



MATERIALIDADES E INMATERIALIDADES DEL MOLINO DE MANO. DESMEMORIA, COLONIALIDAD Y DINÁMICAS DEL CÍRCULO ENTRE CANARIAS Y EL SUR DE MARRUECOS

MATERIALITIES AND IMMATERIALITIES OF THE HAND MILL. LOSS OF MEMORY, COLONIALITY AND DYNAMICS OF THE CIRCLE BETWEEN THE CANARY ISLANDS AND THE SOUTH OF MOROCCO

Ramón Hernández Armas*

Cómo citar este artículo/Citation: Hernández Armas, R. (2023). *Materialidades e inmaterialidades del molino de mano. Desmemoria, colonialidad y dinámicas del círculo entre Canarias y el sur de Marruecos*. XXV Coloquio de Historia Canario-Americana (2022), XXV-030. <https://revistas.grancanaria.com/index.php/chca/article/view/10861>

Resumen: La obtención de «gofio» a partir de la molienda de cereales previamente tostados ha sido central en el modo de vida de los canarios tanto en el periodo prehispánico como en el de postconquista, conformando uno de sus grandes diacríticos culturales. Paradójicamente, el estudio de la cultura del gofio ha centrado su interés en los modos de producción más industriales dejando en la casi absoluta orfandad a la elaboración manual. Esto queda reflejado en las publicaciones académicas y divulgativas o en los discursos museográficos tanto arqueológicos como etnográficos, lo que será analizado aquí desde el enfoque de(s)colonial. Por otro lado, proponemos ahondar en el examen simbólico de la molturación en Canarias, a partir de evidencias tanto arqueológicas como etnográficas y antropológicas, para contrarrestar la estereotipada y exotizada simpleza con la que hasta ahora se ha observado al molino manual, proponiendo superar las relaciones de colonialidad presentes en esa representación del objeto. Finalmente (y una vez más) se plantea la necesaria investigación comparativa con el norte de África.

Palabras clave: Antropología simbólica, Colonialidad, Cultura cerealista, Género, Gofio, Islas Canarias, Molino de mano, Sociabilidad.

Abstract: Obtaining «gofio» from the grinding of previously roasted cereals has been central to the way of life of Canarian people both in the pre-Hispanic and post-conquest periods, forming one of their great cultural diacritics. Paradoxically, the study of gofio culture has focused on the most industrial modes of production, leaving manual production almost completely orphaned. This is reflected in academic and informative publications or in museographic discourses, both archaeological and ethnographic, which will be analyzed here from the perspective of decolonial theory. On the other hand, we propose to carry out a symbolic investigation of grinding in the Canary Islands, based on archaeological, ethnographic and anthropological evidence, to counteract the stereotyped and exotic simplicity with which the manual mill has been observed up to now. Likewise, we will try to leave behind the colonialist bias present in the representation of the object. Finally (and once again) we will propose the necessary comparative research with North Africa.

Keywords: Canary Islands, Cereal Culture, Coloniality, Gender, Gofio, Hand Mill, Sociability, Symbolic Anthropology.

* Profesor del Área de Antropología Social y Cultural, Departamento de Sociología y Antropología. Universidad de La Laguna, Edificio de Geografía e Historia, 1ª planta, Despacho A-20. Campus de Guajara. San Cristóbal de La Laguna. Tenerife. España. Correo electrónico: rharms@ull.edu.es

INTROUCCIÓN

La importancia que tradicionalmente ha tenido el gofio en la dieta de los canarios, ha hecho que, desde el periodo prehispanico hasta hace apenas medio siglo, los molinos de mano en sus distintas modalidades y tamaños, no solo fueran uno de los elementos recurrentes de su ajuar doméstico, sino que también adquirieran una rica (e insospechada, actualmente) dimensión simbólica que de manera fragmentaria quizás permeó la cultura cerealista desde la prehistoria insular hasta la primera mitad del siglo XX.

Desde el siglo XIX, además, el gofio, sus formas de molienda y su gastronomía particular, han ido conformando uno de los diacríticos culturales más socorridos de los canarios y, por tanto, uno de sus rasgos más idiosincráticos. Sin embargo, la casi totalidad de publicaciones sobre las técnicas de molturación en Canarias están referidas a las estructuras más tecnológicas y complejas, dejando las de tipo manual, y más directamente emparentadas con el modo prehispanico, en la casi absoluta orfandad del análisis y registro de usos y costumbres. Pensamos que esta circunstancia no es nada arbitraria y que conceptos como tradición oral, espacio doméstico, relaciones de género, dicotomía campo-ciudad, exotización y colonialidad pueden ser esclarecedores. Esta publicación se enmarca, además, en un proyecto mucho más ambicioso para tratar de aportar nuevos aspectos que apenas han tenido presencia en el análisis de este campo de especial significación para la cultura de las Islas.

Las representaciones museísticas o expositivas de este tipo de artefactos (arqueológicos o etnográficos) e incluso sus abordajes más eruditos y académicos, también han sido analizados e igualmente nos ofrecen un buen ejemplo de cómo han sido lastrados teórica e ideológicamente, mostrando casi siempre al molino como un elemento muy estereotipado y una muy parca explicación, que remiten generalmente a su simple disposición material, como objetos autoevidentes que se explican por sí mismos y no merecen mayor interés.

De otro lado, el análisis simbólico de elementos como el sol, la era, el molino y su producto alimenticio, el gofio, pueden darnos nuevas claves, para al menos servir de hipótesis de trabajo que redunden en el mejor conocimiento de la cultura inmaterial tradicional o en la complejización cosmogónica de estos elementos, tanto en el ámbito histórico como prehispanico.

Por último, consideramos, una vez más, que el análisis comparativo con el norte de África no solo es pertinente teniendo en cuenta el origen bereber de las poblaciones prehispanicas, sino en la actualidad, un complemento indispensable a la escasa recogida de testimonios vivos en las Islas sobre la cultura cerealista y de cantería molinera o del uso de molinos de mano, cosa que aún de forma marginal puede pervivir en el sur de Marruecos.

PRIMERAS INVESTIGACIONES EN ARQUEOLOGÍA

Todavía a mediados del siglo XX Elías Serra Ráfols y Luis Diego Cuscoy señalaban que, aunque los característicos molinos manuales eran muy conocidos por especialistas e incluso por el gran público, paradójicamente no tenían noticia de estudio alguno sobre ellos. Y comentaban que:

un tal estudio es interesante no sólo por lo que de él pueda sacarse respecto a su fabricación y uso y al conjunto ergológico de que forman parte, sino también porque un tal estudio es indispensable premisa para cualquier comparación, con los objetos análogos de otras culturas, comparación como veremos, llena de sugerencias¹.

1 SERRA RÁFOLS y DIEGO CUSCOY (1950).

Ahora bien, a juzgar por el propio trabajo de Serra Ráfols y Diego Cuscoy (de 1950), los trabajos de Hernández Benítez y de Jiménez Sánchez (de los años 1951 y 1952)², bien pronto trataron de subsanar dicho déficit, al menos en lo que concernía a los molinos de mano prehispanicos en Canarias.

Sin embargo, como señalan Alfredo Mederos y Gabriel Escribano³, buena parte de las investigaciones de los años '80 y los '90 del pasado siglo, se preocuparían más de las teorías del origen de los molinos y de su datación cronológica por radiocarbono, en función de los correspondientes contextos estratigráficos donde habían sido excavados.

A día de hoy, todavía se echan en falta muchos otros estudios acerca de la cronología, talla, etc., pero especialmente en relación al uso y funcionalidad de los molinos, con análisis de los contenidos vacuolares, especialmente de las nuevas piezas encontradas en posición primaria. Por ejemplo, hace escasamente dos meses (08-08-22) se divulga la noticia del hallazgo de un molino en el yacimiento de El Bebedero (Lanzarote), en la que se dice que conserva evidencias de su última molienda. Bien, esperamos que esta vez podamos obtener nuevos datos, más allá de la mera conservación y cronología de la pieza basáltica. Me consta que Matilde Arnay sigue esta línea de nuevos análisis a partir de los hallazgos de las canteras-taller de Las Cañadas y que otros trabajos, como los de Jacob Morales o Jonathan Santana, están llevando a cabo nuevos análisis de interés para el esclarecimiento de la cultura cerealística prehispanica.

Lamentablemente, la mayor parte de las publicaciones referidas a la cultura del gofio y a las industrias de molienda postconquista se centran en las historias y descripción de las grandes instalaciones molineras de las islas, en sus distintas versiones de molinos de agua, de sangre, de viento y más recientemente a motor, pero muy escasamente encontramos publicaciones que se detengan a describir y analizar su versión más doméstica, común, simple y pequeña, los molinos manuales, casualmente los parientes más cercanos a la tecnología molinera aborígen y que ahora nos ocupan.

Las descripciones etnográficas de los molinos de mano históricos no son nada prolijas y en general se encuentran dispersas de forma muy fragmentaria en distintas publicaciones, de las que quizás podamos destacar la de Manuel Lorenzo Perera⁴ o la de Talio Noda Gómez y Lothar Siemens Hernández⁵, abordado la etnografía del molino de mano y el uso social del mismo a través de los cantos de molienda en los casos de El Hierro y La Palma respectivamente⁶. Esta circunstancia nos da idea del papel social fundamental que han podido tener los espacios domésticos de molienda en la cultura tradicional canaria:

[...] las 'moliendas de antes' -auténticas fiestas de sentido local/familiar- se celebraban en las pequeñas casas campesinas, caracterizadas por su simplicidad, ajusteza y funcionalidad: 'En una esquina una cama (de tablas. Los colchones de basa, hojas de pino), en otra cama, en otra el molino, en otra un montón de piedras y encima el fogón'⁷.

2 HERNÁNDEZ BENÍTEZ, (1951); JIMÉNEZ SÁNCHEZ (1952).

3 MEDEROS MARTÍN y ESCRIBANO COBO (2001), p. 322.

4 LORENZO PERERA (1981).

5 NODA GÓMEZ y SIEMENS HERNÁNDEZ (1982; 2001).

6 Debemos destacar aquí también el Vol. II de la *Historia del Pueblo Guanche* (Cap. XIX Vivienda y Ajuar) de BETHENCOURT ALFONSO (1991), pp. 409-410, donde se describe brevemente al molino de mano con los nombres de sus partes con el interés de voces como «tasorma», «tasasa» o «talasa», de clara raigambre aborígen.

7 LORENZO PERERA (1981), p. 113.

Se compone aquí una estampa que nos recuerda mucho al famoso grabado de J. J. Williams publicado en las *Misceláneas canarias* de Phillip Barker-Webb y Sabino Berthelot en la primera mitad del siglo XIX, y que veremos más tarde.

Prosigue más adelante Lorenzo Perera:

En un contexto, donde las relaciones varón-mujer estaban tan encausadas y controladas, la molienda era, siempre bajo la tutela paterna, una de las oportunidades que aquella sociedad ofrecía a los jóvenes amantes, cuyo fulgor era aprovechado para moler las becendas (medidas) de grano o raíces de helecho, acción que resultaba más cómoda y amena al cantar, generalmente ambos amantes lindísimas canciones de amor, cada uno de cuyos cantares, generalmente, se finalizaba entre los dos. En dichas reuniones, de gran intimidad donde al acabar de moler una pareja comenzaba la otra, el dueño de la casa tenía atenciones con los allí congregados, a fin de contribuir a mantener el estado social impuesto⁸.

A modo de ejemplo citamos dos⁹:

(Mujer)

¡Ay! qué molino tan bueno
¡Ay! qué gofio tan sabroso
¡Ay! qué muchacho moreno
Que sacude saleroso.

(Varón)

Tus palabras las comparo
con el grano del molino,
poco a poco van entrando
y al fin sale gofio fino

Los trabajos de Talio Noda y Lothar Siemens aportan, además de otro corpus de canciones de molienda para La Palma y del análisis etnomusicológico de estos cantos, uno de los pocos ejemplos de descripción del instrumento físico y tecnológicamente más cercano al aborigen, detallando sus partes y uso popular, aunque lamentablemente referido únicamente al noreste de La Palma, careciendo de la descripción de variantes insulares y/o comarcales.

En el marco del proyecto de Matilde Arnay de La Rosa et Al., *Estudio y conservación de bienes arqueológicos en el contexto de las canteras-taller de molinos guanches en Las Cañadas del Teide*¹⁰, varios lugares de extracción y talla de piedra molinera (basalto vacuolar) se analizaron, encontrándose tanto piezas guanches como históricas, lo que daba idea de la continuidad de su explotación a lo largo del tiempo, y a mí me tocó explorar etnográficamente la cultura tradicional del molino de mano.

