

LA IGLESIA DEL PUEBLO GUANCHE: CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Josué David Ramos Martín

Para los canarios, los guanches fueron y son, al mismo tiempo, los otros y nosotros.

F. Estévez 1987:15

El objetivo de este artículo es doble. Por un lado, pretendemos contextualizar el surgimiento de la *Iglesia del Pueblo Guanche* (en adelante, IPG) en el panorama religioso local y global, tanto desde un punto de vista social como académico. Por otro lado, queremos presentar una serie de reflexiones metodológicas para su estudio desde un enfoque que busca la neutralidad, la científicidad y la evasión en lo posible de posturas religiocéntricas.¹

Existen pocos estudios acerca de este movimiento. Sólo un reciente artículo de Néstor Verona y Alfonso García, junto a algunas referencias de Francisco Díez de Velasco, lo ha explorado en el ámbito académico,² lo que obliga a definir una serie de puntos de partida metodológicos y conceptuales para el estudio de esta religiosidad emergente desde enfoques que lleven a cabo la observación, exploración y explicación de la misma en tanto que fenómeno social, evitando las críticas o valoraciones sustantivas, tan comunes en algunos ámbitos encargados de construir una postura contraria a la emergencia de nuevas formas de religión o espiritualidad.³

Nuestro conocimiento de la IPG se sustenta en la planificación de una metodología que combina diversos procedimientos. En primer lugar, el trabajo de campo, circunscrito a diversos rituales y actos. Además, hemos tenido la oportunidad de visionar en vídeo otras ceremonias a las que no hemos podido asistir. En segundo lugar, hemos llevado a cabo la lectura y visualización de los documentos internos generados por el grupo. La mayor parte de ellos se encuentran colgados en la red, lo que constituye además un factor interesante de cara a analizar sus medios de difusión.⁴ Finalmente, destacamos las entrevistas y conversaciones informales con algunos de sus miembros. Entre ellas, sobresale la que realizamos a su máximo representante, el Guadameñe⁵ Adarguma Anez' Ram n Yghaesén.

LA IGLESIA DEL PUEBLO GUANCHE: CONSIDERACIONES PREVIAS

Desde comienzos de este siglo, la IPG ha ido consolidándose como una alternativa religiosa y/o espiritual válida para un grupo de individuos (aún escaso, en torno a los trescientos miembros, pero cuyo número crece progresivamente) que expresa a través del discurso religioso-espiritual su identificación con el pasado aborigen del archipiélago canario. Según las palabras de su máximo representante, la IPG tiene como uno de sus objetivos principales “rescatar y actualizar la religión de nuestros ancestros”, lo que incluye sus divinidades, rituales y valores, adaptándolos a las necesidades del canario actual. Con esta recuperación del pasado (que constituye también una reconstrucción y una resignificación del mismo) pretenden alcanzar la regeneración moral, religiosa, espiritual y material de lo que ellos consideran la *matria o nación canaria* (fundamentada en una unidad histórica, social, étnica y territorial). Según sus postulados, tal recuperación es una conquista del espacio simbólico arrebatado a sus ancestros por la invasión europea y la evangelización consecuente,

que tuvo como consecuencia la desaparición o, en menor medida, la ocultación (e incluso continuidad) de esa religiosidad ancestral bajo el “ropaje” católico.

Como alternativa a ese catolicismo impuesto tras la conquista de las Islas, proponen el retorno a un pasado *resignificado* y del que extraen los elementos adecuados para sus planteamientos doctrinales. Este movimiento se configura así como un mecanismo que simboliza la resistencia a la dominación foránea y que propone una continuidad simbólica frente a la discontinuidad histórica de *lo aborígen*.

Sin embargo, el recurso a esta ancestralidad no constituye el centro de sus planteamientos. Ante todo, la IPG se define a sí misma como un movimiento espiritual del siglo XXI cuya misión es efectuar y difundir la veneración a la Diosa Madre Universal, que en Canarias adopta el nombre de Chaxiraxi.⁶ Se reconoce así como una religiosidad 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, y también entre el pasado y el futuro, es una de las principales características del movimiento y también la causa de sus tensiones internas.

Esto nos lleva a interpretar la IPG como un proceso en el que confluyen diferentes discursos acerca de la ancestralidad y la etnicidad, es decir, distintas identidades que toman al *guanche* como su referente pero que lo modelan según sus propios parámetros e intereses. No obstante, queremos adelantar que la mayor parte de nuestras consideraciones son aún producto de una primera aproximación. Son, pues, hipótesis de partida que han de ser desarrolladas según progrese nuestro trabajo de campo.

RELIGIONES Y NUEVAS RELIGIONES EN LA POSMODERNIDAD

El surgimiento de un fenómeno de estas características en Canarias es inteligible en el marco de las profundas transformaciones que han reconfigurado el papel de las religiones a escala global y local. Además, no podemos contemplar ambos parámetros como elementos aislados, sino como interdependientes e imbricados, lo que ha sido conceptualizado como *glocalización* (véase Droogers y Greenfield, 2001, 35). En este contexto, existe un consenso a la hora de afirmar que la globalización ha sido el motor de estas mutaciones.⁷

A raíz de los procesos de descolonización se produjo una redefinición de las relaciones internacionales e interculturales, creándose así un nuevo contexto en el que se ha producido la modificación de las formas religiosas tradicionales. Los profundos cambios económicos, tecnológicos (internet, *mass media*, transporte), climáticos, sociales (principalmente con los fenómenos migratorios), políticos y geoestratégicos (con el fin de la política de bloques) han favorecido la superación de los marcos locales de expresión religiosa, creándose así redes transnacionales en las que la religión se configura como un producto más de la globalización. Añade el antropólogo Elio Masferrer que...

Los procesos de globalización no implican de ninguna manera la simplificación de las propuestas culturales o religiosas; por el contrario, la globalización produce la crisis total o parcial de los sistemas religiosos operantes mediante un proceso de cuestionamiento sobre su eficacia simbólica, obligándolo a su reformulación o a la sustitución del mismo. El resultado es un desarrollo sistemático del pluralismo religioso y el crecimiento de los procesos de multirreligiosidad (Masferrer, 2004, 91s).

El mundo religioso de la posmodernidad se reconoce así por la diversidad de opciones que ofrece, es decir, por una *multirreligiosidad* amparada, además, por un marco legal que defiende la libertad de culto y define la religión como una manifestación privada e individual.

En este contexto, frente a la perdurabilidad de las religiones tradicionales (que pierden parte de su poder y capital simbólico) y al aumento de las opciones ateas o no religiosas, surgen nuevas formas en las que las expresiones individuales y privadas priman respecto a las profesiones colectivas (véase Mayer, 2004, 408). Estas surgen del seno de diferentes religiones o crean otras nuevas, recogiendo de forma ecléctica influencias y elementos varios, siendo todas ellas respuestas a este nuevo contexto global. Como plantea Díez de Velasco, “las Nuevas Religiones no son productos extravagantes: se inscriben en el marco industrial y posindustrial, han surgido de la disolución de la sociedad tradicional y el impacto de los presupuestos ideológicos de la modernidad y más recientemente de la globalización y sus consecuencias” (Díez de Velasco, 2000, 21).

Canarias, situada en una posición estratégica en los movimientos y redes transnacionales, no es ajena a estos procesos. Precisamente, en el archipiélago es perceptible una multirreligiosidad cada vez más afianzada debido al crecimiento y diversificación de las opciones minoritarias. Migraciones y conversiones se constituyen como los dos factores más importantes de este proceso y en el que la IPG se erige como una de sus manifestaciones más singulares.⁸ Para entender, además, su surgimiento, hemos de resaltar otra de las consecuencias de la globalización: la creación de respuestas o alternativas centradas en la exaltación de los valores locales. Frente al patrón común que se pretende imponer, surgen ideologías, movimientos y religiones que defienden una identidad local (construida sobre parámetros que son objeto de selección) y que reivindican lo autóctono frente a las imposiciones externas (tanto históricas como recientes). Esto hace que la IPG no solo sea un movimiento religioso, sino también un mecanismo social más amplio que reivindica una localidad, etnicidad e identidad canarias lo que, asimismo, repercute en la diversidad de discursos y mensajes que alberga, como luego profundizaremos.

Así pues, para la comprensión del surgimiento de la IPG tanto a escala global como local es necesario atender a las variables locales, pero también es ineludible entenderlo como un elemento inserto en estas transformaciones globales y, más en concreto, como un ejemplo de neopaganismo en el archipiélago.

