



***EL FANTASMA DE FERNANDO ESTÉVEZ  
MEMORIA, AUSENCIA E IDENTIDAD EN EL PENSAMIENTO DE  
UN ANTROPÓLOGO QUE SIEMPRE ESTÁ POR APARECER***

***THE PHANTOM OF FERNANDO ESTÉVEZ  
MEMORY, ABSENCE AND IDENTITY IN THE THOUGHT OF AN  
ANTROPOLOGIST WHO IS ALWAYS ABOUT TO APPEAR***

**Roberto Gil Hernández\*** 

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 16 de julio de 2021

**Cómo citar este artículo/Citation:** Roberto Gil Hernández (2022). El fantasma de Fernando Estévez. Memoria, ausencia e identidad en el pensamiento de un antropólogo que siempre está por aparecer. *Anuario de Estudios Atlánticos*; nº 68: 068-003.

<http://anuariosatlanticos.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10773/10367>

ISSN 2386-5571. <https://doi.org/10.36980/10773.10367>

**Resumen:** La inesperada desaparición del antropólogo Fernando Estévez ha impulsado un debate creciente sobre su pensamiento en su contexto de estudio inmediato: el archipiélago canario. Al calor de la reedición de sus obras fundamentales, se pretende reflexionar sobre sus aportaciones más singulares en el ámbito de las ciencias sociales, remarcando su adhesión hacia algunas de las corrientes teóricas más sugestivas del último siglo. Persiguiendo la estela que ha dejado tras de sí la noción del fantasma, asumida por el autor en el último tramo de su trayectoria académica, este artículo reivindica la vigencia de su legado intelectual precisamente a partir de su contingencia, un rasgo ontológico imprescindible para entender conceptos indisociables de sus trabajos, como la memoria, la ausencia o la identidad.

**Palabras clave:** Fernando Estévez, fantasma, memoria, ausencia, identidad.

**Abstract:** The unexpected disappearance of the anthropologist Fernando Estévez has promoted a growing discussion about his Thought in his immediate study context: the Canary Islands. Next to the reissue of his fundamental works, the aim is to reflect on his most important contributions to the field of Social Sciences, signalling his adherence to some of the most suggestive Theoretical Trends of the Last Century. In the wake of the notion of Phantom, articulated by the author in the last section of his academic career, this article claims the validity of his Intellectual Legacy precisely from his contingency, an essential ontological characteristic to understand inseparable concepts of his works, such as Memory, Absence or Identity.

**Keywords:** Fernando Estévez, Phantom, Memory, Absence, Identity.

Un fantasma no muere jamás,  
siempre está por aparecer.  
Jaques Derrida. Espectros de Marx

En el verano de 2016, el repentino fallecimiento de Fernando Estévez impuso a quienes tuvimos la suerte de conocerlo un trabajo de duelo bastante inusual. Este nos obligaba a aceptar la certeza de su desaparición física mientras dicha constatación era socavada en un nivel más

---

\* Doctor por la Universidad de La Laguna en Filosofía, Cultura y Sociedad. 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



íntimo, quizás inconsciente. En el presente artículo haré lo posible por reseñar el legado intelectual de este autor imprescindible, así como sus ligazones con el desarrollo del pensamiento antropológico contemporáneo acerca de cuestiones como la memoria, la ausencia y la identidad.

Aludiendo al contenido de sus propios trabajos, reeditados después de su muerte en tres compilaciones fundamentales, *Canarios en la jaula identitaria* (2019), *Souvenir, souvenir* (2019) y *Museopatías* (2019), trataré de delinear su efigie asumiendo que aún resuenan, como dosis de pasado en el presente, las ideas y afectos que han hecho posible que su desaparición se pueda replantear desde los límites conceptuales de una de las últimas formulaciones teóricas en las que se entretuvo el autor: la categoría del fantasma<sup>1</sup>.

#### EL FANTASMA, UN PROBLEMA ONTOLÓGICO

Sostiene Jaques Derrida que «no hay herencia sin llamada a la responsabilidad», pues «una herencia es siempre la reafirmación de una deuda» y, en ocasiones, incluso, «una reafirmación crítica, selectiva y filtrante»<sup>2</sup>. Sin embargo, es cierto también que «no se hereda nunca sin explicarse con *algo del* espectro (y con algo espectral)», por lo que podría asegurarse que todo legado consiste en «tomar prestado»<sup>3</sup>.

Cuando Derrida hace estas afirmaciones está persuadido, como Estévez, de que hay que aprender a vivir con los fantasmas. Al decir esto, detalla también, aunque de manera implícita, la escasa disposición de las instituciones que encarnan el saber y el poder para rastrear la no-presencia de lo espectral en las políticas de la memoria, de la herencia y de las generaciones que atraviesan constantemente nuestra identidad. De modo que, junto a Cristina de Peretti, se puede aseverar que:

aprender a vivir de esta otra manera con los espectros —esto es, a ser justos con los espectros y con su tiempo, a responderles con justicia— es, en primer lugar, aprender a rastrear dentro de nosotros la alteridad que asimismo nos conforma a través de las huellas y los pliegues que todos los ‘otros’ van trazando y depositando en nosotros<sup>4</sup>.

Así pues, insiste la autora, de lo que se trata es «de aprender a vivir sin intentar liberarnos del peso del pasado» y sus fantasmas, haciéndonos cargo «de una herencia», la espectral, «que siempre es más de una e inabarcable»<sup>5</sup>.

