155, 218 n.157, 223, 227; biografía, 23, 80, 85-86, 88, 91, 93-98; *véase también* Virgen María, de Candelaria

Eugenio IV, véase papado

F

Feria, Pedro de, 90

Fernández (Hernández) de la Guerra, Lope, 85, 152 n.107, 162, 176, 243; véase también Guerra, familia

Francia, reyes de: Carlos VI, 39; (San) Luis IX, 35-36

Franciscanos, Orden de los, 38, 41-42 n.17, 53 n.33, 57 n.36, 89-91, 111 n.85, 197 n.141

G

Gigantes, como figura literaria/mito, 61 n.42, 119, 173-76, 189

Gómara, Francisco López de, 76, 208 n.148, 209 n.149, 216 n.155, 217 n.156, 221-22, 227

Gómez de Sintra, Diogo, 65 n.46, 67 n.49

González de Mendoza, Juan, 107 n.79

González de San Nicolás, Gil, 170

Guanarteme, Fernando, 29-30, 50, 59 n.39

Guanches, 22, 71; véase también Vega: *Los guanches*;
Composición étnica, 53, 113-14, 119-20
Costumbres, 54-56, 65-66, 67, 114-26, 146
Agricultura, 102, 120-21, 158
Dieta, 55, 114, 120
Educación, 118, 158

- Matrimonio/prácticas sexuales, 55, 116-17, 121-22, 157
- Creencias religiosas, 114-18, 161-62, 227
- Bautismo, 115-16
- Dios, 115
- Infierno, 115, 192
- Rituales, 114-16, 123-24
- Gobierno y estructura social, 23, 117-18, 122-23, 125, 153, 157
- Lengua, 29 n.4, 95, 113, 158, 194; *véase también* lexicón, léxico
- Origen de 97, 113, 146, 224
- Guatemala**, 23, 80, 85-90, 92-93, 95-96, 99, 111, 151, 223; Verapaz, 87, 88, 91, 96
- Guerra**, familia, 85, 137-38, 151-52, 162-65
- Güímar**, 51 n.31, 81, 125, 131, 133, 147, 148, 158, 159 n.110, 180

H

- Herrera**, Sancho de, 133-34
- Herrera y Tordesillas**, Antonio, 93
- Historiografía**, 14, 21, 22, 37 n.13, 51-71, 72-74, 75, 79, 83-85, 98-109, 135 n.98, 137, 139, 146, 150, 174 n.123, 194-197; historia eclesiástica, 99, 103-5, 153; historia etnográfica, 21, 51-72, 80, 84, 103-5, 110, 152-53; historia humana, 98, 196-97
- Hostiense** (Enrique de Segusio), canonista, 33-34

Icod, 114, 133 n.96

Infieles, 32-34, 36, 44, 48, 51, 57, 58, 73, 105, 122, 131, 204

Inocencio IV, *véase* papado

Inquisición, 85, 95, 125

Isidoro de Sevilla, 52

Islas Afortunadas, 19-20, 26, 30, 37 n.13, 38, 56, 72, 75-76, 196-97, 245; *véase también* Canarias (Islas)

Jardín de las Hespérides, 20

Jiménez (Ximénez), Alonso de, 95

La Laguna, 5, 26, 97, 109 n.81, 144 n.103, 149, 151-52 n.106

Batalla de; *véase* Tenerife

La Salle, Gadifer de, 38-40, 42, 58, 62 n.43; *véase también* ocupación francesa

Lenguas bereberes, 29 n.4

Léxico, lexicon:

Lengua nativa de Tenerife:

Achmayex, *guayaxerax*, *achoron*, *achaman* (para la Virgen María), 126

Banot (lanza), 122
Beñesmet (festival de la cosecha), 102
Gofio (cebada molida), 120, 158
Guayota (el Diablo), 115
Huirmas (calcetas), 158
Mencey (cacique), 133-34, 167, 220
Mocán (fruta), 120, 179
Tabona (cuchillo), 107 n.79
Tamarcos (ropajes), 70, 157
Xercos (sandalias), 158

Lengua nativa de Gran Canaria:

Guanarteme (gobernante), 29 n.4, 49, 69
Toriña (estructura religiosa), 70

Leyes Nuevas (1542), 88-89, 110

Libro del conocimiento, 53 n.33

Llull, Ramón, 38

López de Ayala, Pedro, 68 n.50

López de la Serna, Miguel, 50

Lugo, Alonso de, 25, 47 n.26, 51, 71, 83, 102, 127, 134,
 149, 159-60, 162-64, 167, 173, 180-82, 184,
 191-92, 219-20, 225-26, 235, 241-43

M

Mandeville, John, 124 n.89

Mariano (culto), véase Virgen María

Martín V, véase papado

México, 23, 86 n.62, 87-89, 91-92, 94 n.65, 95 n.68,
 96, 111

Minucci de Pratovecchio, Antonio, 44,

Mosto, Alvise da (o Ca' da), 65 n.46, 66-67 n.49, 227
n.163

Motolinía (Toribio de Benavente), 89, 91

Musulmán, musulmana, 29, 30, 32 n.5 y 6, 33-34, 38
n.14, 59, 68, 101, 155, 185, 251; *véase también*
sarraceno, sarracenos, **sarrazins**

N

Neoplatonismo, 231-32, 234, 238

Nichols, Thomas, 76 n.53

Nicolás V, *véase* papado

Núñez de la Peña, Juan, 137 n.99, 138, 141 n.101

O

Ocupación francesa de las Islas Canarias, 35, 38-40, 42,
43 n.18, 58-62, 130 n.93, 160, 225

Oro, 239-44

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de, 46 n.25, 75,
186, 222

P

Palencia, Alfonso de, 68 n.50

Papado, 19-20, 31, 32-44, 47, 48 n.27, 73

Bulas, encíclicas, ideas de papas individuales: Alejandro VI, 35 n.11, 48 n.28; Benedicto XIII (antipapa), 41; Clemente VI, 19, 35-36, 38, 43, 57; Eugenio IV, 43-44, 47; Inocencio IV, 32-34, 127 n.90; Martín V, 42 n.17; Nicolás V, 47; Pablo III, 91; Pío II, 44 n.20; Sixto IV, 49; Urbano V, 38 n.14

Debates papistas/anti-papistas, 40-43

Doctrina omni-insular, *véase* pensamiento legal

Pablo III, *véase* papado

Paraíso Terrenal, 20

Pensamiento legal, 21, 30, 32-35, 40-42, 70; *véase también* derecho canónico, derecho natural, derecho romano;

Doctrina omni-insular, 35 n.11; *dominium*, dominio, 33-34, 41, 44 n.21, 126-27; esclavitud, 11, 24, 38, 42, 44 n.20, 45, 49-51, 61-62, 68, 71-72, 76, 78 n.54, 88-89, 91 n.63, 127, 129-30, 131 n.94, 132, 158, 159 n.110, 160, 194, 239, 240 n.172; guerra justa, concepto de, 32-33, 36, 38, 44, 47, 50-51, 71-72, 105, 108-109, 127-28 n.90, 127-30, 139-40, 171, 185-87, 197, 237-38; *iure, ius, jure* o *jus gentium (quod omnes tangit)* 32-33, 48 n. 27, 134, *véase también* derecho natural; principio de contigüidad, 45-46; principio de ocupación, 45-46; *véase también* encomienda

Peraza, Hernán, 50

Pérez de Mesa, Diego, 107 n.79

Perú, 34 n.8, 86, 96 n.68, 143 n.102, 170, 240 n.172

Petrarca, Francesco, 37, 53, 56, 57 n.36, 195

Pinciano, Alonso López, 143 n.102, 146 n.104, 199

Pío II, véase papado

Plinio el Viejo, 52

Poesía épica, 22, 24, 141-93; Ariosto, 143 n.102, 145, 173 n.123, 181; épica e imperio, 143 n.102, 149-50, 166, 168 n.118, 192-93; épica española, 24-25, 83 n.58, 150, 171-72, véase también Viana; epopeya burlesca, 175; Lucano, 143 n.102, 150 n.105, 168 n.118; Tasso, 145, 181 n.130, 195 n.139; Virgilio, 143 n.102, 149-50 n.105, 171

Portugal y Canarias, 37, 43-48, 54, 63, 65, 67-68, 76, 160 n.111, 186, 216 n.155

Reyes de Portugal: Alfonso IV, 43, 45 n.23; Alfonso V, 48; Eduardo I, 43-44, 47; Príncipe Enrique el Navegante, 42 n.18, 47 n.26, 63, 65, 68

