

Canaribeñidad:

Interdependencias Identitarias Entre Las Islas Canarias Y El Caribe Hispano

A Través De Sus Producciones Literarias Y Culturales

by

Xiomara Núñez-Rodríguez

A Dissertation Presented in Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree
Doctor of Philosophy

Approved April 2019 by the
Graduate Supervisory Committee:

Emil Volek, Chair
Carmen Urioste-Azcorra
Jesús Rosales

ARIZONA STATE UNIVERSITY

May 2019

ABSTRACT

The Canary Islands are a Spanish archipelago located on the African coast, 100 kilometers west of Morocco and the Sahara. Conquered by Spain at the end of the 15th century and now part of the Spanish State, the position of this archipelago as a tricontinental transit point has led to a colonial history of the islands that is common to that of the Caribbean, characterized by the assimilation of its indigenous populations, the sugar plantation and the Atlantic slave-trade, the emergence of a New World, the continuous migrations of the Canary Islanders to the Caribbean, the development of a pro-independence movement, and the touristification of the Canarian/Caribbean paradise, to name a few aspects. The identity of the Canary Islands, however, has remained obscured in the discussion of vague concepts such as tricontinentality or bridge-between-continent, when not considered just a slightly different Spanish region. From the Caribbean, local authors have questioned their own identities proposing concepts of creolization, relation, or a meta-archipelago. The common ideas explored by intellectuals in both archipelagoes include the concepts of coloniality, modernity, mythologization of the island, fragmentality, atlanticity, borderland, and ultra-periphery, among others.

Thus, this dissertation connects the Canary Islands and the Caribbean by exploring the inter-connectedness of their identity-based discourses, and applies the postcolonial theories developed in the Caribbean to the Canary Islands. By analyzing the works of Fernando Ortiz, Antonio S. Pedreira, Édouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant, Antonio Benítez-Rojo, José Luis González, Juan Flores, Gustavo Pérez-Firmat, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Gloria Anzaldúa,

and Juan Manuel García-Ramos, among others, this dissertation proposes the term *Canaribeñidad* to define the bilateral, common development of national identities in the Canary Islands and the Caribbean, highlighting the Canarian contributions to the Caribbean identity (the foundation of the Cuban literature, the guajiro/jíbaro, *brujería*...) and vice versa (independence and national discourses, diasporic experience, music, tobacco, the sensitivity of fraternity to the Caribbean...). The corpus analyzed in this dissertation includes transatlantic literary works from the first chronicles of the Conquest to examples of theater, novels, essays, journalistic articles and poetry from the 16th century to the 20th century.

RESUMEN

Las Islas Canarias son un archipiélago de la costa africana situado a cien kilómetros de la costa de Marruecos y del Sáhara Occidental. Estas islas fueron conquistadas a finales del siglo XV y son actualmente parte del Estado español, y su posición como punto de paso tricontinental ha facilitado una historia colonial que es paralela a la del Caribe y que está caracterizada por la asimilación de sus poblaciones indígenas, las plantaciones de caña de azúcar y el comercio esclavista atlántico, la emergencia de un Nuevo Mundo, las migraciones constantes desde las Islas Canarias hacia el Caribe, el desarrollo de movimientos independentistas y la turistificación del paraíso caribeño/canario, entre otros aspectos. La identidad de las Islas Canarias, si embargo, ha permanecido en una posición ambigua en la discusión de conceptos de tricontinentalidad o puente entre continentes, cuando estas islas no son simplemente consideradas como una región más de España con ligeras diferencias. Desde el Caribe, varios autores regionales han cuestionado sus propias identidades proponiendo los conceptos de creolización, relación o meta-archipiélago. Las ideas comunes exploradas por intelectuales de ambos archipiélagos incluyen los conceptos de colonialidad, modernidad, mitologización de la isla, fragmentación, atlanticidad, frontera y ultraperiferia, entre otros.

De esta manera, esta tesis doctoral conecta las Islas Canarias y el Caribe a través de la exploración de sus discursos identitarios, y aplica a Canarias las teorías poscoloniales desarrolladas en el Caribe. Partiendo del análisis de diversos trabajos de Fernando Ortiz, Antonio S. Pedreira, Édouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant, Antonio Benítez Rojo, José Luis González, Juan

Flores, Gustavo Pérez-Firmat, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Gloria Anzaldúa y Juan Manuel García Ramos, entre otros, esta tesis propone el término *canaribeñidad* para definir el desarrollo bilateral y común de las identidades nacionales en las Islas Canarias y el Caribe, destacando la contribución canaria a la identidad caribeña (la fundación de la literatura cubana, el guajiro/jíbaro, la brujería...) y viceversa (discursos independentistas y nacionalistas, la experiencia diaspórica, la música, el tabaco, el sentido de fraternidad con el Caribe...). El corpus analizado en esta disertación incluye obras literarias transatlánticas, desde las primeras crónicas hasta ejemplos de teatro, novelas, ensayos, artículos periodísticos y poesía de los siglos XVI-XX.

A mis padres, que han sido partícipes del desarrollo de esta tesis doctoral desde el comienzo, y cuyo esfuerzo y apoyo incondicionales desde el primer momento de mi vida han permitido que esté donde estoy hoy. Gracias por ser siempre el mejor ejemplo a seguir. Gracias por ser siempre mis mejores amigos.

A Bruno, mi compañero, amigo y cómplice siempre. Gracias por el continuo trabajo en equipo, por devolverme siempre la confianza, por enseñarme tantas cosas y hacerme sentir impaciente por compartir cada nuevo proyecto.

A mis abuelos, por su fortaleza y por compartir sus historias, que son parte de las historias comunes aquí contadas. Gracias por todo el cariño y por el ánimo sincero, aunque esté a miles de kilómetros. Siempre pienso en ustedes.

AGRADECIMENTOS

Agradezco a los miembros de mi comité, al Dr. Emil Volek, la Dra. Carmen Urioste-Azcorra y el Dr. Jesús Rosales, por todo su apoyo, comentarios y sugerencias en el proceso.

