

COMUNICACIÓN PRESENTADA EN EL XIX COLOQUIO DE HISTORIA CANARIO-AMERICANA, CASA DE COLÓN, LAS PALMAS DE GRAN CANARIA, 2010 (EN PRENSA)

[VERSIÓN NO CITABLE]

Nacionalismo y religión en Canarias: una primera aproximación

Nationalism and Religion in the Canary Islands: a first Approximation

Zebensui López Trujillo

Josué David Ramos Martín

Resumen

El objetivo de esta comunicación es presentar el primero de una serie de trabajos que tienen como propósito abordar la relación existente entre la religión y el nacionalismo canario en la actualidad. Más en concreto, nuestro enfoque se centra en analizar cuál ha sido la participación de la religión (y de las religiones) en el desarrollo del fenómeno nacionalista canario y, de un modo más amplio, de la construcción de la *identidad canaria*. Principalmente, analizaremos las reivindicaciones nacionalistas del clero católico; la creación de la *Iglesia del Pueblo Guanche* (grupo neopagano que reivindica la religión indígena); y la conversión al islam de algunos nacionalistas como vía de conexión con el continente africano. La metodología está basada principalmente en entrevistas orales a los protagonistas del proceso, así como en la consulta de material bibliográfico, archivístico y hemerográfico.

Palabras clave: Nacionalismo, nación, religión, identidad, etnicidad, africanismo, Iglesia Católica.

Abstract

The purpose of this communication is to present the first of a series of works that aims to address the relationship between religion and nationalism in the Canaries nowadays. More specifically, our approach is to analyze what has been the involvement of religion, or religions, in the development of the Canary nationalist phenomenon and, more broadly, the construction of the Canarian identity. We discuss, mainly, the nationalist claims of the Catholic clergy; the creation of *Iglesia del Pueblo Guanche* (neopagan group claiming indigenous religion), and the conversion to islam of some nationalists as a way of connection with the African continent. The methodology is based primarily on oral interviews of actors in the process, it as well as consultation of bibliographical material, archival and periodical.

Keywords: Nationalism, nation, religion, identity, ethnicity, africanism, Catholic Church.

* Doctorando en Fase de Tesis Doctoral. Universidad de La Laguna, zlopeztrujillo@gmail.com.

** Becario del Programa de Ayudas de Formación del Personal Investigador, de la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información del Gobierno de Canarias, cofinanciado por el FSE. Departamento de Prehistoria, Arqueología, Antropología e Historia Antigua de la Universidad de La Laguna. Campus de Guajara, La Laguna, Tenerife, jdramos@ull.es.

El objetivo de este trabajo es analizar la relación histórica existente entre religión y nacionalismo canario, concentrando nuestra atención en el periodo que abarca desde los años sesenta hasta la actualidad (*nacionalismo de segunda ola*). Este interés por relacionar ambos fenómenos conduce de forma ineludible al análisis de la *identidad canaria*, constituyéndose como un elemento clave al que remiten continuamente los discursos nacionalistas y religiosos en las Islas. Como anuncia el título de este trabajo, se trata de una primera aproximación inédita en la historiografía canaria. Si bien, por separado, los estudios acerca del nacionalismo¹ y de religiones en Canarias² poseen un desarrollo significativo, la inexistencia de trabajos que analicen conjuntamente ambos fenómenos obliga a sentar unas bases teóricas y metodológicas que permitan, en primer lugar, analizar nuestro caso a la luz de los estudios generales y particulares acerca del nacionalismo y de las religiones, y en segundo lugar, elaborar una explicación histórica centrada en el caso canario con herramientas teóricas, metodológicas y conceptuales adecuadas. No obstante, el estadio inicial en el que se encuentra nuestra investigación y el escaso espacio que disponemos no permiten avanzar demasiado en estos propósitos, obligándonos a plantear más preguntas que respuestas y a dejar cuestiones abiertas que intentarán ser respondidas en posteriores publicaciones.

I. Nacionalismo y religión: historiografía y conceptos

Muchos autores coinciden al afirmar que *nacionalismo* y *nación* son conceptos difusos y esquivos. Este carácter no sólo viene dado por una realidad empírica que presenta numerosos casos de estudio, a los que no es posible ubicar dentro de un marco clasificatorio y explicativo único, sino también por el hecho de que lo que constituye o no una *nación* es un tema sujeto a debate³. A la hora de comprender la historiografía del nacionalismo resulta fundamental tener en cuenta los posicionamientos teóricos existentes, que podemos resumir en cuatro paradigmas: *primordialismo*, *perennialismo*, *modernismo* y *etnosimbolismo*, a los que se han sumado recientemente los estudios poscoloniales y de género. Todos proponen su propia visión del nacionalismo y de la nación, siendo la diferencia esencial entre ellos la forma de explicar sus *orígenes*⁴.

En nuestro caso, defendemos un enfoque modernista y constructivista que considera que el nacionalismo es un fenómeno que surge como efecto de las nuevas relaciones socioeconómicas, socioculturales y políticas de la modernidad⁵. Si bien este planteamiento apenas tiene objetores, incluyendo en este caso a algunos etnosimbolistas, las diferencias surgen al plantear *cómo* es construida la nación. En este caso, rechazamos la premisa instrumentalista de modernistas como Gellner y Hobsbawm según la cual las naciones son una *invención* artificial y deliberada de los nacionalistas⁶, defendiendo, por el contrario, que son *comunidades imaginadas*⁷. Con este concepto, Anderson incidió en la dimensión subjetiva y cultural que poseía la nación, al considerarla un

imaginario cognitivamente construido por la *comunidad nacional*. Esta definición concibe el nacionalismo y la nación no sólo como fenómenos políticos, sino como constructos socioculturales, al igual que la religión o el parentesco, lo que permite amplificar el marco de análisis y abordarlo desde los parámetros de los sujetos⁸.

En este caso, y teniendo en mente el análisis del caso canario, compartimos con los primeros el hecho de que la *imaginación* de la nación se produce a partir de la selección, reinterpretación y reconstrucción por parte del nacionalismo de *diacríticos étnicos* previos como el territorio, la memoria histórica, la lengua o la religión, entre otros marcadores culturales. La nación se conforma así como un “artefacto cultural de la modernidad, un sistema de imaginaciones y representaciones simbólicas colectivas”⁹. Teniendo estos aspectos en cuenta, dentro de las numerosas definiciones de *nación* que se han enunciado, destacamos la de Núñez Seixas por ser cercana a nuestros planteamientos: “una nación es una comunidad imaginada, inherentemente soberana y delimitada territorialmente, integrada por un colectivo de individuos que se sienten vinculados entre sí a partir de factores muy variables y dependientes de la coyuntura concreta (desde la voluntad a la territorialidad o la Historia común y el conjunto de características étnico-culturales relativamente objetivables que podemos denominar etnicidad, es decir, que definen una conciencia social y política de la diferencia); y que, sobre todo, consideran que esta comunidad es el sujeto de los derechos políticos colectivos y, en consecuencia, soberano”¹⁰.

Si resulta difícil dar definiciones precisas de *nación* y *nacionalismo*, la complejidad aumenta para el caso de *religión*. Se trata de un aspecto controvertido cuya resolución es compleja, debido a que intenta reducir en un vocablo (dotado de una carga y un significado histórico concretos) un conjunto de manifestaciones históricamente variables. Las definiciones de Durkheim o Geertz¹¹, por ejemplo, quienes la definen como la relación con *lo sagrado* o como un sistema de símbolos, respectivamente, resultan problemáticas en nuestro caso, puesto que no coinciden con la que manejan los actores sociales que son objeto de nuestro estudio. En este sentido, la comprensión habitual y no académica del término está mediatizada por el cristianismo y por otras religiones universales, entendiéndose como un conjunto de creencias y prácticas relativas a un ser(es) superior(es) y/o lo sobrenatural, y que está acompañada por textos sagrados, instituciones y una moral determinada. Esta será, pues, la definición de *religión* que será usada en este estudio.

No obstante, los historiadores del nacionalismo, como señalan Hvithamar y Barker, apenas han explicitado, con definiciones delimitadas, lo que entiende por *religión*, existiendo así una escasa comprensión acerca de la relación entre ambos fenómenos¹². En este sentido, quizá esta desconexión explique el tibio interés de la historiografía del nacionalismo por este tema¹³. Si bien diversos autores han valorado el papel histórico de la religión en la construcción de los discursos nacionalistas, apenas se ha explorado a nivel teórico y comparado, analizando cómo las identidades

religiosas se relacionan con las identidades nacionales. Esta situación se ha modificado de forma importante en fechas recientes, debido a una conjunción de factores entre los que destacan la desintegración del bloque soviético y la nueva formación de Estados y fronteras que acarreó, el impacto de la globalización en las identidades locales, el resurgimiento de los etnonacionalismos y nacionalismos religiosos (principalmente en el tercer mundo) y la configuración de la religión como un factor estratégico en la geopolítica internacional¹⁴. Este impulso se ha traducido en una multiplicación de las publicaciones acerca de este tema, lo que ha favorecido el establecimiento de una serie de enunciados generalistas así como de tipologías en base a sus semejanzas históricas, estructurales o discursivas.