ANTIGUAS Y NUEVAS RELIGIONES: PROBLEMAS DE CONCEPTUALIZACIÓN Y DEFINICIÓN

Estas nuevas formas religiosas han sido conceptualizadas de diferente manera: sectas, cultos, nuevas religiones, nuevos movimientos religiosos, religiones alternativas, religiones marginales, religiones nueva era, Iglesias independientes, etc. Se ha creado en torno a estas denominaciones un importante debate académico, preocupado por definir rigurosamente los indicadores empíricos que permiten calificarlas con esos conceptos.⁹

Por un lado, *secta* y *culto* han sido rechazados por los sectores académicos al poseer un carácter peyorativo y negativo. Su empleo califica a un colectivo con una serie de identificadores que destacan su capacidad de crear conflicto social y de afectar negativamente a sus miembros.¹⁰ Por esta razón, no resulta válido para su empleo académico. Además, *secta* es un concepto religiocéntrico “puesto que suele aplicarse por parte de las religiones mayoritarias a grupos minoritarios para marcar su marginalización o también, por parte de ciertas minorías, a las iglesias mayoritarias o a grupos minoritarios para marcar su

marginalización” (Díez de Velasco, 2000, 16). Este es el caso de la propia IPG, que califica al catolicismo como una secta, adjudicándole así una serie de connotaciones negativas que ellos, por otra parte, pretenden evitar al utilizar en su propia denominación el término *Iglesia*. Si bien lo adoptan desde su valencia etimológica (asamblea), también lo asumen por su reconocimiento social. Como nos manifestó el Guadameñe: “si antepones el término Iglesia ya, psicológicamente, estás imponiendo al oyente un respeto, porque asocia Iglesia con su Iglesia de toda la vida”. El uso de *Iglesia*, así pues, persigue el reconocimiento social y evita que se asocie con otros colectivos percibidos como negativos, como puedan ser las *sectas*.

Por otra parte, las restantes denominaciones antes referidas reflejan un foco más neutral y menos religiocéntrico. Entre ellas, *Nuevas Religiones* (NR) y *Nuevos Movimientos Religiosos* (NMR) se han impuesto en la investigación.¹¹ Se han dado numerosas definiciones, pero resultan problemáticas debido a la enorme heterogeneidad que pretenden englobar. Eileen Barker, una de las investigadoras que más ha trabajado en este tema, aporta su definición.

El término Nuevo movimiento religioso (NMR) es empleado para abarcar una colección dispar de organizaciones, la mayoría de las cuales han surgido con su forma actual a partir de la década de los 50, y que ofrecen algún tipo de respuesta a cuestiones fundamentales de naturaleza religiosa, espiritual o filosófica. (Tomado de Chryssides, 1994. Nuestra traducción).

Si observamos otras definiciones,¹² podemos concluir que una *nueva religión* o un *nuevo movimiento religioso* sería un colectivo o movimiento que propondría una religiosidad “nueva” o “reciente”, surgida en las últimas décadas en tanto que respuesta a la posmodernidad, que opera al margen de la cultura y/o religión mayoritarias y que propone alternativas de tipo religioso, espiritual o filosófico, lo que propicia la atracción de conversos. A estos factores habría que añadir otros señalados por Barker: pequeño tamaño, representación atípica de sus componentes (predominancia de gente joven), miembros de primera generación, nuevos sistemas de creencias, división nosotros vs. ellos, hostilidad externa y líderes carismáticos.¹³

Aunque estos indicadores pretenden englobar un conjunto amplio de ejemplos, algunos de ellos son identificables en la IPG: la propuesta de un nuevo sistema de creencias alternativo a la opción histórica mayoritaria (en el caso canario, el catolicismo), a la cual se enfrenta de forma dialéctica; su composición de pocos individuos, todos de primera generación, y presencia de un líder carismático (en nuestro caso, el Guadameñe).¹⁴

Sin embargo, estas denominaciones también plantean problemas, especialmente relacionados con el valor que se le da al adjetivo *nuevo*¹⁵ o la definición que asumamos de lo que es una *religión*. Creemos identificar algunos de estos problemas metodológicos en el estudio de la IPG, una problemática que remite al tipo de enfoque que se emplee: si bien una perspectiva *insider* u *outsider* (o también *emic/etic*). Se trata de un dilema que concierne a la percepción externa e interna de un mismo fenómeno.

En primer lugar, desde un enfoque *outsider*, es decir, desde la perspectiva del investigador, el valor de “nuevo” es impreciso. Aunque consideremos que la IPG representa una recreación novedosa, su calificación como NR o NMR sigue siendo confusa. Este problema es recurrente en otras investigaciones, como las realizadas acerca de ISKCON¹⁶ o Sokka Gakkai, que se declaran continuadores de doctrinas que cuentan con una historia centenaria. Estamos, pues, ante movimientos que pueden ser considerados simultáneamente como antiguos y novedosos

dependiendo de esos enfoques. La IPG, en este caso, constituye tanto una antigua tradición recuperada como una recreación basada en una herencia ancestral. El juego dialéctico entre pasado y futuro, tradición y modernidad, vuelve a manifestarse como elemento clave, dentro del cual se intenta lograr una legitimidad basada en la antigüedad de la tradición.

Ante la dificultad, pues, de fijar esa ancestralidad, Chryssides sugiere que el término *nuevo* ha de hacer referencia a su constitución como institución o movimiento y no a sus referentes teológicos o históricos.¹⁷ Siendo más precisos, no se trataría de fenómenos *nuevos* sino *recientes*.¹⁸ De este modo, lo que sería *reciente* o *nuevo* sería el movimiento que la difunde, ejecuta y hace visible en el marco social (véase Mayer, 2004, 409).

Pero esta problemática ha de ser puesta en relación con los enfoques *insider*, es decir, aquellos construidos desde las perspectivas internas del grupo. En este caso, los miembros de la IPG no admiten ser calificados como una *nueva religión*, puesto que afirman basarse en una tradición milenaria. En consecuencia, constituye una ofensa que sus fundamentos sean considerados novedosos, pues afecta a la legitimidad histórica que reivindican.

El problema de los enfoques internos y externos de un fenómeno vuelve a plantearse a la hora de definir como *religión* a la IPG. El enorme y heterogéneo abanico de NMR y NR surgido en las últimas décadas a escala global ha creado un problema metodológico a la hora de calificarlos como *religiones* o, en otros casos, como *pseudo-religiones*, como *espiritualidades*, como movimientos *místicos*, o como “*life-tools*”, entre otras opciones.

Desde un enfoque *etic-outsider*, habría que definir lo que se entiende por *religión*, lo que constituye un problema casi irresoluble.¹⁹ Esto no solo se debe a las numerosas definiciones dadas en las ciencias de las religiones, sino también a las diferentes percepciones individuales y sociales, lo que no permite establecer definiciones categóricas. No obstante, en el caso de los NR y NMR, el problema de definir la *religión* se vincula con la sospecha social de que no se trata de verdaderas religiones sino de medios para conseguir algún tipo de beneficio económico o político. En este caso, habría que determinar los objetivos y fines de esos movimientos para definir si son o no de índole religiosa (Chryssides, 1999, 16).

Por otra parte, si atendemos a las percepciones internas y a las definiciones émicas, la situación es bien distinta. En nuestro caso, los miembros de la IPG rechazan ser una *religión*, prefiriendo ser vistos como un *movimiento espiritual*. Este hecho es de crucial importancia y permite proponer una metodología comparativa con otros colectivos (como la Wicca, los neopaganismos, las religiones de la Diosa y los movimientos *New Age*) que defienden el mismo argumento. Así pues, la *espiritualidad*, según la IPG, es una condición superior a la de cualquier religiosidad, como podemos apreciar en un vídeo interno del grupo.

Preferimos considerarnos racionales o espirituales antes que religiosos. Creemos que la religión y el Estado deben estar separados. Creemos que hay creencias básicas religiosas que son muy racionales tras eliminar lo que puede haber de superstición. Por todo lo expuesto, para nosotros la religión es un camino para vivir la espiritualidad, pero no es la espiritualidad, pues ésta la sobrepasa. Es la espiritualidad la que sustenta, anima y da sentido a la religión como tal. (...) La espiritualidad no es la religión sino que la religión está al servicio de la espiritualidad. Una religión sin espiritualidad no tiene sentido.

Se plantea una definición del término *religión* en consonancia con una percepción social concreta y, por otro lado, alejada de las concepciones académicas. Del mismo modo que asumen la voz *Iglesia* en su denominación por razones de resonancia social, llevan a cabo un mecanismo análogo a la hora de desplazar su calificación como *religión*. En esta línea, el Guadameñe nos manifestó que “ya hasta al término *religión* le estoy cogiendo cierto temor por las connotaciones que lleva”. Estas vinculan el concepto con su carácter institucionalizado, jerárquico o adoctrinador, lo que es rechazado por sus planteamientos, que inciden en la exploración racional e individual de la espiritualidad centrada en la Diosa.

Desde el punto de vista metodológico existe, pues, un choque entre los dos tipos de enfoques planteados: el interno y el externo.²⁰ En este conflicto, aunque respetemos las observaciones *insider*, creemos que la IPG muestra unos identificadores empíricos que permiten ubicarla, contextualizarla y explicarla como una *Nueva Religión* o como un *Nuevo Movimiento Religioso* (teniendo en cuenta las definiciones dadas) y, dentro de ellos, como un neopaganismo. Esto permite efectuar un análisis comparativo con otras religiones y espiritualidades surgidas en fechas recientes a escala global.

LA IPG COMO NEOPAGANISMO

Nuevas Religiones, como concepto analítico, constituye sólo un punto de partida, pues bajo esa etiqueta se ubica una enorme diversidad que ha intentado ser ordenada en clasificaciones coherentes.²¹ Una de estas clasificaciones coloca a los neopaganismos junto a colectivos *New Age*, la Wicca u otros como el esoterismo, el ocultismo, la magia o el medioambientalismo, debido a la existencia de elementos comunes como la veneración de la naturaleza o la creencia en dioses o espíritus (Hunt, 2004, 147).

