



**GRABADOS DE DIFERENCIA SEXUAL
LOS TRIÁNGULOS PÚBLICOS DE RISCO CAÍDO Y EL FEMINISMO
DESCOLONIAL**

**SEX DIFFERENCE ENGRAVINGS
DECOLONIAL FEMINISM AND RISCO CAÍDO'S PUBIC TRIANGLES**

Roberto Gil Hernández* 

Fecha de Recepción: 8 de abril de 2020
Fecha de Aceptación: 7 de mayo de 2020

Cómo citar este artículo/Citation: Roberto Gil Hernández (2021). Grabados de diferencia sexual. Los triángulos púbicos de Risco Caído y el feminismo descolonial. *Anuario de Estudios Atlánticos*; n° 67: 067-007.

<http://anuariosatlanticos.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10596/10175>
ISSN 2386-5571. <https://doi.org/10.36980/10596.10175>

Resumen: Los triángulos púbicos localizados en el yacimiento arqueológico de Risco Caído han despertado un interés creciente entre quienes estudian la historia precolonial del archipiélago canario. Como manifestaciones del modo de vida de su sociedad indígena, la interpretación de estos símbolos hipotéticos de feminidad nativa evidencia la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar el pasado de las islas. Este artículo parte de los preceptos de la semiótica y del feminismo descolonial para revisar el modo en que tales expresiones culturales han sido significadas hasta ahora, reparando en el impacto en ellas de las concepciones coloniales de sexo/género. Su propósito es advertir del papel histórico que juega la colonialidad en la tradición indigenista insular a la hora de explicar la posición subalterna que aún ocupan las representaciones de las antiguas canarias.

Palabras clave: Indigenismo, feminismo descolonial, semiótica, triángulos púbicos, Risco Caído.

Abstract: The Pubic Triangles located in the Risco Caído's archaeological site have generated growing interest among those who study the Precolonial History of the Canary Islands. As manifestations of the way of life of indigenous society, the interpretation of these hypothetical symbols of native femininity demonstrate the need to decolonize and depatriarchalize the past of the Islands. This article starts from the precepts of Semiotics and Decolonial Feminism to review how these cultural expressions have been signified, emphasizing the impact of colonial conceptions of sex/gender. Its purpose is to denote the historical role that coloniality plays in the Insular Indigenist Tradition to explain the subaltern character that representations of Ancient Canary Women have today.

Keywords: Indigenism, Decolonial Feminism, Semiotics, Pubic Triangles, Risco Caído.

La mujer sigue siendo esa nada del todo, ese todo de la nada en el que todavía cada uno viene a buscar algo con lo que re-alimentar la semejanza consigo.

Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*

* Miembro fundador del Grupo de Investigación en Estudios Decoloniales de la Universidad de La Laguna. Profesor de la Universidad de Las Américas, Facultad de Formación General. Escuela de Humanidades. Av. de los Granados y Colimes, esq. Quito 170125, Ecuador. Teléfono: +593962758109; correo electrónico: roberto.gil@udla.edu.ec



El seis de julio de 2019 el Paisaje Cultural de Risco Caído y los Espacios Sagrados de Montaña de Gran Canaria fueron declarados Patrimonio Mundial de la UNESCO. Unos años antes, el Cabildo de la isla había lanzado una intensa campaña de promoción de este bien para persuadir al comité internacional que debía designarlo.

Como parte de esta empresa, destinada a conciliar el valor natural y científico del sitio con su creciente potencial económico y social, los responsables del Servicio de patrimonio histórico insular convirtieron algunos de sus vestigios arqueológicos en emblema de aquella aspiración. Por esta razón se eligió como enseña de la candidatura la figura más reconocible entre los grabados de las Cuevas de Risco Caído: el triángulo. Numerosas investigaciones sostienen que la morfología de estos símbolos está relacionada con la visión de la fertilidad que poseía la sociedad precolonial, debido a que estos representan pubis de mujer. No es casual, por tanto, que estos triángulos equiláteros con el vértice superior invertido hayan sido relacionados con cierta idea de lo femenino en la cultura indígena.

En este artículo pretendo evaluar el potencial semiótico que este significante nativo puede desarrollar al ser inscrito en la lógica del feminismo descolonial. Mi propósito es intentar evidenciar lo insoslayable de la asunción crítica del pasado del archipiélago desde una perspectiva que entiende la diferencia sexual y la dicotomía de género como manifestaciones inequívocas de su colonialidad histórica¹.

EL CONTINENTE NEGRO DEL INDIGENISMO

Para aludir a la mítica Andamana, Agustín Millares Torres emplea, en *Historia General de las Islas Canarias* (1881), una descripción algo sombría. Tras reproducir algunos tópicos atribuidos a las mujeres nativas en su tradición indigenista, como su «singular hermosura», este historiador imprescindible otorga a la líder insular la cualidad de entrar «en comunicación con espíritus superiores», lo que le lleva a afirmar que posee «un talento excepcional» para proporcionar «misteriosos éxtasis», formular «sibilinas respuestas»² y «cuanto puede ser objeto de un pueblo en la infancia de su civilización»³. Naturalmente, esta visión opaca de la feminidad precolonial no puede atribuirse en exclusiva a Millares Torres. Tales estereotipos se repiten con frecuencia entre los investigadores modernos que han descrito la sociedad insular antes de su conquista⁴.

Al vincular el sexo/género⁵ con esta suerte de habilidad ancestral, la gran mayoría de estos autores reproduce lo que la filósofa María Lugones define como *colonialidad del género*. Dicha noción, que parte de las relaciones de poder, de saber y del ser instauradas tras «la total reclasificación social de la población del mundo del capitalismo»⁶, sirve a esta teórica para demostrar que, junto a la raza, la clase y el conocimiento, el sexo/género también actúa como marcador de las disimetrías impuestas por el colonialismo⁷. Asimismo, es imprescindible

1 Escribo estas páginas residiendo en Quito, pero con la mirada puesta en mi territorio de origen, el archipiélago canario, una doble ubicación continental e insular que entiendo como estímulo para articular un «locus de enunciación descolonial» (MIGNOLO (2010), p. 108) que me ayude a evidenciar los sesgos coloniales que este territorio ha padecido históricamente.

2 MILLARES (1945), p. 115.

3 MILLARES (1978), p. 11.

4 Hablo de investigadores, en masculino y en plural, para hacer notar «la alarmante carencia de autoras en relación al número de autores que se han dedicado a investigar a los primeros insulares», lo cual «deja bien claro por qué la imagen que todavía tenemos de estas poblaciones posee un carácter eminentemente patriarcal» (Véase más en GIL (2019), pp. 34, 60, 92-95, 121-123).

5 La filósofa Judith Butler alude a la escritora Monique Wittig para afirmar que concibe «el “género” como el funcionamiento del “sexo”, y el “sexo” como una orden para que el cuerpo se transforme en un signo cultural, se materialice obedeciendo a una contingencia histórica establecida [...] como un proyecto corporal permanente y repetido» (BUTLER, (2010), p. 272). Con ello toma partido en una polémica que ha imbuido durante años al feminismo: la asignación o no de un carácter biológico a la última de estas categorías.