Muchas gracias a Pepe por ser mi mentor por tantos años, y a Ardiel y Judit por todos sus ánimos y la emoción compartida.

Muchas gracias a mis compañeros del doctorado, por acompañarme en esta etapa y por animarme tanto. Gracias a mis amigos de Canarias y de Madrid, por todas las conversaciones e ideas, y por compartir el desarrollo de nuestros proyectos académicos.

TABLA DE CONTENIDO

CHAPTER	Page
<i>INTRODUCCIÓN</i>	<i>1</i>
<i>CAPÍTULO 1</i>	<i>13</i>
1. INTRODUCCIÓN	13
2. CANARIAS ULTRAPERIFÉRICA: ¿EN LA ULTRAPERIFERIA DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL?.....	15
2.1 Canarias: tubo de ensayo y estación de abastecimiento en la autopista Atlántica	16
2.2 “De la color de los canarios, ni negros ni blancos”: Canarias en el primer contacto europeo con la otredad.....	18
2.3 Bárbaros mitológicos anclados en el tiempo.....	22
2.4 La idea de África / América Latina / Canarias: somos la eterna San Borondón	25
3. DE MARTINICA A CANARIAS: DISQUISICIONES SOBRE LA CREOLIDAD.....	31
3.1 Es blanco o negro	31
3.2 ¿Quién es creol?	35
4. ANTILLANIDADES E ISLAS QUE SE REPITEN.....	47
4.1 Antillanidad.....	47
4.2 Islas repetidas: Cuba y Canarias	50

4.3 Más islas repetidas: Puerto Rico y Canarias	61
4.4 Canaribeñidad diaspórica: unos apuntes iniciales.....	66
<i>CAPÍTULO 2</i>	68
1. INTRODUCCIÓN	68
2. ANTES Y DESPUÉS DE LAS CRÓNICAS: LOS MISTERIOS DEL ORIGEN Y SU USO CONTEMPORÁNEO.....	68
2.1 Guanches: preguntas sin respuesta y apropiaciones de las ausencias.	68
2.2 El guanche/taíno contemporáneo: la reivindicación y la mercantilización del ancestro primitivo	73
2.3 Los dioses que vinieron del océano	78
3. TEXTOS FUNDACIONALES: LA VIOLENCIA COLONIAL Y LA AGENCIA CRIOLLA	80
3.1 Endechas guanches: ¿quién cantaba a sus muertos?.....	80
3.2 Las Casas y Espinosa: de América a Canarias en un mismo mundo.....	87
3.3 Cairasco de Figueroa y José de Anchieta: entradas teatrales y los conflictos de la colonialidad	91
3.4 Un “color local” transatlántico: Silvestre de Balboa, “poeta para dos islas”	100
3.5 Antonio de Viana: los guanches son ibéricos	104
4. CONCLUSIONES	108
<i>CAPÍTULO 3</i>	110
1. INTRODUCCIÓN	110

2. CONECTADOS DURANTE QUINIENTOS AÑOS: MIGRACIÓN FAMILIAR, RELACIONES INTERÉTNICAS, TABACO, AZÚCAR Y BRUJERÍA.....	111
1.1 Barcos de familias y humo de tabaco.....	111
2.2 “Eres tan bruto como un isleño”: relaciones interétnicas y explotación azucarera	114
2.3 “Muy temible es también la brujería de las isleñas, que vuelan como los brujos de Angola”: mujeres de sal y mujeres de azúcar	116
3. “VUESTROS HERMANOS”: NACIONALISMO Y LIBERACIÓN EN LAS DOS ORILLAS.....	118
3.1 “An in-between caste”: Canarias y el Caribe en la geopolítica de la tricontinentalidad	118
3.2 “Pero nuestras islas queridísimas no son una <i>porción</i> , sino una <i>posesión</i> española”: Canarias, América y la escritura independentista de Secundino Delgado	123
4. ETNOGRAFÍAS TRANSATLÁNTICAS: INSULARISMO, TRANSCULTURACIÓN Y UN VERANO EN TENERIFE	129
4.1 Somos aplatanados: un apunte sobre el determinismo climatológico en <i>Insularismo</i> de Pedreira	129
4.2 Somos doblemente aplatanados: “los isleños casi cubanos” de Fernando Ortiz	132
4.3 Un verano en Tenerife.....	134

5. BRUJAS E ISLAS: CANARIAS Y AMÉRICA EN LA HISTORIA	
NOVELADA	139
5. 1 Mararía	139
6. CONCLUSIONES	146
<i>CAPÍTULO 4</i>	<i>147</i>
1. INTRODUCCIÓN	147
2. NUYORICANS Y CANARIOS	148
2.1 En la isla: interdependencias y similitudes del desarrollo de la identidad nacional en Puerto Rico y las Islas Canarias.....	148
2.2 Emigración.....	152
3. CUBANO-AMERICANOS Y CANARIOS.....	159
3.1 En la isla: interdependencias y similitudes del desarrollo de la identidad nacional en Cuba y las Islas Canarias	159
3.2 One-and-a-halfers: cubano-americanos y canarios	160
4. CHICANOS Y CANARIOS	164
5. CONCLUSIONES	169
<i>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	<i>178</i>

INTRODUCCIÓN

La *canaribeñidad* es el concepto metodológico propuesto en el título de esta tesis doctoral. El término surge de una sensación generalizada de pertenencia entre Canarias y el Caribe, de una gran variedad de guiños poéticos que a lo largo de los siglos ha puesto a estos dos archipiélagos en contacto; del no saber, en determinadas ocasiones, cuándo y dónde empieza lo canario y termina lo caribeño, sin que eso realmente importe a veces, ya que el producto es realmente compartido. Este término, y por tanto, este estudio, surge también a partir de un intento académico por tratar de dar una razón histórica, social y literaria a este fenómeno de identificación, de interdependencias y de unión de los procesos de formación identitaria que supere el acercamiento desde ciertos reconocimientos de algunas coincidencias o relaciones históricas entre pueblos. Este estudio también se origina desde una especialización latinoamericanista que no pretendía desde un inicio buscar respuestas a la identidad canaria, sino que se encontró con estas respuestas, o propuestas, al investigar un pensamiento latinoamericano que una y otra vez ofrecía conexiones y soluciones al caso de Canarias.