Sin embargo, todas esas manifestaciones son enormemente diversas, lo que obliga a considerarlas en separado, si bien debido a su carácter ecléctico existen permeabilizaciones e influencias de unos grupos sobre otros. Por ejemplo, algunos neopaganos asumen doctrinas de la *Nueva Era* o desarrollan un fuerte componente medioambientalista, a la vez que pueden negar o intensificar las tendencias esotéricas. En este caso, uno de los mayores problemas para los investigadores ha consistido en establecer una distinción entre el paganismo y la Wicca. Esta asociación se debe a su genealogía, pues los primeros neopaganismos europeos surgieron alrededor de ella. Sin embargo, en torno a los años sesenta, se produce el crecimiento de estas revitalizaciones, que comienzan a adoptar un modelo pagano genérico (Rogers, 2006). Dicho modelo heredaba aspectos de la Wicca pero, en general, apelaba a un componente histórico-étnico que les confería un carácter propio. De este modo, hasta la actualidad, podemos destacar la existencia de dos ramas principales: el *paganismo Wicca* y el *paganismo étnico* (Lamond, 2005).

Los primeros wiccanos plantearon que estaban reviviendo una antigua tradición precristiana que descansaba sobre tres pilares: el culto a la diosa, la fertilidad y la sacralización de la naturaleza (cuyo ciclo regula los rituales) y la importancia de las brujas, convertidas en mártires del genocidio histórico que habrían sufrido. En este sentido, la mujer adquiere un papel protagonista en los cultos wiccanos, al reivindicar una espiritualidad femenina como alternativa a las religiones judeocristianas, caracterizadas por el desplazamiento de la mujer del marco religioso. Por esta razón, las brujas se convirtieron en paradigma o arquetipo de referencia y sus miembros “intentaron revivir o recrear una religión basada en una diosa; la espiritualidad se definió como la diosa” (Mies y Shiva, 1997, 31). La Diosa se convierte así en una figura o arquetipo de identificación de la mujer, lo que es

perceptible de forma más clara en la llamada Wicca diánica, que se configura como una religión exclusivamente femenina.

Por otro lado, la Wicca apela a una ancestralidad más espiritual que histórica, incluyendo tendencias esotéricas, exotéricas y mágicas que otros neopaganismos no poseen. Por esta razón, ha sido definida como un *paganismo esotérico* (Pearson, 2002) que desde fechas recientes asume una identidad que apela cada vez menos a ese pasado reconstruido y más al componente mágico-espiritual que envuelve su doctrina.²²

En segundo lugar, el *paganismo étnico* se construye sobre una herencia étnica, histórica o nacional concreta que pretende ser reivindicada a través de la reconstrucción o recreación de determinadas religiones ancestrales. Algunas de ellas, además, integran el denominado *World Congress of Ethnic Religions*.²³ Según sus declaraciones oficiales, expresa la solidaridad con las “religiones étnicas, indígenas, nativas o tradicionales” del mundo, las cuales han de ser valoradas y respetadas como manifestación de las tradiciones locales distintivas. Este tipo de neopaganismo pretende, asimismo, revalorizar y reivindicar el valor de lo local frente a los agentes de aculturación externos (como el cristianismo y la globalización), en un proceso en el que es fundamental la construcción de identidades. En este sentido, todos los grupos coinciden en reprochar al cristianismo la imposición de mitos ajenos a sus ancestrales mitos étnicos (lo que permite construir una identidad común basada en una misma experiencia histórica). Se construye así una noción de la *etnicidad* en la que la religión se reconfigura, convirtiéndose en un medio de expresión más de aquella. De este modo, el cristianismo y la evangelización, vistos como elementos negativos para las identidades étnicas, son desplazados de su mitología y memoria compartida en beneficio de las religiones locales (véase Barker y Galasinski, 2001; Smith, 2001, 27).

Por otro lado, desde el punto de vista doctrinal, coinciden en varios aspectos: en la sacralización de la naturaleza y el universo; en la veneración de divinidades y espíritus; y en su visión-concepción cíclica del cosmos, siendo permeables en otros aspectos. Los ejemplos más destacados son el odinismo-asatru, el paganismo céltico, el paganismo Romuva, el neoolimpismo, algunas formas neo-druidistas y otras manifestaciones locales, entre las que destaca el resurgimiento del chamanismo en Rusia (Pentikäinen, 2006).

Sin embargo, estas dos vías no pueden ser consideradas como compartimentos estanco, debido a su eclecticismo y a la existencia de puntos en común: rituales vinculados al ciclo de la naturaleza, sacralización de la misma, veneración de divinidades paganas o su oposición a la globalización (“los adoradores de la Diosa por su amenaza al medio ambiente, las religiones étnicas por su amenaza a sus identidades culturales —Lamond, 2005; véase Pearson, 2006—). Creemos que esta vía intermedia se detecta con claridad en la IPG. Esta comparte elementos como la sacralización de la naturaleza y su oposición a la cristianización o a la globalización (común en ambas vías), pero también posee características propias de cada una de ellas. Por ejemplo, coincide con los wiccanos y las religiones de la Diosa en su creencia en una divinidad suprema de carácter femenino y en su autodefinición como un *movimiento espiritual*, mientras que comparte con los *paganismos étnicos* esa herencia histórica común y su deseo de recuperar las creencias locales anteriores a la cristianización.

Estas consideraciones permiten abrir una vía metodológica comparativa entre la IPG y el paganismo contemporáneo que contextualice y explique sus doctrinas, rituales, organización y creencias, así como los mecanismos de reconstrucción y recreación de las religiosidades ancestrales, como fenómenos que se producen como alternativas, pero también como

productos, de la posmodernidad y la globalización. Surgen, pues, como productos de una reconfiguración global de lo religioso y lo espiritual, pero también de lo étnico, que encuentra en el pasado sus referentes identificativos. En el caso de la IPG, como hemos visto, creemos que surge como una alternativa de reivindicación identitaria que adquiere su pleno sentido en los procesos autóctonos de recuperación del pasado pero que, igualmente, se ubica en un ámbito común con otros paganismos. Cada uno de ellos, pues, surge en un marco de transformaciones globales que parte de coordenadas locales diferentes. Debido a que cada neopaganismo responde a unos determinados condicionantes históricos locales, habría que destacar cuáles son los procesos empleados para recuperar y recrear su ancestralidad dentro de ese juego de relaciones entre lo local y lo global.

En conclusión, reconocemos en la IPG una serie de indicadores que permiten compararla con estos colectivos, pues estamos ante un fenómeno que no escapa de las redes globales de transformación religiosa que afectan a Canarias con tanta intensidad. También para Verona y García, la IPG representa un modelo neopagano muy estructurado que ha de ser conectado “con todas aquellas religiones de la diosa en otros muchos lugares, pero también con las nuevas espiritualidades, pues se está plantando un modelo neo-pagano muy próximo a estas formas” (Verona y García, 2008, 181). No deja de resultar importante, asimismo, que la IPG considere su movimiento como un paganismo actual. En un documento interno titulado *¿Quiénes practican el paganismo?*,²⁴ podemos ver que asumen ese calificativo, si bien son conscientes de su carga histórica peyorativa. Como nos planteó el Guadameñe “el término neopagano es un término más que discutible. A ver quiénes son realmente los paganos. Porque si observamos, el judeocristianismo es una simple usurpación de las religiones denominadas por ellos paganas”.²⁵

En este punto, la identidad se configura como un concepto clave. Los paganismos contemporáneos activan un componente identitario importante que, en el caso de la IPG, reposa en su visión de la canariedad. Pero, añadimos, no debe ser obviado otro tipo de identidad, que trasciende este marco local, y que se ubica en el ideario pagano. En este caso, confluirían dos identidades: la canaria y la pagana, estando ambas sustentadas en el arquetipo del *guanche*. En consecuencia, el *guanche* no solo adquiere un valor identitario a escala local, en tanto que ancestro primordial de la canariedad, sino también un valor *translocal* (o incluso universal), como individuo portador de una religiosidad que fue común a otras poblaciones precristianas y que, de forma principal, veneró a la Diosa Madre. De este modo, esta identidad *translocal* descansa en la creencia de una usurpación histórica por parte del cristianismo de una religiosidad ancestral compartida en su esencia con otros pueblos del globo, pero con formas externas diferentes, y que en Canarias estuvo presente en su período aborígen.

En este sentido, es interesante destacar los mecanismos de reconstrucción y recreación, más bien, de esos neopaganismos. Estos se encuentran con el problema de carecer de suficientes referentes. La mayor parte de esas religiones *paganas* fueron iletradas, y solo sobreviven a través de los restos arqueológicos, de las referencias escritas de otros pueblos (en Canarias denominadas fuentes etnohistóricas) y del folklore, lo que constituye un problema de cara a una reconstrucción histórica fidedigna. Sin embargo, más allá de estas dificultades (que son las mismas que las de los historiadores) hemos de tener presente que su objetivo no es científico sino religioso-espiritual, por lo que la selección, invención y adaptación de esa ancestralidad a las necesidades contemporáneas es primordial. Es en este caso cuando debemos hablar más de *re-creación*, *re-invención* o *re-significación* que de *re-construcción*. De hecho, algunos se consideran plenamente inventivos, como la *Church of All Worlds*. En consecuencia, para la comprensión de los neopaganismos desde una perspectiva académica,

no es tan significativo conocer la ancestralidad a la que se remiten, sino resolver cómo se ha recreado ese pasado en los determinados contextos locales, es decir, cómo el pasado ha sido *resignificado* desde los diferentes presentes.