En este sentido, todo fantasma, incluido el de Estévez, debe definirse a partir de las dificultades que experimentamos para establecer los límites de su no-ser, dado que este es siempre resultado de un problema ontológico insoluble cuya figura se presta al derribo de las distancias que delimitan toda categoría. Por lo demás, el fantasma juega al despiste porque cuestiona algunos de los principios más arraigados en nuestro imaginario colectivo, poniendo en entredicho lo que debería ser y lo que no.

Un espectro se caracteriza también por su recurrencia, por su capacidad para aparecerse reiteradamente ante nosotros bajo la apariencia de algo, en palabras del propio Estévez, «perturbadoramente extraño, inaccesible, turbador, inquietante»<sup>6</sup>. Y de esa condición insistente emana otra de sus habilidades: su capacidad para el *asedio*, para estar en un lugar sin ocuparlo, dejando notar así su ausencia. Luego, no debe importarnos demasiado que la detracción fantasmal solo se guíe por la inagotable promesa de restituir un ideal que acontecimientos como la

---

1 Tuve la suerte de ser alumno de Fernando Estévez cuando cursaba la licenciatura de Sociología en la Universidad de La Laguna y también de que, años más tarde, este fuera el director de mi proyecto de tesis doctoral: *Los guanches: conquista y anticonquista del archipiélago canario* (2015), deudor absoluto de su deriva investigadora en el ámbito del pensamiento antropológico. Escribo este ensayo histórico-bibliográfico con plena consciencia de estar siendo asediado por su espectro benévolo.

2 DERRIDA (2012), p. 106.

3 DERRIDA (2012), pp. 35 y 126.

4 PERETTI (2003), p. 33.

5 PERETTI (2003), p. 33.

6 ESTÉVEZ (2019c), p. 269.

fantologización de Fernando Estévez nos han arrebatado, pues un fantasma es siempre la promesa o el cálculo de una remisión.

En definitiva, no sabemos muy bien qué es un fantasma. No lo sabemos ni es probable que podamos saberlo porque este no-objeto no puede medirse ni ser testado ni objetivado, pues el ser de lo que está ausente o ha desaparecido no depende, parafraseando a Derrida, de aquello que se cree saber bajo el nombre del saber. En otras palabras, no se sabe si lo espectral está vivo o muerto, solo se puede corroborar que su silueta desafía tanto a la semántica como a la ontología, tanto el psicoanálisis como a la filosofía, porque, en última instancia, el problema es la identidad del fantasma.

#### LA INCIDENCIA DEL GIRO ESPECTRAL

Otros académicos comparten con Fernando Estévez sus pretensiones de tasar esta incidencia de lo imperceptible desde distintos ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades. Me refiero, sobre todo, a quienes se adscriben al *giro espectral*, un espacio conformado por un conjunto diverso de autores decididos a radicalizar el concepto de interdisciplinariedad mediante la confluencia de ámbitos del saber como la teología, la literatura, la filosofía o la historia. No obstante, tal como sostiene Roland Barthes, la interdisciplinariedad no solo consiste «en confrontar disciplinas ya constituidas (de las que ninguna, de hecho, consiente en abandonarse)»<sup>7</sup>. Para «conseguir la interdisciplinariedad no basta con tomar un ‘asunto’ (un tema) y convocar en torno de él a dos o tres ciencias», pues esta consiste en realidad «en crear un objeto nuevo, que no pertenezca a nadie»<sup>8</sup>.

Como es sabido, el giro espectral empieza a consolidarse tras la publicación del libro *Espectros de Marx* (1993) de Jacques Derrida, que sitúa por primera vez lo fantasmal en el centro del debate ontológico acerca de la ausencia, la memoria y su impacto en la identidad. Esta redefinición del campo epistémico que implica el hecho de prestar atención a lo fantasmal viene a consolidar la naturaleza aparente que autores como Paul Giles han otorgado a «todo acto de cognición», definido desde entonces como «una forma de conocimiento virtual»<sup>9</sup>. Aunque es cierto que esta manera de operar se complica cuando aquello sobre lo que reflexionamos es la trayectoria de un autor ubicado más allá del presente, como es el caso de Estévez.

El psicoanálisis ha sido pionero al recurrir al fantasma para explicar nuestro recurso constante a lo imaginario. En términos freudianos, la *fantasía* se usa para aludir, «ante todo, a los sueños diurnos, escenas, episodios, novelas, ficciones que el sujeto forja y se narra a sí mismo en estado de vigilia»<sup>10</sup>. Sin embargo, advierte Sean Homer, el término alemán *Phantasie* —en inglés *fantasy* o a veces *phantasy*— «se puede traducir como ‘fantasía’ y también como ‘fantasma’, en su acepción psicoanalítica»<sup>11</sup>. De ahí que Jacques Lacan, autor de referencia para Derrida, pese a sus notorios desacuerdos, aluda con mayor frecuencia a la noción de fantasma.

Por este motivo, para el psicoanálisis lacaniano el fantasma constituye, «en su uso fundamental, aquello por lo cual el sujeto se sostiene a nivel de su deseo»<sup>12</sup>. Ello quiere decir que el espacio del fantasma «funciona como una superficie vacía, como una especie de pantalla para la proyección de deseos»<sup>13</sup>, «analizándolo a fondo, un deseo inconsciente»<sup>14</sup>, definición que, sin duda, impacta en el pensamiento de Derrida, pero no lo determina. Frente a tales categorías, este último autor se abre camino en un campo semántico propio al definir el concepto de *fantología*, un «neologismo derridiano» que, como indican José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, hace «alusión a la ontología, a una ontología asediada por fantasmas»<sup>15</sup>.