La novedad de esta tesis doctoral radica, por un lado, en el ejercicio de una visión holística de los elementos sociohistóricos definidores de la identidad canaria y caribeña aplicada a un corpus literario que expresa esa comunión de imaginarios ligados a la identidad. Por otro lado, buscamos en este trabajo nuevas perspectivas que involucren la identificación Canarias-Caribe esta vez desde un Caribe-Canarias: es decir, utilizando conceptos creados y desarrollados en el contexto del Caribe – región hermanada con Canarias y con un mayor desarrollo en este aspecto– que no

solo pueden aplicarse al caso canario sino que pueden contribuir a resolver algunos de los debates presentes en las Islas Canarias. En tercer lugar, proponemos entender la identidad canaria, tal y como ocurre con la caribeña, como una identidad de frontera, y que, también como el Caribe, dialogue con su propia diáspora.

¿Por qué entonces, en pleno siglo XXI, hablar de identidad? Porque el debate identitario es una constante en la esfera social que, por un lado, es producto de una historia y una expresión artística concretas, y, por tanto, un tema fundamental en el estudio de cualquier comunidad; y, por otro lado, porque la identidad es una parte esencial de nuestro concepto de nosotros mismos y nuestro futuro. La identidad, muy lejos de ser un concepto fijo, monolítico, se construye a partir de un conjunto de ideas que son creadas, modificadas, repensadas y adaptadas a lo largo de la Historia, por parte de agentes múltiples y atendiendo a muchas variables circunstanciales. La identidad es, por tanto, un elemento de gran influencia y actualidad en todo momento. Sin embargo, la literatura no solamente hace eco de la identidades, sino que en muchos casos es la literatura misma la que crea parte de los discursos productores de caracteres identitarios.

Varias han sido las maneras en las que se ha tratado de definir la identidad canaria, que, como todas, es una identidad compleja. Sin embargo, aunque todas las regiones españolas tienen, cada una, sus particularidades, la de las Islas Canarias es la de ser una frontera geográfica, física, lingüística, cultural y política entre tres continentes: África, Europa y América. Entre las propuestas existentes para la identidad canaria encontramos las de españolidad, africanidad, latinoamericanidad, transatlanticidad, entre otras. Si bien nunca se ha negado la importancia estratégica de la situación geográfica de Canarias ni su importancia histórica en los intercambios tricontinentales, la situación es distinta al hablar de la identidad. Con una prehistoria

africana, una historia colonial atlántica, una tradición migratoria hacia América de más de quinientos años y un estatus de Comunidad Autónoma en el Estado español contemporáneo, la cuestión de la identidad en Canarias sigue siendo especialmente problemática.

Como hemos señalado anteriormente, nuestra propuesta es la de presentar la identidad canaria como una “identidad de frontera”, partiendo de la teoría Anzaldúa, quien aporta el concepto de “identidad de frontera” o “tercera identidad” para repensar la realidad de aquellas zonas o elementos marginales y fronterizos, incluyendo el territorio, la lengua, el género o la sexualidad. En palabras de Walter Mignolo, “Anzaldúa’s great theoretical contribution is to create a space in-between *from where* to think rather than a hybrid space *to talk about*” (Mignolo, “Preface” to *The Darker Side* xiii).

La tercera identidad de Canarias es una identidad en la que confluyen en igualdad de importancia lo latinoamericano –especialmente lo caribeño– y lo español/europeo, y en la que el componente africano es también indispensable para comprender una identidad que es en sí misma el reflejo de la realidad territorial de las islas como frontera física y oceánica entre los tres continentes. Y si bien propongo entender la identidad canaria como una “tercera” identidad, una identidad fronteriza, este concepto puede y debe ser ampliado en múltiples estudios que en el futuro se centren en cada uno de los vértices de esta cuestión, y que exploren todas las variables dentro de cada pilar identitario. No obstante, por la imposibilidad de cubrir todos los aspectos posibles en la extensión de esta tesis, ofrezco aquí un estudio más pormenorizado del pilar que considero más fundamental, que es el de la América Latina en diálogo con la colonialidad y la atlanticidad. Y, dentro de las conexiones

con Latinoamérica, me centraré en la más relevante a nivel histórico, social, económico, racial, popular y cultural: el Caribe.

Centrándonos entonces en el Caribe, observamos que desde el mismo momento de la Conquista y hasta el día de hoy la conexión entre Canarias y el Caribe hispano (especialmente con Cuba y Venezuela en el siglo XX, y con Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana en los primeros siglos de la colonia) ha sido continuada y ambos archipiélagos han compartido capítulos paralelos de su Historia. Ambas regiones comparten un imaginario atlántico de leyendas y tropos literarios ligados a las primeras referencias y expectativas europeas sobre el territorio. También comparten la conquista, con la consecuente aniquilación de la población indígena, así como la esclavitud de la comunidad aborígen y la explotación de la caña de azúcar con mano esclava subsahariana, o el comercio exterior con terceras potencias europeas.