6 QUIJANO, (2014), p. 610.

7 En este sentido, Immanuel Wallerstein asegura que «el capitalismo histórico como sistema mundial [...] es, entonces, ese escenario [...] de las actividades productivas dentro del cual la incesante acumulación de capital ha sido el objetivo o la “ley” económica que ha gobernado o prevalecido [...]. Es ese sistema social en el cual

atender a «los rasgos históricamente específicos de la organización» del «sistema moderno/colonial» para comprender cómo el «diferencial del género en términos raciales» es útil para explicar formas de dominación, explotación y conflicto tan evidentes como «el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado»⁸.

Afirmar esto en el ámbito del indigenismo canario equivale a admitir que la gran mayoría de las representaciones de las mujeres indígenas están atravesadas por un sesgo colonial que las presenta como un producto homogéneo. Haciendo mías las palabras de la arqueóloga Amelia del Carmen Rodríguez Rodríguez, «los roles asignados tradicionalmente a las mujeres en nuestra sociedad occidental y capitalista, han sido extrapolados sin apenas reflexión crítica a las integrantes de ese mismo sexo en las formaciones sociales precoloniales»⁹. Por ende, se puede decir que la visión de las naturales isleñas que hemos heredado y resignificado durante los últimos seis siglos «deriva de una ideología patriarcal»¹⁰ en la que, «pese a los positivos intentos de abordar este importante aspecto de nuestra realidad pretérita, continúa prácticamente ausente la perspectiva de género»¹¹.

En efecto, son pocos los trabajos sobre la antigua sociedad canaria que no han sido permeados por «las ideologías racistas y nacionalistas europeas como dispositivos de hegemonía social»¹². No en vano, «la precolonial armonía guanche»¹³ que caracteriza a la tradición indigenista, debe leerse también como un relato «de índole machista que ha insistido históricamente en adjudicar» a la imagen arquetípica de estos naturales «un halo de virilidad “incuestionable”»¹⁴. Como indica al respecto el arqueólogo José de León Hernández, solo en los últimos años unas pocas disciplinas se han preocupado «por visibilizar y reivindicar el papel de la mujer en la reconstrucción histórica del pasado»¹⁵, aunque no siempre se ha puesto la atención necesaria en la función que, en este menester, ha cumplido el sistema de género y sus vínculos con la colonialidad.

Desde ámbitos como la arqueología y la historia pueden citarse como exponentes pioneros de este malestar el artículo de Celso Martín de Guzmán, *El matriarcado insular* (1980), y la monografía de Francisco Pérez Saavedra, *La mujer en la sociedad indígena de Canarias* (1982). En ellas, sus autores introducen una definición *sui generis* de «lo que entendemos por matriarcado»¹⁶ a partir de la incidencia de distintas manifestaciones de «filiación uterina»¹⁷ en la vida política y social de la primera población canaria. No mucho más tarde, el citado José de León Hernández y el también arqueólogo, Julio Cuenca Sanabria, publican *Una escultura bisexuada procedente de la Aldea de San Nicolás* (1983), donde sostienen que la presencia en la cultura nativa de «atributos sexuales» como «senos, pubis y en algún caso el pene», guarda una «estrecha relación con cultos de fertilidad y/o fecundidad»¹⁸.

De nuevo desde la arqueología, Antonio Tejera Gaspar y Rafael González Antón se refieren, aunque con menos profusión, al rol social de la mujer indígena en *Las culturas aborígenes canarias* (1987). Y lo mismo puede decirse de María del Carmen del Arco Aguilar, María de la Cruz Jiménez Gómez y Juan Francisco Navarro Mederos en *La arqueología en Canarias: del mito a la ciencia* (1992), en cuya estela se inscriben obras importantes como, entre otras, *Los gomeros: una prehistoria insular* (1992), de Juan Francisco Navarro Mederos; *Fuerteventura y los majoreros* (1993), de José Carlos Cabrera Pérez; *Los guanches desde la arqueología* (1999), de María del Carmen del Arco Aguilar; *Majos: La primitiva población de Lanzarote* (1999), de José Carlos Cabrera Pérez, María Antonia Perera Betancor y Antonio Tejera Gaspar; *Los benahoaritas* (2003), de Felipe Jorge País; *La isla de los Guanartemes* (2003), de Jorge Onrubia

quienes se han regido por tales reglas han tenido un impacto tan grande sobre el conjunto que han creado las condiciones, mientras que los otros se han visto obligados a ajustarse a las normas o a sufrir las consecuencias» (WALLERSTEIN, 1988, p. 7).

8 LUGONES (2008), p. 78.

9 RODRÍGUEZ (2006), p. 107.

10 SANTANA (2018), p. 208.

11 LEÓN (2011), p. s/n.

12 ESTÉVEZ (2019), p. 245. Para evaluar con mayor profusión la huella histórica de la colonialidad en los distintos ámbitos de conocimiento que han abordado el pasado premoderno de Canarias, véase también ESTÉVEZ (1987), pp. 63-129; GIL (2019), pp. 159-242.

13 PÉREZ (2017), p. 13.

14 GIL (2019), p. 35.

15 LEÓN (2011), p. s/n.

16 MARTÍN (1980), p. 6; PÉREZ (1997), p. 33.

17 MARTÍN, (1980), p. 7; PÉREZ (1997), p. 33.

18 CUENCA y LEÓN (1983), p. 103, 104.

Pintado o *El lugar de los antepasados: la necrópolis bimbape de montaña La Lajura* (2005), de Javier Velasco Vázquez, Teresa Ruíz González y Sixto Sánchez Perera.

Sin embargo, la autora que denuncia de manera más contundente la contaminación del pasado insular por «una perspectiva etno y androcentrista»¹⁹ es, la ya citada, Amelia del Carmen Rodríguez. Lo hace en *Mujer y poder en la prehistoria de Gran Canaria* (2000), un texto en que critica los trabajos previos de Martín de Guzmán y Pérez Saavedra. Rodríguez apuesta, en su lugar, por «una contrastación arqueológica, [...] extremadamente complicada pero posible»²⁰ de las tesis que defienden la existencia en las islas de un «sistema matriarcal»²¹. Su propósito pasa por denegar la existencia de «una supuesta sociedad matriarcal o, si se prefiere, matrilineal» anterior a la conquista del archipiélago, habida cuenta de que «la posición de la mujer» nativa, más allá de toda mistificación eurocéntrica, también estaba «subordinada a la de los hombres»²².

En una publicación posterior, *Cuestiones de sexo en Arqueología* (2006), Rodríguez continúa esta tarea y se apoya en las «fuentes etnohistóricas y su contraste con los datos arqueológicos» para subrayar los resultados de los estudios bioantropológicos sobre la antigua población canaria²³. A partir de estos, la autora defiende que «puede establecerse de manera directa la relación entre el sexo de los individuos y las condiciones materiales de su existencia»²⁴, haciendo “reversible” el olvido al que han sido sometidas no sólo las mujeres de la sociedad indígena, sino también «los niños, los ancianos y otros marginados de nuestras reconstrucciones ideales»²⁵.

La combinación de los datos proporcionados por la genética, la bioarqueología y la bioantropología permite afirmar a Jonathan Santana Cabrera, autor de *Reflexionando sobre la mujer aborígen de Gran Canaria* (2018), que en la última década ha mejorado considerablemente «la visibilidad de las mujeres y lo femenino en el registro arqueológico»²⁶. Este arqueólogo asegura, además, que la incidencia de los estudios paleonutricionales, paleopatológicos y paleodemográficos, conjugados con el análisis de los documentos históricos, ha hecho emerger nuevas hipótesis sobre las disimetrías sociales padecidas por las antiguas canarias. De modo que estas disciplinas revelan con mayor claridad el impacto de las relaciones «de explotación y dominación social que beneficiaban a los varones»²⁷, y ello a pesar de que «las evidencias presentadas» todavía adolecen «de una singularidad más allá de la generalidad con la que acostumbramos a ver a la sociedad prehispánica»²⁸.