En términos generales, y haciéndonos eco de esta historiografía reciente, la religión (es más correcto hablar de *religiones*) se articula de modo diverso con las identidades nacionales. Hay nacionalismos que sustituyen, conservan, aíslan, recuperan o intensifican la religión según sus intereses concretos en cada momento. Asimismo, tiene una importante incidencia sobre el nacionalismo en tres aspectos principales: suministra referentes simbólicos poderosos, capaces de delimitar las fronteras e identidades nacionales; proporciona estructuras para la comunicación del mensaje nacionalista, que permiten a su vez la movilización de la comunidad; y, finalmente, permite una clara conexión con la memoria y el pasado de la comunidad, uno de los aspectos centrales del nacionalismo. En este caso, la religión no siempre funciona en tanto que confesión sino como un dispositivo identitario que participa activamente en la construcción de identidades nacionales¹⁵. Por ello, muchos nacionalismos seculares se apoyan en motivos religiosos en la elaboración de sus mensajes del mismo modo que el nacionalismo puede tomar elementos estructurales de las religiones tradicionales para afianzar los mismos¹⁶.

Por otra parte, esta relación ha sido ubicada en tipologías más amplias, todas ellas herederas del modelo de Hans Kohn, para quien existía un *nacionalismo voluntarista* (modelo francés y anglosajón) y un *nacionalismo orgánico* (modelo alemán y europeo-oriental). Este patrón ha sido adaptado por los investigadores a las nuevas formas nacionalistas, encontrando un nacionalismo *cívico vs etnolingüístico* (Hobsbawm), *territorial vs étnico* (Smith), *patriótico vs étnico* (Connor), *secular vs religioso* (Juergensmeyer), *político vs cultural* (Hutchinson), etc. El primero tiene su referente principal en el modelo nacionalista francés, sustentado en la noción del individuo, de la ciudadanía y de la universalidad de derechos. Se caracteriza por su carácter cívico, político, secular, adscriptivo e inclusivo. El segundo, identificado en el nacionalismo alemán y en los surgidos de la desintegración de los imperios austro-húngaro y otomano, posee un carácter étnico, racial, cultural, adquirido y exclusivo que resalta los rasgos exclusivos de la comunidad nacional. En cualquier caso, este patrón binario ha sido cuestionado por su carácter reduccionista, pero no debemos considerar que ambos casos constituyan polos absolutos, sino más bien límites que definen una

relación procesual según la cual un mismo nacionalismo puede incidir o combinar un componente cívico, étnico o ambos a la vez según sus necesidades¹⁷.

A partir de este esquema, Kedourie¹⁸ estableció en los años setenta una división tripartita que ha servido como referente para proponer una versión a la luz de los estudios recientes y de las nuevas manifestaciones nacionalistas. Esta tipología estaría formada por el *nacionalismo secular* (propio de los nacionalismos cívico-políticos), por el *etnoclericalismo* y por el *nacionalismo religioso* (propios de los nacionalismos étnicos). No disponemos en este trabajo del suficiente espacio para profundizar en cada uno de ellos, si bien podemos enumerar sus principales rasgos.

El modelo del *nacionalismo secular* está estrechamente asociado al proceso de secularización, según el cual la religión pasó a ocupar un nuevo espacio en la sociedad moderna, ajeno a las decisiones políticas. Esta reubicación fue efecto de la gestación de un imaginario social que construyó nuevos modos de imaginar la pertenencia. La ciudadanía, fundamentada en el sujeto individual, pasó a ser el concepto fundamental de la identidad, trascendiendo otras categorías como el género, la raza o la religión¹⁹. La nación se erigió como el mecanismo que permitía la cohesión social y que sacralizaba ese imaginario fundamentado en la comunidad de ciudadanos. La identidad ciudadana (individual) y la identidad nacional (colectiva) serían sus referentes fundamentales. En este contexto, la identidad religiosa quedó al margen de las regulaciones estatales, siendo una prerrogativa privada e individual, pero no fuera de la sociedad, siendo compatible con la identidad nacional siempre y cuando no interfiera con el imaginario secular²⁰. En cualquier caso, el *nacionalismo secular* ofrece un amplio abanico de ejemplos de relación entre nación y religión, una diversidad que tiene su causa en los contextos históricos en los que se desarrolla. Baste con comparar el caso francés con el estadounidense, por ejemplo, en los que la identidad nacional puede incluir o no un componente religioso. Esta preeminencia de la nación como marco supremo de referencia identitaria ha llevado a una importante línea de investigación, que tiene su prócer en Durkheim, a defender que el nacionalismo debe ser considerado como una religión ya que proporciona un conjunto de mitos, ritos, símbolos, creencias y tradiciones nacionales que tienen como función sacralizar la comunidad de ciudadanos²¹. El nacionalismo es así concebido como una religión *civil*²², *política*, *popular* o *secular*²³, una tesis que ha sido duramente criticada²⁴.

Por su parte, el *nacionalismo étnico*, al erigirse sobre las bases étnicas de la comunidad, concede una función importante a la religión al ser un elemento clave de esas identidades étnicas. *Religión y nacionalidad* suelen confluir así en una misma identidad, formando una simbiosis que se manifiesta en estos dos modelos de forma diferencial.

En primer lugar, el *etnoclericalismo* se identifica en países de tradición cristiana en los que la religión, a través de la acción eclesiástica, opera como aliada del proyecto nacionalista y en beneficio de la identidad étnico-nacional²⁵. Esta relación tan estrecha acarrea la generación de

identidades caracterizadas por una potente imbricación entre nación y religión, de modo que la pertenencia nacional no estaría fundamentada tanto en la política como en la afiliación a las iglesias nacionales²⁶, lo que quedaría resumido con la sentencia: “un país, una religión, una iglesia”²⁷. Estos procesos suelen producirse, además, en contextos en los que la religión actúa como un elemento delimitador, de frontera, respecto a otras etnias o naciones y, especialmente, en aquellas sin Estado, puesto que es la Iglesia, ante la ausencia de un Estado nacional, la que pasa a defender los intereses nacionales²⁸.

Finalmente, el *nacionalismo religioso* se identifica en estados poscoloniales de Asia y África y se configura como una de las respuestas dadas a los nacionalismos occidentales²⁹. En este modelo, según Juergensmeyer y otros autores, “la identidad religiosa es integral al concepto de nación”³⁰, conformándose así una identidad nacional única y estable sustentada en la cultura indígena³¹. Rieffer añade que “adopta el lenguaje religioso y modos de comunicación religiosos, construye sobre la identidad religiosa de una comunidad, se encubre en sí mismo en la religión y cuenta con la asistencia de líderes e instituciones religiosas para promover su causa”³². Así, la sociedad es religiosa y política y, por tanto, requiere soluciones religiosas y políticas. Se trata de un “nuevo desarrollo en la historia del nacionalismo”³³ caracterizado por el rechazo a los modelos occidentales y por el retorno a las raíces histórico-religiosas de la nación, las cuales son *etnificadas* y *nacionalizadas*³⁴. Se produce, por tanto, la utilización por parte de una elite política de símbolos religiosos de la etnia que pasan a adquirir significados políticos. Por esta circunstancia, el pasado es fundamental para los nacionalistas religiosos o *revivalistas*, al ser un depósito de referentes que permiten conectar el presente de la nación con su pasado, habilitando así su sacralización³⁵. Por tanto, estos nacionalismos sólo pueden triunfar si los sentimientos étnico-religiosos son politizados en el marco de sus propias tradiciones, de forma que “el nacionalista descubre que existen límites claros para el modo como la nación elegida por él o ella puede reconstruirse”³⁶. Nacionalismo y religión funcionan así como potentes marcadores identitarios, especialmente en tiempos de crisis política y existencial de la comunidad o cuando ésta se siente amenazada³⁷.

Si bien este modelo es recurrente en los estados poscoloniales, en Occidente diversos movimientos *revivalistas* recuperan las antiguas religiones étnicas como una forma de reivindicación de sus identidades ancestrales. Denominados *neopaganismos* o *paganismos étnicos* representan un fenómeno de reivindicación de lo local muy potente que conecta con su memoria ancestral. Para ello llevan a cabo una selección, reinterpretación y resignificación del pasado primordial con la finalidad de encontrar los elementos *auténticos* de la comunidad étnica, separando así lo local de lo foráneo, lo *natural* de lo añadido. Pretenden así reunificar los aspectos distintivos de la nación volviendo al origen, idealizado, de la nación. Su importancia en el marco de

este proceso es significativa, debido a que están contribuyendo al desarrollo de identidades étnicas, especialmente en Europa.