Como sabemos, la molienda para obtener gofio fue rápidamente sustituida por la producción mecánica del mismo (animal, hidráulica, de viento o a motor), especialmente a partir de la primera mitad del siglo XX donde se impone el motor de combustión y solo a última instancia, en los casos de grandes dificultades en las comunicaciones, se volvía a usar coyunturalmente la molienda manual en las zonas más rurales. La situación de posguerra y la insularidad de las

8 LORENZO PERERA (1981), p. 117.

9 Muchos otros temas y preocupaciones del momento histórico son abordados en estos cantares, por ejemplo, especialmente relevante es la emigración en islas como la de El Hierro, pero por razón de espacio sólo exponemos aquí esta pequeña muestra. LORENZO PERERA (1981), p. 122.

10 ARNAY DE LA ROSA y otros (2020); ARNAY, GARCÍA, MARRERO, ABREU, y GONZÁLEZ (2017).

islas no capitalinas también hizo que los molinos manuales perduraran incluso hasta los años setenta, como en el caso de El Hierro¹¹.

Un caso excepcional es el uso distinto del alimentario, como lo es en el caso de los alfares tradicionales, para obtener el engobe rojo de determinada producción cerámica a partir de la molienda de tierras de almagre y obtener el polvillo fino necesario. Cosa que incluso a día de hoy muchos artesanos lo siguen usando¹².

Por otro lado, la elaboración de harina gruesa de millo, llamada «rolón», siguió demandando el uso del molino manual hasta los años 60-70 del pasado siglo, pues seguía usándose molerlo «a gusto» para el cocinado tradicional del «frangollo», pues controlar el tipo de granulado resultante afectaba a la textura final de este producto, cosa que se valoraba mucho en este tipo de comida, hasta que finalmente se impuso la disponibilidad industrializada del millo «rolón» con empresas canarias como Comeztier y, junto a la general modernización doméstica, la molienda manual tendió a desaparecer completamente.

Al menos en el caso de Tenerife, y a pesar de cierta continuidad en el uso doméstico, como decíamos, el labrado de nuevas piezas se entiende que fue abandonada mucho antes de estas fechas, pues esas pequeñas moliendas se llevaban a cabo con molinos heredados de padres y abuelos, que a su vez podrían remontarse varias generaciones más atrás. Esto es debido a su gran durabilidad siempre que no haya rotura por golpeo accidental. Así, hemos constatado que las piezas se conservaban y se trasmitían por tradición familiar durante varias generaciones.

Esta circunstancia, lamentablemente, ha motivado que actualmente no hayamos podido encontrar testimonios etnográficos de labrantes de piedra que llegaran a trabajar piezas de basalto vacuolar al modo en que se elaboraban tradicionalmente para la molturación de cereales. En Tenerife, por ejemplo, sólo difícilmente y de forma fragmentaria encontramos a personas vivas que recuerden su uso y conocieran en detalle los nombres de sus partes, su forma de ensamblarlas y las labores de mantenimiento requerido. Sin embargo, cuando intentamos saber del uso social de la molienda, de las costumbres y tradiciones asociadas a la misma, así como de sus interpretaciones más simbólicas y trascendentes, nos encontramos con un claro umbral en la memoria social, pues en las entrevistas realizadas nunca nos tropezamos con información al respecto de esto último. Y, como vimos en los trabajos de Lorenzo Perera y de Noda y Siemens, solo en islas no capitalinas como El Hierro o La Palma todavía es posible encontrar testimonios de este tipo.

Por tanto, con el vaciado bibliográfico y la recomposición de los fragmentos de los testimonios recogidos hizo que llegásemos a cierto compendio etnográfico de los nombres y usos del molino manual, logrando compensar en parte este actual déficit de la tradición oral. Haciendo resumen de lo recogido, podemos distinguir como partes de estos lo siguiente:

1. Las dos muelas que lo componen son denominadas: «voladera», «volandera» o «de arriba» y «solera», «durmiente» o «de abajo».

2. Que la primera muela es considerada como «hembra» y la segunda como «macho», lo cual nos remite a etnotaxonomías campesinas de gran interés social y cultural, como veremos más adelante.

3. El «eje» o «puyón» que va colocado en el centro de la «solera» o «de abajo» y es metálico, de unos 4-5 mm. de grosor y de longitud suficiente (2-3 cm.) para que pueda insertarse en el orificio del «muje», «lavija» o «viyuela», que a su vez se coloca en el hueco central de la muela «voladera» o «de arriba».

4. La muela «voladera» tiene una cara curva sobre la que se practican una serie de ranuras «golletes» o «tasasas» (que pueden ser más o menos puntuales o extenderse a modo de canalillos

11 LORENZO PERERA (1981).

12 AFONSO GARCÍA (2011). Véase también Apéndice, figura 1.

a lo largo del borde circular), que es donde encajará la punta metálica del «palo» o «ballo», «talasa», «tagasa», «jéren», «astil», «manija», «almijarra» o «puyón» y que llaman «punzón», «regatón» o «dedal».

5. A su vez, generalmente las muelas van encajadas en un «dornajo», «caja» o «cajón», «tolda» o «tolva» a modo de apoyo y recipiente que recoja el producto de la molienda. Y éstos, a su vez, habitualmente tienen una serie de orificios o «boquillas» para la salida del gofio y/o facilitar su limpieza.

6. Por último, los molinos pueden estar instalados en parapetos o plataformas exentas, normalmente de madera y apoyadas en patas, llamadas «burras» o «tasormas», para lo que se usa un madero o «mástil» con el objeto de disponer de un punto de apoyo en la parte superior de la «talasa» o «astil». Otro tipo de instalación de los molinos es la de empotrarlos a la pared, muchas veces en un rincón de la casa, con obra de mampostería para obtener un «poyo» o también «tasorma» donde descansar las muelas, y una viga o «tablón» o «pescante» también cogido a la pared para el punto de apoyo superior de la «talasa».

7. En los casos de molinos históricos, pero de factura muy parecida a la guanche, el orificio central de la muela «voladera» presenta un abultamiento o prolongación de este hacia arriba, también denominado «gollete», «tolva» o «tolda», lo que facilita la entrada del grano.

8. Finalmente, el gesto corporal/manual para cuando no se dispone de un punto fijo de apoyo en un plano superior al suelo, para el uso de la «talasa» o «astil» (es decir, en posición distinta de la del mango corto), parece que podría llevarse a cabo con la colocación de las dos manos a distintas alturas (como ya vimos para la obtención del polvillo de almagre en los alfares, Figura 1 del Apéndice¹³).

Naturalmente esto no deja de ser más que un pequeño compendio de voces recogidas en distintas comarcas de las Islas sin una intención exhaustiva¹⁴. Los términos para denominar una misma pieza pueden variar mucho de un lugar a otro o ser variantes de una misma raíz y sólo hemos recogido aquí *grosso modo* los más usuales/conocidos o una pequeña representación de los mismos para ilustrar esta riqueza terminológica.

A veces, incluso, hemos comprobado que un mismo término se puede usar para denominar partes o piezas distintas, según el territorio donde lo preguntemos, como ocurre, por ejemplo, con la voz «puyón», que puede estar referido tanto a la punta metálica como al palo completo para empuñar el movimiento circular de la molienda. Otras veces, se repiten los términos usuales en otros tipos de molino, pero generalmente referidos a las partes que desempeñan la misma función, como ocurre, por ejemplo, con el de «tolva», denominando siempre a la parte que recibe o acumula el grano antes o después de su molturación, o también, como en el caso de la «almijarra», que vale lo mismo para referirse al palo de acción manual, que para la viga de empuje en los molinos de sangre y tahonas.

MUSEOS, COLONIALIDAD, EXOTIZACIÓN Y GÉNERO

En 1831, Francis Coleman Mac-Gregor, cónsul británico en Tenerife entre 1825 y 1830, en su libro *Las Islas Canarias. Según su estado actual y con especial referencia a la topografía, estadística, industria, comercio y costumbres*, describía la forma de vida de los habitantes canarios diciendo:

¹³ Para la ilustración de todas estas partes, véase Apéndice, Figuras 2-8.

¹⁴ Este objetivo, aunque de gran interés para otros enfoques, cae fuera de lo que nos hemos marcado en nuestro trabajo.

Por lo que atañe a la vivienda de los habitantes del campo es tan sencilla como su alimentación. [...] Los enseres de la casa son pocos; entre los indispensables está, además de la vajilla de cocina, un recipiente de agua de arcilla roja o bernegal, que los domingos y días de fiesta se adorna con ramas verdes, para mantener fresca el agua del interior. Un molino de mano, en un rincón de la habitación, es junto con aquel el principal legado que los antiguos guanches han dejado a los extranjeros que invadieron las Islas¹⁵.

Otros muchos viajeros europeos hacían similares descripciones a lo largo del s. XIX y principios del XX. Tal fue el protagonismo del gofio en la alimentación isleña, que no solo tenía una condición doméstica en sus viviendas, sino que formaba parte del equipaje individual para llevar al campo o en los traslados de arrieros, carboneros, cabreros, etc., lo que se hacía frecuentemente en «zurrone» (pequeñas bolsas de piel de cabrito) donde se amasaba mezclado con agua, y servía de base para «condutar»¹⁶ con otros alimentos de queso, carne, pescado o verduras.

En 1839 Phillip Barker-Webb y Sabino Berthelot publican *Historia Natural de la Islas Canarias*, uno de los libros que mayor divulgación tuvo acerca de la historia cultural de Canarias, con bucólicas y evocadoras imágenes sobre los guanches y el campesinado de las Islas. La lámina que nos presenta el capítulo «Ethnographie» es muy ilustrativa del tratamiento pastoral romántico, con un guanche sentado en actitud apacible y vestimenta de pieles, en medio de paisaje natural y al exterior de su cueva-morada rodeado de sus animales domésticos en total armonía y templanza. A su pie, conjunto de utensilios prototípicos de la sociedad guanche, entre los que figura como el eje central un molino de mano (Figura 9 del Apéndice).

Más adelante, con las aportaciones de J. J. Williams, otras láminas recogen el molino como uno de los elementos definitorios de la vida guanche, así como de su heredero histórico, el campesino canario, lo que se sintetiza paradigmáticamente en la lámina que recoge el interior de una vivienda donde se disponen de izquierda a derecha el padre sentado y ataviado de vestimenta tradicional (sombrero incluido) jugando con su perro, el hijo de pie moliendo al fondo, en la esquina izquierda de la estancia, y a la derecha la madre también sentada y traje típico al completo, trabajando la lana. Todos descalzos, en contacto con la tierra que los vio nacer, lo que habla de forma ambivalente tanto de su vida «natural», pegada literalmente al «terruño», como de su pobreza y falta de civilización. Esto último se complementa con el contexto de la escena: un sencillito ajuar doméstico, en cuyo centro aparece una cuna con lo que parece un recién nacido durmiendo, rodeada de dos gallinas y un gallo que se alimentan del suelo, finalmente, unas paredes algo desconchadas con puerta de acceso por la derecha, a lo que se supone que es la alcoba, sin puerta que realmente divida los espacios, solo unas cortinas recogidas a los lados (Figura 10).

Tanto las descripciones de Mac-Gregor como las de Barker-Webb y Berthelot o J. J. Williams están marcando una imagen real, pero también idealizada, recompuesta, seleccionada, de los canarios desde los criterios de otredad de un pastoralismo romántico de armonía doméstica que no termina de desligarse de los espacios de naturaleza, una vida feliz a pesar de la rusticidad de sus costumbres y modo de vida. Algo que se exalta en contra de la vida moderna y civilizada, al tiempo que paradójicamente se acompaña de una mirada paternalista que se compadece de la pobreza consuetudinaria de los canarios que hace que no terminen de despegarse del primitivismo guanche, de sus costumbres neolíticas objetivadas en la continuidad del molino y

15 MAC-GREGOR (1831).

16 Según el Diccionario Básico de Canarismos, «condutar» o «acondutar» es: acompañar la comida con un alimento de más calidad que la vianda principal, para pasarla mejor o ahorrarla para alargar lo más posible su disponibilidad durante el año. «Conduataba el gofio escaldado con unos trocitos de queso». Recuperado de: <https://www.academiacanarialengua.org/diccionario/entrada/condutar/>

la manualidad de su molienda o en el consumo de «harina basta», como calificaba Alfred Diston al gofio¹⁷ en su obra de otros paradigmáticos dibujos sobre la vida campesina de Canarias. Entre esas láminas dos mujeres en plena labor de molienda, dos mujeres prácticamente iguales, con la misma pose, pero en escenarios bien diferentes; uno dentro de la vivienda y otro en el exterior, delatando su artificiosidad, su teatralización bajos los códigos estéticos y fundamentalmente ideológicos de la época, es decir, su colonialidad (Figura 11)¹⁸.