19 RODRÍGUEZ (2000), p. 49.

20 RODRÍGUEZ, (2000), p.53.

21 MARTÍNEZ (1980), p. 8.

22 RODRÍGUEZ (2000), p. 56.

23 Véase más en RODRÍGUEZ y MARTÍN, (2009) pp. 43-47; RODRÍGUEZ (2000), p. 55; SANTANA (2018) p. 212.

24 RODRÍGUEZ (2006), p. 109.

25 RODRÍGUEZ (2006), p. 109. Frente a quienes han romantizado el papel de las mujeres en la antigua sociedad canaria, Rodríguez aboga por la introducción en la arqueología insular de una perspectiva de género que se aproxime a los preceptos de la tercera ola feminista. Sin embargo, el espacio que ocupa esta corriente crítica en el archipiélago, pese a su avance a nivel global, «en correspondencia con la puesta en crisis de un sujeto del feminismo hegemonizado por la categoría Mujer y sus implicancias racistas, clasistas y heteronormativas», es todavía reducido. Y, más escaso aún puede considerarse el impacto reciente de «las críticas al binarismo de sexo-género en el paso de la tercera a la cuarta ola de los feminismos», caracterizada por la articulación de un sujeto político no binario que «no solo se descentra sino que amplía su alcance, como se pondrá de manifiesto en las epistemologías *queer* y *trans*» (CAMPAGNOLI (2018), pp. 3, 5).

26 SANTANA (2018) p. 208.

27 SANTANA (2018), p. 221.

28 SANTANA (2018), pp. 221. Bajo el influjo aún del Gabinete Científico de Santa Cruz de Tenerife y El Museo Canario, en la década de los setenta del siglo pasado, el Departamento de Historia de la Medicina de la Universidad de La Laguna, dirigido por Conrado Rodríguez Maffiotte, y el Museo Arqueológico de Tenerife, en manos de Luis Diego Cuscoy, se decantan por investigar a la sociedad indígena desde el punto de vista de la paleopatología. En los años ochenta se suman a estos esfuerzos el Servicio de Cirugía Ortopédica y Traumatología del Hospital Universitario de Canarias y el Departamento de Prehistoria de la Universidad de La Laguna, apareciendo las primeras tesis doctorales sustentadas en el trabajo desarrollado por dichas entidades. Al filo de la misma década nace el proyecto *CRONOS. Bioantropología de las momias guanches*, que consolida el espacio de esta disciplina en el archipiélago y precipita la creación, en 1993, del Instituto Canario de Bioantropología. Desde entonces hasta la actualidad, investigadores como Conrado Rodríguez Martín, Javier Velasco Velázquez, Matilde Arnay de la Rosa, Mercedes Martín Oval y Rosa Irene Fregel Lorenzo, entre otros, han convertido este área de



Imagen nº 1. Reconstrucción facial de una mujer de Gran Canaria del siglo VI realizada a partir del análisis forense de un cráneo de la colección de El Museo Canario. Esta reproducción, elaborada por la empresa arqueológica

Tibicena con el apoyo del Gobierno de Canarias y el propio Museo, combina el uso de datos históricos y bioantropológicos, y coincide en el tiempo con la publicación de un estudio genético en que se estima que el grado de «supervivencia de linajes nativos» en el archipiélago estaría en un «55,9% de la población canaria moderna»²⁹. El que se haya elegido a una mujer para esta operación podría estar relacionado, además, con el hecho de que existe «una distribución asimétrica entre linajes maternos y paternos»³⁰, debido a que «gran parte de la población femenina sobrevivió a la conquista y que la mayor parte de los marcadores genéticos de las mujeres canarias actuales provienen de la población aborigen»³¹. Sin desdeñar el destacado papel que ha jugado la genética en las investigaciones recientes sobre el pasado precolonial de las islas, hay que llamar la atención sobre lo problemático que resulta el modo en que estos estudios traducen la información contenida en los genes de la antigua sociedad canaria a partir de marcadores como el color de la piel o del pelo, la fisonomía, las pautas demográficas, la incidencia de ciertas enfermedades, la procedencia geográfica o su grado de pervivencia actual³². Siguiendo a Donna Haraway, es preciso alertar del riesgo que entraña la reproducción de algunas de las taxonomías más socorridas durante los últimos dos siglos por el racismo científico, solo que ahora desde un punto de vista que raya en el «esencialismo genético». No en vano, el recurso inmoderado a los genes como categoría histórica, en tanto puede fortalecer viejas jerarquías sociales basadas en el aspecto físico, además de edificar manifestaciones inéditas de desigualdad, sostenidas en la adscripción genética, amenaza con reducir la diversidad humana a los mismos contingentes de información que la tecnociencia ha convertido en su «objeto de práctica y conocimiento»³³.

En definitiva, la imagen que tenemos de las primeras mujeres canarias ha variado poco. Más de un siglo después de que Millares Torres hiciera su descripción de Andamana, aún nos referimos a este segmento de la población del archipiélago bajo «el desamparo multidimensional que inflige la colonialidad»³⁴. Es más, me atrevo a asegurar que ni las más recientes investigaciones sobre su figura han servido para restar fortaleza a los estereotipos falocéntricos que las han acompañado a lo largo de la historia. Luego, no es descabellado que, parafraseando a Freud, acabe este apartado afirmando que las antiguas canarias se han convertido en el «continente negro»³⁵ del indigenismo insular.

conocimiento en una de las más productivas en lo que se refiere al estudio del pasado precolonial de las islas. La perspectiva de género, sin embargo, ha empezado a influir en el contenido de sus respectivos estudios de manera tardía (véase más en RODRÍGUEZ y MARTÍN, (2009) pp. 43-47; RODRÍGUEZ (2000), p. 55; SANTANA (2018) p. 212).

29 FREGEL y otros (2019), p. 11.

30 FREGEL y otros (2019), p. 11.

31 RODRÍGUEZ y MARTÍN (2009), p. 99.

32 Véase más en RODRÍGUEZ y MARTÍN (2009), p. 66.

33 HARAWAY (2004), p. 280.

34 PÉREZ, (2018), p. 17.

35 FREUD (1992), p. 199. Freud utiliza esta metáfora para describir «la vida sexual de la mujer [...] para la psicología». Esta apuesta, según la filósofa Luce Irigaray, remite a «un cierto “horizonte” de investigación,

RISCO CAÍDO, DE UNA SEMIOSIS COLONIAL A UNA DESCOLONIAL

El estudio semiótico de las Cuevas de Risco Caído puede contribuir enormemente a transformar la manera en que significamos el papel de las mujeres en la sociedad indígena. Situadas en las inmediaciones de la localidad de Barranco Hondo, en el municipio grancanario de Artenara, fueron catalogadas en 1996 como sitio de interés arqueológico por sugerencia de Julio Cuenca debido a «las características de sus grabados y la morfología de las estructuras que los encierran»³⁶. Unos años más tarde, el propio Cuenca, junto a otras compañeras de gremio como Milagrosa García o Leticia González, definen por primera vez el yacimiento como un almogarén, «término con que los antiguos canarios designaban a los santuarios y lugares donde realizaban sus rituales»³⁷.