7 BARTHES (1994), p. 107.

8 BARTHES (1994), p. 107.

9 GILES (2002), p. 11.

10 LAPLANCHE y PONTALIS (2004), p. 140.

11 HOMER (2016), p. 107, nota al pie.

12 LACAN (2013), 2, p. 606.

13 ŽIŽEK (1992), p. 8.

14 HOMER (2016), p. 108.

15 ALARCÓN y PERETTI en DERRIDA (2012), p. 24, nota al pie. Ambos autores introducen en esta nota a la edición en español de *Espectros de Marx* dos acepciones más del término fantología. Por un lado, la «alusión a

Relacionado íntimamente con la naturaleza imaginaria que Freud atribuye a la fantasía y la pulsión, y también con el vínculo que Lacan establece entre deseo y fantasma<sup>16</sup>, lo fantológico se distingue de ambas interpretaciones por su interés en dimensionar la negatividad que implica el hecho de que su concepción esté ligada a la lógica del asedio que supone la ausencia; es decir, a la manifestación de sucesos pasados que, como anota Estévez, regresan «con una fuerza extraordinaria para atrapar, para poseer el presente»<sup>17</sup>. Por esta razón, la fantología «resulta siempre más dilatada y más fuerte que una ontología, que un pensamiento del ser», porque esta abriga «dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, a la escatología o a la teleología mismas»; esto es, a lo espectral como una eterna reaparición «que empieza siempre por volver, por regresar»<sup>18</sup>. Eso sí, todas las veces a contratiempo, cuando menos se lo espera o cuando no se lo espera en absoluto.

#### LA NECESIDAD DE ESTUDIAR LA AUSENCIA

Para ser fiel a su legado, debo precisar que el hecho de invocar aquí al fantasma de Estévez es resultado de un acto de intuición que quiere revelar la pervivencia de su memoria. No en balde, el no-lugar del espectro supone siempre, además de una ausencia, la inscripción de «una *llamada*, un mandato, un anuncio para el porvenir o un recordatorio sobre el pasado»<sup>19</sup> que nos incita constantemente a situarnos ante la paradoja de olvidar y no olvidar. Con respecto a este asunto dice Estévez que:

la memoria —sea individual, familiar o colectiva— es de naturaleza social y existe en la medida en que es también socialmente compartida. En diferentes archivos —públicos— se guardan distintos registros de nuestro pasado —individual—, y, aunque muchos permanecen secretos y herméticos, todos son sociales y requieren un trabajo colectivo. Así, hemos de ‘con-memorar’, de recordar juntos, para dar continuidad entre el pasado y el presente compartidos, aunque no nos debiera pasar desapercibido el hecho de que las conmemoraciones de unos suelen llevar aparejadas el silenciamiento o el olvido de las memorias de otros<sup>20</sup>.

Es en la hora y en el lugar en que surge el conflicto entre nosotros y los otros, entre el pasado y el presente, donde habitan entonces los fantasmas, custodiando las huellas de la indeterminación que impone su no-apariencia. Por eso puede afirmarse que el espectro de Estévez se ha trasladado al paisaje donde siempre vagaron sus actantes predilectos. Me refiero al guancho y al archivo, a las colecciones museísticas y a los *souvenirs*... en fin, a un rosario de sujetos que en trabajos suyos de naturaleza museística como *El pasado en el presente* (2004), *Mar de arena de mar* (2007), *Aura, veneración, identidad* (2009) y *Fantasmagorías, la presencia de lo ausente* (2013)<sup>21</sup>, desafían la autoridad significativa que emerge tras una figura que se difumina a poco que se intenta establecer su genealogía.

En este sentido, «si la genealogía plantea la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos, de las leyes que nos gobiernan» e, incluso, en el caso de Estévez, de los

---

*hanter, hantise, hanté(e)*», respetado el prefijo «fant-» debido a «su relación con el *fainein* (fantasma, fantasía, etc.)». Y también, la «alusión al modo típico de ser del asedio en la actualidad: la imagen ‘teletecnomediática’».

16 Para definir la pulsión Freud alude a la distancia que la separa del instinto. Así, mientras el instinto describe una necesidad que puede satisfacerse, la pulsión es «un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, [...] un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo» (FREUD (1992), 14, p. 117). De ahí que esta, aunque también obedece a «una fuerza constante de naturaleza biológica» (LAPLANCHE y LECLAIRE (1972), p. 140), no pueda ser satisfecha y se caracterice «por la *constancia* de la presión que ejerce sobre la conciencia» (HOMER 2016, p. 98). Por su parte, para Jacques Lacan la pulsión se comporta como el deseo, «ningún objeto de ninguna necesidad puede satisfacerla» (LACAN (1990), p. 175), pues esta orbita siempre en torno a su objeto, aunque jamás consiga alcanzarlo. En otras palabras, «el propósito de la pulsión es, simplemente, el de mantener su propio movimiento compulsivo, igual que el propósito del deseo es desear» (HOMER (2016), p. 99).

17 ESTÉVEZ (2019b), p. 269.

18 DERRIDA (2012), pp. 25 y 24.

19 MELONI (2003), p. 65.

20 ESTÉVEZ (2008), pp. 36-37.

21 Estos textos han sido incluidos en el libro *Museopatías* (2019a), editado por Mayte Henríquez y Mariano de Santa Ana junto a la Fundación César Manrique, con prólogo de Anthony Alan Shelton.

ecos que aún resuenan en nuestro pensamiento, «es para resaltar los sistemas heterogéneos, que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad»<sup>22</sup>. Luego, debe ser exactamente en este punto donde se vuelve posible conjurar aquello que se ha ido, lo que se ausenta como parte de esa lucha cotidiana basada en la promesa de restablecer cuanto nos ha sido negado en toda su entidad.