La colonialidad es uno de los fenómenos sociales y culturales más perseverantes, incluso después de que el orden político colonial se acabara, haciendo que las viejas asimetrías y discriminaciones raciales, étnicas, de género o clase continuasen en el tiempo. De hecho, para Walter Mignolo, y en general para todo el enfoque teórico de(s)colonial, «la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad»¹⁹, por lo que entendemos que esas viejas concepciones del XIX aún hoy nos siguen afectando, lo que sin duda ocurre en el caso del molino manual, como veremos.

Si por un lado se idealiza al guanche en su elevación a «mito rousseauiano del pasado», se menosprecia y subalterniza el presente campesino con descripciones que van desde la crítica a su indolencia y costumbres insanas, hasta la empatía paternalista y condescendiente que se compadece del infortunio de unas islas ancladas en el atraso y la desventura de su lejanía, ubicándolas desde la óptica colonial en una escala de civilización inferior a la europea y en un tiempo distinto al de su contemporaneidad-modernidad, como si su visita supusiera un viaje al pasado, a un tiempo otro, alocrónico²⁰. Ahora bien, tanto guanches como campesinos quedan afectados por un proceso de distanciamiento y exotización que radicaliza sus elementos diferenciadores y de excepcionalidad cultural indígena, étnica, al tiempo que trata de olvidar o invisibilizar sus mestizajes y asimilaciones con Europa o en todo caso se les tacha de lamentables contaminaciones que perjudican su «autenticidad»²¹. De esta manera, aunque se les describa de un modo realista y hasta fotográfico (el poder de las imágenes), no dejan de ser composiciones teatralizadas para que sus protagonistas cumplan con el papel asignado previamente. Lo que ven sus miradas, lo que componen sus imágenes «fotográficas» y lo que interesa a sus audiencias europeas no es el sujeto real, sino la constatación de ese encaje en el ordenamiento humano y simbólico del mundo colonial desde Europa. Así, sus paradigmas evolucionistas toman cuerpo y refrendan sus prejuicios raciológicos, tomando a la sociedad canaria todavía como punto intermedio en esa escala evolutiva humana hacia las bondades del refinamiento civilizatorio. Por tanto, de lo que se trata en estas descripciones decimonónicas es el placer de poder tener acceso a su otredad, aún a medio camino entre la civilización y el salvajismo. El placer de tener unas islas que todavía conservan historias, acontecimientos y rasgos extraños, apasionantes y coloristas, pero sin llegar a ser extravagantes o perturbadores. Y en este imaginario descentrado de los canarios, se organizan las narrativas y categorías de su modernidad/colonialidad, tomando al molino de mano como uno de sus significantes inequívocos.

La permeabilidad de estas narrativas en la propia configuración identitaria de los canarios es manifiesta y su propia exotización a través de los materiales arqueológicos de sus «ancestros»

17 DISTON (2018), p. 203.

18 MIGNOLO (2013); QUIJANO (1999[1997]). Otro ejemplo que podemos mencionar en relación con el trabajo de Barker-Webb y Berthelot y las láminas de J. J. Williams, es la comparativa entre el dibujo de su molino histórico en la Figura 10 y el de su supuesto molino guanche en la Figura 12 del Apéndice, que de manera significativa son exactamente el mismo.

19 MIGNOLO (2013).

20 FABIAN (1983) y GIL HERNÁNDEZ (2011).

21 BARKER-WEBB y BERTHELOT (1837) y en general la nostalgia del utopismo guanche que está presente en los viajeros del siglo XIX al encontrarse con la realidad social de las Islas. ESTÉVEZ GONZÁLEZ, (2019).

es palpable, por ejemplo, ante la visita del rey Alfonso XIII a Canarias en 1906, componiendo una nueva escena donde los restos mortuorios guanches se combinan con collares de cuentas de barro y molinos de mano, bajo el más puro paradigma raciológico de la época, aunque emparentándolo con los «ancestros» europeos del hombre del cromagnon (Figura 13)²².

El ejemplo del origen del traje típico de La Orotava también nos puede ilustrar muy bien del impacto en la autorrepresentación canaria de esas descripciones de los viajeros europeos, entre el pastoralismo romántico y sus consideraciones más coloristas de las costumbres campesinas. Así, seguramente motivaran que la mismísima Marquesa de Monteverde²³ se dignara, a finales del XIX, a vestirse del «modo campesino», aunque siempre a través de su más exquisito gusto aristocrático, diseñando finalmente los elementos (tipo, tamaño, color, disposición en el cuerpo, etc.) que debían formar parte de su particular versión de campesina canaria²⁴. Tal fue su éxito, que rápidamente se generalizó como traje prototípico de las más representativas celebraciones de nuestro «terruño».

Por otro lado, el proceso de exotización turística ha dado gran continuidad a la estereotipación de la ruralidad en Canarias a lo largo del siglo XX hasta llegar a nuestros días, perviviendo en sus imaginarios elementos muy arraigados desde el siglo XIX. Así, continúan subsistiendo los elementos y arquetipos del pastoralismo bucólico y la folklorización del modo cultural más «auténticamente canario». Masca²⁵, es una de las excursiones por excelencia del viaje al tipismo en las islas, una de las rutas casi obligadas del turismo internacional de Tenerife. Este lugar nos ofrece un buen ejemplo de este tipo de exotización, con estampas como la del restaurante «Aquí me quedo», con su propia versión exotizada de su pueblo, un microcosmo en el que el traje de La Orotava y el molino manual tampoco pueden estar ausentes. Este último siempre callado, pero, bajo su impronta primitivista, siempre garantizando la alteridad de paisajes y paisanajes (Figura 14).

Los museos, tanto arqueológicos como históricos y etnográficos, tampoco han quedado al margen de esta dinámica de modernidad/colonialidad. De hecho, para Michel Foucault²⁶ los museos son instituciones disciplinarias que imponen lecturas hegemónicas y legitimadoras de un determinado ordenamiento social y simbólico, establecido a través de una relación entre las formas de decir (discurso) y las formas de ver (tecnologías visuales). Y Benedict Anderson en su *Comunidades imaginadas*²⁷ ya señalaba al censo, el mapa y el museo como las tres instituciones coloniales por antonomasia. Luego nuestros museos fueron constituidos y concebidos bajo ese régimen de la colonialidad y al servicio de los intereses de una élite intelectual y política también afectadas por la colonialidad del ser y del saber, implementando museografías y epistemologías bajo el canon museológico de cada época.

El Museo Canario, fundado en 1879 por Gregorio Chil y Naranjo, es paradigmático en este sentido, pues su vinculación con la antropología física y las teorías raciológicas de la época es manifiesta. Su primer director, Chil y Naranjo, siempre se mantuvo en estrecho contacto con autores tan destacados de este enfoque teórico como Topinard, Quatrefages, Hamy, Mortillet, Broca, etc.²⁸ Tiene especial trascendencia el encargo que Quatrefages le hizo a René

22 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (1987) y ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2019), quien nos demuestra el trabajo de nuestras élites más ilustradas por dulcificar y «europeizar» nuestros orígenes más ancestrales.

23 Dña. Catalina Monteverde y Lugo.

24 CRUZ (2008).

25 Pequeño caserío situado en el macizo de Teno, en el fondo de un profundo e impresionante valle entre montañas, al suroeste de Tenerife.

26 FOUCAULT (2002).

27 ANDERSON (1997[1983]).

28 GALVÁN TUDELA (1987b); EL MUSEO CANARIO (2020).

Verneau para sus investigaciones en Canarias y la gran influencia que la obra de Verneau y sus planteamientos museológicos tuvieron para este Museo, investigador que llegará a ser director del Museo de Etnografía del Trocadero en París, una de las grandes instituciones museísticas coloniales de Europa²⁹.

En este contexto museológico, el molino de mano, tanto arqueológico como etnográfico, nunca fue convenientemente explicado ni problematizado, permaneciendo siempre como testimonio mudo, como un objeto que se explicaba a sí mismo, invisibilizando todos sus otros aspectos más allá de su mera materialidad. Tal es así, que en el recorrido por los espacios museográficos que hemos hecho en la actualidad, visitando todo tipo de museos, públicos y privados, más grandes y más pequeños, desde el Museo Arqueológico Nacional en Madrid hasta el Museo y Parque Arqueológico Cueva Pintada de Gáldar (Gran Canaria) o desde el Museo Arqueológico de La Gomera hasta el Museo del Mencey Loco en Anaga (Tenerife), el Museo Etnográfico Cha Domitila de Arguayo (Tenerife) o El Ecomuseo La Alcocida en Tefía (Fuerteventura), etc., comprobamos que apenas hay información sobre su significado cultural.

La gran tradición del molturado de cereales tostados, con los correspondientes relatos de elemento para la supervivencia campesina, destacándose como pervivencia aborigen y sirviendo de distinción respecto de la gastronomía peninsular, hace que el gofio y el molino fueran constituidos social, económica y políticamente como uno de los mayores diacríticos culturales de la canariedad. Paradójicamente, su versión tecnológicamente más cercana a la aborigen, se ha silenciado frente a la numerosa producción de textos y tratados que hablan de sus versiones más industrializadas, de sus complejidades mecánicas y de los inmuebles donde se ubican. Así, los molinos de mano quedan en una exposición pobre y anecdótica, casi remitiéndose en la mayoría de las ocasiones a su colocación en una pared o en una esquina. Quizás, la rotundidad de su presencia, la especificidad de sus elementos formales y lo aparentemente explícito de su uso, especialmente cuando se le añade una vara o empuñadura y unos granos de cereal cayendo por su hueco central, ha jugado en su contra. Sin embargo, pensamos que el gran peso de su participación en las relaciones de colonialidad desde el siglo XIX ha sido la verdadera culpable de esta simplificación y estereotipación exotizada del molino, como mero objeto que con su sola presencia parece que ya lo dijera todo y, por tanto, sin la necesidad de analizarlo con mayor profundidad.

Naturalmente, todo esto ha provocado que no solo no se expliquen sus partes, su manera de producirlas y la manera de ensamblarlas para su adecuado manejo, etc., sino también que apenas se hayan recogido sus usos sociales como elemento articulador de espacios, géneros y tiempos de la sociabilidad tradicional, así como de sus cosmovisiones y trascendencias simbólicas.

Quizás, la colonialidad del saber y sus prejuicios sobre lo subalterno doméstico, femenino, manual, simple, preindustrial y de baja clase social, hayan contribuido a su invisibilización/estereotipación, dejándolo casi huérfano de análisis etnográfico y etnohistórico. Sus parientes tecnológicos e industriales, sin embargo, participan de otras categorizaciones, como pertenecientes a los espacios públicos, masculinos, mecánicos, complejos, de modernidad, etc., lo que ha motivado su mayor presencia en los rescates memorialísticos e históricos de la cultura del gofio en Canarias.

Ahora bien, como plantea Lord³⁰, la concepción foucaultiana del museo no solo es negativa, como institución necesariamente coercitiva y al servicio de las instancias de poder, sino también como espacio con un estatus único y distinto para una representación crítica y alternativa. En este sentido apostamos por una problematización del objeto desde una museología crítica que

29 DIAS (1991). Sobre la trascendencia de su figura para el mantenimiento de la colonialidad en El Museo Canario, ver OTERO CABRERA (2020) y OTERO CABRERA (2023).

30 LORD (2006).

abandone su ejercicio de autoridad/colonialidad del saber y cuestione su supuesta objetividad o neutralidad sobre los contenidos museográficos, así como concebir al museo como espacio en conflicto de intereses y significados culturales³¹.

Un buen ejemplo de esta otra forma de abordar la musealización de los objetos fue la exposición comisariada en 2008 por Fernando Estévez, en el Museo de Historia y Antropología de La Laguna (Casa de Lercaro), titulada «Aura, veneración, identidad», tratando de abordar y cuestionar los procesos de sacralización a partir del concepto de aura de Walter Benjamin.

En este sentido, el museo es un espacio de narración que tiene un efecto ontológico, es decir, un efecto de verdad y realidad³², de tal forma que está atravesado de epistemologías occidentalcentricas que pasan desapercibidas, pero que construyen y constituyen una única y prejuiciosa historia. Revisar las colonialidades aún presentes en los museos es pensar de otra manera los objetos o las colecciones de los mismos, sus fórmulas expositivas o de exhibición y discursos de los que forman parte, es entender bajo otras perspectivas más críticas los contextos originales de su producción, uso e intercambio, abordar sus procesos de invisibilización o banalización, manifestar sus multiplicidades y valores más allá de su fetichización exótica o de su estereotipada folklorización, y, en definitiva, hacer explícita y desterrar sus violencias identitarias coloniales o las dinámicas jerarquizantes y hegemónicas que los envuelven.