El yacimiento de Risco Caído está compuesto por veintiún grutas excavadas entre las que sobresale «un conjunto formado por tres cuevas artificiales alineadas con sus entradas orientadas al naciente, situadas en el extremo norte del poblado», las cuales son, además, «las de mayor tamaño»³⁸. Entre estas últimas destaca una, que «presenta un techo abovedado a más de 4 metros de altura de gran [...] complejidad constructiva»³⁹. Aunque lo más llamativo es la presencia en ella de «numerosos grabados», «marcas circulares» y «pequeños nichos cincelados» que, además de conferirle «una clara adscripción aborigen», plantean «nuevos interrogantes» sobre su significado, «representado repetidamente»⁴⁰.

Algunos estudiosos relacionan dichos «símbolos o grabados rupestres en bajo relieve en las paredes de la cueva» con «representaciones de triángulos púbicos, un signo universal de fertilidad»⁴¹. Trabajos más recientes intentan reforzar esta interpretación verificando su funcionalidad como «marcador astronómico donde ciertos eventos, como los equinoccios y el solsticio de verano [...], se resaltarían visualmente»⁴². Ello entronca, además, con la constatación de un fenómeno estacional que se produce por una abertura tallada en la cúpula de una de las cuevas, por la que «los rayos del sol penetran en el interior durante dos horas diarias, entre los meses de marzo a septiembre, adoptando una forma alargada que recuerda primero a un pene y luego a una figura femenina, recorriendo una pared con grabados de triángulos púbicos [...] como si los fecundara»⁴³.

todavía ciego e incomprensible» que actúa como una reserva de «negatividad», como un «continente negro de sueños y de fantasmas» (véase más en IRIGARAY (2007), pp. 124, 127).

36 MARTÍN (1998), p. 142.

37 CUENCA y otros (2008), p. 153. Las cuevas que conforman el antiguo santuario de Risco Caído estuvieron habitadas ininterrumpidamente desde antes de la conquista hasta hace apenas cincuenta años, por lo que llama la atención que los espacios de mayor interés arqueológico no hayan sido «alterados en lo sustancial», como si sus moradores hubieran sido «conscientes del verdadero significado de estas» y lo transmitieran «de una a otra generación» (LÓPEZ, CUENCA y GUILLÉN (2004), p. 2252). Se cree que estas formaban parte de «uno de los mayores asentamientos en cuevas artificiales que los aborígenes tuvieron en Gran Canaria, [...] el legendario Artevirgo o Artevigua» (LÓPEZ, CUENCA Y GUILLÉN (2004), p. 2244), pero es cierto que no aparecen en el primer *Inventario de yacimientos rupestres de Gran Canaria* (1974) que publica la Comisión de Arqueología de El Museo Canario. La mención académica más antigua a este sitio de interés hay que buscarla en el texto *Las representaciones rupestres de Gran Canaria* (1998), del historiador Ernesto Martín Rodríguez, quien revela su existencia antes de que en 2004 lo haga el propio Julio Cuenca. Por otra parte, «las primeras referencias escritas para la isla de Gran Canaria, que dan cuenta de la existencia de grabados que representan triángulos púbicos y vulvas datan de finales del siglo XIX, cuando A. Martínez Escobar, en la lectura de una memoria anual del Museo Canario, da a conocer el descubrimiento de una cueva funeraria en Gáldar, que tenía sus paredes interiores decoradas con este tipo de ideogramas» (CUENCA y otros (2008), pp. 163, 159).

38 CUENCA y otros (2008), p. 172.

39 LÓPEZ, CUENCA y GUILLÉN (2004), p. 2247.

40 LÓPEZ, CUENCA y GUILLÉN (2004), p. 2247. Como es sabido, numerosas investigaciones apuntan a la existencia de importantes paralelismos entre los sistemas calendáricos del archipiélago y los del norte de África, los cuales han sido vinculados con la tradición imazighen que compartía la cultura precolonial de las islas con el continente (véase más en BELMONTE y HOSKIN (2002); pp. 255-315; BELMONTE (2015), pp. 1115-1124).

41 CUENCA y otros (2018), p. 13. En una publicación anterior, Guillermo Rivero López y el propio Julio Cuenca, ponen en valor las representaciones rupestres del sexo femenino como signos prehistóricos de fertilidad, recalando específicamente el papel que estos habrían cumplido en la sacralización de ciertos espacios. «La lista de sitios arqueológicos en el Norte de África con presencia de representaciones de vulvas como símbolos de la fecundidad», aseguran, «podría resultar casi interminable» (CUENCA y RIVERO (1994), p. 96).

42 CUENCA y otros (2018), p. 14.

43 HERNÁNDEZ (2016), p. 810.

Con todo, el enorme potencial performativo de este yacimiento y sus supuestos vínculos con la feminidad no ha estimulado lo suficiente a quienes estudian el pasado premoderno de las islas para aplicar los principios del feminismo descolonial. Es verdad que algunos textos, como he tratado de demostrar, han hecho hincapié en «el importante papel que tenía la mujer en distintos órdenes de aquella sociedad», logrando desplazar paulatinamente «el foco de atención» de sus investigaciones «desde los objetos materiales hacia las personas»⁴⁴. También es verdad que ello ha servido para denunciar la presencia de elementos falocéntricos «en la dialéctica de la vida y [...] los hechos sociales vinculados a sus estructuras económicas»⁴⁵. Pero no es menos cierto que dicha impugnación no se ha generalizado en el contexto que produce y legitima su tradición indígena.



Imagen nº 2. Fotografía del interior del almogarén de Risco Caído tomada por Tarek Ode. En ella se puede apreciar el modo en que los elementos presentes en su interior emulan «un santuario cosmológico [...] que demuestra el alto conocimiento conceptual y práctico de los aborígenes relacionado con la geometría y la astronomía»⁴⁶. La disposición del espacio y sus manifestaciones culturales en forma de triángulos no sólo expresan «un sofisticado sistema de símbolos, sino también [...] una hierofanía de sutiles interacciones de la luz del sol y la luna»⁴⁷. Por otra parte, la similitud que, *a priori*, parece guardar el haz de luz que recorre las representaciones púbicas de la cueva con una figura fálica, no debe limitar sus interpretaciones dentro de los límites del binarismo de sexo/género impuesto por la colonialidad. Una de las máximas, de hecho, del feminismo descolonial pasa por «desprenderse del género» para articular diferentes formas de «resistencia a la “diferencia sexual dimórfica”»⁴⁸.