Hay que decir, en relación con esta cuestión, que Fernando Estévez no solo estaba persuadido de la desconcertante presencia de todo tipo de espectros en las sociedades modernas, sino también de la necesidad de estudiar la ausencia que encarnan en diferentes espacios. Solo así, entendía este antropólogo, es posible acotar críticamente las heterogéneas regiones de imposibilidad en las que emergen los mitos y la identidad. Es más, estos espíritus, pese a su recurrencia, no deben concebirse como meros hijos del azar. El plano espectral en que los mismos toman posesión de los variopintos artefactos, seres e ideas con las que convivimos, es consustancial a su naturaleza social, lo que pone de manifiesto el hecho de que estos puedan concebirse como entidades absolutamente indisociables de nuestra realidad social, sin importar, como recalca Estévez, que estos se proyecten hacia el futuro o el pasado<sup>23</sup>.

#### FANTOLOGÍA EN LA ERA DE LA REPRODUCTIBILIDAD TÉCNICA

El giro espectral protagonizado por Fernando Estévez también tiene conexiones con la órbita marxista que, durante buena parte del siglo XX, irrumpe en el marco general de la Teoría Crítica, significativamente preocupada por el incremento de las desigualdades que provoca el desarrollo del capitalismo de masas. Algunas de sus figuras más destacadas, como se sabe, pertenecen a la Escuela de Frankfurt, como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm y, especialmente, Walter Benjamin. No en balde, la obra de este último autor personifica uno de los mayores esfuerzos por dilucidar cómo el capitalismo se ha transformado en una gigantesca maquinaria al servicio de lo espectral.

Benjamin relata el despegue de la era de la reproductibilidad técnica inspirado en el arrojo teórico del último Marx, quien dedica pasajes enteros de *El Capital* (1867) a la explicación del fetichismo como espectáculo fantástico y monstruoso para la reificación de los objetos y la alienación del mundo de las mercancías. Analizando los cambios que ha propiciado el capitalismo de consumo en todos los ámbitos culturales a través de la transformación de las condiciones de producción, el autor detalla el modo en que tales designios se infiltran «en el seno de una economía capitalista que es irracional»<sup>24</sup>. De ahí deviene la fuerza devastadora sobre la que descansa este *delirio finito y fantasmal*<sup>25</sup>, el cual no puede explicarse solo en términos heurísticos,

---

22 FOUCAULT (2008), p. 34. La noción de genealogía debe entenderse en los mismos términos en los que la definió Michel Foucault, quien sostenía que «la historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. [...] La genealogía [...] restablece los diversos sistemas de sumisión: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones» (FOUCAULT (2008), pp. 67-69).

23 A este respecto, Estévez asegura que «el pasado, por definición, es lo que ya ha dejado de ser. Sin embargo, marca poderosamente el presente y mediatiza el futuro. Sin que sepamos aun cómo incorporamos el pasado en el presente». E insiste, «en ausencia de criterios seguros para poder evaluarlo, cualquier pasado —noble o plebeyo, heroico o anónimo, histórico o mitológico— puede ser legítimamente reivindicado». La cuestión está en el hecho de que, «desde el presente, se selecciona» aquello que, «a partir de un pasado imaginado [...] debería perdurar en un imaginario futuro» (ESTÉVEZ (2004), pp. 12, 15).

24 BENJAMIN (2003), p. 87, nota al pie.

25 Califico la fetichización de los objetos como un *delirio finito y fantasmal* porque entiendo que, por una parte, la autonomización y automatización a la que conduce todo proceso de reificación de la materia, dentro y fuera del mercado, siempre adquiere una apariencia antropomórfica que, en última instancia, determina su naturaleza fantológica. Al fin y al cabo, a eso se resume la «personificación de las relaciones económicas» descritas, entre otros trabajos, en *La ideología alemana* de Marx. Pero también lo hago para rescatar, con todas las reservas, su idea de hacer coincidir «el fin de este delirio y de estos fantasmas» con la superación de «las categorías de la economía burguesa». Y ello en la medida en que ambos son «solo el efecto de la economía mercantil» (MARX en DERRIDA (2012), p. 183).

como tampoco atendiendo únicamente a la trémula interacción desatada por las leyes de la oferta y la demanda apasionada de las masas contemporáneas.

Al analizar de esta manera las dimensiones sociológicas de dicho esfuerzo por reinventar, una y otra vez, el modo en que se organiza la percepción humana, Benjamin estima fundamental sopesar también la unicidad y durabilidad de los objetos a partir de los cuales se construye el núcleo de su autenticidad. El concepto elegido para la definición de esta referencia al origen y tradición de los objetos es el *aura*, sometida a su propia demolición a causa del condicionamiento social que le impone el contexto actual de reproductibilidad, causante sin duda de la ubicación del objeto fuera del espacio en que se traduce su fugacidad y repetibilidad, esto es, su tendencia a lo espectral. Una deriva que, bajo ninguna circunstancia, logra escapar de la lógica obstinada que confirma la máxima de que «lo que ha sido hecho por seres humanos [...] siempre puede ser re-hecho o imitado por otros seres humanos»<sup>26</sup>, lo cual contribuye a perpetuar las condiciones sociales injustas que median en su producción.