En definitiva, tener presente esta historiografía permite explicar el caso canario desde enfoques que destaquen la complejidad de la relación entre los fenómenos estudiados. De hecho, vemos cómo existen en las Islas *nacionalismos* que reivindican y construyen desde diferentes perspectivas la *nacionalidad canaria*. En este caso, algunos autores han distinguido, a la luz del modelo indicado, un nacionalismo cívico y otro étnico. El primero, encarnado principalmente por el nacionalismo conservador, defiende un autonomismo de carácter europeísta y cuya mirada al pasado es fundamentalmente patrimonial y folclórica. El segundo, representado por el independentismo de corte africanista e indigenista, y construye un nacionalismo con un fuerte contenido étnico, vinculado al pasado indígena. Pese a que en ambos modelos (que deben considerarse, como adelantamos, desde una perspectiva procesual y no dicotómica) la religión no ha tenido un excesivo peso en la conformación de sus planteamientos, veremos cómo existe una significativa diversidad en cómo la religión se relaciona con ellos³⁸. El propósito de las siguientes páginas es abordar dicha relación.

II. Iglesia Católica y nacionalismo canario

La Iglesia Católica en Canarias, al igual que en el resto del Estado, llegó a las puertas del proceso político de la Transición en una posición mayoritariamente receptiva y preparada para participar activamente de un cambio pacífico de las estructuras socio-políticas del Estado Español. Ante el nuevo panorama, las estructuras de la Iglesia, desde los grupos parroquiales a las altas instancias, iniciaron un proceso de convergencia en la necesidad de reformar el modelo de relación que se había mantenido con el estado desde el Concordato de 1953, lo que supuso que el modelo nacional-católico comenzara a verse con distancia crítica y que se produjera un acercamiento progresivo hacia la aplicación de los acuerdos del Vaticano II. No obstante, este apoyo mayoritario a la apertura democrática no estuvo libre de tensiones internas debido a la diversidad de posiciones que convivían en su seno. Frente a los que abogaban por una transición “reformista” que mantuviera de alguna manera ciertos lazos de conexión con el modelo anterior, se posicionaban los que pretendían una ruptura con el franquismo y un avance hacia transformaciones más profundas en el terreno social, político y nacional. Esta disyuntiva alcanzó tanto el plano estrictamente religioso como el de las autoridades civiles, que veían con temor que ciertos sectores de la Iglesia rompieran la connivencia anterior y ocuparan una posición crítica frente al régimen³⁹.

En el caso canario, y a falta de estudios más concretos, podemos identificar un proceso similar de enfrentamientos con relación al papel que debía ocupar la Iglesia ante el proceso de la

Transición, aunque en las Islas este fenómeno vino acompañado además por un componente de tipo nacionalista, como también se dio en otras partes del estado. En algunos de estos casos incluso este vínculo se había estrechado desde etapas anteriores, siendo el País Vasco el caso más representativo. Por el contrario, en el Archipiélago la relación entre ambos se había construido más tardíamente, aunque, como veremos, las *comunidades cristianas de base* tuvieron un papel muy activo en el desarrollo del nacionalismo canario en el último cuarto del siglo XX.

De esta manera, la relación entre catolicismo y nacionalismo canario se empezó a dejar sentir con claridad a partir de la primera mitad de la década de los años setenta, cuando arrancaron los estudios socio-pastorales de las dos diócesis canarias, dejando al descubierto las diferencias y tensiones internas que existían entre diversos sectores de la Iglesia ante las transformaciones de la Transición. El caso más visible de este enfrentamiento y la primera evidencia de la influencia que iba a tener el nacionalismo canario en el proceso se produjo el diez de mayo de 1975 cuando el Gobernador Civil de Las Palmas de Gran Canaria prohibió la celebración de la Asamblea Diocesana de Canarias, que iba a estar presidida por el propio Obispo Infantes Florido⁴⁰.

La causa principal de esta suspensión fue el polémico estudio pastoral de la Diócesis Canariensis. El documento base hacía un repaso crítico por la situación social, política, economía y cultural del Archipiélago, haciendo además un recorrido por la historia de las Islas en el que se trasluce tímidamente la influencia que el nacionalismo comenzaba a tener entre los grupos católicos más progresistas, con la introducción de una serie de elementos extraídos de su cuerpo argumental. Éste fue uno de los temas que más ampollas levantó entre los grupos conservadores y reaccionarios tanto dentro como fuera de la Iglesia.

El documento definía a Canarias como un “pueblo colonial” formado por un “conglomerado de aborígenes, africanos, portugueses, españoles, malteses, flamencos, franceses, ingleses, indios y nórdicos”, y se vanagloriaba de “la resistencia del pueblo canario contra los conquistadores castellanos”⁴¹. Ante tales afirmaciones, calificadas por el aparato del régimen de “separatistas y antinacionales”, se intentó poner freno a un proceso que había arrancado tiempo antes y que, a pesar de la prohibición de la Asamblea Diocesana y la supresión del documento base de los párrafos “inadmisibles”, se desarrolló a lo largo de todo el proceso de la Transición y hasta la actualidad en diferentes etapas.

El nacionalismo canario de segunda ola resurgió, como hemos visto, a mediados de los años sesenta, aunque no fue hasta la segunda mitad del siglo XX cuando tuvo un desarrollo exponencial hasta convertirse en un componente esencial de la realidad política, social y cultural del Archipiélago. Una de sus corrientes principales fue el *independentismo africanista*, capitaneado desde su exilio argelino por el abogado Antonio Cubillo. Desde un primer momento Cubillo mostró su interés por los movimientos que se estaban dando en torno a la Iglesia en Canarias y vio con

simpatía la introducción tímida de posturas y planteamientos nacionalistas entre ciertos sectores de la comunidad religiosa. Cubillo sabía que la Iglesia representaba un poder fáctico en la sociedad y que acercarse a sectores católicos sensibles al mensaje nacionalista podía ser un recurso estratégico a tener en cuenta. Durante el período de “propaganda armada”, desarrollado entre noviembre de 1976 y la segunda mitad de 1978, el líder independentista anunció un cese de las acciones de violencia política durante la Semana Santa, con el objetivo, afirmaba, de respetar las creencias religiosas de los canarios: “No olviden que en esta semana de Pascuas debido a que muchos compatriotas celebran sus festividades religiosas debemos respetarlas”⁴². Este fragmento da idea, por una parte, del interés que Cubillo había puesto en mantener buenas relaciones con estos grupos cristianos, y por otra, cómo en cierta medida se comenzaba a superar la vieja visión de la Iglesia como colaboracionista del régimen y se abría otra perspectiva en la que ésta se subía definitivamente al carro de las libertades⁴³.

Pero la labor y compromiso del MPAIAC con las reivindicaciones de estos grupos católicos no se limitó a arengar a su favor a través de la “Voz de Canarias Libre”, sino que incluso llegó a mover ficha en el proceso, estableciendo contactos con el Arzobispado de Argel, con la intención de que éste intercediera ante la Santa Sede a favor de la independencia de las dos diócesis canarias de la Archidiócesis de Sevilla. No obstante, esta posición le costó una serie de enfrentamientos internos con algunos miembros del movimiento, que no veían con buenos ojos este tipo de negociaciones: “Aquellos presuntos marxistas-leninistas querían entablar negociaciones con la Santa Sede (...) para que, presumiblemente, los nuevos obispos canarios tuvieran más autonomía y permitieran un mejor trabajo a los curas nacionalistas”⁴⁴.

A falta de trabajos que analicen el proceso de una manera más amplia, sabemos que estos grupos de católicos canarios fueron tomando posiciones, agrupándose y creciendo a lo largo de los primeros años de la Transición, de tal manera que su dimensión llegó a confluír en coordinadoras primero insulares y más adelante en una coordinadora interinsular.

La confluencia de estos grupos diversos tuvo su primera manifestación destacada en junio de 1978 en Gran Canaria, donde tuvo lugar el primer encuentro de grupos de cristianos de base bajo el título de “El Achamán”, nombre que acabará tomando definitivamente la coordinadora interinsular. A imitación de la Coordinadora de Movimientos que ya existía en Tenerife, este primer encuentro se saldó con el acuerdo de crear una para Gran Canaria e iniciar la coordinación entre ambas, lo que acabará por conformar un espacio de relación de carácter interinsular⁴⁵. A partir de este momento, y hasta finales de los años noventa, “El Achamán” se convirtió en el nexo de unión entre diversos grupos cristianos que desarrollaban su actividad en diferentes sectores y puntos del Archipiélago. Tras estos primeros momentos de tanteo, “El Achamán”, definido ya como una “Coordinadora de Grupos, Movimientos y Comunidades Cristianas de Canarias”, comenzó a

organizar su funcionamiento a través de asambleas de zona, insulares y la gran asamblea anual interinsular, con sus respectivas asambleas permanentes de representantes⁴⁶.