SIMBOLOGÍAS DEL CÍRCULO EN LAS CULTURAS AGROPASTORILES INSULARES

Sabemos que en muchas culturas el uso de instrumentos centrales en la supervivencia de un determinado modo de vida y con una característica repetición del movimiento y cadencia más o menos armónica, como es en nuestro caso con el uso de molinos manuales, da pie a cánticos y bailes, a espacios de sociabilidad y relación simbólica entre instancias materiales/funcionales con otras inmateriales/trascendentes. Además, debemos resaltar en este ámbito, el dibujo circular tanto de sus muelas como de su gesto al moler. No vamos a descubrir aquí el carácter simbólico del círculo, del ciclo que empieza y retorna al mismo punto para un nuevo comienzo, de la cosmogonía del eterno retorno, etc., muy marcado también en numerosas culturas y sociedades. Pero, además, también podemos destacar la similitud formal de sus muelas con los astros como el sol y la luna, y en general con el universo mismo que nos rodea, y sus movimientos cíclicos y circulares, como los propios de la naturaleza y de sus instancias últimas. Este tipo de elementos nos consta que tuvieron mucha importancia en la cosmogonía y expresión religiosa aborígen y que muy probablemente tuvieron cierta acogida (trasnculturizada) aún bajo el formato católico, tras la conquista y sus reiteradas políticas de represión de las creencias paganas.

En este caso debemos señalar las relaciones metafóricas que se establecen a partir del paralelismo formal (en forma de disco) y su trascendencia para la conexión entre lo humano y lo suprahumano.

Si esto es así, el centro, el eje del giro, el lugar por donde el grano (no comestible aún) entra para luego transformarse en comida, se torna en poderosa metáfora de la propia vida, en gesto fundador y fundante de la misma existencia, en necesario giro para que la vida y el cosmos se mantenga a lo largo del tiempo, según los términos de su cosmovisión particular.

En este sentido, las atribuciones masculinas y femeninas a sus partes son frecuentes para otorgar legitimidad homeostática a los ordenamientos trascendentes y mundanos, lo que también desconocemos en concreto, con datos fehacientes de testimonios o datos de archivo,

31 SHELTON (2013), SHELTON (2019); LORENTE (2015a) y LORENTE (2015b); HENRÍQUEZ y SANTA ANA (2019a).

32 MIGNOLO (2014).

pero que podemos considerar a la luz de estudios comparativos con otras culturas similares o de cierto parentesco. Generalmente las connotaciones formales puntiagudas o cóncavas, o incluso su manera de usarse y ponerlas en marcha, para connotarlas como pasiva/activa o dadora/receptora, etc., han servido para marcarse simbólicamente con propiedades o características de lo masculino o lo femenino.

Para el caso de la cultura tradicional de Canarias, por ejemplo, esto ha sido analizado por Alberto Galván Tudela en sus estudios de Taganana o de El Hierro³³, donde el análisis componencial y lexicográfico (partiendo de Ward Goodenough / Kenneth Pike) arrojaban luz sobre los sistemas clasificatorios locales (etnotaxonomías), de la naturaleza y sus recursos, de elementos atmosféricos, sonidos, etc., donde afloran esquemas mentales que en muchas ocasiones hacen uso del binomio masculino/femenino o macho/hembra.

Por otro lado, debemos señalar que en los trabajos de registro patrimonial en la isla de Tenerife (quizás extensible a otras islas) se describía como elemento relativamente recurrente en las eras del sur y suroeste, la instalación de una pieza de molino en el centro de la misma (véase la Figura 15), pudiendo servir como primera referencia en el trazado original de la era (al menos recogimos un testimonio en Arguayo, que nos lo contaba así), es decir, el lugar desde el que situar su eje central y definir el perímetro circular de la era. Al mismo tiempo, también se constituye en el referente principal desde el que trazar el diseño radial de su piso y que en numerosas ocasiones se explicitaba en su acabado final observable, mediante radios con pequeñas piezas más o menos adoquinadas y alineadas, llamadas «madres» o «madrinas», y que son muy distintas de las de relleno entre «madre» y «madre», conformando un dibujo final de tipo radial o incluso estrellado o solar, como lo denominan algunos (Figura 15)³⁴.

Desconocemos la antigüedad de la mayoría de las eras encontradas en la actualidad, pero seguramente corresponden a distintas épocas históricas, según avanzaban la distribución de los cultivos cerealistas, y muchas de las más antiguas seguramente se reutilizaban y quizás hasta fueron reformadas varias veces a lo largo del tiempo (no lo sabemos con seguridad), y, por tanto, no podemos conocer cabalmente a qué época corresponde la costumbre de ubicar una pieza de molino en su centro. Ahora bien, en cualquier caso, llama la atención que se usaran para este fin cuando todavía eran piezas plenamente funcionales (cosa que hemos comprobado *in situ*) y, por tanto, valiosas para la supervivencia. En este sentido, podemos concluir que: o bien eran muy corrientes y fáciles de obtener, por lo que no suponía problema el destinar algunas de ellas a las eras, o el hecho de tener esa finalidad fue lo suficientemente relevante o importante como para tener que emplearlas específicamente en este lugar, por encima de su otro valor de uso como muelas de molino.

Aunque se ha apuntado para Gran Canaria la posibilidad de que el hueco central de la muela de molino sirviera para colocar por él una vara a modo de eje para la trilla con la cobra³⁵ o recua de bestias enlazadas entre sí (de caballos, mulas, burros o bueyes). Sin embargo, generalmente se observa que esta modalidad de trilla se realiza siempre con operario que se encarga personalmente de llevar la cobra de manera adecuada para garantizar su mayor eficiencia³⁶.

Quizás este singular diseño de algunas eras con muelas de molino pueda deberse también a otros factores de carácter simbólico y que quiero señalar aquí a modo de hipótesis de trabajo y aportar quizás algunas claves para un posible análisis de la cultura prehispanica de las Islas.

33 GALVÁN TUDELA (1980) y GALVÁN TUDELA (1997); HARRIS LESCHI y GALVÁN TUDELA (1990).

34 Véase la Figura 16 del Apéndice.

35 SUÁREZ MORENO y SUÁREZ PÉREZ (2005), p. 30.

36 Y ésta puede ser desde la zona central o no, dependiendo de las dimensiones de la era y la distribución del cereal en la misma.

Entendemos que la conexión entre muela de moler, era y sol no es nada arbitraria ni meramente formal o práctica, sino que también estén presentando una relación metonímica en la que el cereal (principio de vida) sirva de conector por contaminación simbólica entre los tres elementos. Así, el cereal madura y queda apto para su consumo solo a través de la acción del sol, que una vez trillado en la era, deba ser molido para convertirlo en gofio, una de las bases de la alimentación, tanto aborigen como histórica-tradicional.

Ambas acciones redundan en la circularidad, incluido el sol y el ritmo de las estaciones, pues la cosecha del cereal coincide con: el estío, período de máxima presencia solar, con marcadores rituales muy extendidos en muchas culturas, vinculados al solsticio de verano, así como época del «beñesmer» o «beñesmén» guanche³⁷. Esta fiesta tiene que ver con el calendario lunar aborigen (la luna también tiene su propio ciclo), en torno a la segunda mitad de agosto, y marca el inicio del año guanche³⁸.

En general, el verano, el solsticio de verano o el inicio del año guanche, han sido señalados con momentos de importantes fiestas y celebraciones rituales de connotaciones purificadoras, de salud y buena ventura, así como de fertilidad de ganados y cosechas, donde el sol, el fuego y/o las inmersiones en el agua, son muy protagonistas, todo lo cual ha sido ampliamente recogido en la cultura tradicional tanto de las Islas³⁹ como de todo el Estado español⁴⁰.

Tanto el sol como la luna han sido señalados como importantes deidades en la religiosidad aborigen y bereber⁴¹, y ambos presentan esa homología formal de discos o círculos con las eras y las muelas de molino, así como de movimientos igualmente semejantes, circulares tanto en la trilla, en la molienda, como en los ciclos diarios y anuales del sol, marcando las estaciones y los ritmos de la vida y la fertilidad de plantas y animales que la posibilitan.

Por otro lado, llaman mucho la atención, por su excepcionalidad, algunas piezas de molino prehispanicas que presentan decoración con círculos concéntricos y muescas radiales, como las encontradas en Tenerife y en Tuineje (Fuerteventura)⁴². La propia descripción museográfica de estos molinos, apuntan a una posible figuración solar, pero con muchos interrogantes al respecto. Esta excepcionalidad con respecto al acabado del resto de molinos nos puede estar indicando el carácter ritual de las mismas o el signo de distinción social de su dueño o dueña, o incluso ambas cosas a la vez, todo lo cual encajaría con nuestra hipótesis de trabajo para analizar su relevancia simbólica. Los trabajos de Jiménez González⁴³ también nos hablan de otro tipo de molinos muy pequeños (con diámetro inferior a 12 cm.) que los entiende como

37 Real Academia Española (2021). «beñesmén, begnesmet, benesmer, beñesmar, beñesmer». Diccionario histórico del español de Canarias. Recuperado de <https://www.rae.es/tdhle/be%C3%B1esmer>; BETHENCOURT ALFONSO (1991); CABRERA (2016) y (2022); REYES GARCÍA (2006). «Beñesmer. El fin es el comienzo». Diccionario Ínsuloamaziq [en línea]. Recuperado de <https://imeslan.com/benesmer-el-fin-es-el-comienzo/>

38 REYES GARCÍA, I. (2006). «Beñesmer. El fin es el comienzo». Diccionario Ínsuloamaziq [en línea]. Recuperado de <https://imeslan.com/benesmer-el-fin-es-el-comienzo/>

39 LORENZO PERERA (1981); LORENZO PERERA (1987); LORENZO PERERA (1989); o GALVÁN TUDELA (1980); GALVÁN TUDELA (1987a); GALVÁN TUDELA (1997).

40 CARO BAROJA (1968), CARO BAROJA (1979), CARO BAROJA (1984) y CARO BAROJA (1991); LISÓN TOLOSANA (1979) y LISÓN TOLOSANA (1980); VELASCO (1982), VELASCO (1986) y VELASCO (1988).

41 Aunque podríamos citar aquí a un amplio elenco de autores, valgan las referencias de TEJERA GASPAS (1990), TEJERA GASPAS (1996), TEJERA GASPAS (2001) y TEJERA GASPAS (2010); o de BARRIOS GARCÍA, HERNÁNDEZ MARRERO y TRUJILLO MORA (2014) y BARRIOS GARCÍA, HERNÁNDEZ MARRERO y TRUJILLO MORA (2016); BARRIOS GARCÍA (2021); BARRIOS GARCÍA, VALENCIA AFONSO y BRITO MAYOR (2019).

42 Véase Figura 17 del Apéndice.

43 JIMÉNEZ GONZÁLEZ (1990), JIMÉNEZ GONZÁLEZ (2014) y JIMÉNEZ GONZÁLEZ (2017).

«ofrenda en contextos culturales no domésticos, que fueron malinterpretados como «juguetes» en el pasado»⁴⁴, lo que redonda también en el carácter simbólico y trascendente que tenían los molinos prehispánicos.

El hecho de que el gofio sea el producto de todo eso para ser ingerido, es decir, algo que me constituye como ser en el mundo, que me sustancia y permite la subsistencia del grupo social, lo que hace que se entienda como principio dador de vida y que conecta lo mundano con instancias trascendentes como el sol, expresión divina y fuente de vida. Todos estos elementos, pues, remiten a cosmovisiones del sentido de la vida y la comprensión del universo y sus fuerzas existenciales, las cuales se expresan en creencias religiosas o trascendentes, en acciones rituales y en comportamientos de adecuación al mundo tal y como es percibido y comprendido.

Naturalmente se nos hace muy tentadoras estas posibles conexiones y continuidades entre la cosmovisión guanche y la tradicional agropastoril postconquista, pero entendemos que es muy aventurado establecerlas de manera categórica. Sobre todo, teniendo en cuenta que los propios guanches no trillaban, pero sí que podemos pensar con cierta prudencia, hasta contrastar o falsar con datos o testimonios, que pudieron darse concomitancias y homologías entre ambas culturas, lo que permitiera esa mezcla en la simbolización de los ciclos agrícolas y ganaderos y pudieran seguirse dando tras la conquista aún de manera fragmentaria y transculturizada, especialmente por la introducción del nuevo credo religioso.