En síntesis, si toda la cultura tiene una naturaleza fantasmal es por causa de la transfiguración engañosa de la realidad que el capitalismo procura a través del fetichismo. Y si esta praxis «desiderativa e ideal» se ha popularizado, ha sido de la mano de sus espectros, quienes son portadores de un inconmensurable «poder estupefaciente»<sup>27</sup> a partir del cual se pueden experimentar las estructuras no siempre visibles que soportan la desigualdad. Luego, dando por cierto el carácter insustancial y al mismo tiempo innegablemente real con el que Fernando Estévez describe la constitución virtual de toda jerarquía, es posible asegurar que estas se componen «de las mismas cosas de las que están hechos los fantasmas»<sup>28</sup>.

#### LA MUERTE AUTÉNTICA DEL OTRO

Las sociedades posmodernas han hecho del deseo su motor principal, tolerando la presencia de todo tipo de estímulos libidinales en la escena social, favoreciendo el acceso a los mismos a través del mercado. En este sentido, Zygmunt Bauman acierta al especificar que, en realidad, «nuestro deseo no desea satisfacción», sino que únicamente ansía «seguir deseando»<sup>29</sup>. El derecho al *goce*<sup>30</sup> consumista, epicentro del orden social libidinal que reina en el capitalismo actual, responde así al principio de racionalización, articulando constantemente fórmulas de apropiación y control que obtienen su rentabilidad domesticando el exceso. De ahí que la industria del ocio, por ejemplo, no deje de incluir en sus paquetes de servicios diversas formas de «inmortalidad momentánea» que acumulan ganancias bajo la apariencia de «experiencias totales»<sup>31</sup>. Se podría afirmar, incluso, que *ser hacia la muerte* late con la vida en estos tiempos posmodernos.

Fernando Estévez atribuye al turismo, industria por antonomasia del ocio, la capacidad de otorgar valores metafísicos, totémicos o, si se prefiere, fantológicos a experiencias que, desde otros ámbitos de estudio, pueden ser consideradas completamente improductivas. Lo hace en textos como *Narrativas de seducción, apropiación y muerte* (2008), *Las poses de los que miran* (2012) o *Traditour* (2019)<sup>32</sup>, donde plantea que tales prácticas explicitan un «correlato material

26 BENJAMIN (2003), pp. 47 y 48.

27 ZAMORA (1999), p. 138.

28 ESTÉVEZ (2019b), p. 267.

29 BAUMAN (2015), p. 19. «La idea de un estado fijo, inmóvil, final, permanente nos parece tan extraña y absurda como la imagen de un viento que no sopla, un río que no fluye, una lluvia que no cae... En la vida feliz en la postmodernidad, cada uno de sus momentos dura solo un rato hasta que llegue el próximo; y ningún umbral debería quedar cerrado una vez cruzado» (BAUMAN (2015), pp. 19-20).

30 La *jouissance* o *goce* supone una modalidad positiva de escenificación de lo *real*, entendida como un concepto similar a la enunciaci3n freudiana del afecto: «Donde hay afecto hay *jouissance*» (FREUD en FINK (1997), p. 212). Yannis Stavrakakis añaade al respecto que, «mediante el mandato del goce, la posdemocracia consumista desarma la política ut3pica tradicional y echa a perder su atractivo: no s3lo no hay prohibiciones expl3citas que transgredir, sino que se supone que el propio sistema nos lleva lo m3s cerca posible de la *jouissance*» (STAVRAKAKIS (2010), p. 299).

31 BAUMAN (2015), p. 20.

32 Estos textos han sido incluidos en la obra *Souvenir, souvenir. Un antrop3logo ante el turismo* (2019c), editada por Jos3 Diaz Cuy3s y Pablo Est3vez en la Editorial Concreta, con pr3logo de Dean MacCannell y una estupenda introducci3n de Pablo Est3vez.

de la experiencia intangible del desplazamiento», aglutinado en torno a cierto número de «elementos estereotipados de las culturas y sociedades visitadas»<sup>33</sup>.

Para hacer visible dicha instrumentalización, Estévez alude al rol jugado por uno de los fetiches por excelencia del sector: el *souvenir*. Sin lugar a dudas, el perfecto emblema de cómo el turismo no significa otra cosa que el movimiento permanente y en todas direcciones de personas y cosas<sup>34</sup>. Siguiendo de nuevo a Benjamin, Estévez aprecia que la productividad en esta industria está ligada íntimamente a su capacidad para congelar y localizar una experiencia efímera que ha sido vivida en un tiempo extraordinario. De forma que la paradójica vinculación que existe entre «las narrativas del consumo turístico» y «la posibilidad de la muerte» está mediada por la necesidad de exotizar a la otredad que queda marcada por una lógica categorial heredera de las mismas injusticias que «caracterizaron a la expansión colonial europea»<sup>35</sup>.

Mediante la delimitación de esta incongruencia, Estévez resume la incidencia totalizante del modelo turístico en una difícil promesa: la restitución de lo auténtico, en especial del pasado y los lugares distantes, cuyo éxito depende del carácter inmediato que exige este «consumo [...] de los vestigios materiales del espíritu del Otro»<sup>36</sup>. Así pues, puede aseverarse que el turismo se sostiene en una especie de simulacro que sacrifica, casi de modo ritual, nuestra relación con una autenticidad originaria para crear, recrear o inventar esos lugares históricos y patrimoniales que, más que «dar a conocer a los turistas los rasgos identitarios locales», lo que hacen es «adaptarlos a sus expectativas»<sup>37</sup>.