Durante los primeros siglos tras la conquista, y hasta comienzos del siglo XX en el caso de Cuba, la inmigración de canarios al Caribe hispano es continuada y con ciertos caracteres diferenciadores que explican una influencia cultural fundamental a nivel regional: la emigración fue la de una población que ya era criolla, que tenía un pasado colonial con España, que emigró en grupos de familias completas (lo cual facilita la transmisión de aspectos culturales regionales), que era considerada racialmente inferior a los españoles peninsulares, y que venían de un territorio que ya en el Renacimiento era entendido como antesala o incluso parte de América. Existen estudios (Hernández González, González Gestoso, Pérez Amores) que prueban la influencia de la comunidad canaria en en transmisiones de prácticas y figuras religiosas canarias que ya provenían de un mestizaje previo en el archipiélago con la población indígena de las Islas. Estos estudios prueban, del mismo modo, que la

comunidad canaria tenía un gran contacto con la población negra y mulata del Caribe, y que, del mismo modo que los mestizos de América, eran considerados racialmente inferiores a los españoles peninsulares; de hecho, hay estudios que prueban que la llamada “hechicería canaria” influyó en el desarrollo de la santería en Cuba. Aunque es casi imperceptible a día de hoy, Canarias tuvo hasta el siglo XVIII una importante población negra y mulata (hasta el 30% en algunos momentos, porcentaje que equivale aproximadamente al de negros y mulatos en la Cuba de hoy), además de morisca, aún después de la expulsión de los moriscos en la España peninsular. Del campesinado “blanco” canario surgen la cubanísima figura del guajiro y la puertorriqueñísima figura del jíbaro, a través de los cuales se comparten prácticas culturales y formas musicales como el “punto guajiro” de Cuba, llamado “punto cubano” en Canarias, o la improvisación en décimas también recurrente en Puerto Rico. Del mismo modo, el “indiano” (el canario emigrado a Cuba que vuelve a las islas) guarda un rol importantísimo en el imaginario canario, junto con el “mago” o campesino. En Cuba, el canario o descendiente de canarios es aún hoy en día denominado “isleño”, en diferenciación con otros españoles. Conocidas son también las influencias del dialecto canario en el español del Caribe, compartiendo múltiples aspectos dialectales con el cubano, puertorriqueño o venezolano, y conformando lo que se ha llamado “español atlántico”. Además, los canarios no sólo participaron muy activamente en la independencia de Cuba y de Venezuela, sino que se basaron en figuras latinoamericanas como Bolívar y Martí para la definición de su propio proyecto independentista del Archipiélago, utilizando incluso patrones indigenistas latinoamericanos para su acercamiento al indígena bereber de Canarias, continuando en su hermanamiento político hasta la Revolución Cubana y la política del siglo XX en Venezuela.

Esta Historia continuada de emigración también conecta Canarias con la experiencia cubano-americana, nuyorican y eulatina no sólo desde su papel en la conformación de la cubanidad y la puertorriqueñidad que estos colectivos llevaron consigo a los Estados Unidos, sino en esa conexión que los canarios mantienen con las nociones de “doble identidad”, “identidad fragmentada” o “tercera identidad” de los *one- and-a-halfers* de Pérez Firmat, la experiencia de los puertorriqueños en Nueva York (especialmente en la relación socioeconómica entre puertorriqueños y afroamericanos y entre canarios y afrocubanos/afropuertorriqueños) o la “frontera” de la comunidad chicana. Además, la comunidad chicana comparte con Canarias una mitología étnica de sustratos comparables.

Como se ha mostrado aquí, ya desde muy diversas disciplinas se han abordado las relaciones entre las Islas Canarias y el Caribe hispano: desde la historia, la lingüística, la literatura, la antropología, la arqueología, la economía o las ciencias políticas. Todos estos frentes del conocimiento insisten en una realidad ineludible: la conexión entre Canarias y la el Caribe hispano es fundamental en el desarrollo de ambas regiones. En esta disertación, entonces, propongo valernos de estos diversos estudios para reconsiderar uno de los productos de todas estas variantes, que no es otro sino el discurso de identidad en ambas orillas. En mi reconsideración, parto de una serie de líneas de investigación ya establecidas para reconocer, en su unión, una forma más completa de comprender los orígenes y las características de nuestra identidad, valiéndonos de propuestas teóricas internacionales que puedan arrojar luz y nuevas perspectivas sobre algunos aspectos de estos discursos.

Dentro de Canarias, la aportación más notable es la del concepto de “atlanticidad” o “imaginario atlántico” propuesto por Juan Manuel García Ramos; sin embargo, aunque su comparativa literaria entre Canarias y Latinoamérica contiene

obras que datan desde la época de las crónicas hasta la segunda mitad del siglo XX, su análisis se centra concretamente en una serie de tropos literarios ligados a la mitología aplicada desde Europa a estos territorios, y que se convierten en sinónimos de estas mismas naciones incluso después de sus independencias. Por otro lado, en la propuesta de Andrés Sánchez Robayna en “Canarias y América en la literatura de dos siglos” hay otra aportación importante para tratar de responder por qué ha existido siempre esa profunda conexión entre los autores canarios y los latinoamericanos; este trabajo, sin embargo, se centra solamente en tres casos de los siglos XVI y XVII: los de Cairasco de Figueroa, José de Anchieta y Silvestre de Balboa. Ramón Díaz Hernández y Josefina Domínguez Mujica, en “El nexo transfronterizo: identidad atlántica en las letras canarias” ofrecen una selección de textos que va desde el siglo XVI hasta el XX, pero se centran en el elemento del paisaje. Tal vez la propuesta más directa, aunque en una breve exposición, sea la del narrador canario J.J. Armas Marcelo en su ensayo *Propuesta para una literatura mestiza*, en la que habla claramente del mestizaje y el criollismo de los canarios, “los isleños”, de su lugar central en América y su lugar periférico en España; denomina a Canarias, en tono de sátira, como

un Caribe sin negros. Canarias es— además—, un descuido histórico y geográfico. Es nuestro gran descuido. Porque el insular canario es un americano a medio hacer, pero al que le falta (nos falta por descuido, pereza y por asombroso error histórico) la fuerza total de la negritud africana, no como sangre —que la hay—, sino como conciencia, como sustrato para nuestra vitalidad e identidad culturales. Pero también nos falta el guanche (la equivalencia del indio en el Nuevo Mundo), relegado al túmulo silencioso del museo arqueológico o elevado a los altares sacrales de la política más bastarda, burda y absurdamente folklórica. Nos imaginamos incluso que somos un Archipiélago que no tiene por qué cargar con la mala conciencia de los conquistadores, cuando somos exactamente ese algo que no queremos ser: hijos de los conquistadores del Archipiélago, españoles en todo, por los cinco costados, incluso en el alma insular que niega ser quien es, y que