Podríamos plantear que los neopaganismos contemporáneos serían fruto de esos condicionantes internos y de las variables ideológicas, espirituales, religiosas y sociales actuales. Por este motivo, pese a la diversidad histórico-étnica de las religiones a las que se remiten (es decir, del pasado), existe un importante número de similitudes entre los movimientos neopaganos (del presente). Como productos de su tiempo, proyectan hacia el pasado la realidad contemporánea en mayor medida que rescatan el pasado. El pasado se configura así como un espejo en el que se reconoce una forma de ser y actuar en la actualidad, en este caso, desde un discurso religioso.

El paganismo contemporáneo, pues, escoge del pasado aquellos componentes que permiten ser encajados en la nueva religiosidad y su cosmovisión, a la vez que ignora o niega otros que entran en contradicción con sus doctrinas. Por ejemplo, el neo-druidismo ignora los sacrificios humanos pero hace suya la supuesta sacralización del medio natural por parte de sus antepasados. Esto lleva a la conclusión de que esos ancestros no son solo referentes históricos en este proceso de *resignificación* religiosa, sino también instrumentos que legitiman las nuevas doctrinas. En estos ejemplos, el *druida* y el *guancho* se erigen como modelos ideales en los que se depositan los valores principales del movimiento contemporáneo. El neopagano y sus respectivos colectivos, dotados de una serie de mensajes, valores, ética e ideología primordiales, proyectan sobre el antiguo esos mismos valores para salvar así la discontinuidad histórica y para alcanzar también una cierta legitimidad social en los respectivos contextos locales. No obstante, como explicaremos a continuación, en la IPG, ese referente ancestral que es el *guancho* puede adoptar diferentes valores, significados y simbología dependiendo de los diferentes discursos que lo reivindican.

LA IPG EN ACCIÓN: OBSERVACIONES DE CAMPO

Hasta el momento hemos intentado establecer una contextualización y comparación de la IPG con las nuevas formas religiosas contemporáneas y, más en concreto, con los neopaganismos. Para esto nos hemos basado en la información generada por la IPG, en las entrevistas y en la bibliografía, pero hemos pasado de puntillas en lo que respecta al trabajo de campo. Hemos podido visionar en vídeo algunos rituales, lo que permite establecer comparaciones y detectar las evoluciones discursivas del movimiento, pero basaremos nuestras principales consideraciones a partir de la observación de la boda celebrada el 16 de marzo de 2008. Se trataba de las segundas nupcias contraídas en la historia del movimiento, tras la celebrada en el año 2002. El espacio elegido para la celebración está ubicado en el municipio sureño de Arona, en la montaña de Guaza, considerada sagrada por la IPG al ser un lugar en el que “nuestros antepasados realizaban prácticas religiosas y efectuaban los ritos de la ancestral religión *guancho*”.²⁶

A la cita acudió un importante número de personas que pudo rondar el centenar: miembros de la IPG, simpatizantes, curiosos, turistas y medios de comunicación, que respondieron a la convocatoria que fue difundida por la red. Sin embargo, de las parejas cuyo casamiento estaba previsto, solo decidió hacerlo una de ellas.²⁷ Asimismo, esta convocatoria estuvo acompañada por la organización del *I Encuentro Cultural de las Raíces Guanches*, cuyo programa se desarrolló con posterioridad al rito nupcial.

Una de las conclusiones principales derivada de nuestra observación es que la IPG se configura como un grupo extremadamente heterogéneo. Al igual que otras Nuevas Religiones y neopaganismos, estamos ante un colectivo ecléctico que absorbe diferentes ideas, influencias y concepciones, es decir, interpretaciones diversas acerca de lo que debe ser o significar. Creemos que la IPG activa un juego de identidades que genera una interpretación polivalente del movimiento. Este proceso, que se configura como una tendencia interna, es una de las principales características, a la vez que la fuente principal de tensiones y conflictos dentro del grupo. Pese a que se autodefine como una espiritualidad del siglo XXI que pretende alcanzar la regeneración de la humanidad a través de la recuperación y actualización de la religiosidad aborígen, esta interpretación vertebra la línea dominante, pero no la única. En la IPG confluyen individuos diversos, que pueden buscar una regeneración espiritual pero también otros que pretenden manifestar sus inquietudes políticas, su identificación con el pasado aborígen o resaltar su identidad cultural. En este sentido, creemos que la puesta en escena del rito, que activó estas identidades y percepciones, convirtió la boda en un terreno de exposición de posturas diversas en torno al concepto que existe, entre los propios miembros, del movimiento del que forman parte y del significado que se otorga a su ancestralidad.

Es importante destacar que la IPG lleva a cabo diversos rituales con una periodicidad variada que suele rondar los dos o tres meses. Bautizos, bodas, ritos solsticiales así como otros diversos actos configuran su agenda anual, además de otras reuniones informales y los cónclaves del clero. Sin embargo, de todas esas reuniones solo algunas logran activar las tensiones internas, puesto que son el contexto de expresión de esas interpretaciones o *discursos* (como luego conceptualizaremos). En consecuencia, rituales como la boda de Guaza permiten la afloración de estas tensiones debido a que entran en acción una serie de símbolos cuya interpretación y apropiación difieren según los discursos y las opciones individuales. Así pues, pudimos comprobar, desde nuestra visión de observadores externos, que en Guaza se produjo la escenificación no solo del rito nupcial, sino también de estas tensiones internas. Verona y García, que también asistieron al rito, observaron algo similar:

Existen tensiones entre lo que podríamos denominar la IPG del siglo XXI y la tendencia a la reconstrucción fidedigna, más o menos verosímil, de los rituales guanches, desde el punto de vista de la escenificación etnográfica, que pone de manifiesto un problema que gira en torno a los conceptos de identidad y de etnicidad guanche (Verona y García, 2008, 188).

Según estos autores, debido a la presencia masiva de medios de comunicación, principalmente televisivos y también a la asistencia de curiosos o turistas, ese segundo sector optó por suprimir de la escenificación ritual algunos objetos que, de forma simbólica, se relacionaban con el primer grupo (*ibidem*). Este decidió que fueran visibles solo aquellos símbolos que eran de clara filiación aborígen, es decir, que encajaban en su reconstrucción. Según Verona y García, con “este acto simbólico vaciaron la ceremonia de contenido para la IPG, y la convirtieron simplemente en una reconstrucción de un ritual más o menos inventada, semejante a las realizadas por asociaciones culturales, cual escenificaciones folkloristas” (*ibidem*).

Añadimos que este “vaciado simbólico”, unido a la posterior exhibición de música y juegos tradicionales canarios, dentro del *I Encuentro Cultural de Raíces Guanches*, hizo que el rito nupcial adoptara los símbolos y el discurso de ese grupo que buscaba la recreación etnográfica, configurándose más bien como una escenificación teatral. A pesar de que para los contrayentes la boda tuvo un valor religioso y espiritual indudable, la ritualización llevada a

cabo relegó lo religioso a un segundo plano en beneficio de una reconstrucción visible que intentaba ser fidedigna respecto al pasado.

Pudimos detectar este hecho en la invasión del espacio ritual. Estaba previsto que la boda se llevara a cabo dentro de una era que es, según los postulados de la IPG, el *almogarén* o espacio consagrado para la ejecución ceremonial.²⁸ Como espacio sagrado, solo pueden entrar en él aquellos directamente vinculados con el ritual, debiendo quedar fuera del mismo el resto de visitantes. Estas normas, que han sido regladas por la IPG en su Tagoral, fueron totalmente obviadas, produciéndose así la invasión de la era, en especial por parte de las cámaras que portaban los observadores y medios de comunicación. Esto hizo que, desde nuestro punto de vista, el ritual eludiera las normas religiosas (establecidas por la IPG) y adoptara la forma de una *performance* realizada para la televisión. La presencia, pues, de los medios activó de forma aún más intensa las tensiones internas y los discursos existentes dentro del grupo, creándose así una ceremonia más etnográfica que espiritual. En otras palabras, miraba más hacia el pasado que hacia el futuro. Debido a esto además, el Guadameñe, como principal exponente del discurso oficial o *espiritualista*, se desmarcó de la boda y no la ofició como estaba previsto.

Sin embargo, creemos que esas tensiones existentes no solo están protagonizadas por dos grupos o polos. Si bien en Guaza se manifestó con más intensidad el enfrentamiento entre dos de ellos, consideramos (como hemos podido apreciar en otros ritos) que en la IPG confluyen al menos tres interpretaciones o *discursos* principales que se vertebran en torno al valor simbólico del *guanche*. De este modo, interpretamos la IPG como una construcción integrada por diferentes colectivos e individuos que se expresan a través de discursos que modelan el movimiento y configuran su carácter múltiple y polisémico. Pese a que la IPG se constituye como un movimiento religioso-espiritual, también es un mecanismo de identificación con el pasado que puede utilizar unos cauces (como los religiosos) antes inexplorados para construir esa conexión entre el pasado y el futuro, pero también otros que inciden en los aspectos políticos, étnicos o culturales. Estos son los discursos a los que hemos hecho referencia y que identificamos en su expresión *eticista*, *política* y *espiritualista*.