Precisamente algunos trabajos históricos o los planteamientos de Diego Cuscoy⁴⁵ establecen para los bandos de paces del sur de Tenerife (lugar de mayor concentración de eras con piezas de molino) cierta continuidad productiva de las poblaciones guanches sobrevivientes a la conquista y de cierta pervivencia de su modo de vida en la nuevas estructuras económicas, sociales y religiosas, pues dada su abrupta orografía y marcada aridez, así como de lejanía con los principales núcleos de control, muchas de sus costumbres continuaron siendo funcionales adaptándolas al nuevo contexto histórico. Sin embargo, tampoco está claro que únicamente en esta comarca sureña se dieran esas pervivencias, por tanto, cómo explicar que solo allí encontremos esta modalidad de eras.

Aun dando por totalmente descartada esta relación pre y postconquista, y asumiendo que esta lectura simbólica corresponde en todo caso a la mentalidad campesina tradicional de la Península y trasladada a Canarias a través del proceso de colonización de las Islas, deberíamos preguntarnos por sus paralelismos y diferencias con los diseños castellanos y portugueses, y por qué sólo hacerlo en una comarca determinada de la isla de Tenerife. En este sentido, y que sepamos hasta el momento, parece que el empleo de piezas de moler en el empedrado de las eras constituye una singularidad canaria, o más específicamente de una parte de la isla de Tenerife, y debemos preguntarnos el porqué.

Ahora bien, ¿quiere esto decir que solo en las eras donde se colocaba la muela de molino en su centro son las únicas en las que se daban todo este tipo de cosmovisiones y relaciones simbólicas? No parece muy plausible, pues todas las eras, en principio, deberían cumplir de alguna forma con esta misma función, solo que las eras que sí presentan este diseño lo estarían expresando de forma más palpable y evidente, de ahí su interés. Por otro lado, hay que señalar que muchas otras eras, sin llegar a presentar esta pieza central, sí que ubican en este lugar una piedra plana o laja de gran tamaño en relación con el resto del empedrado y la importancia de su emplazamiento queda igualmente señalada al partir de ella todas las «madres» o «madrinas» dibujando ese típico diseño estrellado de muchas de nuestras eras. La sola necesidad práctica de construir eras de esta manera concreta (a partir de muelas molineras) queda muy cuestionada por la existencia también de muchas otras en las que este diseño no está presente, a veces

44 Véase Figura 17 del Apéndice.

45 DIEGO CUSCOY (2008).

incluso sin disponer de «madres» o «madrinas», o a lo sumo solo algunas de ellas con un carácter bastante arbitrario. Esta variedad de pautas de empedrado en las eras tradicionales tiene que ver también, como es obvio, con muchos otros factores como: la disponibilidad de materiales en el entorno inmediato, las habilidades de los constructores, el grado de esfuerzo que se considera aceptable en la construcción de cada era según los recursos económicos o los condicionantes orográficos y climatológicos del emplazamiento elegido.

Lamentablemente hemos llegado muy tarde para la recogida de testimonios en este sentido y solo nos cabe esperar que otro tipo de fuentes y metodologías puedan arrojar luz sobre estos aspectos. Además, incluso el registro material de este tipo de eras con muelas de molino en el centro está desapareciendo muy velozmente en las últimas décadas, pues el interés museográfico y decorativo de particulares por estas piezas ha hecho que a día de hoy muchas hayan sido despojadas de este elemento⁴⁶. Quizás, en las que todavía la conservan, un análisis pormenorizado de su ensamblaje con el empedrado y de sus desgastes puedan arrojar luz sobre sus usos previos o si eran piezas talladas exprofeso, pero al ritmo de su expolio reciente, quizás esto en breve tampoco sea posible.

DE NUEVO LA NECESARIA COMPARATIVA CANARIAS-NORTE DE ÁFRICA

Como se ha puesto de manifiesto hasta aquí, y para el caso de Tenerife en el Proyecto «Estudio y Conservación de Bienes Arqueológicos en el Contexto de las Canteras-Taller de molinos guanches en Las Cañadas del Teide...»⁴⁷, la demanda de piedras molineras fue continuada a lo largo de la historia, cosa que requería de canteras específicas con el tipo de basalto vacuolar necesario para facilitar la labor de trituración de los granos.

En este proyecto de investigación se han evidenciado varios aspectos de interés para darle continuidad. Uno, que las posibilidades de recogida de testimonios vivos en las islas sobre la cultura cerealista y el uso de molinos de mano son escasos y pobres en riqueza de datos, generalmente remitiéndose a experiencias durante su infancia o a historias familiares indirectas, contadas por terceros (abuelos, padres, etc.). Dos, que la casi totalidad de las publicaciones sobre la molturación en Canarias están referidas a las estructuras más industriales en sus distintas versiones de molinos de sangre, de agua o de viento, dejando la versión manual y más directamente emparentada con el modo prehispánico en la casi absoluta orfandad del análisis y registro de usos y costumbres. Tres, en las representaciones museísticas o expositivas de este tipo de artefactos (tanto arqueológicas como etnográficas), la explicación es igualmente parca en información, remitiéndose en la mayoría de las ocasiones a reproducir simplemente su ubicación espacial, como si esto fuese suficiente para esclarecer su dimensión cultural (objetos que se explican por sí mismos). Cuatro, que el análisis comparativo con el norte de África es pertinente teniendo en cuenta que el origen de las poblaciones prehispánicas insulares se ha señalado como bereber. Cinco, a pesar del proceso de arabización y de la reciente modernización productiva que ha sufrido toda esta área que sigue estando poblada por sociedades de origen amazigio-bereber, todavía es posible registrar testimonios de su cultura cerealista más tradicional, así como de su diversidad de expresiones de molturación a mano. Y seis, el interés de registrar y divulgar las conexiones culturales de estas dos áreas.

Nos proponemos, pues, llevar a cabo la elaboración de un primer Survey o Atlas Etnográfico referido a las expresiones de la cultura cerealista y sus procesos de molturación en el sur de Marruecos, más específicamente a lo largo de la región del Sous, en áreas al interior de Agadir

⁴⁶ Véase Figura 18 del Apéndice.

⁴⁷ ARNAY DE LA ROSA y otros (2020).

y hacia la provincia de Uarzasat, en los valles al sur de la cordillera del Atlas y a lo largo del río Souss o Sus. (Véase mapas descriptivos del Apéndice, Figura 19).

El Sous (en bereber: Sus) es una región del sur de Marruecos, geológicamente situada en la cuenca aluvial de río Sus, separada del desierto del Sáhara por la cordillera del Anti-Atlas. La vegetación natural del Sous es la sabana dominada por el argán (*Argania spinosa*), un árbol endémico de esta zona de cuyos frutos se obtiene el aceite de argán con múltiples propiedades curativas y protectoras para la piel, así como de numerosas aplicaciones en la industria cosmética. Entre estos árboles son muy comunes cultivos de cereales. El Sous está habitado por tribus bereberes Masmuda y Sanhaya; además de las poblaciones de habla árabe magrebí, los principales habitantes son los Chleuh, que hablan una lengua bereber diferente llamada tashelhit.

Desde el punto de vista metodológico, proponemos adoptar el trabajo de campo de la antropología sociocultural que se ha ido perfeccionando desde el siglo XIX. Dicho método sigue los procedimientos del método científico general, es decir, consistente en observar, elaborar hipótesis, verificar y concluir. La antropología como ciencia social realiza el trabajo de campo a partir de una observación que sea lo más participante posible, para llegar a una conclusión basada en la comparación sistemática. Esta metodología es dependiente del propósito comparativo y cualitativo que persigue.

La utilización del método comparativo en antropología se halla íntimamente unida a la evolución de la disciplina⁴⁸. La teoría antropológica se elabora inductivamente, aunque de forma complementaria el hipotético-deductivo resulte también imprescindible, a partir de una serie recopilaciones y registros de hechos etnográficos observables, al amparo de la comparación intergrupala e intercultural. Sin embargo, como ya señalaran Oyen, Tambiah o Velasco y Díaz de Rada⁴⁹, los problemas de establecer ámbitos pertinentes de paralelismos y traductibilidad de la heterogeneidad cultural donde esta comparación sea plausible siempre van a existir como factor limitante. Esta relación, pues, deberá establecerse forzosamente entre hechos que justificadamente sean comparables, intentando que exista una cierta homogeneidad de rasgos culturales, pero contando con que esta última nunca se dará en términos absolutos, por lo que su resultado es siempre discutible. Aun así, la antropología social desde sus mismos inicios, siempre se ha visto obligada a efectuar comparaciones en la investigación, estableciendo analogías entre las conductas individuales y grupales o entre los hechos sociales de una cultura y otra.

A pesar de las dificultades, los beneficios de la aplicación del método comparativo en antropología han resultado indiscutibles y explican el desarrollo teórico de la disciplina en el conocimiento de la organización e instituciones de la vida social y del comportamiento humano general. Ahora bien, esta comparación intercultural se entiende que es la última fase de una larga etapa de investigaciones puntuales que le permiten elevar las particularidades registradas inicialmente a reflexiones de mayor generalidad entre culturas y grupos sociales, cosa que finalmente siempre se ha marcado la disciplina como objetivo último del análisis del comportamiento humano, de ahí la importancia de seguir aspirando a contar con este método comparativo.

En nuestro caso, sin embargo, partimos de una base bastante consensuada entre arqueólogos e historiadores sobre la procedencia bereber desde el norte de África de la población guanche, aunque sin saber, aún, a ciencia cierta, ni el área (o las áreas) más concreta ni cómo y por qué fueron pobladas las Islas entorno a La Era, dándose un gran debate en estos aspectos. Esta filiación bereber o amazigh creemos que no solo justifica la indagación de esas conexiones históricas sino también de la familiaridad de algunas expresiones culturales actuales, a pesar

48 FERNÁNDEZ MORENO (2012); GONZÁLEZ ECHEVARRÍA (1990).

49 OYEN (1990); TAMBIAH (1990); VELASCO y DÍAZ DE RADA (1997).

de los distintos contextos históricos y culturales en que estas regiones han evolucionado desde la conquista castellana de Canarias en el siglo XV (procesos de arabización y castellanización, fundamentalmente). Uno de estos rasgos tiene que ver con la cultura cerealista y los procesos de molturación de cereales para el consumo, ejemplificadas paradigmáticamente en el molino manual, objeto principal de nuestro análisis.

Por tanto, este objeto y el universo simbólico y de sociabilidades que le acompaña nos permitiría una más que interesante comparación, con el establecimiento de correlaciones en el interior de la misma cultura (entre islas) por un lado, y la elaboración de correlaciones entre dos culturas, por otro lado, hoy día tan distintas como la canaria y la amazigh del sur de Marruecos.

Esto no solo nos permitirá contribuir a definir la gama de diferencias o variaciones de algunos procesos o fenómenos, o a demostrar las relaciones existentes entre diferentes aspectos de la organización social o cultural, sino también a contribuir en complementar rasgos de nuestra historia cultural que actualmente aquí se encuentran ya en franco declive o completamente fragmentarios e incompletos.

Si bien se han dado distintos intentos de llevar a cabo este tipo de análisis comparativo, como en el caso de Jared Carballo Pérez, Efraín Marrero Salas et al.⁵⁰, desde la etnoarqueología, o de tratados etnográfico-antropológicos sobre la expresión cultural al sur del Atlas marroquí como el clásico de Julio Caro Baroja, *Estudios Saharianos*⁵¹, donde incluso se llega a describir las partes y nombres de los molinos, y especialmente para el caso que nos ocupa, la publicación de Ahmed Sabir, *Las Canarias prehispanicas y el norte de África. El ejemplo de Marruecos, paralelismos lingüísticos y culturales*⁵², constituye uno de nuestros mayores referentes sobre el tema de las relaciones históricas y culturales entre las Canarias y el Norte de África desde la perspectiva del sur de Marruecos, trabajo con especial preocupación por la construcción de referentes identitarios a partir de los elementos lingüísticos, territoriales y patrimoniales.

Desde el lado canario muchos autores han explorado estas conexiones canario-africanas, especialmente desde datos históricos, arqueológicos y lingüísticos, como los trabajos de Luis Diego Cuscoy, Antonio Tejera Gaspar, González Antón, Rafael Muñoz, Juan Antonio Belmonte, Jorge Onrubia, Álvarez Delgado, Díaz Alayón, Renata Springuer, Irma Mora-Aguiar o la clásica recopilación de Josef Dominik Wölfel (de mediados de los sesenta) titulada *Monumenta linguae Canariae* abordando el parentesco lingüístico entre las antiguas lenguas guanches y el amazigh.