somos los que realmente somos. Nos sobran, pues, mitos sagrados (San Borondón, a Atlántida, Hércules, Guayarmina). Nos sobran en nuestra historia de los siglos, gobernadores, civiles y militares. Nos falta capacidad de interpretación, voluntad de transgresión. Nos faltan los Inca Garcilaso de verdad, los decodificadores de nuestro laberinto de la soledad, de nuestra real identidad mestiza, los cronistas que hubieran articulado desde antaño las claves escondidas de nuestro Archipiélago imaginado, sus profundas raíces sincréticas, sus razones esenciales e innegables, sus tradiciones escritas y orales más allá del folklore y de la emoción sentimental que provoca el timble [...] La no aceptación del mestizaje que somos nos ha hecho tal cual somos a los canarios, como nos ven los demás sin que nos veamos nosotros [...] Tengo para mí que fuimos o creímos ser, en este Archipiélago Canario que somos, una amalgama tardía de todas esas cosas a la vez, fluyéndonos en un interior colectivo sin organizar [...] De ahí la historia, nuestra literatura, lo que somos [...] y nosotros, cuya propuesta del mestizaje literario es siempre interpretada torpemente para terminar, en fin, concediéndonos ese dudoso epíteto de epígonos de los americanos”. (Armas Marcelo 49-54)

En el mismo texto, Armas Marcelo acaba reprochando a peninsulares y canarios la tradición de acusar a su vez a los literatos canarios de sonar a “notas de flauta rajada por tanto uso” al evocar imaginarios hispanoamericanos, sin comprender las razones de que tal imaginario se sienta como propio e inevitable: “resulta que, mestizo como me siento y soy [...] no puedo soñarme legalmente cercano a La Habana Vieja o la Plaza de San José, en el Viejo San Juan, cuando hace años que recuerdo esos paisajes caribes y los reencuentro en este otro lado, en el barrio de Vegueta de Las Palmas de Gran Canaria o en la Plaza de los Adelantados de la ciudad de La Laguna [Tenerife]” (Armas Marcelo 71).

En el repensar de la identidad canaria, y concretamente en estas formas en las que se ha comenzado a exponer el asunto, se basa esta tesis doctoral. Sin embargo, en esta tesis entendemos esta cuestión de la identidad canaria de manera indisoluble con la cuestión de la identidad cubana, puertorriqueña, venezolana, dominicana. ¿Dónde empieza lo canario y acaba lo Caribe, o comienza lo Caribe y acaba lo canario, en algunas circunstancias? ¿Dónde acaba el mago –campesino canario– y empieza el

guajiro/jíbaro? ¿Dónde acaba la hechicería canaria para añadirse a otros elementos conformadores de la santería, y dónde se sitúa esa santería de vuelta a Canarias en el siglo XXI? ¿Dónde acaban Martí y Bolívar y comienzan los independentismos del archipiélago? ¿Dónde queda nuestro criollismo y nuestro mestizaje y su criollismo y mestizaje? ¿Es el “punto guajiro” o el “punto cubano”? ¿Es Silvestre de Balboa el cubano de Canarias o el canario de Cuba? Ambas orillas, en fin, deben explorarse de manera conjunta para comenzar a solventar algunas cuestiones históricas y literarias. Esta conjunción, además, no elimina la especificidad de cada caso, sino que destaca una necesidad de unión en la aproximación a su estudio, en la que Canarias esté plenamente situada en los estudios del Caribe y el Caribe esté plenamente situado en los estudios de Canarias (esto último ya se está consiguiendo). La comprensión de estas complejas conexiones centenarias, desde el ejercicio intelectual, no hace sino explicar con argumentos sólidos aquel sentir popular que siempre ha habido, que hace que las canciones que cantan a la identidad Canaria comiencen diciendo “soy América y Europa, mi raíz es bereber”.

La *Canaribeñidad* es, pues, un juego de palabras, pero un juego que expresa esa confusión puntual y ese reconocimiento mutuo, de dependencias continuadas en esa “isla que se repite” de la que hablaba Benítez Rojo, que aún dedicando a Canarias toda una novela se olvidó de añadir al Archipiélago como repetición evidente al otro lado del Atlántico. No le pasó desapercibido uno de esos detonantes de la *canaribeñidad*, sin embargo, al antropólogo Bronislaw Malinowski, quien en su mismísima introducción al archiconocido *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz comenzó en la primera línea advirtiéndolo:

He conocido y amado a Cuba desde los días de una temprana y larga estancia mía en las Islas Canarias. Para los canarios Cuba era la “tierra de

promisión”, adonde iban los isleños a ganar dinero para retornar a sus nativas tierras en las laderas del Pico del Teide o alrededor de la Gran Caldera, o bien para arraigarse por vida en Cuba y sólo volver a sus patrias islas por temporadas de descanso, tarareando canciones cubanas, pavoneándose de sus modales y costumbres criollas y comentando las maravillas de la tierra hermosa donde señorea la palma real, donde extienden su infinito verdor los cañaverales que dan el azúcar y las vegas que producen el tabaco (Malinowski 123).

Como motores de esa *canaribeñidad* hablamos de *interdependencias* identitarias entre Canarias y el Caribe, enfrentando, esta vez sí, en igualdad de condiciones los extremos que delimitan la frontera, y tomando en cuenta todos los elementos posibles que vertebran esta unión/conexión que es algo más que una serie de coincidencias históricas o afinidades literarias y que hace de los canarios algo diferente a un “ensayo de América” o un “epígono de los americanos”. Canarias no se presenta aquí como una antesala ni como un epílogo del Caribe, sino como una presencia constante y continua que se crea y recrea en esa frontera oceánica que no sólo es productora de literatura sino, con ella y a través de ella misma, de identidad.