Las líneas básicas de su programa de acción común se pueden resumir en una apuesta clara hacia una perspectiva militante de la fe desde la Teología de la Liberación, que se declara en el encuentro interinsular de 1979, produciendo la primera salida de grupos y personas de la coordinadora. Por otra parte, identificamos un discurso difuso sobre la canariedad, que entremezcla fórmulas nacionalistas con otras meramente regionalistas, identitarias o folclóricas, que convierten la canariedad en un elemento ambiguo, muy amplio, que sirve como nexo de unión entre todas las comunidades cristianas de las Islas y que marca los límites de sus programas de acción, entendiendo a Canarias como el sujeto principal de su actividad, pero que deja para otros espacios al margen de la coordinadora otras posiciones más “comprometidas”⁴⁷.

En este sentido, hay que entender que este proceso camina a la par que el desarrollo del mensaje nacionalista y su socialización, en un momento álgido de estos posicionamientos en las Islas, por lo que no es de extrañar que se adopten algunos de sus principios, aunque éstos sean reelaborados y matizados. Sirva como ejemplo más visual de la influencia que tuvo del nacionalismo canario, y más concretamente del renovado discurso indigenista, la propia denominación de la coordinadora como “El Achamán”, que era “una de las palabras con la que los guanches de Tenerife invocaban a su dios”⁴⁸. De esta manera, la referencia a *lo canario* será una constante siempre presente e indisociable del movimiento y proyectada de manera creciente en la medida que aumenta en el panorama político canario las posiciones nacionalistas⁴⁹. Y en tercer lugar, una posición política a favor de la “unidad de la izquierda” también muy ambigua y que, como en el caso de la canariedad, se manifiesta y se concreta más individualmente en cada grupo o persona.

Al margen de esta labor en el seno del catolicismo en las Islas, una parte importante de los militantes cristianos pasaron a engrosar las filas de diferentes agrupaciones sociales y políticas, introduciéndose de lleno en el proceso de la Transición, ya fuera a través de su participación en sindicatos, partidos políticos o colectivos diversos: “estábamos insertos en plataformas populares, sindicales, políticas, culturales, sociales...”⁵⁰. Algunos ya venían de ocupar espacios políticos en la clandestinidad, pero otros dieron el salto a la actividad política desde su participación en las comunidades cristianas. En algunos casos las derivas de militantes cristianos hacia otros espacios de la acción política y social dieron un impulso considerable a algunos sindicatos y partidos políticos, principalmente dentro de la mañana de organizaciones nacionalistas de izquierda. Este es el caso de la aparición y lanzamiento de un buen número de partidos políticos nacionalistas de izquierda a lo largo de la década de los ochenta, en un fenómeno poco estudiado pero en el que

destaca sin duda el protagonismo de estos elementos en las filas del nacionalismo canario (CANC, AM, UPC...) ⁵¹.

Posiblemente esta ramificación de los elementos cristianos hacia esta amalgama de propuestas partidistas, la desmovilización creciente sufrida por los movimientos sociales a medida que nos alejamos del epicentro de la Transición y el periodo de reestructuración sufrido por el nacionalismo canario en los años noventa, sean algunas de las causas principales del desmantelamiento paulatino del movimiento de cristianos de base en Canarias, con la desaparición progresiva de grupos y en consecuencia de la propia coordinadora a finales de los años 90.

A pesar de la desaparición de “El Achamán”, los grupos supervivientes han seguido trabajando en diferentes líneas de actuación, algunas nuevas y otras heredadas de la etapa anterior pero sin apenas confluir entre ellas. Con la renuncia del Obispo Ramón Echarren en noviembre de 2003 y ante la previsión del nombramiento de un nuevo obispo para la Diócesis de Canarias, comenzó a despuntar tímidamente algunos grupos de religiosos y seglares en algunas comunidades parroquiales de Gran Canaria. Bajo el argumental de que la Iglesia en Canarias sólo había tenido dos obispos isleños en sus seis siglos de historia, y reforzado por el reciente nombramiento del palmero Bernardo Álvarez para la Diócesis Nivariense, este sector, concentrado en torno a un grupo de sacerdotes, inició una campaña a favor de un obispo canario, convencidos de que “los obispos y el clero peninsular destinado aquí, no conecta con la realidad de las Islas” ⁵². A esta reivindicación se sumarán tanto muestras de rechazo como de apoyo desde el espacio político ⁵³.

Esta reclamación vendrá acompañada de todo un corpus de peticiones relacionadas con el desarrollo de la actividad de la Iglesia en Canarias, que daban continuidad de alguna manera, aunque con algunas diferencias sustanciales, a las aspiraciones desarrolladas por los grupos cristianos anteriores. Sin embargo, estamos ante un nuevo posicionamiento que, lejos de mantener la línea difusa de la canariedad que sostenía “El Achamán”, presenta un marcado nacionalismo que no oculta sus aspiraciones independentistas.

Esta vertiente “nacional” se presenta en varios frentes que confluyen todos en la construcción de una “Iglesia Canaria”, tanto en sus formas organizativas, a través de la creación de la Archidiócesis Canaria, como en su manifestación pública, adaptando la liturgia, el lenguaje, los símbolos, etc. a las costumbres tradicionales de los isleños ⁵⁴.

No obstante, al margen de que el mensaje nacionalista lo atraviesa todo, convirtiéndolo en el eje central de su cuerpo argumental, teórico y programático, también se introducen otros elementos procedentes del ideario de la Teología de la Liberación, que aparecía en el movimiento cristiano canario anterior. Bajo las posiciones de la liberación hacen una dura crítica al “oficialismo paralizante” de la Iglesia más institucional, sacramentalista y elitista, defendiendo, por el contrario, una iglesia de base comprometida “con la libertad y dignidad del ser humano” a través del

“seguimiento del evangelio con una visión abierta a todos, trascendente, sin distinciones de sexo, raza, tendencia sexual o religión, para la liberación de las personas y los pueblos”⁵⁵.

Recientemente, este grupo ha tomado un nuevo impulso tras el fallecimiento de uno de sus miembros más destacados, el sacerdote Francisco Pérez Bello (Paco Bello). Tras su muerte el grupo ha experimentado un crecimiento sustancial y una mayor filtración en el tejido vecinal, que ha tomado forma definitiva en la creación de la asociación “Paco Bello somos todos”, presentada el mes de julio de 2010 en Gran Canaria, y que pretende dar soporte orgánico a un nuevo proyecto cristiano de base con un marcado carácter nacionalista.

III. Africanismo, nacionalismo y religión: dos modelos

Durante el periodo que estudiamos, se elaboró un discurso histórico más sólido acerca del pasado más remoto de los canarios. Un proceso del que participan investigadores universitarios, nacionalistas y la sociedad en general, y que tuvo como efecto la construcción de una identidad étnica que tiene en el pasado indígena su referente central⁵⁶. El *guancho*⁵⁷ se convirtió en el canario arquetípico, depositario de la esencia primordial de la canariedad, convirtiéndose en la piedra angular sobre la que descansa el *guancho*⁵⁸. Esta doctrina constituyó el aparato ideológico central de una estrategia política y diplomática desarrollada por Antonio Cubillo en el marco del proceso de descolonización e independencia de los países africanos⁵⁹.

Esta ideología africanista e indigenista implicaba que los canarios eran un pueblo de origen autóctono, africano, bereber, unido a África desde el pasado más remoto y que reclamaba su retorno al lugar que le pertenecía. Asimismo, defendía la continuidad y pervivencia étnica guanche, lo que permitía conectar la situación contemporánea con la de ese pasado primordial. Esto convertía a los antiguos canarios, en una dimensión nunca antes formulada, en actores sociales del presente, portadores de toda una serie de derechos incuestionables que conducían a un destino político evidente.

III. 1. La Iglesia del Pueblo Ganche: etnicidad, identidad y religión

En este proceso de identificación con el pasado indígena, se había insistido en la continuidad de rasgos raciales, culturales, lingüísticos o genéticos respecto a la población guanche, pero la religión no había sido considerada un elemento con el que identificarse. No obstante, esta situación cambió a partir de los años 80. Una de las causas fue el aumento de la información al respecto, sintetizada por los investigadores universitarios⁶⁰, pero sobre todo por el impacto que tuvo el redescubrimiento de la obra de Bethencourt Alfonso, en la que se exponía la *supervivencia* de prácticas y creencias religiosas indígenas entre los campesinos canarios. A partir de entonces,

escritores nacionalistas como Pablo Quintana o Hermógenes Afonso, entre otros, ensalzaron la religiosidad indígena, destacando esas pervivencias, al mismo tiempo que valoraron la evangelización de los antiguos canarios como una estrategia colonial⁶¹.