LA IPG COMO LA CONSTRUCCIÓN DE DISCURSOS SOBRE EL *GUANCHE*

Entendemos por *discurso*²⁹ la construcción de una forma de acción entre los individuos que permite la comunicación entre ellos mediante el empleo del lenguaje, de actos y símbolos. Esta construcción puede vehicular ideologías y construir representaciones del mundo (como las identidades sociales) que se expresan en eventos discursivos concretos (como puedan ser los rituales de la IPG) que les otorgan su verdadero sentido. Los discursos, así entendidos, adquieren su significado en los contextos en los que se manifiestan, puesto que en ellos interactúan con otras construcciones discursivas. Como han planteado Fairclough y Wodak (véase Calsamiglia y Tusón, 2007, 1), esos eventos discursivos se relacionan de forma dialéctica con la situación, la institución y la estructura social. En el caso de la IPG, los eventos rituales, en los que se ponen en acción los discursos, se relacionarían de forma dialéctica con la propia institución de la IPG. Al tratarse de formas dialécticas, la IPG, como marco institucional, da forma o determina los discursos pero también estos construyen el movimiento religioso. De este modo, el evento discursivo “es constitutivo tanto en el sentido de que ayuda a mantener y reproducir el *statu quo* social como en el sentido de que contribuye a transformarlo” (*ibidem*).

Entre los discursos que conforman el movimiento, creemos que el más problemático en su análisis es el que hemos denominado discurso *etnicista*. Se trata, ante todo, de un término discutible, por cuanto la etnicidad juega un importante papel en todos los ámbitos y discursos del movimiento, si bien creemos que se manifiesta en este de una forma más intensa. Con el empleo de este término queremos hacer referencia a un tipo de *indigenismo* (véase Estévez, 1987, 71; Favre, 1998, 7) que insiste en destacar los referentes étnico-culturales sobre los que se construye su identidad, minimizando las expresiones políticas. Podríamos considerarlo como una evolución del sentimiento romántico por lo aborígen, que hace del antiguo habitante del archipiélago el canario arquetípico, ancestral y mítico, circunscribiéndolo al ámbito geográfico canario. El *guanche*, en este caso, adquiere un valor étnico delimitado, sobre el que se construye una determinada noción de la canariedad que selecciona, a su vez, un pasado concreto. Por esta razón, dentro del movimiento se afirma que sus seguidores son *guanches* del siglo XXI, sucesores y herederos de sus ancestros (no solo espirituales, sino también étnicos). De este modo, la memoria colectiva y la mitología ancestral sobre las que se construye la noción de etnicidad incorpora el período aborígen dentro de dicha construcción. Para este discurso etnicista, así pues, la IPG se configura como un contexto idóneo en el que expresar esa memoria colectiva. Por un lado, la visibiliza en las recreaciones rituales mientras que, por otro lado, la perpetúa y modifica. En este sentido, en muchos comunicados y alocuciones de los miembros durante los rituales aparecen conceptos como *raíces, identidad, identidad perdida, dignidad, antepasados, memoria, pueblo, tradiciones, nuestra cultura o nación*, términos vinculados a una clara semántica etnicista.

Este discurso lleva a cabo en los rituales de la *Iglesia* la apropiación de espacios, de símbolos y se expresa a través de elementos como las vestimentas aborígenes o las réplicas de su cultura material, proporcionando así a sus ceremonias una puesta en escena de exterioridad *guanche*. Esta línea discursiva interpreta, como se manifestó en la boda de Guaza, la IPG como un contexto de recreación de lo aborígen. Asimismo, en este discurso se encuentran cómodos diferentes organizaciones o colectivos ajenos a la Iglesia, pero que aprovechan los actos de la misma para expresar este sentimiento, que liga la canariedad a lo aborígen, a través de exhibiciones lúdicas o musicales.

En relación al segundo discurso, que denominamos *político*, hemos de plantear que la relación entre el *guanchismo* y la política ha sido siempre muy potente en la historia del pensamiento canario. Sin embargo, como ha planteado Gari “el guanchismo no fue, ni es sólo una seña de identidad del proyecto nacionalista. Es, por encima de todo, una referencia para la identidad canaria en su conjunto, independientemente del proyecto político al que se adscriba” (Gari, 1992, 58). Podríamos ir más allá en nuestra calificación de este discurso como *político*, puesto que presenta una clara relación con un tipo de nacionalismo independentista. Históricamente, el independentismo ha sustentado gran parte de sus postulados en la reivindicación del pasado indígena, si bien la imagen del guanche, de nuevo, ha sido construida por este desde diferentes perspectivas: como símbolo de resistencia,³⁰ como referente étnico y ancestro “racial” de los canarios actuales, como bereber o *amazigh*³¹ dentro del movimiento africanista (promovido por organizaciones como el MPAIAC) y, en general, como símbolo que representa la lucha contra lo que estos grupos consideran el imperialismo o colonialismo español. De este modo, el aborígen canario y los símbolos relacionados con su cultura han constituido un referente primordial en ciertos grupos políticos de esta ideología (Galván, 1983; Gari, 1992; Navarro, 2005).

Creemos, como hemos podido observar en sus rituales, que la IPG es un nuevo marco de expresión de un discurso afín al independentismo, puesto que algunos individuos exhiben

mensajes y símbolos de esta ideología de forma secundaria al programa religioso principal o incluso durante el desarrollo del mismo. Un ejemplo claro lo encontramos durante el bautizo de diciembre de 2007, en el que miembros del clero y diversos fieles, tras el acto bautismal, se reunieron en el *tagoror* para llevar a cabo la ofrenda a los antepasados e intercambiar impresiones. Estas tuvieron un carácter político e identitario indudable, exponiéndose argumentos como: “cada día me encuentro más orgullosa de sentirme canaria y no española (...) la independencia está todavía un poco lejos”, “los guanches de antes y ahora seguimos alzados, deseo que esto sea una patria libre mañana mismo”, “ante ellos [los antepasados] yo pido, para mi pueblo, conciencia; para los líderes del movimiento, unidad; y para mi patria, libertad”, “todavía quedan canarios que consideramos que estamos en lucha por la libertad y la independencia de esta tierra”. Además, el espacio ritual fue simbólicamente *liberado* o *independizado*, siendo así un acto simbólico con el que este discurso hacía propio ese enclave sagrado.³²

Creemos que estos miembros interpretan y construyen la IPG como una nueva vía de expresión, a través de medios simbólicos, de un programa alternativo al tradicional cauce político. En un contexto en el que el independentismo canario no acaba de definirse como una alternativa sólida en el panorama político regional, es destacable que diversos sectores de esa ideología adopten un mecanismo de comunicación de sus postulados que activa componentes identitarios y simbólicos tan poderosos como son los religiosos. En este sentido, al igual que ocurre con la reconfiguración de la religión en la construcción de la etnicidad, asistimos a un caso similar en el caso del nacionalismo. Como ha sugerido Juergensmeyer (2001, 69s), en algunos contextos actuales ha surgido un *nacionalismo religioso* que puede sustentarse en la etnicidad o en ideologías diversas y en el que la religión proporciona los fundamentos simbólicos y doctrinales de una identidad nacional basada en la cultura indígena. En el caso de la IPG, la religión no se ha incorporado a los mensajes de ese discurso político, sino que dicho discurso utiliza los cauces que le proporcionan los eventos rituales. Sin embargo, solo la evolución del movimiento podrá revelar si la IPG y los eventos discursivos pueden modelar esa situación, haciendo que el discurso político incorpore la religión ancestral como parte de su mensaje, como ha ocurrido en otros ámbitos (*ibidem*).

A este hecho hay que añadir un elemento clave. No solo los simpatizantes y *magos* de la IPG se sienten identificados o han formado parte de este ideario nacionalista-independentista, sino que incluso algunos de sus miembros fundadores han tenido un protagonismo significativo en diversos partidos y organizaciones políticas de esta ideología.

Pese a que la IPG se ha propuesto, desde el discurso oficialista representado por su máximo representante, eliminar la presencia de los mensajes de contenido político en el movimiento, lo cierto es que poseen aún un lugar destacado en las ritualizaciones. El objetivo a largo plazo de la IPG, como nos manifestó el Guadameñe, es llevar a cabo una total separación entre espiritualidad y política, pues se pretende asumir solo una vocación religiosa que implica, asimismo, aceptar que el mensaje que propone se circunscribe a un contexto que trasciende el ámbito canario.

Esto nos lleva al discurso oficialista o *espiritualista*, aquel tiene como objetivo central la veneración de la Diosa Madre. Esto hace que la IPG se configure como una alternativa de vocación universal, es decir, que su discurso supera el ámbito local canario y se dirige a toda la humanidad. Una parte de la entrevista que realizamos al Guadameñe resulta esclarecedora.

Pregunta: ¿El discurso de la Iglesia es universal o es local?, ¿se circunscribe a todo el mundo o solo a los canarios?