Como base teórica, nos apoyaremos en la teoría poscolonial/decolonial, los estudios transatlánticos, los estudios de lo racial y la identidad de frontera. En nuestra aproximación a los estudios poscoloniales utilizaremos las investigaciones de Walter Mignolo, Enrique Dussel, Édouard Glissant y Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, así como las reconsideraciones de la identidad canaria en los trabajos de Fernando Estévez, Larisa Pérez Flores y José Farrujia. En los estudios transatlánticos nos apoyaremos fundamentalmente en las investigaciones de Manuel Hernández González y las intervenciones de los Coloquios de Historia Canario-Americana. En una comparación con la diáspora caribeña, dialogaremos con los ensayos de José Flores y Gustavo Pérez Firmat. Para los estudios de la racialidad, nos

valdremos de las aportaciones de Sergio Baucells, Manuel de Paz Sánchez, Ana Viña Brito, Manuel Lobo Cabrera y Fernando Ortiz.

En el Capítulo 1 presentaremos pormenorizada nuestra propuesta teórica atendiendo a la representación de Canarias y el Caribe como espacio fronterizo y como antesala de América, y también exploraremos las mitologías comunes en torno a las poblaciones indígenas y la representación geográfica de las islas. En una segunda parte de este capítulo llevaremos a cabo una reconsideración del concepto de la “creolidad” desarrollado en el Caribe francés para discutir su aplicación al caso de Canarias. Por último, presentaremos y compararemos las nociones de antillanidad y de meta-archipiélago desarrolladas en Martinica, Cuba y Puerto Rico.

En el Capítulo 2 trataremos las conexiones entre las valoraciones históricas del indígena en ambos archipiélagos y el papel de las mitologías en la reivindicación contemporánea del indígena como pilar identitario. En una segunda parte, analizaremos los textos fundacionales de Las Casas, Espinosa, Cairasco de Figueroa, José de Anchieta, Silvestre de Balboa y Antonio de Viana estudiando la manera en la que estos textos son los iniciadores de una identidad mestiza, una agencia criolla y una identidad nacional compartida entre América y Canarias.

En el Capítulo 3 nos adentraremos en la historia de las migraciones de canarios a América desde el siglo XVI hasta el siglo XX, con fenómenos particulares como el tributo de sangre, la emigración familiar, el papel de la mujer en la transmisión de elementos culturales regionales, las relaciones interétnicas, la racialización de diversos grupos poblacionales, la explotación azucarera y la brujería. En una segunda parte exploraremos la representación de estos fenómenos en la escritura independentista de corte americanista de Secundino Delgado, los ensayos

etnográficos de Fernando Ortiz y Antonio S. Pedreira y dos obras de Dulce María Loynaz y Rafael Arozarena.

En el Capítulo 4 ampliaremos las nociones sobre identidad de frontera aplicada a Canarias y consideraremos las experiencias de los cubano-americanos y nuyoricans para pensar el papel de la diáspora caribeña y canaria, con paralelismos a nivel social, racial y económico.

CAPÍTULO 1

1. INTRODUCCIÓN

La “canaribeñidad”¹ es la forma más directa de articular el concepto de unión, dependencia y comunidad entre Canarias y el Caribe. Este concepto es nada más y nada menos que el apelonamiento de “canariedad” y “caribeñidad”, y en el ejercicio de su pronunciación se trastoca la geografía que sitúa al Caribe en América, a Canarias en África/Europa, y a la relación entre estas regiones como una suerte de puente colgante e inestable por el que cruzamos el Atlántico en algún punto ambiguo entre el Atlántico Norte y el Atlántico Sur. La canaribeñidad, como las dos palabras que contiene, se refiere a las construcciones de la/s identidad/es de las regiones, naciones o, en definitiva, comunidades que integran conjuntamente el Caribe y Canarias.

Nos hacemos cargo de la conocida “isla que se repite”, que de alguna manera se resistía un poco a repetirse hacia la costa oriental del océano. Tradicionalmente ha sido común la proyección de una isla canaria que se repite hacia el Caribe: barcos y barcos de canarios a lo largo de siglos repitiéndose a sí mismos en el Caribe insular (Cuba, Puerto Rico, República Dominicana), el continental (Venezuela fundamentalmente) y hasta el que está a punto de traspasar las fronteras más laxas de lo caribeño (la Luisiana, Florida, las calles de Montevideo y hasta un poquito de Brasil). Hay, sin embargo, una gran variedad de elementos que conectan el proceso de formación de las identidades de estos pueblos a lo largo de cinco siglos. Es más, al contrario que el andaluz, el extremeño o el castellano, el “canario” como tal, producto de una criollización de índole colonial, ya no paralela al Nuevo Mundo, sino parte de él —parte incluso de las

¹ Neologismo creado en esta investigación.

primeras concepciones de ese mundo Nuevo, de la otredad de la primera modernidad—, surge a la vez que lo caribeño, o que lo latinoamericano. “Canarias es un Caribe sin negros”, dice Armas Marcelo (49), aunque negros, de hecho, los hubo.

Será entonces muy esclarecedor considerar cómo la isla del Caribe se repite hacia el Este, también en diversas oleadas, no solo de barcos de canarios que regresan al archipiélago, sino de ideas y de “preocupaciones comunes”, al decir de Glissant. Y este Caribe que se extiende hacia las islas de los alisios no es solamente el Caribe hispano, sino que podemos dilucidar la conexión de Canarias con una serie de contactos teóricos y culturales en torno a la identidad del Caribe plurilingüe y multicultural. Estas “preocupaciones comunes” giran en torno a los conceptos de colonialidad, modernidad, poscolonialidad, dependencia, esclavitud, imaginario insular y mitológico, indigenismo, tierra original, transculturación, mestizaje, criollidad, balcanización archipelágica, tricontinentalidad, emigración, fragmentación, homogeneización étnica, colonialidad arqueológica, atlanticidad, antillanidad, latinoamericanismo, africanidad, unión macaronésica, carnavalización, turismo, identidad fronteriza y ultraperiferia/ultramar.