Por otro lado, las Jornadas de Estudios Bereberes que se vienen celebrando actualmente en la Universidad de La Laguna, organizadas por la Cátedra Cultural de Estudios Bereberes, son un buen exponente del interés multidisciplinar y de nuevas investigaciones sobre las relaciones históricas de Canarias y las sociedades libio-bereberes del norte de África.

CONCLUSIONES

Desde el siglo XIX, el gofio, sus formas de molienda y su gastronomía particular, han ido conformando uno de los diacríticos culturales más socorridos de los canarios y, por tanto, uno de sus rasgos más idiosincráticos. Sin embargo, tales narrativas están atravesadas por el régimen de la modernidad/colonialidad.

50 CARBALLO PÉREZ, MARRERO SALAS, MORENO NARGANES, RUIZ GONZÁLEZ y SÁNCHEZ CAÑADILLAS (2020).

51 CARO BAROJA (1955), pp. 239-40.

52 SABIR (2008).

La colonialidad es uno de los fenómenos sociales y culturales más perseverantes incluso después de que el orden político colonial se acabara, haciendo que las viejas asimetrías y discriminaciones raciales, étnicas, de género o clase continuasen en el tiempo. Todo lo cual lleva a Walter Mignolo a concluir que «la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad»⁵³.

Las descripciones de viajeros y eruditos europeos en sus visitas a las Islas quedan bien reflejadas en testimonios como los de Mac-Gregor, Barker-Webb y Berthelot, J. J. Williams o Alfred Diston, marcando una imagen real, pero también idealizada, recompuesta, seleccionada, de los canarios desde los criterios de otredad del pastoralismo romántico y del evolucionismo rraciológico. Y en este imaginario descentrado de los canarios, se organizan las narrativas y categorías de su modernidad/colonialidad, tomando al molino de mano como uno de sus significantes inequívocos.

Si por un lado se idealiza al guanche en su elevación a «mito rousseauniano del pasado», se menosprecia y subalterniza el presente campesino del XIX con descripciones que van desde la crítica a su indolencia y costumbres insanas, hasta la empatía paternalista y condescendiente, que se compadece del infortunio de unas islas ancladas en el atraso y la desventura de su lejanía, ubicándolas desde la óptica colonial en una escala de civilización inferior a la europea y en un tiempo distinto al de su contemporaneidad-modernidad, como si su visita supusiera un viaje al pasado, a un tiempo otro, alocrónico.

La permeabilidad de estas narrativas en la propia configuración identitaria de los canarios y su propia exotización es manifiesta en ejemplos como el diseño del traje típico de La Orotava por parte de la Marquesa de Monteverde o la exposición de los restos mortuorios guanches que se combinan con collares de cuentas de barro y molinos de mano como condición *sine qua non*.

Esta exotización/colonialidad identitaria se perpetúa hasta la actualidad a través del turismo internacional y escenas como la de Masca lo demuestran más explícitamente y son analizadas, pero también están presentes en las representaciones museísticas o expositivas de este tipo de artefactos (arqueológicos o etnográficos). Incluso sus abordajes más eruditos y académicos, ilustran muy bien cómo el molino manual ha sido lastrado teórica e ideológicamente, mostrándolo casi siempre como un elemento muy estereotipado/simplificado, lo que se refleja en una muy parca explicación, que remiten generalmente a su simple disposición física, como si fueran objetos autoevidentes que se explican por sí mismos y no merecen mayor interés, invisibilizando todos sus otros aspectos más allá de su mera materialidad.

Quizás, la colonialidad del saber y sus prejuicios sobre lo subalterno doméstico, femenino, manual, simple, preindustrial y de baja clase social, hayan contribuido a su invisibilización/estereotipación, dejándolo casi huérfano de análisis etnográfico y etnohistórico. Sus parientes tecnológicos e industriales, sin embargo, participan de otras categorizaciones, como pertenecientes a los espacios públicos, masculinos, mecánicos, complejos, de modernidad, etc., lo que ha motivado su mayor presencia en los rescates memorialísticos e históricos de la cultura del gofio en Canarias.

En este sentido, el museo es un espacio de narración que tiene un efecto ontológico, es decir, un efecto de verdad y realidad, de tal forma que está atravesado de epistemologías occidentalcentricas que pasan desapercibidas, pero que construyen y constituyen una única y prejuiciosa historia. Revisar las colonialidades aún presentes en los museos es pensar de otra manera los objetos o las colecciones de estos, sus fórmulas expositivas o de exhibición y discursos de los que forman parte.

El análisis simbólico de elementos como el sol, la luna, la era, el molino y su producto alimenticio, el gofio, pueden darnos nuevas claves de su complejidad cosmogónica y, al menos,

53 MIGNOLO (2013).

servir de hipótesis de trabajo que redunden en un mejor conocimiento de la cultura inmaterial tradicional tanto en el ámbito histórico como prehispánico, al mismo tiempo que ayudan a la descolonización del molino manual, más allá de su mera exotización primitivista.

Así, son señaladas las relaciones metafóricas que se establecen a partir del paralelismo formal (en forma de disco) y el carácter simbólico del círculo, del ciclo que empieza y retorna al mismo punto para un nuevo comienzo, de la cosmogonía del eterno retorno, etc. Pero también las relaciones metonímicas en la que el cereal (principio de vida) sirva de conector por contaminación simbólica entre los elementos, demostrando su trascendencia para la conexión entre lo humano y lo suprahumano. Así, el cereal madura y queda apto para su consumo solo a través de la acción del sol, que una vez trillado en la era, luego deba ser molido para convertirlo en gofio, una de las bases de la alimentación tanto aborígen como histórica-tradicional.

El hecho de que el gofio sea el producto de todo eso para ser ingerido, es decir, algo que constituye al individuo como ser en el mundo, que lo sustancia y permite la subsistencia del grupo social, hace que se entienda como principio dador de vida y que conecta lo mundano con instancias trascendentes como el sol, expresión divina y fuente de vida. Todos estos elementos, pues, remiten a cosmovisiones del sentido de la vida y la comprensión del universo y sus fuerzas existenciales, las cuales se expresan en creencias religiosas o trascendentales, en acciones rituales y en comportamientos de adecuación al mundo tal y como es percibido y comprendido. Y las fiestas del «beñesmer» o «beñesmén» pueden estar relacionadas con esa cosmovisión y que luego han tenido su continuidad histórica bajo las manifestaciones festivas del estío y las fiestas de cosecha que siguen a la trilla en las eras históricas. Así como explicar la presencia de piezas de molino en el empedrado de un significativo número de eras, al menos en la isla de Tenerife.

Por último, ante la escasa recogida de testimonios vivos en las Islas sobre la cultura cerealista y de cantería molinera o del uso de molinos de mano, consideramos, una vez más, que el análisis comparativo con el norte de África no solo es pertinente teniendo en cuenta el origen bereber de las poblaciones prehispánicas, sino que todavía en la actualidad la molienda manual puede pervivir aún de forma marginal en el sur de Marruecos, por lo que se torna en complemento indispensable de lo etnografiado en Canarias.

BIBLIOGRAFÍA

- AFONSO GARCÍA, M. (2011). *Greda. Manual de cerámica canaria*. La Orotava, Tenerife: Asociación Cultural Pinolere.
- ANDERSON, B. (1997[1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARNAY, M.; GARCÍA, C.; MARRERO, E.; ABREU, I. y GONZÁLEZ, E. (2017). «Canteras taller en las Cañadas del Teide. Estudios preliminares sobre la producción de elementos de molturación guanche». *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana (2016)*, XXII-133
- ARNAY DE LA ROSA, M. y otros (2020). *Estudio y conservación de bienes arqueológicos en el contexto de las canteras-taller de molinos guanches en Las Cañadas del Teide. Una propuesta de sostenibilidad ambiental y patrimonial*. [Proyecto de investigación] Realizado con fondos para investigación de la Fundación CajaCanarias y la Fundación Bancaria La Caixa. N° Referencia: 2017REC21.
- BARKER-WEBB, P. y BERTHELOT, S. (1837). *Histoire Naturelle des Îles Canaries*. París: Béthune E., Con traducción (1980). *Primera estancia en Tenerife (1820-1830)*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura-Cabildo Insular de Tenerife.
- BARRIOS GARCÍA, J. (2021). «Investigaciones arqueoastronómicas en Gran Canaria. Una

- observación sobre el signo del almogarán de Cuatro Puertas (Telde)». *XXIV Coloquio de Historia Canario-Americana* (2020), XXIV-045.
- BARRIOS GARCÍA, J.; VALENCIA AFONSO, V. y BRITO MAYOR, A. (2019). «Investigaciones arqueoastronómicas en Gran Canaria. La recámara equinoccial de la cueva de La Virgen de La Candelaria (Tara, Telde)». *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana* (2018), XXIII-041.
- BARRIOS GARCÍA, J.; HERNÁNDEZ MARRERO, J. C. y TRUJILLO MORA J. M. (2014). «Investigaciones arqueoastronómicas en La Gomera (Islas Canarias): El solsticio de invierno en Las Toscas del Guirre». *XX Coloquio de Historia Canario-Americana* (2012), pp. 1327-1334.
- BARRIOS GARCÍA, J.; HERNÁNDEZ MARRERO, J. C. y TRUJILLO MORA J. M. (2016). «Investigaciones arqueoastronómicas en La Gomera.: La cueva de San Blas y el origen del culto a la Candelaria en Chipude». *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana* (2014), XXI-080.
- BETHENCOURT ALFONSO, J. (1991). *Historia del Pueblo Guanche. Etnografía y Organización socio-política* (Tomo II). Santa Cruz de Tenerife, España: Francisco Lemus Editor.
- CABRERA, J. (2016). «El beñesmer y el Erah». *Izurán*. <http://izuran.blogspot.com/2016/08/el-benesmer-y-el-erah.html> [el 9 de agosto de 2016]
- CABRERA, J. (2022). «La principal festividad guanche ¿beñesmer o beñesmen?». *Izurán* <http://izuran.blogspot.com/2022/08/la-principal-festividad-guanche.html> [el 13 de agosto de 2022]
- CARBALLO PÉREZ, J.; MARRERO SALAS, E.; MORENO NARGANES, J. M^a.; RUIZ GONZÁLEZ, H. y SÁNCHEZ CAÑADILLAS, E. (2020). «Une approche ethnoarchéologique aux études de haute montagne: entre le Jbel Sirwa et les Îles Canaries». *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, núm. 25; pp, 311-325.
- CARO BAROJA, J. (1955). *Estudios Saharianos*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CARO BAROJA, J. (1968). *Estudios sobre la vida tradicional*. Barcelona: Península, 1968.
- CARO BAROJA, J. (1979). *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid: Dosbe.
- CARO BAROJA, J. (1984). *El estío festivo: (fiestas populares del verano)*. Madrid: Taurus.
- CARO BAROJA, J. (1991). *Los pueblos de la Península Ibérica. Temas de etnografía española*. Barcelona: Crítica.
- CRUZ, J. de la (2008). *Trajes típicos de La Orotava. La historia de un símbolo*. Tenerife, España: Asociación Cultural Pinolere.
- DIAS, N. (1991). *Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie en France*. París: CNRS.
- DIEGO CUSCOY, L. 2008. *Los guanches. Vida y Cultura del primitivo habitante de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios.
- DISTON, A. (2018). *Los Trajes canarios de Alfred Diston*. Edición facsímil de los Herederos de Dña. Pilar de Lorenzo Cáceres, Santa Cruz de Tenerife: Gobierno de Canarias-Cabildo de Tenerife-Puertos de Tenerife.
- EL MUSEO CANARIO (2020). «Pieza del mes: Sala René Verneau de El Museo Canario». Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario. <http://www.elmuseocanario.com/images/documentospdf/piezadelmes/2020/piezajunio2020.pdf> [el 8 de agosto de 2020]
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario*. Santa Cruz de Tenerife, España: Publicaciones científicas del Excmo. Cabildo Insular de Tenerife.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2019). «La invención del guanche. Clasificaciones imperiales y