Respuesta: Es universal. Es más, el mensaje está claro... no voy a decir la salvación, pero sí la paz en el género humano va a surgir de estas islas y a través de la diosa madre Chaxiraxi. (...) La humanidad precisa de una regeneración, espiritual, filosófica y política. Y esa regeneración va a venir a través de la diosa madre, o sea va a ser producida por la diosa madre universal. Nosotros a nivel local la llamamos Chaxiraxi. Tiene 10.000 nombres (...) Imagina si somos o no somos universalistas.

¿Dónde queda?, ¿qué papel tiene *lo guanche* en este mensaje universalista? Creemos que este discurso considera al *guanche* desde una perspectiva cercana al concepto de translocalidad que antes hicimos referencia. El *guanche* no sería solo el antiguo habitante de las Islas, sino el portador de una espiritualidad ancestral y superior, común a otras poblaciones precristianas. Pero, además, el *guanche* no es solo el objetivo reivindicativo de esta línea discursiva sino también su expresión visible. Al producirse la génesis de esta regeneración en Canarias (no olvidemos, promovida por una divinidad, Chaxiraxi), y al recuperar la espiritualidad propia de los ancestros paganos-guanches, el movimiento ha de recurrir a las formas externas de esa ancestralidad como primer paso de esa regeneración que, con el tiempo, superará las fronteras locales para adquirir un auditorio universal. En la entrevista antes mencionada, el Guadameñe ahonda sobre este aspecto.

Pregunta: Pero si se adapta a un contexto global, ¿habría que “desguanchizar”, por decirlo así, a la religión de la Iglesia del Pueblo Guanche?

Respuesta: No, no, en absoluto, en absoluto.

Pregunta: Pero, claro, se llama Iglesia del Pueblo Guanche, eso la circunscribe a un contexto...

Respuesta: Sí, pero esto es un contexto circunstancial. Surge aquí, entonces tiene que adaptarse al entorno donde surge. Porque... los planes de la Diosa... sabes que la cuestión temporal para la diosa no es la misma que para los seres humanos. (...) Lo del *guanchismo*... cuando la Iglesia se implante, qué te digo yo, en Asturias, el entorno etnográfico será el asturiano...

Pregunta: Entonces hay formas externas diferentes pero una misma esencia...

Respuesta: Exactamente, la esencia es la misma (...) Lo fundamental es la parte espiritual.

CONCLUSIÓN: EL VALOR POLISÉMICO DEL GUANCHE Y DE LA IPG

Estos discursos reconocen en el *guanche* su elemento común, convertido así en el símbolo central o dominante de un movimiento de expresión polisémico que interpreta ese símbolo de modo diverso. El *guanche*, de este modo, se convierte en una construcción erigida a partir de los parámetros que los diferentes discursos pretenden destacar. Constituye, así pues, el punto de origen pero a su vez el principal motor de las tensiones internas y de los discursos.

Esta identificación con lo aborígen ha sido definida con el concepto de guanchismo. Usamos aquí el término desde una perspectiva amplia y que remite “a la defensa de la pervivencia de elementos aborígenes en la sociedad canaria del presente” (Estévez, 1996, 11), si bien se vincula con “una variada gama de manifestaciones de la identidad canaria que hacen de él un diacrítico étnico complejo” (*ibidem*, 12).

El *guanchismo*, pues, permite expresar la identificación con un pasado determinado, que es objeto de selección (en este caso, la época aborigen). Esto no constituye algo novedoso, ni en el archipiélago, donde “el recurso al pasado ha sido un elemento importantísimo en la construcción de la identidad canaria” (Galván, 1993, 201) como en otros contextos en donde “la reivindicación del pasado ocupa un lugar central en la construcción de identidades étnicas” (Estévez, 1996, 14; Navarro, 2005, 23).

Estamos ante un proceso de búsqueda de identidades en el pasado, que puede adoptar diferentes vías de expresión dependiendo de los actores sociales: políticas, que buscan los orígenes nacionales; étnicas, a través de la defensa de una ancestralidad común; o aquellas que inciden en los valores culturales, que han resistido el paso del tiempo. La IPG añade un elemento novedoso al incorporar la variante religioso-espiritual como un mecanismo más de reivindicación. Este hecho no deja de ser interesante en la historia del pensamiento canario, que no había cuestionado hasta fechas recientes la cristianización de los aborígenes. De este modo, la IPG constituye un movimiento social que lleva a cabo con gran intensidad la contestación a una de las consecuencias principales de la conquista: la evangelización. En consecuencia, la IPG y otros neopaganismos no solo son movimientos religiosos, sino complejos mecanismos de identificación con el pasado que utilizan unos cauces (como los religiosos) antes inexplorados para construir de forma novedosa la identidad y la etnicidad, así como la conexión entre el pasado y el presente.

En conclusión, estamos ante un movimiento polisémico, que es a la vez canario y mundial, local y global. Este juego de relaciones, tan importante en las transformaciones religiosas, culturales e identitarias contemporáneas, resulta clave en el análisis de una alternativa espiritual como la IPG. Se constituye como un contexto de acción ritual, simbólica y doctrinal múltiple en el que confluyen ideologías de reivindicación de lo local (nacionalismo, etnicidad, guanchismo, canariedad) con otras de impacto global (paganismo, pacifismo, medioambientalismo, religión de la diosa, etc.). Estas ideologías, en el contexto de la IPG, tienen en el *guanche* y, por extensión en la diosa Chaxiraxi, su hilo conector.

Finalmente, no debemos interpretar las tres líneas discursivas expuestas como divisiones herméticas. Se trata más bien de flujos o tendencias que pueden ser minimizadas o maximizadas según las percepciones individuales. Lo espiritual está muy ligado a la identidad étnica, como hemos podido ver en los rituales, pero también al nacionalismo; del mismo modo que pueden combinarse las tres opciones o asumir un discurso que descarte la opción espiritual. En este caso habría que cuestionarse si la IPG constituye una religión o una espiritualidad, o más bien un movimiento de amplio espectro que puede incluir, según las tendencias apuntadas, un ámbito de expresión religioso-espiritual. Futuras investigaciones de campo, así como la propia evolución del grupo, permitirán confirmar si las líneas discursivas oficialistas o aquellas que se impusieron en la ritualización de Guaza acaban por construir un discurso único o por seguir reflejando tensiones en posteriores ceremonias.

ANEXO FOTOGRÁFICO



Fotografía 1: logotipo que encabeza la página web de la IPG. En él aparecen el signo de Tanit y una pintadera de Gran Canaria. Ambos, para la IPG, son símbolos de la diosa Chaxiraxi.



Fotografía 2: el efekén o altar preside todos los rituales de la IPG.



Fotografía 3: los contrayentes, Wanshe Tahit, la esposa, y Wanshe Egunay, el marido, al comienzo de la ceremonia que tuvo lugar en Guaza en marzo de 2008.

BIBLIOGRAFÍA

- BARKER, Chris y GALASINSKI, Dariusz: *Cultural Studies and Discourse Analysis. A Dialogue on Language and Identity*, London: Sage Publications, 2001.
- 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.
- BOSCH, Juan: *Para conocer las sectas: panorámica de la nueva religiosidad marginal*, Estella: Verbo Divino, 1994.
- CALSAMIGLIA BLANCAFORT, Helena y TUSÓN VALLS, Amparo: *Las cosas del decir: manual de análisis del discurso*, Barcelona: Ariel, 2007.
- CHRYSSIDES, George D.: "New Religious Movements – Some Problems of Definition" [en línea], *Diskus* 2:2 (1994), <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides.html> [Consulta 1 abr. 2008].
- *Exploring New Religions*, London: Continuum, 1999.
- "Defining the New Spirituality" [en línea], en *CESNUR 14th International Conference, Riga, Latvia, August 29-31, 2000*, 2000, <http://www.cesnur.org/conferences/riga2000/chryssides.htm> [Consulta 1 abr. 2008].
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco: *Las nuevas religiones*, Madrid: Ediciones del Orto, 2000.
- "Religiocentrismo", en *REVER* 4, 2005a, pp. 137-143.
- *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid: Akal, 2005b.
- "Perspectivas metodológicas para el estudio de las religiones en Canarias: reflexiones teóricas introductorias en torno al concepto de multirreligiosidad", en DÍEZ DE VELASCO, Francisco y GALVÁN TUDELA, Alberto (eds.): *Religiones Minoritarias en Canarias. Perspectivas Metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2007, pp. 21-59.
- *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*, Madrid: Icaria, 2008.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco y GALVÁN TUDELA, Alberto (eds.): *Religiones Minoritarias en Canarias. Perspectivas Metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2007.
- DONOVAN, Peter: "Neutrality in Religious Studies", en MCCUTCHEON, Russell T. (ed.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, London-New York: Cassell, 1999, pp. 235-247.
- DOKTÒR, Tadeusz: "A Typology of New Religious Movements and its Empirical Indicators", [en línea], en *Religion and Democracy: an Exchange of Experiences between East and West. The Cesnur 2003 International Conference*, 2003, http://www.cesnur.org/2003/vil2003_doktor.htm [Consulta 8 abr. 2008].
- DROOGERS, André y GREENFIELD, Sidney M.: "Recovering and Reconstructing Syncretism", en DROOGERS, André y GREENFIELD, Sidney M. (eds.): *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Oxford: Roman & Littlefield, 2001, pp. 21-42.
- ESPOSITO, John L.; FASCHING, Darrell J.; LEWIS, Todd: *World Religions Today*, New York: Oxford University Press, 2006.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando: *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*, Santa Cruz de Tenerife: Museo Etnográfico de Tenerife, 1987.