En relación a lo anterior, es posible advertir, junto a la filósofa Luce Irigaray, de la imposibilidad ontológica que comporta cualquier definición de lo femenino cuando «ha sido pensado» exclusivamente «a partir de parámetros masculinos»⁴⁹. Un planteamiento que puede aplicarse al precolonialismo canario en la medida en que posibles significantes de la diferencia sexual, como los triángulos púbicos de Risco Caído, no se explican sin la mediación binaria de «un equivalente del sexo masculino»⁵⁰. Así sucede con la descripción que acabo de reproducir sobre la funcionalidad de estos grabados, la cual parece ser, adaptando de nuevo el discurso de Irigaray al contexto insular, expresión de un «narcisismo» patriarcal que no solo revela la «inferioridad congénita» con que se concibe lo femenino en su tradición indigenista, sino que

44 RODRÍGUEZ (2006), p. 117.

45 RODRÍGUEZ (2006), p. 117.

46 LEÓN y otros (2018), p. 302.

47 LEÓN y otros (2018), p. 302.

48 LUGONES (2019), p. 33.

49 IRIGARAY (2007), p. 17.

50 IRIGARAY (2007), p. 17.

«prescribe y remarca [...] la hegemonía fálica»⁵¹. Dicho de otra forma, la mujer nativa para quienes investigan el pasado indígena del archipiélago, no ha sido más que «el soporte, el espacio de inscripción de los representantes del inconsciente “masculino”»⁵².

En efecto, una parte considerable de la literatura académica sobre este y otros yacimientos de las islas evidencia el vigor del que goza aún el imaginario falocéntrico. Desde tales presupuestos se han documentado numerosos sitios de importancia para la antigua sociedad canaria cuyas atribuciones sagradas estarían determinadas por la presencia de «figuraciones humanas sin representación del falo, por lo que podrían tratarse de representaciones femeninas»⁵³. En todos ellos, además, se insiste en que tales manifestaciones están relacionadas «con prácticas de fertilidad, iniciación o tránsito a través de representaciones vinculadas con el ciclo de la vida: fecundación, gestación y nacimiento»⁵⁴, es decir, por una dialéctica de las relaciones de sexo/género mediada exclusivamente por la función reproductiva⁵⁵.

Esta sobreidentificación de lo femenino ancestral en términos binarios, posee vínculos evidentes con los preceptos de la colonialidad. No en vano, esta es expresión de una semiosis colonial que, a la par que demuestra cómo la «lógica categorial» que «fragmenta la realidad social en categorías monádicas»⁵⁶ hace posible la opresión capitalista, también «señala las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales»⁵⁷. De modo que cualquier apelación al sexo/género, la raza, la clase y las formas de conocimiento de las nativas isleñas supone también un acto de significación que, haciendo más las palabras de Julia Kristeva, excede sus propios límites e irrumpe en la «articulación incierta e indeterminada» que encarna «lo semiótico»⁵⁸.

En este sentido, reducir la colonialidad del género que lastra las representaciones de la feminidad indígena a una semiosis colonial, equivale a admitir que la supremacía falocéntrica que reina en su tradición premoderna es contingente, falible y, efectivamente, superable. Así, a pesar del carácter reiterativo y eminentemente referencial que poseen algunos de los estigmas sociales que han consolidado el avance de la colonialidad —como el sexismo, el racismo, el clasismo y el eurocentrismo—, es cierto que estos pueden afrontarse mediante el mismo impulso que ha hecho posible la emergencia de tales formas de exclusión. Por ello, categorías como sexo y género «no sólo funcionan como la norma [...] que produce los cuerpos que gobierna», sino también como la «marca de un espacio en el cual la fuerza de dicha ley reguladora puede volverse contra sí misma»⁵⁹.

51 IRIGARAY (2007), p. 105.

52 IRIGARAY (2007), p. 99.

53 CUENCA (2010), p. 36.

54 LEÓN y otros (2018), p. 109.

55 «No podemos sino llegar a la conclusión de que lo que hasta ahora se define como específico de cada sexo y como disposición común de ambos no introduce más que un *proceso de reproducción-producción*. Y que en función del modo de participación en esa economía se calificará con certeza a alguien de varón o de hembra» (IRIGARAY (2007), p. 8).

56 LUGONES (2019), p. 26.

57 MIGNOLO (2005), p. 39. Asegura el semiólogo Walter Mignolo que, debido a «que en el campo de los estudios coloniales debemos dar cuenta de un complejo sistema de interacciones semióticas corporizadas en discursos orales y en productos textuales, nos es necesario un concepto como el de “semiosis colonial”, el cual tiene la ventaja de liberarnos de la tiranía de los conceptos forjados sobre la experiencia de la escritura alfabética y la desventaja de multiplicar una abundante terminología ya existente. Sin embargo, no hay mal que por bien no venga, y es así que “semiosis colonial” puede encontrar su lugar en expresiones ya acuñadas y respetables tales como “historia colonial”, “arte colonial”, “economía colonial”, etc. En resumen, la noción de “semiosis colonial” introducida para capturar la orientación que están tomando los estudios coloniales [...] define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos» (MIGNOLO (2005), p. 39), como lo son, sin ir más lejos, los grabados rupestres en forma de vulvas que decoran el almogarén de Risco Caído.

58 KRISTEVA (1974), p. 133. «Kristeva define el “proceso de significación” como una interacción dialéctica entre lo “semiótico” y lo “simbólico”. Ambos se consideran a veces como una reelaboración de la distinción que hace Lacan entre lo imaginario y lo simbólico, pero lo semiótico en realidad tiene muchos de los atributos de lo real. Lo simbólico [...] es la estructura formal del lenguaje mientras que lo semiótico se vincula con el proceso pre-edípico primario. Lo semiótico está relacionado con el cuerpo y con la pulsión [...] funciona como una presión que irrumpe en lo simbólico, que puede ser rastreada a través de los huecos del lenguaje, la tendencia al sinsentido y la risa» (HOMER (2016), p. 143).

59 BUTLER (2002), p. 18.

Lamentablemente, la funcionalidad originaria de este tipo de manifestaciones, tan abundantes en espacios sagrados como el almogarén de Risco Caído, ha sido suprimida por las distintas formas de violencia colonial que ha padecido la primigenia sociedad insular. Frente a esto, lo que se ha mantenido intacto es el potencial semiótico de unas expresiones nativas que, pese al paso de los siglos, aún se conciben en la exterioridad absoluta de las representaciones patriarcales de la diferencia sexual dominantes en el indigenismo canario. Está por ver, no obstante, si su naturaleza inestable, especular y, por tanto, fantasmal es suficiente para articular, ahora a través de una semiosis descolonial, otras lecturas del pasado indígena de las islas que permitan evaluar su legado en toda su complejidad⁶⁰.



Imagen nº 3. Fotografía de Julio Cuenca en la que se pueden ver los triángulos y esferas talladas en Risco Caído. Entre «las particularidades de esta cueva», sostiene José de León, está el hecho de que «las tres paredes interiores presentan grabados en bajo relieve de triángulos públicos [...] a las que están asociadas numerosas hornacinas o pequeñas cazoletas de diferente diámetro»⁶¹. Cabe preguntarse, sin embargo, por qué no se sopesa la posibilidad de que las esferas grabadas en la gruta puedan asociarse con representaciones de la diferencia sexual no binaria, como, por ejemplo, circunferencias anales o bucales. Según Irigaray, «la boca o el ano» pueden considerarse «“neutros” desde el punto de vista de la diferencia de sexos»⁶², lo cual demuestra que toda «oposición binaria se ha llegado a formular en virtud de la exclusión de un campo de posibilidades desbaratadoras»⁶³.