Desde nuestra perspectiva, este proceso alcanza un desarrollo inaudito desde principios del nuevo siglo con la denominada *Iglesia del Pueblo Guanche* (IPG). Este movimiento se ha consolidado como una alternativa religioso-espiritual que expresa a través de la religión su identificación con el pasado indígena. Según sus postulados, su objetivo es “rescatar y actualizar la religión de nuestros ancestros”, adaptándola a las necesidades del canario actual, con el fin de alcanzar la regeneración moral, religiosa, espiritual y material de la *matria* o *nación canaria*.

En un trabajo anterior⁶² realizamos una descripción y caracterización de la IPG, planteando que debía ser analizada como un *Nuevo Movimiento Religioso*⁶³ y, más en concreto, como un *paganismo étnico* o *neopaganismo* que, como en otros lugares, surgen como una forma de reivindicación de los valores religiosos primordiales de la comunidad étnica en un contexto marcado por la globalización. No obstante, al igual que otros neopaganismos, la IPG no sólo mira al pasado, puesto que también desarrolla un fuerte componente espiritual, centrado en el culto a la fertilidad, a la naturaleza y, en especial, a la Diosa Madre Universal (*Chaxiraxi*). De este modo, se configura como una espiritualidad que persigue la regeneración de la humanidad a través de la Diosa, pero que también mira al pasado como un medio de reivindicación identitaria. Esta ambivalencia entre lo local y lo global, entre lo canario y lo universal, constituye una de sus características más controvertidas así como la causa de sus tensiones internas⁶⁴. En tal sentido, creemos que la IPG debe ser entendida como un proceso en el que confluyen diferentes discursos acerca de la ancestralidad y de la etnicidad, es decir, distintas identidades que toman al *guanche* como su referente pero que lo modelan según sus propios parámetros e intereses. Así, distinguimos el discurso *espiritualista* (centrado en los aspectos religiosos y espirituales), el *eticista* (que resalta su conexión con el pasado precolonial, normalmente a través de la exhibición de sus elementos materiales) y el *político* (que interpreta la IPG como un canal de comunicación de sus posturas nacionalistas e independentistas). Pese a que el mensaje oficial de la IPG resalta el primero, lo cierto es que los otros dos, muy entrelazados por su carácter nacionalista, son los que dominan sus manifestaciones rituales.

En tal sentido, creemos que la IPG adquiere pleno significado al ser analizada como un fenómeno asociado a la construcción de las identidades étnicas y nacionales y que puede ser incluida dentro de los tipos de relación que vimos para el caso de los etnonacionalismos. Además, resulta un hecho fundamental que, por primera vez en Canarias, un movimiento indigenista y nacionalista cuestiona de manera tan clara la evangelización de los indígenas debido a que, junto con la conquista militar, acabó por apartar a la comunidad étnico-nacional de sus fundamentos

primordiales. En consecuencia, este decidido retorno, discursivo y simbólico al pasado indígena, ha de incluir la religión al ser un elemento consustancial de su identidad étnica *original*.

III. 2. Islam y nacionalismo canario

Establecer una conexión entre islam y nacionalismo canario puede resultar chocante, debido a que el islam en Canarias ha estado siempre asociado a la extranjería y a la inmigración. Ser musulmán en las Islas otorgaba al individuo la etiqueta de extranjero, de modo que su naturalización, normalmente a través del matrimonio, implicaba el abandono oficial del islam. Ya en el periodo democrático, este imaginario que vincula lo musulmán con el *otro*, a pesar de la existencia de un marco legal que ampara la libertad religiosa, se ha mantenido a través del fenómeno de la inmigración⁶⁵. No obstante, la conexión entre islam e identidad canaria existe, y es especialmente importante en las segundas y terceras generaciones de inmigrantes, así como en el caso de los conversos. En este sentido, las conversiones al islam de canarios es un fenómeno significativo que se encuentra en progresivo aumento y consolidación, un proceso que está configurando una nueva identidad que fusiona la canariedad con el islam dejando a un lado esos estereotipos asociados a la extranjería. El ejemplo más sobresaliente de este proceso lo encontramos en el *Centro Cultural Islámico Canario (CCICAN)*, que cuenta con una mezquita en Las Palmas de Gran Canaria⁶⁶.

Un caso extraordinario en lo que respecta a estos conversos es el que está protagonizado por los nacionalistas. En este caso, la vinculación del nacionalismo canario con el islam ha de comprenderse dentro del discurso africanista construido durante el nacionalismo de segunda ola. Este proceso implicó, como vimos, relacionar histórica, cultural e incluso genéticamente a los canarios con la etnia bereber y edificar una relación con el continente que iba más allá de la geografía. Dicho acercamiento implicó, para algunos nacionalistas, interesarse por las culturas y sociedades del norte de África, especialmente bereberes, para buscar allí elementos comunes a los existentes en Canarias. Pero, además, conllevaba, de un modo u otro, conocer el islam, al ser la fe mayoritaria en el norte de África.

En este contexto, algunos canarios, en su mayoría nacionalistas, trasladaron su residencia temporal o definitivamente al Magreb, interesándose algunos de ellos por la religión islámica. No obstante, tanto en los círculos nacionalistas que hemos frecuentado como entre los grupos musulmanes canarios, este tema aparece como una nebulosa, cuando no como un tema tabú que los informantes tienden a evitar, advirtiéndonos de que se trata de un tema delicado en su tratamiento. Esta circunstancia ha generado enormes dificultades para localizar a los protagonistas de este

proceso, o incluso a individuos que conocieran el mismo sin haber participado de él. No obstante, podemos presentar una serie de datos preliminares.

A priori, la elección del islam como una religión que pudiera integrarse en los discursos identitarios nacionalistas en Canarias estuvo muy reforzada por el africanismo y por las redes sociales y estratégicas que éste generó. Este aspecto ha sido confirmado por algunos informantes, quienes nos han planteado que esos procesos de conversión deben mucho al africanismo. Asimismo, el islam permitía construir un referente religioso para los canarios que creara una diferencia y una frontera respecto al catolicismo español. En cualquier caso, a partir de los datos exigüos de que disponemos, vemos que la conversión se revela como un proceso de interpretación y búsqueda individual, es decir, no existe un proyecto de grupo dentro del nacionalismo canario que la hubiera fomentado. Debido a esta individualidad, las causas de la misma han de ser diferentes. En tal sentido, los motivos de la conversión al islam de los canarios (nacionalistas y no nacionalistas) son muy diversos: opción espiritual, búsqueda intelectual, matrimonio, interés estratégico, relaciones familiares, etc., no pudiendo establecer una relación causal general.

Por otra parte, constituye un aspecto controvertido para el análisis de nuestro caso el hecho de que el islam es, en teoría, una religión incompatible con el nacionalismo. La comunidad musulmana (*umma*) es toda aquella que abraza el islam, siendo los límites nacionales una barrera a ese proyecto universal. Este aspecto ha sido confirmado por algunos conversos que, sorprendidos, preguntaban cómo era posible que un nacionalista se pudiera haber interesado por una fe como el islam. Esto nos llevó a preguntarnos dónde debía ubicarse la conversión dentro del proceso de construcción de la identidad nacionalista, es decir, qué efectos tenía dicha conversión en el imaginario nacionalista. En este caso, el estudio de las narrativas ha de resultar fundamental, puesto que cada caso proporciona evidencias diferenciales, un proyecto del que carecemos de datos suficientes como para plantear explicaciones más sólidas.

No obstante, merece la pena destacar un caso. Se trata de J.M.H., quien desarrolló su actividad política en Solidaridad Canaria. El informante explica que era un nacionalista convencido con una clara conciencia anti-española, anti-colonial, africanista e indigenista. Sin embargo, a medida que estas posiciones personales entran en contradicción para nuestro informante, es entonces cuando, partiendo de un bagaje religioso previo que él califica de agnóstico, inicia una búsqueda espiritual e intelectual que le lleva a interesarse por el islam. El sujeto cuenta que ese interés fue casual, si bien sugiere que el africanismo pudo tener cierto peso. Pero, por otro lado, resulta significativo el hecho de que eligiera el islam como un nuevo sistema de creencias, totalmente contrario al nacionalismo, precisamente, por el mensaje teórico universalista que sugiere. El sujeto, viendo que su *cosmovisión* entró en crisis, fundamentada en la defensa de la

exclusividad de la nación canaria, opta por otra cosmovisión, esta vez religiosa, que es totalmente contraria, al menos desde el plano de la teoría, a cualquier causa nacionalista.

Conclusiones

Visto este somero repaso en la relación entre religión y nacionalismo canario, debemos interrogarnos acerca de por qué la identidad religiosa no parece haber sido un elemento importante en los discursos políticos nacionalistas. Si bien no podemos dar una respuesta rotunda a esta cuestión, podemos establecer unas conclusiones preliminares. En primer lugar, hay que plantear la dificultad que existe de crear *diferencia* a través de la religión. No ha constituido un recurso atractivo, especialmente a la hora de diferenciarse de España. El catolicismo ha sido una realidad religiosa y cultural no cuestionada en Canarias, respetada por el nacionalismo, pero nunca fue un elemento que fuera susceptible de movilización para él. Asimismo, es importante la ausencia de referentes sólidos en el pasado con los que vincularse. Hemos visto los ejemplos de la IPG y del islam, pero su impacto es minoritario en el conjunto del proceso.