Prieto de Villegas, Antonio, 93

Principado de Fortunia, 19, 35

R

Ramos Gavilán, Alonso, 99-100 n.73

Reconquista, 29-30, 77, 78 n.54, 204

Rejón, Juan, 47 n.26, 49, 160 n.111

Remesal, Antonio de, 86 n.62, 88-89, 92-93, 93-94 n.65, 95 n.67, 110 n.83

Retratos en literatura, 174-79, 188-89, 229

Román y Zamora, Jerónimo, 110-11

Rosellis, Antonio de, 44

Santos, João dos, 107 n.79

Sarracenos, sarrazins, 59, 68; véase musulmán, musulmana

Sepúlveda, Juan Ginés de, 127-28 n.90, 170 n.119, 171 n.120, 212-14

Sevilla, sevillanos, 39, 54, 71, 89, 109, 141, 223 n.159; y Canarias, 39, 50-51, 78-79, 85, 104 n.77, 151-52 n.106, 160 n.110, 174 n.123, 223 n.159; teatro en, 212 n.152, 244-49

Sixto IV, véase papado

Tacoronte, 133 n.96

Taoro, 132-33, 147-48, 187 n.135

Tarteso, 24, 185

Teatro historiográfico, 198-205; véase también Vega

Tegueste, 133 n.96

Teide, montaña, 25, 115, 167, 191-92

Tenerife, 22-23, 26, 61, 63, 66, 67 n.49; reinos nativos de, 133 n.96, 146-47, 167; conquista española de, 22-25, 38, 42 n.18, 49, 51, 69, 71, 74, 79, 127-40 (véase Espinosa; Vega; Viana);

Batallas: Acentejo, 127-28, 131-32, 147-48, 158, 163, 219; La Laguna, 132 n.95, 133 n.96, 148, 177 n.125; La Victoria, 132 n.95, 148

Terminología crítica: Atlántico hispano, 22, 26, 28, 139-40, 251-54; Atlántico negro, 27; estudios transatlánticos, 8, 26-27, 28 n.3, 77 n.54, 251-54; mestizaje, 187 n.134, 191 n.138; neohistoricismo, 201-3; otredad, otredades, 22, 57, 135, 140, 190, 228-30, 237 n.171; subalterno, 135-36 n.98; zona de contacto, 27

Tinguaro, 147-48, 167, 175-77, 181, 219, 231, 238

Tordesillas, Tratado de, 49 n.28

Torriani, Leonardo, 54, 83, 84 n.59, 114-17, 126, 132, 154, 194-95, 196 n.140, 216 n.155

U

Urbano V, véase papado

V

Vega Carpio, Lope (Félix) de, 9, 11, 14-15, 25-26, 145, 187 n.135, 193, 194-249

Vida de, 198, 207-8, 223 n.159

Obra: *Arauco domado*, 204, 205, 206 n.147, 208, 209 n.149, 212 n.152, 226 n.162, 229, 236-37, 241 n.173, 248; *La Dragontea*, 145, 216 n.154, 225 n.161; *Los guanches de Tenerife*, 9, 11, 25, 196, 198, 200 n.142, 205, 211 n.151, 214, 215-44, 246-48; *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, 200 n.142, 205-10, 226, 229, 236, 240-41, 248; *San Diego de Alcalá*, 215-17; véase también Sevilla, teatro en

Vera, Pedro de, 49, 50, 69, 129, 160

Viana, Antonio de, poeta épico, 11, 12, 24-25, 26, 46 n.25, 85, 137, 138, 141-93, 196-97, 214, 215 n.154, 218-19, 221, 222-30, 243, 245, 246, 248; crítica historicista del poema, 141-43, 145-49, 150-51, 153-56, 166, 183-85, 186-89, 192-93; crítica literaria, 145, 147, 167-69, 177-80, 184-86, 189-92, 207 n.147; vida de, 83 n.58, 85, 151-52 n.106

Viera y Clavijo, José, 97 n.70, 138 n.100; 141 n.101, 247-48

Virgen María:

Convenciones de la narrativa mariana, 81 n.56
Virgen de Candelaria, 23, 25, 78-83, 86, 96-97, 104, 108, 110, 125-27, 133, 139, 147, 149, 150-51, 156, 220, 243-44, 248; fiestas de, 101-2, 125, 161, 246; historias de aparición, 79-83, 97-101, 125, 127, 161-62, 220, 221-22, 224-26; iconografía, 78, 82, 107-8 n.79
Virgen de Copacabana, 99 n.73, 103 n.76

Vitoria, Francisco de, 21, 73, 74, 127-28 n.90, 170, 171 n.120, 213-14

Vitoria, Tomás de, 95

Vivaldi, hermanos, 52

X

Ximénez, Alonso de, *véase* Jiménez

Z

Zurara, Gomes Eanes de, 63-67, 71

CABILDO INSULAR DE TENERIFE

PRESIDENTA

Rosa Elena Dávila Mamely

CONSEJERO INSULAR DEL ÁREA DE CULTURA, MUSEOS Y DEPORTES

José Carlos Acha Domínguez

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN DE TEA

José Carlos Acha Domínguez, Lope Domingo Afonso Hernández, Yolanda María Baumgartner Hernández, Carmen Dolores de la Hoz Guerra, María Candelaria de León Luis, Serafín Mesa Expósito, Beatriz Trujillo Trujillo, Naím Valerio Yáñez Alonso

EQUIPO DE TEA TENERIFE ESPACIO DE LAS ARTES

DIRECTOR ARTÍSTICO

Sergio Rubira Gutiérrez

GERENTE

Jerónimo Cabrera Romero

CONSERVADOR DE LA COLECCIÓN

Isidro Hernández Gutiérrez

CONSERVADOR DE EXPOSICIONES TEMPORALES

Néstor Delgado Morales

DIRECTOR DE MANTENIMIENTO

Ignacio Faura Sánchez

DEPARTAMENTO DE ACTIVIDADES Y AUDIOVISUALES

Emilio Ramal Soriano

DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN

Paloma Tudela Caño

DEPARTAMENTO DE PRODUCCIÓN

Estibaliz Pérez García
Irene Hernández Batista

ÁREA JURÍDICA

María José Fernández de Villalta Calamita
Daniel Pérez Díaz

ÁREA ECONÓMICA

Rosa M. García Luis
Pablo Javier Hernández Pérez

JEFE DE MANTENIMIENTO

Francisco Cuadrado Rodríguez

SECRETARIA DE DIRECCIÓN

María Milagros Afonso Hernández

AUXILIAR ADMINISTRATIVO

Isabel García Dorta

CENTRO DE FOTOGRAFÍA ISLA DE TENERIFE (CFIT)

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO CFIT
Rosa Hernández Suárez

DEPARTAMENTO TÉCNICO CFIT
Emilio Prieto Pérez

SERVICIOS EXTERNALIZADOS

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN Y CFIT
Sara Lima (Promoción y Desarrollo de Eventos Canarias SL)

ÁREA DE REGISTRO COLECCIONES

Vanessa Rosa Serafin (Promoción y Desarrollo de Eventos Canarias SL)

TÉCNICO DE CONSERVACIÓN

Alejandro Castañeda Expósito (Promoción y Desarrollo de Eventos Canarias S.L.)

COMUNICACIÓN

Mayte Méndez Palomares (A.E.G.B.)

MEDIACIÓN

Alba Tavío (A.E.G.B.)
Bárbara Narelys Hernández Calero (A.E.G.B.)
Joel Peláez Amador (A.E.G.B.)

PUBLICACIÓN

PRODUCCIÓN EDITORIAL

TEA Tenerife Espacio de las Artes

EDITOR PENSAMIENTO TEA

Gilberto González*

COORDINADOR PROGRAMA PENSAMIENTO TEA

Roberto Gil Hernández*

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Alicia Cárdenes Delgado de Molina*

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN

Editorial MIC

© TEA TENERIFE ESPACIO DE LAS ARTES

© del texto, Eyda M. Merediz

© de la traducción, Xiomara Núñez
Rodríguez

© del prólogo y de la edición, Paula
Fernández Hernández

© de las imágenes, sus autores

*personal externo

ISBN: 978-84-128685-5-5

DEPÓSITO LEGAL: TF 476-2025

-Pensamiento TEA-

TEA
tenerife espacio de Las artes