60 «Un fantasma puede definirse como un problema ontológico. Su figura comporta insalvables dificultades para acotar sus límites, dado que su textura intangible se presta a la disolución de fronteras, el derribo de distancias y la siembra de ambigüedades. [...] Los espectros, entonces, hay que entenderlos como manifestación por excelencia de lo ausente, que al ser experimentado como una desaparición que, sin embargo, puede simbolizarse, actúa como expresión de una inexistencia afanada en cristalizar, como ningún otro vacío recurrente, cuanto ha sido reprimido o rechazado y, aun así, no se desvanece. [...] Luego, es en la hora y el lugar de la injusticia donde se ubica el grueso de las acciones de los espectros de los guanches, impulsadas por la necesidad de denunciar el desorden moral y político que su aspecto borroso ha instaurado en nuestra memoria, litigando con las concepciones modernas del espacio y del tiempo. [...] Y esto es lo que sucede con los espectros que transitan por [...] los discursos acerca del pasado de las Islas» (véase más en GIL, 2019: 30-32).

61 LEÓN y otros (2018), pp. 85, 89.

62 IRIGARAY (2009), p. 26.

63 BUTLER (2002), p. 66.

Como manifestación del poder, el saber y el ser capitalistas, la colonialidad trata de resignificar constantemente el mundo. Solo así, su lógica categorial cobra sentido en su pretensión de subyugar por motivos de sexo/género, raza, clase o conocimientos. Ahora bien, esta necesidad de control, en la medida en que también está atravesada por la «lógica de la interseccionalidad»⁶⁴, está condenada al fracaso pues, como dice María Lugones, «la interseccionalidad empieza la laboriosa tarea de desencubrir la alianza entre colonialidad, modernidad y todo feminismo que conciba la “mujer” categorialmente»⁶⁵. Por eso, «desencubrir lo que la modernidad colonial encubre es un primer paso decolonial»⁶⁶.

Desde el feminismo es, otra vez, Irigaray quien insiste en la necesidad de desbaratar el discurso patriarcal que ha hecho posible la «especula(riza)ción de la mujer»⁶⁷. Y esto, aplicado al caso de las antiguas canarias, implica entender su posición en «los márgenes poco estructurados de la ideología dominante» —donde estas fungen «como residuos o excesos de un espejo cargado por el “sujeto” (masculino) para reflejarse, repetirse a sí mismo en él»⁶⁸—, como una oportunidad para generar lugares de enunciación no falocéntricos. No en balde, si esta autora tiene razón, como así creo, y «las condiciones especulares no funcionan de tal suerte que sea posible un juego de pareja»⁶⁹, ¿no cabe imaginar a las nativas canarias más allá del dimorfismo sexual y la dicotomía de género?

Los grabados de diferencia sexual inscritos en el almogarén de Risco Caído pueden verse como un acicate para iniciar este trayecto. Como manifestaciones indígenas, igual que han servido para reproducir una visión patriarcal empapada de colonialidad, también pueden activar una semiosis decolonial que alumbre «prácticas y saberes nuevos que no estén constituidos desde el género y su lógica»⁷⁰. De hecho, ha sido esta misma supresión histórica la que ha vuelto insostenible la idea de que lo femenino solo puede entenderse como «*un sexo*», sobre todo cuando ha sido pensado justamente como lo contrario: «como un *no sexo*», como algo que «se resiste a toda definición» y que, «además, no tiene nombre “propio”» porque es el «reverso del único sexo visible y morfológicamente designable: el pene»⁷¹.

En relación con esto, si es cierto que la idealización del falo ha sido imprescindible para que este se convierta en el «significante privilegiado que origina y genera significaciones [...] dentro de un falogocentrismo que se pretende autoconstituyente»⁷², también lo es que sus efectos imaginarios y simbólicos pueden transferirse a otros elementos enclavados en distintas esferas de realidad⁷³. Y este podría ser el caso de los grabados de Risco Caído, los cuales, bajo

64 LUGONES (2019), p. 27.

65 LUGONES (2019), p. 27.

66 «El concepto de interseccionalidad [...] ha servido para desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente». Para Lugones, [sin embargo,] esta noción estabiliza las relaciones sociales y las fragmenta en categorías homogéneas, crea posiciones fijas y divide los movimientos sociales, en lugar de propiciar coaliciones entre ellos. [...] Recogiendo el legado de Lorde, Lugones propone la lógica de la fusión como posibilidad vivida de resistir a múltiples opresiones mediante la creación de círculos resistentes al poder desde dentro» (VIVEROS (2016), p. 9).

67 IRIGARAY (2007), p. 184.

68 IRIGARAY (2009), p. 22.

69 IRIGARAY (2009), p.66.

70 LUGONES (2019) p. 32.

71 IRIGARAY (2009), p. 19.

72 BUTLER (2002), p. 72.

73 Butler, siguiendo a Jacques Lacan, asegura que, «en realidad, el falo *no* es una parte del cuerpo (sino que es el todo); *no* es un efecto imaginario (sino que es el origen de todos los efectos imaginarios). Estas negaciones son constitutivas; funcionan como rechazos que precipitan —y luego quedan borrados por— la idealización del falo» (BUTLER (2002), p. 131). Así pues, como constata el crítico literario Sean Homer, es en este sentido en el que «afirma que el falo no es simplemente el pene: es *el pene más el reconocimiento de la ausencia o la falta*». Por eso, el falo es «un significante especialmente privilegiado, porque inaugura el proceso de significación en sí mismo». Por su parte, «Irigaray opone la singularidad del falo como significante de la diferencia sexual con la multiplicidad de la sexualidad femenina: la vagina, los labios, el clitoris, los pechos y el útero. [...] La cuestión es no trabajar en lo simbólico tal cual sino cambiar la propia estructura, es decir, encontrar maneras en que lo

el prisma del feminismo descolonial pueden ayudar a imaginar lo que hasta ahora ha sido inimaginable en el indigenismo insular.



Imagen nº 4. Logotipo empleado por el Cabildo de Gran Canaria para promover, primero, la candidatura del Paisaje Cultural de Risco Caído y los Espacios Sagrados de Montaña de Gran Canaria a Patrimonio Mundial de la UNESCO y, más tarde, para promocionar el interés cultural del sitio. El motivo elegido para el diseño, realizado por la empresa Kinewa, es, como indicaba al inicio de este texto, un triángulo público. Esta figura se descompone, a su vez, en dos partes: la superior simboliza la conexión de dicho espacio con el conocimiento astronómico nativo, de ahí que posea un color azul oscuro salpicado de estrellas en su interior. La inferior reproduce el tono almagra que se encuentra en muchos yacimientos de estas características en la isla. La abertura ubicada en la base de la figura, si bien parece remedar la de una cueva, también puede identificarse con los labios de una vagina. Así pues, hasta la reproducción más esquemática de estos grabados parece eludir la lógica sexual binaria impuesta por el falocentrismo, dando la razón a Irigaray cuando asegura que la mujer «no tiene *un* sexo» porque este, atendiendo a la «desviación» que constituye su «cuerpo, senos, pubis, clítoris, labios, vulva, vagina, cuello del útero, matriz...», no puede subsumirse bajo *un* término genérico, ni específico»⁷⁴.

Aun así, lo anterior no equivale a admitir que en el mundo indígena canario no imperasen formas de desigualdad basadas en el sexo/género. Como han acreditado los primeros trabajos que aplicaron la perspectiva de género al pasado del archipiélago, la antigua sociedad insular no fue ajena a la inequidad provocada por la división sexual del trabajo, el acceso desigual a los recursos, las labores asociadas a la reproducción y las relaciones de parentesco. Como afirma, con cariz general, la filósofa feminista Margaret Whitford, «las economías femenina y masculina nunca han sido completamente separables»⁷⁵. De modo que sería temerario tildar de exclusivamente «matriarcal»⁷⁶ a la sociedad precolonial canaria.