Indudablemente, la lógica del consumo actual, tal como la retrata Estévez, comporta el desarrollo de una *alegoría fantasmal* que funciona a modo de narración «de la vida hacia su inevitable destino en la muerte»<sup>38</sup>, a pesar de que su temática está asociada casi siempre con lo lúdico, lo festivo y lo contemplativo. Es más, su significación temporal define fielmente su inevitable relación con lo finito, en la medida en que esta solo cumple sus promesas cuando se produce el cese de su actividad y, por ende, se puede palpar la ausencia que legitima la utilidad de sus dislocadas dimensiones espacio-temporales.

En suma, el acceso a las «retóricas de seducción, apropiación y muerte» propias del capitalismo, especialmente en su acepción turística, sirve para «negar el momento de la muerte»<sup>39</sup> de un consumidor cada vez más espectral. No obstante, este mecanismo, al posponer toda posibilidad de alcanzar una *muerte auténtica*, se abraza a la posibilidad de volver a vivir esa o cualquier otra experiencia turística a cambio de un precio elevadísimo: «la muerte auténtica del Otro»<sup>40</sup>, su conversión en un fantasma que «no está ni dentro ni fuera de la cabeza», pero que, en la medida en que «depende [...] de un «automatismo de repetición»<sup>41</sup>, también nos asedia.

33 ESTÉVEZ (2019c), p. 74.

34 Fernando Estévez se suma así al modo en que Jean Baudrillard alude a «los procesos en virtud de los cuales las personas entran en relación» con los objetos, definiendo la «sistemática de las conductas y de las relaciones humanas que resultan de ello». Con este autor también coincide al señalar que «la coherencia del sistema funcional de los objetos» y, en especial del *souvenir*, «proviene de que éstos (y sus diversos aspectos, colores y formas, etc.) no tienen valor propio, sino una función universal de signos» (BAUDRILLARD (2004), pp. 2 y 72).

35 ESTÉVEZ (2019c), pp. 37 y 36.

36 ESTÉVEZ (2019c), p. 82.

37 ESTÉVEZ (2004), p. 16. A este respecto, Estévez asegura que «vivimos en un mundo turístico, un mundo para ser visto, sentido, interpelado, viajado. Hoy todos somos turistas y, bajo el ‘síndrome turístico’, estamos también todos abducidos por el deseo de consumir los lugares y las cosas del pasado». Además, añade que, «en su afán por consumir imágenes, la mirada turística terminó por apropiarse de todo lo dado a ver en los lugares de destino. De entre los muchos y muy diferentes tipos de imágenes consumidas, la contemplación de los objetos de los museos acaso sea uno de los más recurrentes y complejos». Solo así, «los museos modernos se convirtieron en poderosas máquinas de representación, en su doble papel de educar a las masas al tiempo que proporcionarles entretenimiento. Y aquí el mismo deseo del ciudadano moderno por conocer el pasado de la nación coincidió con el deseo del turista por conocer el presente de los Otros —presente que, dicho con propiedad, no era entendido sino como la expresión viva del propio y desaparecido pasado de occidente» (ESTÉVEZ (2019c), pp. 85, 88 y 89).

38 ESTÉVEZ (2019c), p. 76.

39 STEWART (1998), p. 144.

40 ESTÉVEZ (2019c), p. 82.

41 DERRIDA (2012), pp. 191 y 193.

Quiso el *Ángel de la historia*, en su total inocuidad, que Fernando Estévez revelara su condición perenne demasiado pronto, cuando apenas había comenzado su rastreo por los pasajes de lo espectral. De hecho, su escritura solo alcanzó a retratar bajo esta perspectiva novedosa a su objeto de estudio inaugural: los guanches.

En efecto, los indígenas canarios motivan la redacción de los primeros textos de su trayectoria académica. Me refiero a artículos como *Etnicidad y nacionalismo en Canarias* (1985) y *Antropología e identidad canaria* (1986). Y, más tarde, también protagonizan otras publicaciones como *Descubrir a los guanches, estudiar a los canarios* (1992), *Determinar la raza, imaginar la nación* (2001) y *En busca de los ancestros europeos* (2008)<sup>42</sup>. Todos ellos centrados expresamente en el proceso de edificación colectiva de la imagen de los habitantes premodernos de dicho archipiélago: esos *otros* y *nosotros* en los que han cristalizado buena parte de las tensiones históricas que constituyen la identidad isleña<sup>43</sup>.

Estos trabajos enuncian la historia de la antropología insular desde una perspectiva inédita que parte, por primera vez, de la «consolidación de la historiografía de la ciencia» para evaluar su impacto en el «desarrollo teórico de la antropología»<sup>44</sup>. Y esta es la razón por la que el análisis crítico que Estévez realiza sobre las interconexiones entre ciencia, poder e ideología, presentes en el mismo núcleo de dicha tradición, tienen tanta importancia. En definitiva, este antropólogo presenta una de las síntesis más brillantes de esa larga relación de *odios y amores* en que puede resumirse el indigenismo canario<sup>45</sup>.

Al calor de estas investigaciones, los guanches se convierten en uno de los «más recurrentes diacríticos en la historia del archipiélago»<sup>46</sup>, al ser ubicados en el epicentro del debate sobre sus herencias coloniales. De hecho, Estévez encuentra en las Islas el mejor ejemplo para evidenciar los vínculos sin solución de continuidad que han caracterizado a quienes, desde distintos ámbitos de conocimiento, han tratado de clarificar no solo el pasado de la antigua sociedad canaria, sino también la medida de la humanidad. Asimismo, se podría afirmar que, imbuido en las perspectivas postestructuralista y postcolonial, Estévez encuentra la manera de denunciar los estragos causados por procesos históricos como el colonialismo y sus vínculos indiscutibles con el «racismo y el nacionalismo, dos de las más notables ideologías que han definido a la modernidad»<sup>47</sup>.