En segundo lugar, el modelo nacionalista y político en Canarias, fuese del modelo que fuese, y aunque reivindicase un fuerte componente étnico, siempre ha optado por un modelo afín a lo que denominamos *nacionalismo secular*. Aunque algunos fenómenos como los que hemos visto podrían ser explicados como un tipo de *etnoclericalismo* (en el caso del movimiento de los sacerdotes canarios) o como un *nacionalismo religioso* (como en el ejemplo del IPG), predomina en los diferentes *nacionalismos canarios* una visión secular de la nación, defensora de la multirreligiosidad y del aconfesionalismo de Estado.

En tal sentido, y en tercer lugar, el nacionalismo de segunda ola se erige sobre una memoria histórica caracterizada por el hecho de que Canarias ha sido históricamente un territorio habituado a la *diversidad religiosa*, aunque en muchas etapas fuese vinculada a la extranjería y, en ocasiones, perseguida. El marco legal constitucional actual, defensor de la multirreligiosidad, constituye una etapa concreta dentro de un proceso centenario en el que la posición de Canarias como un lugar abierto y de frontera resulta clave⁶⁷. Quizá este conjunto de circunstancias explique por qué no existen símbolos religiosos representativos de la identidad étnica canaria. Normalmente, los símbolos religiosos, católicos en su totalidad, tienen un significado insular o local, lo que permite cuestionarnos, de cara a futuros trabajos, cuál es el papel del insularismo en el proceso que hemos abordado y cuál es el papel de la religión en la construcción de las identidades insulares y locales.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-TARBUSH, José: *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*, La Laguna: Servicio de Publicaciones de la ULL, 2002.
- AFRICO AMASIK: *El árbol de la nación canaria*, La Laguna: Benchomo, 1986.
- ALVIS, Robert E.: *Religion and the rise of nationalism: a profile of an East-Central European city*, New York: Siracuse University Press, 2005.
- ANDERSON, Benedict: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1983].
- ARMAS, Rafael: *Días de Silencio Tiempo de Cristal*, Barcelona: Hurope, 1985.
- ASAD, Talal: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BARKER, Philip W.: *Religious Nationalism in Modern Europe*, New York: Routledge, 2009.
- BARKER, Philip W. y MUCK, William J.: “Secular Roots of Religious Rage: Shaping Religious Identity in the Middle East”, *Politics and Religion* 2 (3), 2009, pp. 177-195.
- BARRETO BETANCORT, Juan: “El Achamán, reflexiones sobre una experiencia eclesial”, *Almogaren* 12, Centro Teológico de Las Palmas, 1993, pp. 79-87.
- BERIAIN, Josetxo: “La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas”, en BERIAIN, Josetxo y LANCEROS, Patxi (comps.): *Identidades culturales*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, pp.13-43.
- BERNER, Ulrich: “Reflections upon the Concept of ‘New Religious Movement’”, en GEERTZ, Armin W. y MCCUTCHEON, Russell T.: *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. (Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995)*, Leiden: Brill, 2000, pp. 267-276.
- CHRYSSIDES, George D.: *Exploring New Religions*, London: Continuum, 1999.
- CLARKE, Peter B.: *Encyclopedia of New Religious Movements*, London: Routledge, 2006.
- COAKLEY John: “Religion and Nationalism in the First World”, en CONVERSI, Daniele (ed.): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the Study of Nationalism*, London: Routledge, 2004, pp. 206-225.
- CONTRERAS ORTEGA, María Victoria: “Mujeres y religión en Canarias: Apuntes metodológicos para el estudio de las mujeres musulmanas”, en DIEZ DE VELASCO, Francisco y GALVÁN TUDELA, Alberto (eds.): *Religiones minoritarias en Canarias: Perspectivas metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Idea, 2007, pp. 111-182.
- CONTRERAS ORTEGA, María Victoria: “La diversidad de las comunidades musulmanas en Canarias”, en DIEZ DE VELASCO, Francisco (ed.): *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona: Icaria, 2008, pp. 115-178.
- CUBILLO FERREIRA, Antonio: *Anteproyecto de Constitución de la República Federal Canaria*, Editorial Independiente de Canarias, 2008.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco: *Las nuevas religiones*, Madrid: Ediciones del Orto, 2000.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco (ed.): *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona: Icaria, 2008.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco y GALVÁN TUDELA, Alberto (eds.): *Religiones minoritarias en Canarias: Perspectivas metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Idea, 2007.
- DURKHEIM, Émile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire, 1968 [1912].
- EL-HOR, Mustapha: “Una visión canaria del África noroccidental. Retos de la inmigración, interculturalidad e integración: el caso del Islam en Canarias”, en MORALES LEZCANO, Víctor y PONCE MARRERO, Javier (coords.): *Una visión del Islam en África y desde Canarias. Historia de una frontera*, Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la ULPGC, 2008, pp. 173-189.

- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando: *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*, Santa Cruz de Tenerife: Museo Etnográfico de Tenerife, 1986.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro: “Introducción”, en FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.): *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp. 11-23.
- GARI HAYEK, Domingo: *Historia del nacionalismo canario. Historia de las ideas y de la estrategia política del nacionalismo canario en el siglo XX*, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria: Benchomo, 1992a.
- GALVÁN TUDELA, Alberto: “La construcción de la identidad cultural en regiones insulares: Islas Canarias, España”, en ÁVILA PALAFOX, Ricardo y CALVO BUEZAS, Tomás (eds.): *Identities, Nationalisms y Regiones*, México: Universidad de Guadalajara-Universidad Complutense, 1993, pp. 199-224.
- GARI HAYEK, Domingo: *Los fundamentos del nacionalismo canario*, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria: Benchomo, 1992b.
- GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1987 [1973].
- GELLNER, Ernest: *Naciones y Nacionalismo*, Madrid: Alianza, 2008 [1983].
- GONZÁLEZ ANTÓN, Rafael y TEJERA GASPAS, Antonio: *Los aborígenes canarios. Gran Canaria y Tenerife*, La Laguna: Secretariado de Publicaciones de la ULL, 1981.
- HUNTINGTON, Samuel: *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.
- HUPALUPA: *Magos, mauros, mahoreros o amasikes*, Santa Cruz de Tenerife, 1987.
- HUTCHINSON, John y SMITH, Anthony D. (eds.): *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HVITHAMAR, Annika. “Nationalism and Civil Religion What is the Difference?”, en HVITHAMAR, Annika; WARBURG, Margit; y JACOBSEN, Brian Arly (eds.), *Holy Nations and Global Identities. Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Leiden: Brill, 2009, pp. 99-118.
- HVITHAMAR, Annika y WARBURG, Margit, “Introducing Civil Religion, Nationalism and Globalisation”, en HVITHAMAR, Annika; WARBURG, Margit; y JACOBSEN, Brian Arly (eds.), *Holy Nations and Global Identities. Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Leiden: Brill, 2009, pp. 1-17.
- HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence: *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- HUNTINGTON, Samuel: *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.
- JAFFRELOT, Christophe: “Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica”, en DELANNOI, Gil y TAGUIEFF, Pierre-André (comp.): *Teorías del nacionalismo*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 203-254.
- JUERGENSMEYER, Mark: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1993.
- JUERGENSMEYER, Mark: “The New Religious State”, *Comparative Politics* 27 (4), 1995, pp. 379-391.
- KINWALL, Catarina: “Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security”, *Political Psychology* 25 (5), 2004, pp. 741-767.
- LLOBERA, Josep R.: *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona: Anagrama, 1994.
- LÓPEZ TRUJILLO, Zebensui: “Historiografía y nacionalismo en Canarias: una primera aproximación”, en GONZÁLEZ ZALACAÍN, Roberto (coord.): *Actas de las III Jornadas “Prebendado Pacheco” de Investigación Histórica*, Tegueste: Ayuntamiento de Tegueste, en prensa.
- MONTERO, Feliciano: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid: Encuentro, 2009.
- NAVARRO MEDEROS, Juan Francisco: “Un recorrido histórico a través del papel de la