En contraste, la conversión de los triángulos públicos indígenas de Gran Canaria en significantes privilegiados para el feminismo descolonial, debe entenderse como un desafío. Su reinscripción simbólica puede trastocar el modo en que hemos concebido hasta ahora la relación que estos guardan con lo femenino, sobrepasando su función habitual como estandartes de una otredad que constituye y da sentido a lo masculino. En otras palabras, reconocer el carácter contingente e inestable de las categorías promovidas por la colonialidad, puede ser útil para considerar la diferencia sexual, más allá del binarismo de género, como un lugar desde el que resistir la opresión capitalista mediante la enunciación de sus atributos al margen de la lógica patriarcal.

femenino pueda ser representado de otra forma que no sea como falta o “agujero”» (HOMER (2016), p. 77, 75-76, 118, 142-143).

⁷⁴ IRIGARAY (2007), p. 212.

⁷⁵ WHITFORD (1991), p. 177.

⁷⁶ MARTÍN (1980), p. 7; PÉREZ (1997), p. 32-33.

Invocando de nuevo a Irigaray, los símbolos indígenas de feminidad de Risco Caído pueden representar algo más que la necesidad de mantener «la primacía de la procreación», «la primacía del pene»⁷⁷. La reflexión sobre estas vulvas geoméricamente triangulares, en la medida en que trasgrede la economía falocéntrica, puede resquebrajar la estructura significativa que ha hecho posible que, hasta el momento, las mujeres indígenas no hayan sido otra cosa que el *continente negro* de la historiografía isleña.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El carácter exterior conferido a los símbolos indígenas insulares no debe interpretarse como un producto acabado y absoluto. La reclusión de la imagen de las nativas del archipiélago canario en un espacio espectral e, incluso, inconsciente no implica que acerca de la feminidad precolonial no se tenga ya *nada que decir*, por más que su retrato continúe sumido en la oscuridad «conforme a juegos de tropos y tropismos masculinos»⁷⁸. Siguiendo a Sandra Harding, «lo que es una desventaja desde el punto de vista de la opresión, puede convertirse en una ventaja desde el punto de vista de la ciencia»⁷⁹ y de otras formas de conocimiento capaces de hacer frente «al gesto prepotente e imperialista de la razón moderna»⁸⁰.

A este respecto, la declaración del Paisaje Cultural de Risco Caído y las Montañas Sagradas de Gran Canaria como Patrimonio Mundial de la UNESCO puede reportar, a quienes se dedican a indagar en la tradición indigenista insular, importantes ventajas, pero también algunos inconvenientes. Por una parte, el reconocimiento internacional que supone este “galardón” ha abierto la puerta a un proceso de resignificación capaz de subvertir las condiciones económicas, políticas y sociales que acabaron justificando el abandono de dicho espacio. Pero ello no es óbice para que se ignore el hecho de que, en la mayoría de estos procesos de patrimonialización, los “bienes protegidos” acaban reforzando la posición de quienes promueven su salvaguarda. Por tanto, existe un riesgo real de que las formas de «alteridad histórica» que ha representado hasta ahora la feminidad indígena contribuyan a la «homogeneización mundial de las maneras de constituirse en diferencia», introduciendo en las islas un «multiculturalismo anodino y liberal»⁸¹ que malogre el potencial transformador de las singulares formas de estas nativas de *ser otra*.

Frente a esto, el feminismo descolonial aboga, sin rodeos, por el establecimiento de espacios inéditos de «traducción intercultural» desde los que también es posible luchar «contra el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado y por la justicia social [...] y cognitiva»⁸². Para ello, sin embargo, es imprescindible considerar categorías como el sexo/género resultado de una imposición que atraviesa la manera en que nos hemos aproximado al pasado premoderno de Canarias. Únicamente así, los triángulos púbicos de Risco Caído como signos a los que se reduce la feminidad indígena, harán más visibles las heridas sobre las que aún se escribe un capítulo de la historia isleña colmado de injusticia.

REFERENCIAS

ARCO AGUILAR, M. C. del (1999). *Los guanches desde la arqueología*. Santa Cruz de Tenerife: Organismo Autónomo de Museos y Centros.

ARCO AGUILAR, M. C. del, JIMÉNEZ GÓMEZ, M. C. y NAVARRO MEDEROS, J. F. (1992). *La arqueología en Canarias: del mito a la ciencia*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular.

77 IRIGARAY (2007), pp. 30, 26.

78 IRIGARAY (2007), p. 126.

79 HARDING (2001), p. 132.

80 ESPINOSA (2019), p. 57.

81 SEGATO (2002), p. 112-113.

82 SOUSA (2017), p. 263-264.

BELMONTE, J. A. y HOSKIN, M. (2002). *Reflejo del Cosmos. Atlas de Arqueoastronomía en el Mediterráneo Occidental*. Madrid: Equipo Sirius.

BELMONTE, J. A. (2015). "Pre-Hispanic sanctuaries in the Canary Islands". En C. RUGGLES y otros (Ed.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. Heidelberg: Springer, pp. 1115-1124.

BUTLER, J. (2002 [1993]). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J. (2010 [1999]). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de María Antonia Muñoz García. Barcelona: Paidós.

CABRERA PÉREZ, J. C. (1993). *Fuerteventura y los majoreros*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria.

CABRERA PÉREZ, J. C., PERERA BETANCOR, M. A. y TEJERA GASPAR, A. (1999). *Majos: La primitiva población de Lanzarote*. Lanzarote: Fundación César Manrique.

CAMPAGNOLI, M. A. (2018). "Epistemologías críticas feministas: Aproximaciones actuales". *Descentrada*, 2, 2, e047, pp. 1-10.

COMISIÓN DE ARQUEOLOGÍA DE EL MUSEO CANARIO (1974). "Inventario de yacimientos rupestres de Gran Canaria". En *El Museo Canario XXXV*, pp. 199-226.

CUENCA SANABRIA, J. (2010). "Las manifestaciones rupestres de los antiguos canarios: del Lomo de Los Letreros a las Cuevas de Risco Caído". En *Actas del VII Congreso de Patrimonio Histórico de Lanzarote*. Arrecife: Cabildo de Lanzarote, pp. 1-69.

CUENCA SANABRIA, J. y LEÓN HERNÁNDEZ, J. de (1983). "Una escultura bisexuada procedente de la Aldea de San Nicolás-Gran Canaria". *El Museo Canario*, XLIII, pp. 101-105.

CUENCA SANABRIA, J. y RIVERO LÓPEZ, G. (1994). "La Cueva de los Candiles y el Santuario del Risco Chapín". *El Museo Canario*, XLIX, pp. 59-99.

CUENCA SANABRIA, J., LEÓN, J., MARÍN, C., GIL, J. C., BELMONTE, J. A., GIL SARMIENTO, C. y MÁRQUEZ ZÁRATE, J. M. (2018). "The almogaren of Risco Caído: A singular astronomical Sanctuary of the ancient canarians". *Mediterranean Archaeology*, 18, (4), pp. 11-18.