Lamentablemente, solo en su última publicación sobre este asunto Estévez asume la incidencia del giro espectral. Lo hace en *El guancho como fantasma moderno* (2015), un decidido intento de ponderar el modo en que las «historias de los que desaparecieron, pero siguen de alguna forma entre nosotros», esto es, las «historias de fantasmas»<sup>48</sup>, aún irrumpen en nuestro mundo social.

42 La totalidad de los textos referidos aquí forman parte de la obra *Canarios en la jaula identitaria* (2019b), editada cuidadosamente por Mayte Henríquez y Mariano de Santa Ana junto Ediciones Mercurio, con prólogo de Pablo Estévez, introducción de Domingo Garí y epílogo Pablo Ródenas Utray.

43 Apenas unos meses antes de su muerte también fue reeditado por Ediciones Idea otro de los trabajos fundamentales de Fernando Estévez. Hablo de su primer libro, inspirado en su trabajo de tesis doctoral, *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)* (2016), publicado por primera vez por el Servicio de Publicaciones Científicas del Cabildo de Tenerife casi tres décadas antes, en 1987. En palabras de la antropóloga Carmen Marina Barreto, este texto es «considerado como el primer análisis riguroso y clarificador de la historia de la antropología en Canarias y de Europa sobre el guancho y, sin duda, el volumen más influyente desde la década de los ochenta hasta ahora» (BARRETO en GIL (2019), p. 25). De la obra de Estévez, no obstante, aún queda por exhumar la provechosa contribución que esta también supone para el ámbito de la etnografía.

44 ESTÉVEZ (1987), p. 27.

45 Como he sostenido en otro lugar, desde que fueron escritas las primeras crónicas de la Conquista y de la Anticonquista de Canarias «han sido juzgados, sobre todo tras la irrupción de los planteamientos positivistas, con un grado notable de susceptibilidad al explicitar sus potencialidades y limitaciones como fuentes documentales. Hablo de la persistencia de una suerte de hipersensibilidad intelectual que solo puedo definir como resultado de sucesivas manifestaciones de amor y odio. [...] El amor que estos dispositivos han despertado en los círculos académicos proviene de una certeza palmaria: no existen otras fuentes de investigación más cercanas» a la incorporación del Archipiélago al «Imperio hispano». [...] El odio, en cambio» se sostiene en las carencias asociadas a «su lenguaje humanista, su sesgo civilizador», «la distancia temporal que puede datarse entre la escritura de estas crónicas y los sucesos históricos que refieren» (GIL (2019), pp. 46-47).

46 ESTÉVEZ (1987), p. 95.

47 ESTÉVEZ (2019b), p. 265.

48 ESTÉVEZ (2019b), p. 270.

Con todo, después de ubicar el proceso de *invención del guanche* al interior de las coordenadas de la hegemonía europea, y de demostrar que buena parte de los correlatos identitarios que animaron el nacimiento de la *proto-nación* canaria obedecieron a la lógica reinante en las clasificaciones imperiales impuestas en las Islas, Estévez devela la sorprendente habilidad de estos espectros precoloniales para que sus raíces africanas todavía sean parangonables con la mítica Atlántida o el conglomerado de insularidades atlánticas a las que estos han sido reducidos en la actualidad<sup>49</sup>.

Finalmente, es preciso señalar que Fernando Estévez fue consciente en todo momento de la deriva teórica que le conduce a esta lectura liminal de la alteridad atribuida a los primeros moradores de Canarias, entendida como una manifestación ideal, autónoma y desmaterializada; es decir, fantasmal de su pasado. Según sus propias palabras, en esa ambivalencia, el guanche y cualquier otro sujeto fantologizado, incluso él mismo como antropólogo, seguirá siendo un fantasma:

Para unos un fantasma que siempre regresa reclamando saldar las cuentas con el pasado; para otros, un fantasma que siempre retorna exigiéndonos luchar contra la herencia colonial; para otros, imagino que pocos, un fantasma que viene a recordarnos que nunca volveremos a ser lo que fuimos, que viene a decirnos que no tenemos una esencia que descubrir y preservar, sino que recordando y olvidando estamos continuamente recreando el pasado y la historia<sup>50</sup>.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Para no olvidar a Fernando Estévez conviene tener presente un principio enunciado al comienzo de este texto: lo fantasmal, como tantas otras manifestaciones de aquello que nos cuesta simbolizar, pero que siempre reaparece, no es menos real que otros elementos que constituyen nuestro universo social. De hecho, lo espectral resulta útil precisamente por eso, porque excede nuestras posibilidades de acotar el mundo que nos rodea y nos recuerda el modo en que la contingencia atraviesa cualquier categoría totalizante o absoluta. El que no podamos detectar fácilmente la presencia de fantasmas a nuestro alrededor no es sino la garantía de que su indeterminación nos afecta, aunque sea como prefiguración de un vacío, como una ausencia indispensable para que se produzca la cognición.

Para aprender a vivir, sin embargo, con estos espectros y, en especial, con la herencia fantasmática de figuras imprescindibles como la de Estévez, lo que escenifica siempre una llamada a la responsabilidad, es preciso aprender también a darle conversación a su fantasma, a darle o devolverle la palabra, «aunque sea en sí, en el otro, al otro en sí»<sup>51</sup>. Después de todo, los fantasmas y también quienes somos asediados por sus sombras nos parecemos inquietantemente, y el efecto de este parecido se halla ligado al carácter distintivo que habita en la matriz de toda forma de identidad.