- arqueología y los aborígenes en la construcción de una identidad canaria”, en NAVARRO MEDEROS, Juan Francisco (ed.): *I-identidad. Los antiguos*, La Laguna: Artemisa, 2005, pp. 15-46.
- NÚÑEZ SEIXAS, Xose Manuel: *Los nacionalismos en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Barcelona: Hipòtesi, 1999.
- PERICA, Vjekoslav: *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2002.
- PETSCHEN VERDAGUER, Santiago: “La evolución del factor religioso en Europa como elemento constitutivo de la identidad nacional”, *Ilu* 0, 1995, pp. 199-206.
- RAMOS MARTÍN, Josué David: “La Iglesia del Pueblo Guanche: consideraciones metodológicas”, en MORALES PADRÓN, Francisco: *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón – Cabildo de Gran Canaria, 2010, pp. 1608-1630.
- SANTIAGO, José: “From “Civil Religion” to Nationalism as the Religion of Modern Times: Rethinking a Complex Relationship”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2), 2009, pp. 394-401.
- SMITH, Anthony D.: “La “legitimación dualista”, matriz del nacionalismo étnico”, en DELANNOI, Gil y TAGUIEFF, Pierre-André (comp.): *Teorías del nacionalismo*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 367-406.
- SMITH, Anthony D.: *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*, Madrid: Istmo, 2000a.
- SMITH, Anthony D.: “¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones”, en FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.): *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires: Manantial, 2000b, pp. 185-209.
- SMITH, Anthony D.: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2003.
- SMITH, Anthony D.: *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*, Madrid: Alianza, 2004.
- TAYLOR, Charles: “Nacionalismo y modernidad”, en HALL, John A. (ed.): *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, Madrid: Cambridge University Press, 2000, pp. 253-287.
- TEJERA GASPAS, Antonio: *La religión de los guanches. Mitos, ritos y leyendas*, Santa Cruz de Tenerife, 1988.
- VERONA, Néstor y GARCÍA, Alfonso: “Iglesia del Pueblo Guanche”, en DÍEZ DE VELASCO, Francisco (ed.): *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*, Madrid: Icaria, 2008, pp. 179-190.

¹AGRADECIMIENTOS

Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a las personas que han colaborado en el desarrollo de esta investigación. En especial a Agustín López, Asun Frías, Eduardo García, Hussein Labrass, Ignacio Reyes, Jaime Sáenz, José López, J.M.H., Lahcen, María Cabrera, Mercedes Coll, Néstor Verona, Ruth Escobar, Tumas Mora y Vicente Santana.

Las investigaciones acerca del nacionalismo canario se han caracterizado por su carácter descriptivo y en ocasiones militante, muy interesada en la clasificación de las ideas y programas de acción de los grupos nacionalistas. Véase GARI HAYEK (1992a, 1992b). Una puesta al día de esta historiografía puede encontrarse en LÓPEZ TRUJILLO (en prensa).

² El estudio de las religiones en Canarias ha recibido un reciente y significativo impulso, especialmente a partir de los trabajos desarrollados por el grupo de investigación *RELICAN*, el cual parte de un enfoque afín a la antropología y a la historia de las religiones. Véase DIEZ DE VELASCO y GALVÁN TUDELA (eds.) (2007); DIEZ DE VELASCO (eds.) (2008). Sobre el grupo *RELICAN* véase <http://webpages.ull.es/users/fradive/relican/index.html>.

³ Sobre estos problemas véase JAFFRELOT (1993: 203-204) y SMITH (2004: 23-36).

⁴ Una buena introducción a estos paradigmas teóricos puede encontrarse en SMITH (2000a, 2004).

⁵ SMITH (2004: 63).

⁶ Véase HOBSBAWM y RANGER (1984); GELLNER (2008).

⁷ Para Anderson, la nación es: “una comunidad política imaginada como inherente limitada y soberana”. Añade que: ““Imaginada” por la existencia de un nexo de unión, a pesar de que cada una de esas personas sólo conocerá a una minoría de sus connacionales; “limitada” por el establecimiento de unas fronteras que crean un marco geográfico finito, dentro del cual se encuentra la nación; “soberana” en tanto que sustituye las antiguas fórmulas de legitimidad política; y “comunitaria”, porque a pesar de las posibles desigualdades sociales, existe una idea de “compañerismo profundo.” ANDERSON (1993: 23- 25).

⁸ HVITHAMAR (2009: 106).

⁹ SMITH (2000b: 190). Añade que “la nación puede ser una formación social moderna, pero está en cierto sentido basada en culturas, identidades y herencias preexistentes.” (2000b: 199).

¹⁰ NÚÑEZ SEIXAS (1999: 9). Partiendo de estos planteamientos, la *identidad nacional* sería la: “continua reproducción y reinterpretación del patrón de valores, símbolos, valores, recuerdos, mitos y tradiciones que componen el patrimonio distintivo de las naciones, y las identificaciones de los individuos con ese patrón y esa herencia, así como sus elementos culturales.” (SMITH 2004: 33).

¹¹ Probablemente la definición de religión más citada ha sido la del sociólogo Émile Durkheim, para quien la religión: “es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdichas, creencias a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que se adhieren a ella.” (DUKRHEIM 1968: 49). Por su parte, el antropólogo Clifford Geertz exponía que la religión es: “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.” (GEERTZ 1987: 130).

¹² HVITHAMAR (2009: 107-113), BARKER (2009: 12-13).

¹³ BARKER (2009: 12). Para KINWALL (2004: 758) se ha negado o desechado la importancia de la religión en el estudio del nacionalismo por el hecho de que ha sido vista como la opuesta a los valores modernos e ilustrados.

¹⁴ Esta nueva coyuntura global ha sido denominada por Juergensmeyer *nueva guerra fría*, proponiendo una confrontación a dos bandas entre dos formas de concebir la nación y la política, en Occidente y en el resto del mundo, en una línea similar al polémico *Choque de Civilizaciones* de Huntington. Véase ALVIS (2005: xiii), FERNÁNDEZ BRAVO (2000: 12), JUERGENSMEYER (1993, 1995), HUNTINGTON (1996) y BARKER y MUCK (2009).

¹⁵ PETSCHEN (1995: 201-206), COAKLEY (2004).

¹⁶ LLOBERA (1994: 10), SMITH (2004: 170), HVITHAMAR (2009: 104).

¹⁷ SMITH (2000a: 230; 2004: 122-125), FERNÁNDEZ BRAVO (2000: 19).

¹⁸ Kedourie diferenció entre el *reemplazo secular* (el nacionalismo reemplaza a la religión en la modernidad), el *neotradicionalismo* (la religión, más radicalizada, retorna como aliada del nacionalismo) y el *milenarismo* (el nacionalismo como una versión secular de las religiones políticas milenaristas) (véase SMITH (2003: 13 y ss.).

¹⁹ TAYLOR (2000: 256 y ss.), ASAD (2003: 5).

²⁰ ASAD (2003: 191-193).

²¹ Sobre esta tesis véase SMITH (2000a: 240; 2003: 18; 2004: 50-53).

²² El concepto de *religión civil* fue empleado por R. Bellah para calificar el culto nacional estadounidense. Utilizado por los sociólogos de la religión, define la colección de mitos, símbolos, ritos, fiestas y narrativas que sacralizan la nación,

proporcionando un vínculo entre la ciudadanía, la nación y una realidad trascendente. Sobre este concepto y su relación con el nacionalismo véase SANTIAGO (2009: 394-397), BERIAIN (1996: 37), HVITHAMAR y WARBURG (2009: 4).

²³ Como plantea Llobera: “el nacionalismo se ha convertido en el equivalente funcional de la religión (...) una religión secular cuyo dios es la nación.” LLOBERA (1994: 194). Para ampliar este aspecto véase SANTIAGO (2009), BERIAIN (1996: 25).

²⁴ Sobre estas críticas véase ASAD (2003: 191-194), SANTIAGO (2009: 398), HVITHAMAR (2009: 114).

²⁵ PERICA (2002: 215).

²⁶ Desde esta perspectiva, serían serbios e irlandeses aquellos que pertenezcan a las iglesias serbia e irlandesa respectivamente, de modo que una conversión podría implicar también un cambio en la nacionalidad del sujeto. Véase PERICA (2002: 5).

²⁷ LLOBERA (1994: 183).

²⁸ En el caso serbio, por ejemplo, este proceso dio pie a la creación de una *fe serbia* integrada por una Iglesia, clero, santos, mártires, santuarios, cementerios y monumentos religiosos “nacionales”. Véase PERICA (2002: 215), LLOBERA (1994: 192), PETSCHEN (1995: 202). Sobre la función de la religión como delimitador de fronteras etnonacionales véase BARKER (2009: 20).

²⁹ Sobre estas respuestas véase SMITH (1993).

³⁰ “religious identity is integral to the concept of nation.” ALVIS (2005: 14).

³¹ KINWALL (2004: 758), BARKER (2009: 13).

³² “Religious nationalism is the fusion of nationalism and religion such that they are inseparable”; “religion is so important to the nationalist movement that adopts religious language and modes of religious communication, builds on the religious identity of community, cloaks itself in the religion and relies on the assistance of religious leaders and institutions to promote its cause”. RIEFFER, Barbara-Ann J.: “Religion and Nationalism: Understanding the consequences of a complex relationship”, *Ethnicities* 3 (2), 2003, p. 225. Tomado de BARKER (2009: 13).