Canarias, como el Caribe y América Latina, se mantiene en un ejercicio constante de reformulación y búsqueda de su propio carácter identitario, de su pertenecer al mundo desde un lugar concreto en una relación específica con otros, y en torno a su historia colonial. Hasta ahora, los planteamientos en torno a la formación y plasmación cultural de una identidad canaria han propuesto algunas “relaciones” un tanto ubicuas, moviéndose por todos lados como la mítica San Borondón, teorizando sobre una posible atlanticidad, colonialidad, africanidad y/o europeidad ambiguas.

En este primer capítulo, pues, propondremos un cambio de rumbo y ahondaremos en una serie de conceptos teóricos creados por, para y desde el Caribe y

Canarias, que van construyendo un pensamiento identitario en conexión con una cronología que presenta paralelismos definitivos entre los dos archipiélagos, el caribeño y el canario; o tal vez, podríamos decir, en el archipiélago canaribeño.

2. CANARIAS ULTRAPERIFÉRICA: ¿EN LA ULTRAPERIFERIA DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL?

Desde América Latina y el Caribe, en el contexto de un pensamiento decolonial, autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, Fernando Ortiz, Antonio Benítez Rojo, Enrique Dussel o Walter Mignolo han articulado una revisión de los preceptos históricos y culturales que habían abogado por una universalidad y una culturalidad eurocéntricas. La modernidad, dice Mignolo, no surge a causa de un desarrollo milenario e inevitable de la cultura mediterránea o europea para luego ser llevada al resto del globo. Por el contrario, la cara oculta de la modernidad – la colonialidad– se nutre de la periferia del nuevo sistema-mundo (al decir de Wallerstein) para poder llevar a cabo el desarrollo moderno europeo. La modernidad surge, entonces, en 1492, con el comienzo de la expansión atlántica de las fuerzas europeas y de la colonialidad del poder, y no en el siglo XVIII con la Ilustración (*La idea de América Latina* 18). Este pensamiento decolonial radica fundamentalmente en un planteamiento de la propia historia, filosofía e identidad latinoamericanas desde el análisis de su colonialidad. El pensamiento decolonial desde la periferia requiere entonces, fundamentalmente, un alejamiento crítico del eurocentrismo imperante desde la propia élite criolla (*Historias* 20).

En este trabajo proponemos que, si tomamos como origen de la modernidad la propuesta del latinoamericanismo decolonial, entonces debemos tomar en cuenta que

Canarias formó parte fundamental del desarrollo de la primera modernidad atlántica. De hecho, el primer expansionismo europeo, antes incluso de la etapa del expansionismo lusitano e ibérico, es el de la primera etapa genovesa y florentina, en la que se realiza el redescubrimiento de las Islas Canarias en 1312 por Malocello (Gandarilla Salgado 25). No es ningún secreto que en torno a Canarias toman lugar algunos de los primeros debates acerca de la humanidad del indígena, que Canarias comienza por ser parte de esos primeros territorios más allá del *finis terre*, de lo desconocido, mítico y monstruoso. También es conocida la historia esclavista de las islas, así como los esfuerzos independentistas en diferentes oleadas durante los siglos XIX y XX, con base en las luchas emancipatorias de América Latina y África. Es curioso, entonces, observar hasta qué punto la revisión de la colonialidad en Canarias resulta problemática en la sociedad y en las esferas académicas canarias, pues no fue hasta el año 2016 que se llevó a cabo un encuentro académico para un pensamiento decolonial sobre y desde Canarias. Una de las razones es que Canarias, aún siendo parte fundamental del Nuevo Mundo y de las dinámicas coloniales atlánticas, ha sido relegada bien a una posición de lugar de paso, o bien a únicamente una región de España.

2.1 Canarias: tubo de ensayo y estación de abastecimiento en la autopista

Atlántica

Respecto a esta percepción de Canarias como punto de paso, “ensayo” de América, algunos intelectuales canarios, como José Miguel Perera, hoy se plantean de qué manera esa idea permite que persista un continuo “ensayo” del pensar Canarias, de comprender la identidad canaria como mera referencia a otros puertos:

esos que creen que Canarias ha sido, y sigue siendo, simplemente, un sitio de paso; un escalón para otras consecuciones: es decir, la misma idea del historiador cuando comenta que la Conquista de Canarias fue el ensayo para la Conquista de América; la misma mente de los lingüistas que afirman que nuestro dialecto es una simbiosis de América y la Península; o la de la mayoría de los críticos literarios que adscriben nuestras creaciones literarias a la literatura castellana o (hay algún caso) a la compleja y variada literatura hispanoamericana. (197-98)

Si bien Perera no da una solución definitiva al asunto (¿quién puede?), sí propone una ruptura en la forma de entender Canarias como conglomerado cultural y social, una que realmente salga de los lugares comunes para indagar y cuestionar aspectos de la identidad regional/nacional.

En este trabajo, entonces, propongo como punto de partida una mirada más atenta y crítica a una de nuestras relaciones: la que tenemos con el Caribe. Elijo el Caribe, en primer lugar, porque esta región guarda una gran cantidad de conexiones históricas con Canarias. En segundo lugar, la escojo también porque esta región ha sido, en sí misma, considerada como punto de partida de América, y porque ha desarrollado todo un gran aparato teórico, artístico y cultural en reflexión de su identidad cultural y su modo de ser en el mundo. El propio Glissant, en su *Discurso antillano*, entiende que el Caribe es concebido como un entre-lugar: “la América Otra o el estuario de las Américas. Un sitio en el que la literatura es presentada en el marco de una ‘modernidad repentina’ porque lejos de ser el resultado de la llamada *evolución* [sic] vale como efecto de desposesión de la Historia” (Caisso 157).