En cierto modo, el fantasma de Estévez es esto, una iterabilidad que no cesa, una compulsión de repetición, el simulacro de un cuerpo fantasmático que, a fuerza de reaparecerse —«el fantasma no hace más que pasar»<sup>52</sup>— nos enseña a no olvidar. Ahora bien, sus asuntos pendientes somos nosotros esta vez, pues su encarnación espectral lo ha convertido en parte indisoluble de cuanto fuimos y de lo que queremos ser. Parafraseando de nuevo a Derrida, el fantasma también es lo que uno imagina, lo que uno cree ver y que proyecta allí donde no hay nada que ver. Y es

---

49 Estévez enumera, con afán genealógico, las «distintas teorías del poblamiento original de las Islas» a partir de la siguiente cronología. «Primero fue», aclara, «la tesis del Cro-Magnon francés, luego algunos incluso llegaron a defender también ascendientes alemanes o vascos. Durante el franquismo se abrió camino la idea de una procedencia ibero-mauritana. Pero todos estos ancestros putativos no fueron otra cosa que consecutivas reencarnaciones de la pureza racial del hombre blanco europeo. Reencarnaciones con las que las élites canarias se han ido identificando a lo largo de la historia para, precisamente, blanquear, europeizar y cristianizar, en suma para purificar su propia naturaleza mestiza y criolla» (ESTÉVEZ (2019b), p. 213).

50 ESTÉVEZ (2019b), p. 292.

51 DERRIDA (2012), p. 196.

52 DERRIDA (2012), p. 154.

que los «espectros siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén»<sup>53</sup>.

## REFERENCIAS

- BARRETO VARGAS, C. M. (2019). «Prólogo». En GIL HERNÁNDEZ, R., *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y Anticonquista de Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, pp. 23-28.
- BARTHES, R. (1994 [1972]). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- BAUDRILLARD, J. (2004). *El sistema de los objetos*. Traducción de Francisco González Aramburu. México D. F.: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2015). *Arte, ¿líquido?* Madrid: Ediciones Sequitur.
- BENJAMIN, W. (2003 [1931]). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Traducción de Andrés E. Weikert. Introducción de Bolívar Echeverría. México: Ítaca.
- DERRIDA, J. (2012 [1993]). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Traducción y notas de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Santa Cruz de Tenerife: Publicaciones científicas del Cabildo insular de Tenerife.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (ed.), (2004). *El pasado en el presente*. Santa Cruz de Tenerife: Museo de Antropología de Tenerife, Organismo Autónomo de Museos y Centros.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2008). «Guardarlo todo, recordar nada. Pasado, historia y amnesia bajo la memoria digital». En VV. AA., *II Seminario Atlántico de Pensamiento*. Las Palmas de Gran Canaria: Obra Social de la Caja de Canarias, pp. 184-203.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2019a). *Museopatías*. Prólogo Anthony Alan Shelton. Mayte Henríquez y Mariano de Santa Ana Editores. Lanzarote: Fundación César Manrique.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2019b). *Canarios en la jaula identitaria*. Prólogo Pablo Estévez. Introducción Domingo Garí, Epílogo Pablo Ródenas Utray. Editores Mayte Henríquez y Mariano de Santa Ana. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Mercurio.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2019c). *Souvenir, souvenir. Un antropólogo ante el turismo*. Prólogo de Dean MacCannell. Introducción y notas Pablo Estévez Hernández. Traductor del prólogo Carlos García. Coordinador José Díaz Cuyás.
- FINK, B. (1997). *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge: Harvard University Press.
- FOUCAULT, M. (2008 [1978]). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- FREUD, S. (1992 [1957]). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas Sigmund Freud. Volumen 14 (1914-1916). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 105-134.
- GIL HERNÁNDEZ, R. (2019). «Una cuestión de amor y odio: las crónicas de la Conquista de Canarias». En *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y Anticonquista de Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, pp. 46-64.
- GILES, P. (2002). *Virtual Americas. Transnational Fictions and the Transatlantic Imaginary*. Durham: Duke University Press.
- HOMER, S. (2016 [2005]). *Jacques Lacan. Una introducción*. Traducción y prólogo de Juan Carlos Pérez Jiménez. Madrid: Plaza y Valdes Editores.
- LACAN, J. (1990). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.

---

53 DERRIDA (2012), p. 196.

LACAN, J. (2013 [1966]). *Escritos*. Tomo II. Traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez. Madrid: Siglo XXI.

LAPLANCHE, J. y LECLAIRE, S. (1972 [1965]). «The Unconscious: A Psychoanalytic Study». *Yale French Studies*, núm. 48, pp. 118-178.

LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J. B. (2004 [1996]). *Diccionario de psicoanálisis*. Traducción de Fernando Gimeno Cervantes. Buenos Aires: Paidós.

MARX, K. (1983 [1867]). *El Capital: crítica de la economía política*. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI.

MELONI, C. (2003). «Epitafios: aporías de la conjuración». En PERETTI, C. (ed.), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 65-78.

PERETTI, C. de (2003). «El espectro, *ça nous regarde*». En *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 27-45.

STAVRAKAKIS, Y. (2010 [2007]). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Traducción de Lilia Mosconi. México: Fondo de Cultura Económica.

STEWART, S. (1998). *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Londres: Duke University Press.

ZAMORA, J. A. (1999). «El concepto de fantasmagoría sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno». *Taula, Quaderns de pensament*, núm. 31-32, pp. 129-152.

ŽIŽEK, S. (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: The MIT Press.