³³ “alliance between religion and the modern democratic nation-state is a new development in the history of nationalism”. Añade que: “and it immediately raises the question whether it is possible: whether what we in the West think of a modern nation –a unified, democratically controlled system of economic and political administration– can in fact be accommodated within religion. Many western observers would automatically answer no.” JUERGENSMEYER (1995: 386).

³⁴ SMITH (2000a: 207). Para Juergensmeyer (1995: 380) esos movimientos interpretan que el modelo nacionalista occidental funciona de un modo religioso y que su “envoltura” secular simplemente recubre una naturaleza. Véase también JUERGENSMEYER (1993: 18-23).

³⁵ KINWALL (2004: 760).

³⁶ SMITH (2000a: 212, 2000b: 204).

³⁷ KINWALL (2004: 762 y ss.). Para esta autora, nacionalismo y religión son dos poderosos discursos que tienden a proporcionar una imagen de seguridad y de hogar (*home*), especialmente de carácter simbólico y psicológico, en el contexto de la globalización, marcado por una constante inseguridad y ansiedad existenciales.

³⁸ Véase GALVÁN (1993).

³⁹ Para una exposición general del papel de la Iglesia Católica en la oposición al franquismo, véase, entre otros, MONTERO (2009).

⁴⁰ La Asamblea se celebró finalmente y a pesar de la prohibición gubernativa.

⁴¹ “Los canarios a punto de trinar”, *Blanco y Negro*, 17-5-1975, nº 3289, p. 20.

⁴² *La Voz de Canarias Libre*, 4-4-1977, Archivo personal de Antonio Cubillo Ferreira.

⁴³ Véase ARMAS (1985: 148).

⁴⁴ ARMAS (1985: 148).

⁴⁵ BARRETO (1993: 80). Véase también *Identidad del Achamán*. Documento aprobado por la X Asamblea Interinsular de 1987. Archivo personal de Mercedes Coll (en adelante, AMC). pp. 3-4.

⁴⁶ *Identidad del Achamán*. AMC. p. 9.

⁴⁷ BARRETO (1993: 79-80). Véase también *Identidad del Achamán*. AMC. p. 3.

⁴⁸ *Identidad del Achamán*. AMC. p. 1.

⁴⁹ *Canarias, proyecto solidario*. AMC. p. 18.

⁵⁰ *Identidad del Achamán*. AMC. p. 3.

⁵¹ GARÍ (1992a: 345).

⁵² Vicente Santana. *La Provincia*, Las Palmas de Gran Canaria, 10-7-2005, p. 6.

⁵³ Cubillo hará de nuevo suyas las reivindicaciones de este sector de la Iglesia en las Islas e incluirá en su *Anteproyecto de Constitución de la República Federal Canaria* una referencia al respecto: “todos los cargos eclesiásticos de la Iglesia Católica en Canarias, en sus diferentes niveles, deberán estar ocupados por canarios, un año después de la independencia. Las demás religiones o creencias, si quieren estar presentes en el territorio nacional y contar con el apoyo estatal, se les aplicarán la misma cláusula, sus cargos y representantes deberán ser ocupados por canarios”. CUBILLO (2008: 30-31).

⁵⁴ *Carta de la Plataforma Cristiana por la Reivindicación de la Identidad Canaria a los señores Obispos de Palencia, Burgos, Zamora y de España entera*. AVS. En este último punto, destaca, por citar dos de los ejemplos más visuales al respecto, el empleo de nuevos símbolos en el espacio religioso como la “estola canaria”, que este grupo de sacerdotes diseñó para realizar sus oficios, y en la que aparece uno de los paneles pictóricos del yacimiento de la Cueva Pintada de Gáldar.

⁵⁵ *Manifiesto de la Asociación “Paco Bello somos todos”*. 23-7-2010. AVS. Una de las manifestaciones más claras de esta idea humanista y social de entender la labor de la Iglesia fue la colocación de la bandera del arco iris como conmemoración del Día del Orgullo Gay en la Parroquia de La Garita en Telde.

⁵⁶ Si bien esta conectividad identitaria entre los guanches y los canarios contemporáneos no era algo novedoso, así como la certeza de su origen norteafricano, la novedad que encontramos a partir de aquellos momentos es que todas esas evidencias se insertaron en un discurso más elaborado que tuvo un impacto social no alcanzado hasta entonces. Dicha conectividad encuentra sus antecedentes más claros en autores como Viera y Clavijo y Sabin Berthelot y, más tarde, en Secundino Delgado y Bethencourt Alfonso (autores que no serían conocidos hasta su recuperación por el nacionalismo de segunda ola) a los que habría que añadir los arqueólogos y antropólogos que indagaron en la *raciología* guanche y su comparación con las *razas* africanas y mediterráneas. En este sentido, estas disciplinas, junto a la filología más tarde, experimentaron un importante desarrollo durante el siglo XX, disponiendo las bases documentales de estudios posteriores. En este caso, la política arqueológica del régimen franquista proporcionó a la sociedad canaria gran cantidad de información sobre sus *antepasados*, además de poner cada vez más de manifiesto la inexistencia de lazos étnicos entre la población insular original y la de la Península Ibérica, confirmando así el origen africano de los antiguos canarios. Véase NAVARRO MEDEROS (2005: 30-31).

⁵⁷ Nos referimos aquí con este término de forma genérica a los antiguos habitantes de las Islas Canarias, y no en el sentido más restringido aplicado sólo a la isla de Tenerife.

⁵⁸ Fernando Estévez lo define como “la defensa de la pervivencia de los elementos aborígenes en la sociedad canaria del presente. Se basaría, como premisa fundamental, en la continuidad demográfica de los aborígenes insulares tras la conquista, aunque comporta además diferentes pervivencias de rasgos culturales precoloniales.” ESTÉVEZ (1986: 11). Véase, también, GARÍ (1992a: 126-130). Por otra parte, esta incorporación del *guanche* al terreno de lo político y de lo identitario no apareció en el cuerpo ideológico articulado por Cubillo hasta al menos 1966, en el que realiza las primeras reflexiones sobre la pertenencia étnica africana del *pueblo canario*. Véase el *Memorando presentado por el MPAIAC al Comité Especial de los 24 Países sobre la Descolonización*. Argel, junio 1966. Legado de José L. Escotado a la Biblioteca de la Universidad de La Laguna.

⁵⁹ Cubillo lo explicaba así: “el error fundamental de los que analizan Canarias es creer que es un aparato de España y que su estrategia de lucha ha de insertarse en un contexto europeo. Canarias es parte de África y nuestra estrategia ha de hacerse en un contexto europeo. Canarias es parte de África y nuestra estrategia ha de hacerse al modo africano.” Entrevista en *Cambio* 16, 333, 23 de abril de 1978, pp. 34-35.

⁶⁰ Véase, por ejemplo, GONZÁLEZ y TEJERA (1981); y especialmente para el caso de la religión, TEJERA (1988).

⁶¹ AFRICO (1986: 57); HUPALUPA (1987: 55-103, especialmente pp. 60-61).

⁶² RAMOS MARTÍN (2010). Véase también VERONA y GARCÍA (2008).

⁶³ Sobre estas nuevas formas religiosas véase CHRYSSIDES (1999), BERNER (2000), DIEZ DE VELASCO (2000), CLARKE (ed.) (2006).

⁶⁴ RAMOS MARTÍN (2010: 1609).

⁶⁵ Sobre estos aspectos véase ABU-TARBUSH (2002), CONTRERAS ORTEGA (2007, 2008), EL-HOR (2008).

⁶⁶ El CCICAN surgió, en 2009, por las desavenencias que los conversos tienen con musulmanes foráneos (principalmente magrebíes) en lo que respecta a la liturgia. Plantean que ellos traen consigo desde sus países de origen una versión *moderna* del islam, muy influida por su cultura propia, además de que las oraciones las realizan exclusivamente en árabe, lo que supone un obstáculo para la comunicación del mensaje religioso. Como contrapartida, los canarios conversos defienden un islam *tradicional*, que se remite a la fuente coránica. Defienden, además, que el islam debe adaptarse al espacio en el que se desarrolla, integrándose en la sociedad respectiva. Así, exponen que siendo una mezquita no sólo *en* Canarias sino *de* Canarias deben comunicarse en la lengua del lugar, en este caso, el castellano. Así, el imán (canario de segunda generación) conduce la oración principalmente en esta lengua, utilizando el árabe en los rezos obligatorios. Otro de los rasgos distintivos es su interés por visibilizarse públicamente, tanto por parte del CCICAN como de la organización hermana *Nurain*. Más información en www.ccicanweb.com y www.asociacionnurain.org.

⁶⁷ Canarias cuenta, por ejemplo, con la comunidad hindú y musulmana más antiguas respecto a Europa, recibió residentes judíos pese al decreto de expulsión de Felipe III y posee el cementerio inglés más antiguo fuera de su territorio.