- correlatos identitarios de la raciología en Canarias». En Henríquez, M. y Santa Ana, M. e, (eds.) *Canarios en la jaula identitaria. Selección de textos de Fernando Estévez González*. Madrid: Mercurio, pp. 179-214.
- FABIAN, J. (1983). *Time and the Other. How Antropology Makes its Other*. Bloomington, EEUU: Indiana University Press.
- FERNÁNDEZ MORENO, N. (coord.) (2012). *Antropología y comparación cultural. Métodos y teorías*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (1980). *Taganana. Un estudio antropológico social*. Santa Cruz de Tenerife, España: Aula de Cultura de Tenerife.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (1987a). *Las Fiestas populares canarias*. Santa Cruz de Tenerife, España: Interinsular Canaria.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (1987b). *Islas Canarias: una aproximación antropológica*. Colección Cuadernos de Antropología, núm. 7. Barcelona: Anthropos.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (1997). *La identidad herreña*. La Laguna: Cabildo Insular de El Hierro, CajaCanarias, Centro de la Cultura Popular.
- GIL HERNÁNDEZ, R. (2011). «Viaje a lo alocrónico. La ruralidad canaria, un 'todo-incluido' que 'nos excluye'». *Revista Atlántica*, núm. 13, pp. 173-192.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990). *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra.
- HARRIS LESCHI, M. y GALVÁN TUDELA, J. A. (1990). «Categorización, propiedad del ganado y comunicación social en la isla de El Hierro». En VV.AA. *Serta Gratulatoria in honorem Juan Régulo*. La Laguna, España: Universidad de La Laguna, pp: 185-200.
- HERNÁNDEZ BENÍTEZ, P. (1951). «Los molinos de mano». *Revista de Historia*, XVII, núm. 93-94, pp. 133-135
- HENRÍQUEZ, M. y SANTA ANA, M. de (eds.) (2019a). *Museopatías de Fernando Estévez*. Tahíche, España: Fundación César Manrique.
- HENRÍQUEZ, M. y SANTA ANA, M. de (eds.) (2019b). *Canarios en la jaula identitaria. Selección de textos de Fernando Estévez González*. Madrid: Mercurio.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. (1990). *Los Canarios. Etnohistoria y arqueología*. Santa Cruz de Tenerife, España: Aula de Cultura-Cabildo de Tenerife.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. (2014). «El molino circular: analogías canario-norteafricanas». Tenerife: Museo etnográfico de Tenerife. <https://www.museosdetenerife.org/blog/arqueologia-y-etnohistoria-el-molino-circular-analogias-canario-norteafricanas-por-jose-juan-jimenez-gonzalez/> [el 5 de julio de 2014]
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. (2017). «Los diminutos molinos de mano indígenas no eran juguetes, sino ofrendas». Tenerife: Museo etnográfico de Tenerife. <https://www.museosdetenerife.org/muna-museo-de-naturaleza-y-arqueologia/archaeo-antiquity-el-molino-de-mano-amazigh-en-canarias-por-jose-juan-jimenez-gonzalez/> [el 15 de julio de 2017]
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. (1952). «Datos sobre los molinos de mano». *Revista de Historia*, XVIII, núm. 97, pp. 70-73.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1979). *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1980). *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid: Akal.
- LORD, B. (2006). «Foucault's museum: difference, representation, and genealogy». *Museum and Society*, núm. 4 (1), pp. 11-14.
- LORENTE, J. P. (2015a). «Cambios de paradigmas y su recepción en la cultura hispana: de la nueva museología a la museología crítica». En MORALES MORENO, L. G. (eds.)

- Tendencias de la museología en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp: 153-163.
- LORENTE, J. P. (2015b). «Estrategias museográficas actuales relacionadas con la museología crítica». *Complutum*, vol. 26 (2), pp. 111-120.
- LORENZO PERERA, M. J. (1981). *El folklore de la isla de El Hierro*. Santa Cruz de Tenerife, España: Interinsular Canaria y Cabildo Insular de El Hierro.
- LORENZO PERERA, M.J. (1987). *Estampas etnográficas de Teno Alto (Buenavista del Norte. Isla de Tenerife. Canarias)*. Tenerife España: Ayuntamiento de Buenavista del Norte.
- LORENZO PERERA, M.J. (1989). *La tradición oral en Canarias*. Santa Cruz de Tenerife, España: Cabildo Insular de Tenerife y Centro de la Cultura Popular Canaria.
- MAC-GREGOR, F. C. (1831). *Las Islas Canarias. Según su estado actual y con especial referencia a la topografía, estadística, industria, comercio y costumbres*. La Laguna, España: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- MEDEROS MARTÍN, A. y ESCRIBANO COBO, G. (2001). «El comercio de los molinos rotatorios romanos en el Mediterráneo y litoral atlántico norteafricano». *Archivo de Prehistoria Levantina*, vol. XXIV, pp: 315-331.
- MIGNOLO, W. (2013). «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad». México: Descolonialidadmx. <https://descolonialidadmx.wordpress.com/tag/descolonialidad/> [el 22 de julio de 2022]
- MIGNOLO, W. (2014). «Activar los archivos, descentralizar a las musas». *Quaderns portàtils*, núm. 30. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona. Recuperado de https://img.macba.cat/public/uploads/20140425/QP_30_Mignolo.pdf [el 22 de julio de 2022].
- NODA GÓMEZ, T. y SIEMENS HERNÁNDEZ, L. (1982). «Los molinos de mano en La Palma: canciones de molienda». *Museo Canario*, vol. XLII, pp. 67-80.
- NODA GÓMEZ, T. Y SIEMENS HERNÁNDEZ, L. (2001). «Los molinos de mano en La Palma: canciones de molienda». *El Pajar: Cuaderno de Etnografía Canaria*, núm. 10, (Ejemplar dedicado a: Los molinos, los cereales y el gofio), pp. 50-65.
- OTERO CABRERA, J. (2020). «Las islas Canarias en la encrucijada de la restitución del arte africano. El documento Sarr-Savoy, la ‘Colección Verneau’ y el rostro negro del canario». *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm 66, pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.36980/10547.9916>
- OTERO CABRERA, J. (2023). «Estética afro-canaria: un debate en la historia de las ideas». *XXV Coloquio de Historia Canario-Americana (2022)*. Las Palmas de Gran Canaria: Museo Colón. En prensa.
- OYEN, E. (1990). «The imperfection of comparisons». En OYEN, E (Ed.) *Comparative Methodology. Theory and practice in international social research*. London: SAGE, pp. 1-18.
- QUIJANO, A. (1999[1997]). «Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina». *Dispositio*, vol. XXIV (51), pp. 137-148.
- SABIR, A. (2008). *Las Canarias prehispanicas y el norte de África. El ejemplo de Marruecos, paralelismos lingüísticos y culturales*. Agadir, Marruecos: l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM).
- SHELTON, A. A. (2013). «Critical Museology. A Manifesto». *Museum Worlds: Advances in Research*, núm. 1, pp. 7-23.
- SHELTON, A. A. (2019). «Tiempo, ficciones y heterotopías. La museología crítica de Fernando Estévez González». En HENRÍQUEZ, M Y SANTA ANA, M. de (Eds.) *Museopatías de Fernando Estévez*. Tahíche, España: Fundación César Manrique, pp. 15-49.
- SERRA RÀFOLS, E. y DIEGO CUSCOY, L. (1950). «De arqueología canaria. Los molinos de mano». *Revista de Historia*, XVI, núm. 92, pp. 384-397.
- SUÁREZ MORENO, F. y SUÁREZ PÉREZ, A. (2005). *Guía del patrimonio etnográfico de*

- Gran Canaria*. Las Palmas de Gran canaria, España: Patrimonio Histórico-Cabildo de Gran Canaria.
- TAMBIAH, S. J. (1990). *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-139.
- TEJERA GASPAS, A. (1990). «La religión en las culturas Prehistóricas de las Islas Canarias». *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, núm. 43, pp, 235-242.
- TEJERA GASPAS, A. (1996). *La religión de los gomeros: (ritos, mitos y leyendas)*. La Gomera, España: Cabildo Insular de La Gomera.
- TEJERA GASPAS, A. (2001). *Las religiones preeuropeas de las Islas Canarias*. Madrid: Ediciones del Orto.
- TEJERA GASPAS, A. (2010). *La religión de los guanches (Ritos, mitos y leyendas)*. Santa Cruz de Tenerife, España: Idea.
- VELASCO, H. (ed.) (1982). *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete.
- VELASCO, H. (1986). «Las fiestas, drama y tensión». En DÍEZ BORQUE, J. M. (coord.). *Teatro y fiesta en el Barroco: España e Iberoamérica*. España: Ediciones del Serbal, pp. 171-178.
- VELASCO, H. (1988). «Mayo en julio: rituales festivos entre el ciclo anual y el ciclo de la vida». En ESTEBAN ALONSO, A. DE, Y ETIENVRE, J. P. (coords.). *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Casa de Velázquez, Universidad Complutense de Madrid, pp. 135-152.
- VELASCO, H. y DÍAZ DE RADA, A. (1997). «Describir, traducir, explicar, interpretar». En Díaz de RADA BRUN A. Y VELASCO MAÍLLO, H. M (cords.) *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta, pp. 41-73.

APÉNDICE



Figura 1. Uso del molino manual en el alfar de La Atalaya de Santa Brígida para la obtención de polvo de almagre, necesario para el engobe de la cerámica tradicional. Foto de James Anderson (1891). Fuente: Fondo fotográfico de la FEDAC y ALFONSO GARCÍA (2011), p. 68.



Muela o piedra “de arriba”,
“voladera” o “volandera”

Muela o piedra “de abajo”,
“solera” o “durmiente”



Figura 2. Piezas del molino de mano (I). Elaboración propia y fotos de Ramón Hernández.



Figura 3. Partes de la muela «de abajo», «solera» o «durmiente». Elaboración propia y fotos de Ramón Hernández.

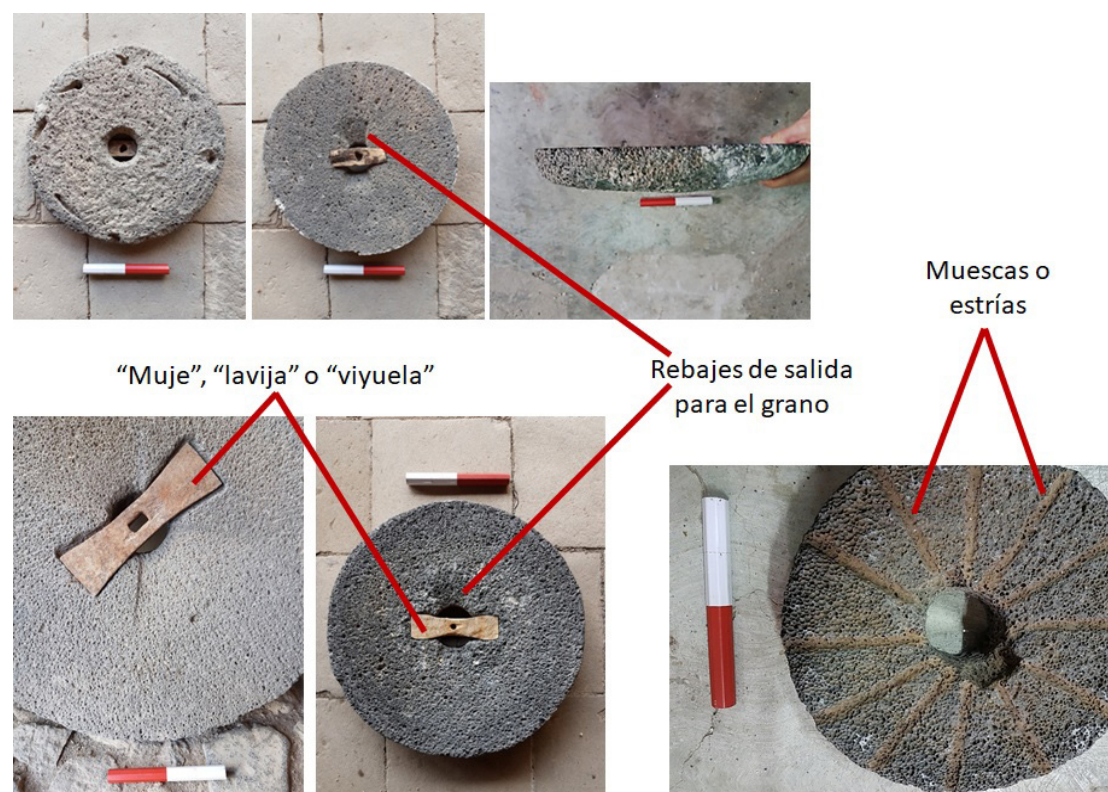


Figura 4. Partes de la muela «de arriba», «voladera» o «volandera». Elaboración propia y fotos de Ramón Hernández.



Figura 5. «Punzón», «regatón» o «dedal». Elaboración propia y fotos de Ramón Hernández.



Figura 6. «Golletes», «tolvas» o «toldas». Elaboración propia a partir de fotos cedidas del Inventario del Museo IES Granadilla.