CUENCA, J., GARCÍA, M., GONZÁLEZ, L., GARCÍA, M., MONTELONGO, J. y RAMOS, P. (2008). "El culto a las cuevas entre los aborígenes canarios: el almogarén de Risco Caído (Gran Canaria)". *Almogarén*, XXXIX (Institutum Canarium), pp. 153-190.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2019). "Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina". En Y. ESPINOSA MIÑOSO (Coord.), *Feminismo descolonial. Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década* (pp. 39-61). Quito: Abya Yala.

ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Prólogo de Georges W. Stocking, Jr. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo Insular de Tenerife.

ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2019 [2011]). "Guanches, magos, turistas e inmigrantes: canarios en la jaula identitaria". En M. HENRÍQUEZ y M. de SANTA ANA (Eds.), *Canarios en la jaula identitaria. Selección de textos de Fernando Estévez González* (pp. 217-261). Prólogo de Pablo Estévez. Introducción de Domingo Garí. Epílogo de Pablo Ródenas Utray. Las Palmas de Gran Canaria: Mercurio.

FREGEL, R., ORDÓÑEZ, A. C., SANTANA-CABRERA, J., CABRERA, V. M., VELASCO-VÁZQUEZ, J., ALBERTO, V., ... y BUSTAMANTE, C. D. (2019). "Mitogenomes illuminate the origin and migration patterns of the indigenous people of the Canary Islands". *PLoS ONE*, 14 (3), pp. 1-24.

FREUD, S. (1992 [1959]). *Obras completas. Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras*. Vol. XX. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

GIL HERNÁNDEZ, R. (2019). *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y de la Anticonquista de Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

- HARAWAY, D. (2004). *Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio. Hombre-Hembra@_Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial UOC.
- HARDING, S. (2001). “El feminismo, la ciencia y las críticas anti-iluministas”. En M. NAVARRO y C. R. STIMPSON (Comp.), *Un nuevo saber. Los Estudios de Mujeres*. Nuevas direcciones. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 107-140.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, M. S. (2016). “Roques y montañas sagradas en las Canarias prehispanicas”. En J. F. VERA, J. OLCINA y M. HERNÁNDEZ (Eds.), *Paisaje, cultura territorial y vivencia de la geografía: Libro homenaje al profesor Alfredo Morales Gil* (pp. 797-814). Alicante: Universidad de Alicante.
- HOMER, S. (2016 [2005]). *Jacques Lacan. Una introducción*. Traducción y prólogo de Juan Carlos Pérez Jiménez. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- IRIGARAY, L. (2007 [1974]). *Espéculo de la otra mujer*. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal,
- IRIGARAY, L. (2009 [1977]). *Ese sexo que no es uno*. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- KRISTEVA, J. (1974). *Desire in language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. Traducción Thomas Gora, Alice Jardine y Leon S. Roudiez. Nueva York: Columbia University Press.
- LEÓN HERNÁNDEZ, J. de; et al. (2018). *Nominación del Paisaje Cultural de Risco Caído y los Espacios Sagrados de Montaña de Gran Canaria. Propuesta de inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial 2018*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- LEÓN HERNÁNDEZ, J. de (2011). “La perspectiva de género en el pasado aborigen de Canarias”. *Canarii*, 20, pp. s/n. Recuperado el 6/3/2020 de <http://www.revistacanarii.com/canarii/20/la-perspectiva-de-genero-en-el-pasado-aborigen-de-canarias>
- LÓPEZ PEÑA, F., CUENCA SANABRIA, J. y GUILLÉN MEDINA, J. J. (2004) “El triángulo público en la prehistoria de Gran Canaria. Nuevas aportaciones”. En F. MORALES PADRÓN, *XV Coloquio de Historia Canario Americana* (pp. 2243-2264). Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón. Cabildo de Gran Canaria.
- LUGONES, M. (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.
- LUGONES, M. (2019). “Pasos hacia un feminismo decolonial”. En Y. ESPINOSA MIÑOSO, (Coord.), *Feminismo descolonial. Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década* (pp. 25-37). Quito: Abya Yala.
- MARTÍN DE GUZMÁN, C. (1980). “El matriarcado insular”. *Aguayro*, 123, pp. 6-8.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, E. (1998). “Las representaciones rupestres de Gran Canaria: los grabados”. En *El Museo Canario*, LII, pp. 127-142.
- MIGNOLO, W. (2005). “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. *AdVersus*, 3, pp. 35-50.
- MIGNOLO, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MILLARES TORRES, A. (1945 [1881]). *Historia General de las Islas Canarias*. Refundición, prólogo, notas y adiciones de Agustín Millares Carlo y Antonio Fleitas Santana. La Habana: Editorial Selecta.
- MILLARES TORRES, A. (1978 [1872]). *Biografía de canarios célebres*. Tomo I. Las Palmas de Gran Canaria: Planas de Poesía.
- NAVARRO MEDEROS, J. F. (1992). *Los gomeros: una prehistoria insular*. Prólogo de Celso Martín de Guzmán. Canarias: Dirección General de Patrimonio Histórico.
- ONRUBIA PINTADO, J. (2003). *La isla de los Guanartemes: territorio, sociedad y poder en la Gran Canaria indígena (siglos XIV-XV)*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- PAIS PAIS, F. J. (2003). *Los benaharitas: población prehispanica de La Palma*. Santa Cruz de La Palma: Cabildo de La Palma.
- PÉREZ FLORES, L. (2017). *Islas, cuerpos y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. Tesis doctoral dirigida por María José Guerra Palmero. La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna

PÉREZ FLORES, L. (2018). "Islas, migración y criollización: Canarias desde un enfoque descolonial". *Anuario de Estudios Atlánticos*, 65, pp. 1-19.

PÉREZ SAAVEDRA, F. (1997 [1982]). *La mujer en la sociedad indígena de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria: Centro de la Cultura Popular Canaria.

QUIJANO, A. (2014). "Estado-nación, ciudadanía y democracia". En *Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder* (pp. 605-624). Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO.

RODRÍGUEZ MARTÍN, C. y MARTÍN OVAL, M. (2009). *Guanches. Una historia bioantropológica*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, A. C. (2000). "Mujer y poder en la prehistoria de Gran Canaria". *Vegueta*, 5, pp. 47-58.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, A. C. (2006). "Cuestiones de sexo en Arqueología. El pasado pre-europeo de las islas desde una perspectiva de género". *El Pajar. Cuaderno de etnografía canaria*, 21, pp. 107-118.

SANTANA CABRERA, J. A. (2018). "Reflexionando sobre la mujer aborigen de Gran Canaria: integrando arqueología y etnohistoria desde una perspectiva de género". *Complutum*, 29 (1), pp. 207-224.

SEGATO, R. L. (2002). "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva Sociedad*, 178, pp. 104-125.

SOSA SANTOS, B. de (2017). *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata.

TEJERA GÁSPAR, A. y GONZÁLEZ ANTÓN, R. (1987). *Las culturas aborígenes canarias*. Prólogo de Rodrigo de Balbín Behrmann Santa Cruz de Tenerife: Interinsular canaria.

VELASCO VÁZQUEZ, J., RUÍZ GONZÁLEZ, T. y SÁNCHEZ PERERA, S. (2005). *El lugar de los antepasados: la necrópolis Bimbape de montaña La Lajura: El Hierro*. Valverde: Cabildo de El Hierro.

VIVEROS VIGOYA, M. (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista* 52, pp. 1-17.

WALLERSTEIN, I. (1988 [1983]). *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.

WHITFORD, M. (1991). *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. Londres: Routledge.