- “Guanchismo: la imagen cambiante del aborigen canario”, en *Banot* 1 (II época), nov. 1996, pp. 11-40.
- FAVRE, Henri: *El indigenismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- GALVÁN TUDELA, Alberto: “La construcción de la identidad cultural en regiones insulares: Islas Canarias, España”, en ÁVILA PALAFOX, Ricardo y CALVO BUEZAS, Tomás (eds.): *Identidades Nacionalismos y Regiones*, México: Universidad de Guadalajara-Universidad Complutense, 1993, pp. 199-224.
- GARI MONTLOR-HAYEK, Domingo: *Historia del Nacionalismo Canario*, Santa Cruz de Tenerife: Bencho, 1992.
- GUERRA GÓMEZ, Manuel: *Los nuevos movimientos religiosos (las sectas): rasgos comunes y diferenciales*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1996.
- GIMBUTAS, Marija: *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 a. C.*, Madrid: Istmo, 1991.
- HUNT, Stephen: *Alternative Religions: a Sociological Introduction*, Aldershot: Ashgate, 2004.
- JUERGENSMEYER, Mark: “The Global Rise of Religious Nationalism”, en HOPKINS, Dwight; LORENTZEN, Lois Ann; MENDIETA, Eduardo; BATSTONE, David (eds.): *Religions / Globalizations. Theories and Cases*, Durham-London: Duke University Press, 2001, pp. 66-83.
- LAMOND, Frederic: “Varieties of Neo-Paganism”, [en línea], en *Religious Movements, Globalization and Conflict: Transnational Perspectives* (CESNUR 2005 International Conference, Palermo, Sicily), 2005, http://www.cesnur.org/2005/pa_lamond.htm, [consulta en 1 ago. 2008].
- LORENZO PERERA, Manuel J.: *¿Qué fue de los alzados guanches?*, La Laguna: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1983.
- MACHADO YANES, María del Carmen: “El hombre y las transformaciones del medio vegetal en el archipiélago canario durante el período pre-europeo: 500 a. C./1500 d. C.”, *Saguntum Extra* 2, 1999, pp. 53-58.
- MASFERRER KAN, Elio: *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, México: Plaza y Valdés, 2004.
- MAYER, Jean-François: “New Approaches to the Study of New Religions in North America and Europe”, en ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R.: *New Approaches to the Study of Religions, Vol. I: Regional, Critical and Historical Approaches*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2004, pp. 407-436.
- MELTON, Gordon: “The Rise of the Study of New Religions”, [en línea], en CESNUR 99, 1999, http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_melton.htm, [Consulta 8 abr. 2008].
- MIES, Maria y SHIVA, Vandana: *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona: Icaria, 1997.
- 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.): *Identidad. Los antiguos*, La Laguna: Artemisa, 2005, pp. 15-46.
- PEARSON, Jo: “Demarcating the Field: Paganism, Wicca and Witchcraft”, [en línea], en *Diskus* 6 (2002), <http://web.uni-marburg.de/religienswissenschaft/journal/diskus/pearson.html>. [Consulta 15 abr. 2008].
- PENTIKÄINEN, Juha: “Thinking globally about local religious societies”, en JUEGERNSMEYER, Mark (ed.): *The Oxford Handbook of Global Religions*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 557-562.
- PRAT CAROS, Joan: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Madrid: Ariel, 2001.
- REYES GARCÍA, Ignacio: *La Madre del Cielo. Estudio de filología insuloamazighe*, Santa Cruz de Tenerife: Foro de Investigaciones Sociales, 2007.

ROGERS, Matthew D.: "Paganism/ Neopaganism", en von Stuckrad, Kochu (ed.): *The Brill Dictionary of Religion, Vol. III*, Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 1393-1405.

SALER, Benson: *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York: Berghan Books, 2000.

SMITH, Anthony: *Nacionalismo*, Madrid: Alianza, 2001.

STUCKRAD, Kochu von: "New Religions", en von Stuckrad, Kochu (ed.): *The Brill Dictionary of Religion, Vol. III*, Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 1319-20.

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.

NOTAS

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a Francisco Díez de Velasco, Alberto Galván, Laura Bencomo, Javier Soler y Zebensui López por la lectura y revisión de este artículo. Sus comentarios, sugerencias y las referencias bibliográficas que me han aportado han sido muy útiles en mi investigación. En cualquier caso, los errores y afirmaciones de este artículo son de mi absoluta responsabilidad.

- ¹ Sobre la neutralidad como requisito metodológico para el estudio de las religiones son interesantes las observaciones de Donovan (1999). Sobre el concepto de *religiocentrismo* véase Saler (2000) y Díez de Velasco (2005a y 2005b).
- ² Véase Verona y García (2008) y Díez de Velasco (2007, 41 y 2008, 24). Debido a que no pretendemos abordar aquí la descripción y enumeración de las características principales de la IPG, puesto que superaría los límites permitidos para este artículo, remitimos a estos trabajos para conocer la historia del movimiento así como sus principales rituales, creencias, fundamentos y organización interna. Por otra parte, también los medios de comunicación se han hecho eco de algunos rituales. La primera referencia en prensa, en relación a la primera boda celebrada, apareció en *La Opinión de Tenerife* (29 de diciembre de 2002), acontecimiento del que también realizó un seguimiento Canal 6 Teidevisión. Más recientemente, con motivo de la boda celebrada en 2008, diversos periódicos y televisiones locales (Televisión Canaria, Antena 3, Mírame TV, entre otras) se hicieron eco de la ceremonia, si bien el tratamiento mediático del mismo llegó a ofender a los miembros de la IPG.
- ³ Entre ellos, algunos medios de comunicación y los denominados movimientos anti-secta son los más importantes, pero también algunos escritos académicos, generalmente redactados por teólogos, que explican el surgimiento de estas manifestaciones como consecuencia de la crisis moral y de la desorientación de la sociedad actual. Sobre la visión social y los estereotipos existentes acerca de las sectas y otras nuevas religiones es muy útil la obra de Prat (2001). Para apreciar las visiones negativas véase Guerra Gómez (1996), donde se puede leer a propósito de los neopaganismos “no quieren caer en la cuenta de que antes y al margen del paréntesis cristiano apenas hay luz y, en su lugar, casi se palpan las tinieblas, el confucionismo, el terror” (p. 346). Sin embargo, otros teólogos como Bosch (1994) comenzaron a plantear una visión tendente a la neutralidad. También es interesante el enfoque con el que se critican los neopaganismos en publicaciones cristianas: <http://www.mundomanana.org/revistas/abril.pdf>.
- ⁴ En la dirección <http://www.canariastelecom.com/personales/bencomo/bencomoreligionguanche.htm> podemos encontrar un elevado número de documentos doctrinales, comunicados, noticias y otros aspectos relacionados con la IPG.
- ⁵ La IPG posee una estructura interna compleja encabezada por el Guadameñe. Este cargo, que puede ser desempeñado tanto por un hombre como por una mujer, ejerce su función por inspiración divina de la Diosa Chariraxi, cuyo espíritu es transmitido a los *faykanes* (como principales responsables religiosos) a través de la imposición de manos. Estos, a su vez, lo transmiten a los *kankus* (sacerdotes), *maguadas* (sacerdotisas) e *iboibos* (sacerdotes funerarios) para que lo transfieran a los fieles en los diversos ritos. Este clero se integra en la denominada *Oficina del Guadameñe*, que actúa como un órgano administrativo, burocrático e institucional. A su vez, esta es auxiliada por el *Consejo de Asmunaus*, cuya función es colaborar en diversas cuestiones religiosas y laicas. Para profundizar en otros cargos, órganos y funciones dentro de la IPG véase Verona y García, 2008, 182s y la página web de la IPG.
- ⁶ Se trata de la principal divinidad del panteón de la IPG. Como nos manifestó el Guadameñe, la IPG plantea un monoteísmo en el que otras divinidades, como Chayuga (dios de la Naturaleza), Achuguayay (dios Luna) o Magek (diosa Sol) no serían más que formas visibles o manifestaciones de esta deidad suprema, que ostentaría tal distinción también durante el período aborígen. Además, en un aspecto en el que la comparación con otras religiosidades contemporáneas es inevitable, plantean la identificación de esta Diosa Madre con todas aquellas divinidades femeninas que alcanzaron un gran protagonismo en las religiosidades de otros lugares en la Antigüedad. Entre ellas destacan a Isis, Astarté o Tanit. Estas, junto a Chaxiraxi, harían referencia a un mismo prototipo de divinidad femenina primordial que fue suplantada por la victoria de los dioses masculinos a partir del judeocristianismo y que tiene su origen en las culturas neolíticas (véase Gimbutas, 1991). Asimismo, en Tenerife, esta diosa habría sido asimilada a la Virgen de Candelaria a partir de la evangelización (véase Reyes, 2007).