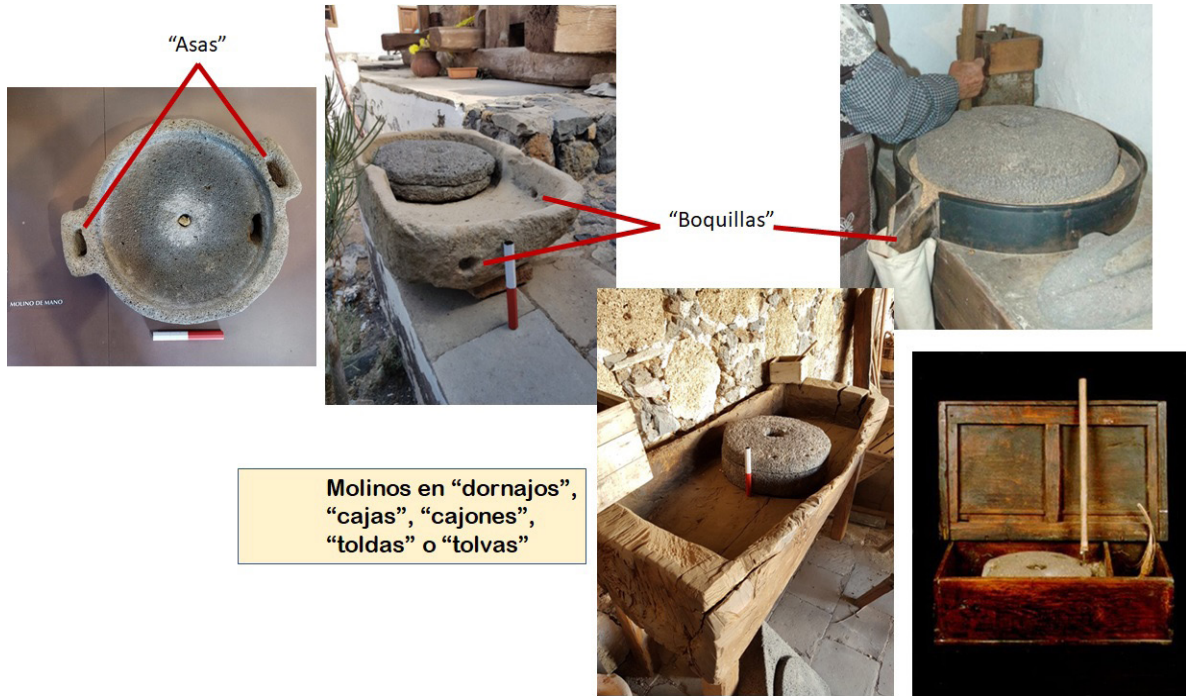


Figura 7. Tipos de molinos de mano y partes (I). Elaboración propia a partir de fotos de Ramón Hernández, Museo de Historia y Antropología-OAMC (cedida) y otra recuperada de: <https://www.bienmesabe.org/noticia/2018/Septiembre/molinos-de-mano-entre-la-tradicion-y-el-olvido>



Figura 8. Tipos de molinos de mano y partes (II). Elaboración propia a partir de fotos de Ramón Hdez. y otras dos recuperadas de: <https://fuerteventuraenimagenes.com/el-molino-de-mano/> y de: http://www.ecomuseoitinerante.com/catalogo/cata_galeria_zoom.php?soporte=19&id=47&camino=&tema=63



Figura 9. Ilustración del libro *Histoire Naturelle des Îles Canaries*. Fuente: BARKER-WEBB y BERTHELOT (1837).



Figura 10. Grabado coloreado de J. J. Williams, publicado en *Historia Natural de la Islas canarias*. Misceláneas canarias de Sabino Berthelot y Phillip Barker-Webb, París, 1839. Recuperado de: http://www.rinconesdelatlantico.com/num5/8_misclanea_3.html



Figura 11. Comparativa de dos láminas de Alfred Diston en *Costume of the Canary Islands*, Manuscrito de ¿1847? Publicado y traducido con el título *Los trajes canarios de Alfred Diston* (2018). Fuente: DISTON, A. (2018).



Figura 12. Lámina de habitáculo y enseres guanches. Fuente: BARKER-WEBB y BERTHELOT (1837).

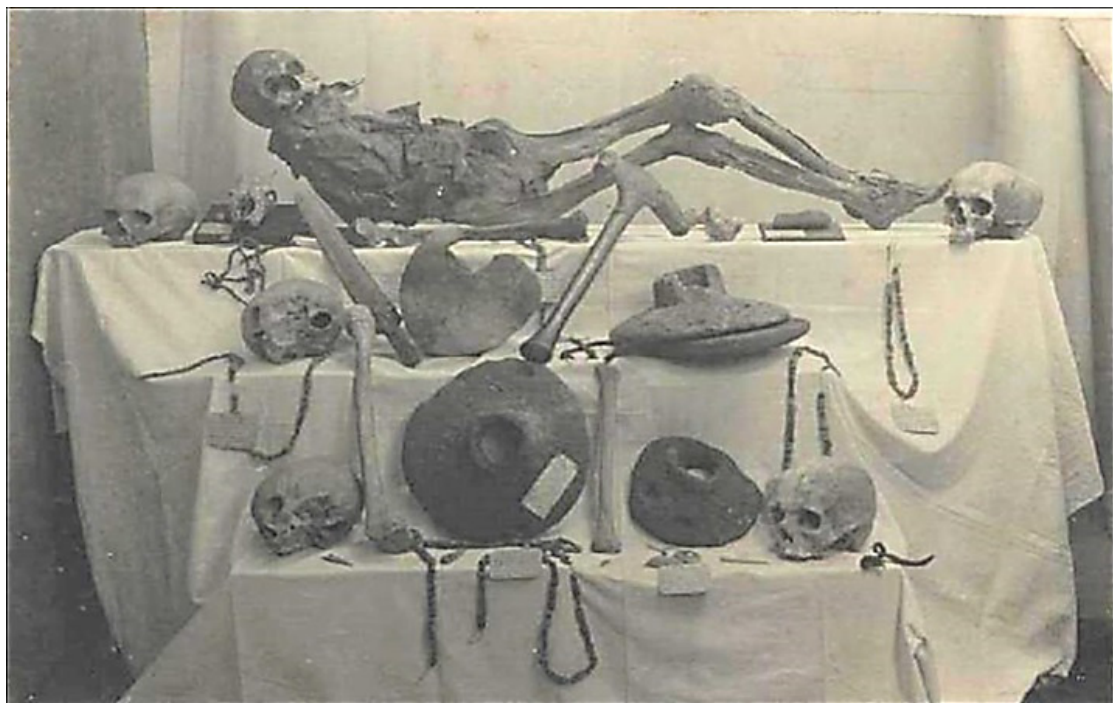


Figura 13. Composición expositiva con materiales arqueológicos preparada para la visita del rey Alfonso XIII en 1906. Instituto de Canarias. Fuente: ARNAY y otros (2020), p. 8.



Figura 14. Escenificación con molino de la colección particular del restaurante «Aquí me quedo» (Masca, Buenavista). Foto de Ramón Hernández.



Figura 15. Era con muela de molino en el centro de su empedrado. Foto de Ramón Hernández.



Figura 16. Era de Los Partidos de Franquis. Fuente: Informe Inventario Patrimonial de Área Afectada por el Incendio. Unidad de Patrimonio del Cabildo de Tenerife (2008).



Figura 17A. Molino aborigen con decoración radial/soliforme. Fuente: Museo de la Naturaleza y Arqueología (MUNA). Origen: Tenerife (se desconoce el yacimiento. Muela superior de molino de origen guanche de 26,8 cm y 5,5 cm de alto y decorada con círculos concéntricos y radios (soliformes). <http://www.museosdetenerife.org/muna-museo-de-naturaleza-y-arqueologia/molino-2/> [Consulta el 19 de nov. de 2021]



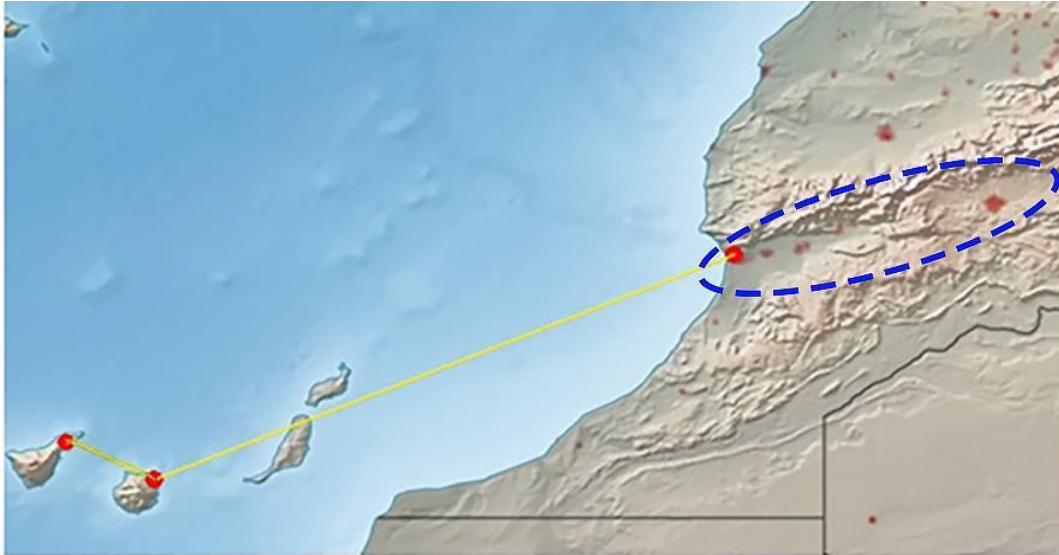
Figura 17B. Molino aborígen con decoración radial/soliforme. Fuente: Museo Arqueológico de Fuerteventura-Museo Canario. Origen: Tuineje (Fuerteventura). Muela superior de molino aborígen con ¿decoración soliforme? Foto: Ramón Hernández.



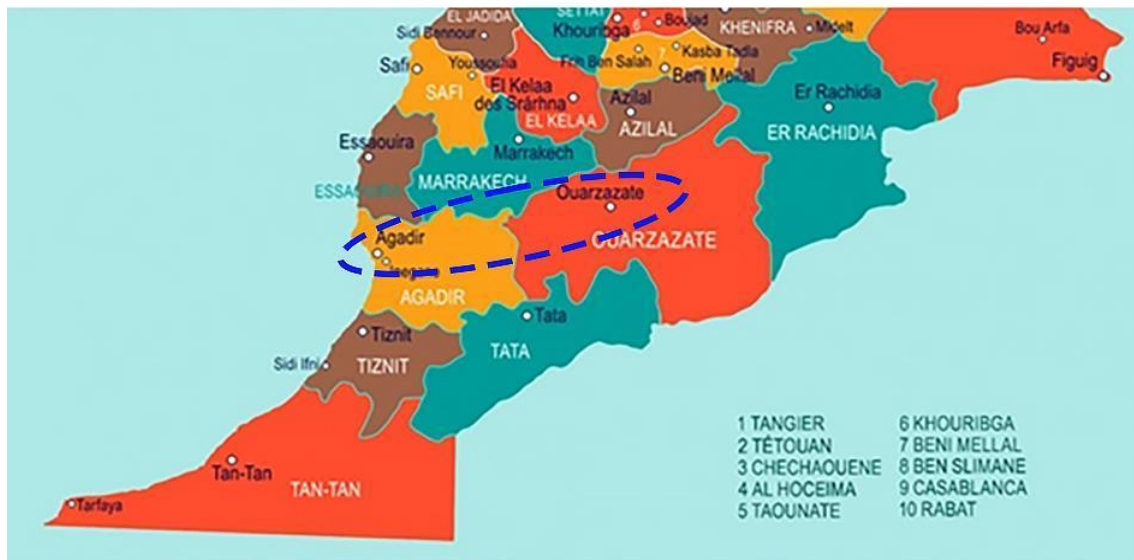
Figura 17C. Molino pequeño o molinillo aborígen de posible uso ritual como ofrenda. Fuente: JIMÉNEZ GONZÁLEZ (2014; 2017). Origen: Tenerife.



Figura 18. Eras expoliadas de su pieza central en los municipios de Santiago del Teide y Arona. Fotos de Ramón Hernández.



Mapa situacional respecto de Canarias y orográfico del Valle del Sous y áreas al interior de Agadir y hacia la provincia de Uarzazate, entre las cordilleras del Atlas y el Anti-Altas.



Mapa político provincial del sur de Marruecos.

Figuras 19A y 19B. Elaboración propia a partir de imágenes on line recuperadas de: <http://distancia.1km.net/images/pic.php?lat1=28.09973&long1=-15.41343&lat2=30.41071&long2=-9.55572&dist=623.5&name1=Las%20Palmas%20de%20Gran%20Canaria&name2=Dakhla> y de: <https://astelus.com/mapas-marruecos/mapa-politico-marruecos/> respectivamente.