- ⁷ En estas aportaciones, cuyo volumen ha crecido de forma exponencial en los últimos años, el debate acerca del origen, causas y características de dichos cambios ocupa el lugar central, acompañado por la inquietud de muchos investigadores (especialmente norteamericanos) por conceptualizar y definir de forma rigurosa sus objetos de estudio. Véase una buena introducción a esta problemática en Mayer, 2004; Esposito, 2006, 505; Masferrer, 2004, 91.
- ⁸ Sobre la *multirreligiosidad* en Canarias véanse las monografías coordinadas por Díez de Velasco y Galván Tudela (2007 y 2008) en las que se recogen los trabajos llevados a cabo por el grupo de investigación *RELICAN* (Religiones en Canarias).
- ⁹ Véase Chryssides, 1999, 1-33, Berner, 2000, 267.
- ¹⁰ Al propiciar su desvinculación de las unidades tradicionales en las que estaba inserto (familiares, laborales o sociales). Sobre este asunto es muy válida la obra de Prat, 2001. Cf. Nota nº 3.
- ¹¹ No obstante, algunos autores lo emplean de forma intercambiable (véanse las matizaciones de Mayer, 2004, 412 o Díez de Velasco, 2000), si bien en el contexto investigador anglosajón (donde los *New Religious Movement Studies* constituye una subdisciplina consolidada) el término *Nuevo Movimiento Religioso* se ha ido imponiendo.
- ¹² Véanse las definiciones y observaciones que recogen Chryssides, 1994, 1999, 4-9; Doktør, 2003; Masferrer, 2004, 86ss; Melton, 1999; von Stuckrad, 2006.
- ¹³ Debido a que la organización de estos grupos suele ser poco jerárquica, suele sustentarse en la figura de un líder carismático que aglutina o reúne alrededor suyo al resto de fieles. Berner sugiere que la *rutinización* del carisma es lo que permite a un NMR convertirse en una Iglesia o una organización religiosa comparable (Berner, 2000, 273). Véanse también otras consideraciones recogidas por Masferrer, 2004, 86-89.
- ¹⁴ Si bien habría que definir lo que entendemos por carisma. No obstante, más allá del grado de *carisma*, estos líderes destacan por poseer una posición central, pues consiguen articular o construir el movimiento alrededor de sus doctrinas o mensajes. En este sentido, en la IPG el Guadameñe ocupa esta posición, como principal representante del clero, como fundador del movimiento y principal sustentador ideológico. Sin embargo, su importancia simbólica dentro del grupo no parece remitirse tanto al carisma como a la legitimidad que le viene otorgada por la propia Diosa Madre Universal, pues le transmite su espíritu. No obstante, hemos de tener en cuenta también el factor de que es el principal generador de las reflexiones teológicas y filosóficas, las cuales marcan la línea doctrinal directriz.
- ¹⁵ Véase Mayer, 2004, 413s y Chryssides, 1999, 11-14.
- ¹⁶ Acrónimo de *International Society for Krishna Consciousness*, conocidos popularmente como *Hare Krishna*.
- ¹⁷ Véanse las observaciones de Chryssides, 1999, 12; Masferrer, 2004, 88.
- ¹⁸ Chryssides (1999, 13) prefiere calificar a los NMR como recientes, pues conceptualiza mejor su naturaleza y su origen histórico. Además, permitiría separar las religiosidades surgidas en la posmodernidad de aquellas alternativas religiosas surgidas en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX. Siguiendo esta opción, habría una separación entre religiones nuevas (surgidas en la modernidad) y religiones recientes (creadas en la posmodernidad). Sin embargo, esta perspectiva también presenta numerosos problemas metodológicos y conceptuales. Entre ellos podemos destacar el debate existente entre los investigadores a la hora de fijar una fecha que delimite esta distinción.
- ¹⁹ Existen numerosas definiciones, que inciden en diversos aspectos: su relación con lo sobrenatural (Tylor), su carácter social (Durkheim), su relación con lo sagrado (Eliade), su carácter simbólico (Geertz), su multidimensionalidad (Smart). Por otro lado, Chryssides ha señalado una serie de elementos mínimos que habrían de estar presentes en todo movimiento para ser considerado una religión. Señala que tendría que estar presente al menos uno de ellos: a) proporciona respuestas a las cuestiones fundamentales de la vida,

b) ritos de paso que marcan los momentos clave de la vida del individuo, c) técnicas y estrategias “for coping with life” y d) algún tipo de guía para la vida en la forma de un código ético. (Chryssides, 2000).

- ²⁰ Ambos no siempre coinciden, debido a la diversidad de definiciones y percepciones acerca de lo que es y no es una religión. Como ha sugerido Chryssides: “‘Religion’ puede ser tanto un concepto ‘emic’ como ‘etic’, y una vez que el investigador ha adoptado una definición de religión, es aún posible que una organización rechace la categoría desde dentro, aunque satisfaga los criterios académicos etic. Al contrario, es también cierto que una organización puede afirmar ser religiosa, pero no satisfacer los criterios impuestos por el estudio académico” (Chryssides, 2000. Nuestra traducción).
- ²¹ Una propuesta se encuentra en Chryssides, 1999, 23-32. Véase también la propuesta de Campiche, recogida por Masferrer, 2004, 88s y la de Hunt, 1994.
- ²² Pearson (2002) señala que, aunque en la mayor parte de las ocasiones, la Wicca es considerada por investigadores y practicantes como pagana, podría no serlo en el futuro debido a su evolución interna, que la desvincula cada vez más de las tradicionales formas neopaganas.
- ²³ Su página web oficial es <http://www.wcer.org/>.
- ²⁴ <http://elguanche.net/paganismo.htm>. (Consulta el 1 de junio de 2008).
- ²⁵ Según la IPG, esa carga histórica existe también en Canarias con el vocablo *magó*. Etimológicamente, según sus postulados, el mago sería el hijo o adorador de Magek. Por esta razón llevan a cabo una identificación entre *magó* y *pagano* en relación a aquellos que portaron la religiosidad ancestral que pretenden rescatar. Además, se llama *magó*, en la IPG, a los neófitos que se inician en sus ritos.
- ²⁶ <http://elguanche.net/Ficheros2/encuentrobodaguaza2.htm>. (Consulta el 3 de abril de 2008). La IPG no concibe la construcción de templos o edificios para las prácticas religiosas puesto que, según sus postulados, el mejor santuario es la propia naturaleza, como don supremo surgido de la creación del mundo. Por este motivo, los ritos de la IPG se producen en parajes como montañas, barrancos, playas, cuevas, montes, etc. Es interesante comparar este hecho con otros neopaganismos y movimientos wiccanos que exponen los mismos argumentos. En este sentido, se vincula una conciencia medioambientalista actual de alcance global con la creencia de que las religiones ancestrales establecieron un perfecto equilibrio con el medio natural. Esta visión, que incluso está presente en el imaginario colectivo social, ha sido contestada en el caso canario por algunas investigaciones. A modo de ejemplo, véase Machado Yanes, 1999.
- ²⁷ Hemos podido saber que el ambiente creado para la ceremonia y la afluencia de medios de comunicación hizo que dichas parejas desistieran de su propósito inicial de efectuar su casamiento.
- ²⁸ Que fuera una era el lugar de la celebración ceremonial no deja de ser interesante por dos motivos. En primer lugar, estamos ante un elemento etnográfico, propio del campesinado isleño, que es identificado con los *tagorores* o estructuras circulares de piedra propias del período aborigen. De este modo, estamos ante un buen ejemplo de *resignificación*, en este caso material, pues un elemento histórico es reinterpretado como un elemento ancestral. En segundo lugar, es de reseñar que en muchos movimientos wiccanos y neopaganos, los rituales tienen lugar en círculos rituales, pues simbolizan el ciclo natural y los astros.
- ²⁹ Somos conscientes de la enorme complejidad y semántica que encierra el concepto de *discurso*, especialmente a raíz de las obras de Michel Foucault y del desarrollo de corrientes como el *Análisis del Discurso*. Por esta razón queremos matizar que nuestro uso del concepto está circunscrito a la definición que aportamos y tiene una finalidad operativa o metodológica. Para nuestra definición, por otra parte, hemos seguido las observaciones de Fairclough, Wodak, Calsamiglia, Tusón (2007), Barker y Galasinski (2001).
- ³⁰ Un buen reflejo de esta visión la podemos encontrar en Lorenzo Perera, 1983.
- ³¹ Navarro vincula esta búsqueda de la identidad canaria en África y, más en concreto, con los pueblos bereberes o imazighen a raíz de las investigaciones arqueológicas que demostraban el origen bereber de los canarios antiguos. Asimismo, como destaca este autor, se equiparó la resistencia guanche al imperialismo

español con aquella que demostraron los bereberes respecto a los diversos imperios que han ocupado el norte de África y que ha permitido también la permanencia de su identidad cultural (Navarro Mederos, 2005, 33).

³² También habría que reseñar la continua presencia de la bandera tricolor de las siete estrellas verdes. Si bien esta bandera tiene su origen en el independentismo, no podemos vincularla en la actualidad solo a este movimiento, pues ha alcanzado una aceptación entre muchos sectores del nacionalismo y de otras ideologías como un símbolo identitario de la canariedad.