Esta consideración siempre presente de Canarias con el Caribe y el Caribe con Canarias no solo hace que entendamos mejor el archipiélago oriental, sino que, desde el lado americano, se deje de obviar el papel de Canarias en la conformación tanto del Caribe como de América, ya no como antesala sino como parte participante, también

en su propia relación con Europa. Para ello, a lo largo de todo este trabajo tendremos en cuenta aspectos como el descrito por Glissant, de que, “según [sus afirmaciones], la posibilidad de ‘vivir’ en un espacio en el que la ausencia de raíces prodigaba el ‘devenir’ antes que la posibilidad de ‘ser’ antillano exigía revisar los atributos con los que el hombre europeo lo había ‘encubierto’” (Caisso 154).

Es común encontrar, entonces, la ausencia de Canarias en las referencias al Caribe o América como comienzo de la modernidad. Las reflexiones sobre el Caribe se han articulado desde el genocidio de las poblaciones nativas del área —Eric Williams, Fernando Ortiz, C.L.R. James, José Martí, Juan Bosch...—, y desde el señalamiento de la modernidad y el capitalismo como fenómenos constitutivos del Caribe —Frantz Fanon, Aimé Césaire, Édouard Glissant— (Pacheco Chávez 82). Por las razones señaladas al comienzo de esta sección, la historia de Canarias toma estos tres elementos, también, como parte constitutiva de su “ser”.

2.2 “De la color de los canarios, ni negros ni blancos”: Canarias en el primer contacto europeo con la otredad

Antes de la aculturación del indígena, acontece un primer contacto europeo con la otredad que, si bien suele situarse en el Caribe, en realidad tiene lugar anteriormente en Canarias. Pero, de nuevo, no tenemos únicamente la situación de Canarias como antesala del Caribe, sino que los procesos de identificación y autoidentificación se dan en un proceso, al decir de Juan Manuel García Ramos, de flujo y reflujo. El primer contacto europeo con el indígena de Canarias, que además no es exclusivamente español, sino genovés, español, francés y portugués, permite a Colón tener una referencia con la que situar a los indígenas taínos y caribes en un imaginario que complementa la tradición judeocristiana, igualmente aplicada a Canarias, con los

nuevos descubrimientos del archipiélago africano. Ya en sus diarios, por tanto, Colón relaciona la otredad caribeña con la otredad descubierta en Canarias en el comienzo de la construcción de la modernidad colonial, y lo hace incluso desde una perspectiva racial al afirmar que los insulares de Guanahaní son “de la color de los canarios, ni negros ni blancos” (ctdo. en García Ramos, *Ensayos* 146). Posteriormente, el indígena canario será (re)interpretado según las categorías aplicadas al indígena de América, en un reconocimiento de pertenencia de estas distintas poblaciones a un mismo proceso de redescubrimiento y colonización.

El redescubrimiento y conquista de las Islas Canarias supuso en Europa un debate en torno a la legitimidad de la conquista y evangelización de estas nuevas tierras que hasta entonces formaban parte del espacio mítico. Los debates que se habían dado en torno a las comunidades de infieles, especialmente judíos y musulmanes, tuvieron que adaptarse a la nueva realidad de los paganos que habitaban las islas atlánticas recién descubiertas. En el caso de Canarias, su proceso de conquista y del debate religioso, legal y político en torno a ella consta de cuatro partes: los debates del Papa Clemente VI a mediados del siglo XIV, la ocupación francesa a comienzos del siglo XV, la larga disputa castellano-portuguesa a lo largo del siglo XV, y el reinado de los Reyes Católicos sobre las islas, cuya ofensiva completó la conquista total de las islas en 1497.

En 1344, el Papa Clemente VI ofreció en su *collatio* una serie de razones que apoyaban la guerra contra los habitantes de las Islas Canarias, quienes en ese momento parecían ser el ejemplo perfecto del pagano primitivo. Esta guerra santa se basaba en la suposición de que África y sus islas habían sido cristianas antes de ser paganas. Más tarde, en la bula *Coelestis Rex regum* Clemente VI desistió en su guerra santa y promovió el trabajo misionero en las islas creando el Obispado de las Islas de la Fortuna en Telde, Gran Canaria.

A lo largo de las conquistas de Canarias, se extendería el debate entre papistas, quienes defendían que ninguna nación de paganos o infieles podían poseer *dominium* legítimo, y por tanto, el Papa podía disponer de ellas por derecho; y los cesaropapistas, cuyos representantes más extremos negaban al Papa el poder de intervenir en ninguna sociedad humana legítima, es decir, cualquier sociedad humana independientemente de su religión. La ocupación francesa de las Islas Canarias estuvo entonces basada en el paganismo de sus naturales, y aunque hubo confrontaciones violentas con los indígenas, los asentamientos fueron más bien pacíficos a través de misiones evangelizadoras en Lanzarote, Fuerteventura y El Hierro. La ocupación de las islas mayores por parte de los Reyes Católicos se basó en la bula *Pastoris aeterni* de Sixto IV (1472) que llamaba a la conversión de todos los nativos africanos, justificando así los Reyes la intervención militar en las islas si los nativos rechazaban la evangelización pacífica. La ocupación de las islas, a pesar del debate moral existente, se llevó a cabo con deportaciones y esclavitud de los nativos, con o sin beneplácito de la Corona (Merediz, *Refracted* 9-21).

De esta manera, pues, los indígenas de Canarias son un primer contacto entre el “pensamiento occidental” y la otredad de unas sociedades difíciles de catalogar, antes aún del descubrimiento de América, pero con el mismo proceso de identificación y conocimiento:

Tras el redescubrimiento de las Islas Canarias en el siglo XIV, los indígenas canarios fueron catalogados por el “pensamiento occidental” como bárbaros o infieles, pues éstos eran objeto de evangelización, esto es, de asimilación, de grado o por fuerza, a través de la cristianización forzosa. De esta manera quedaba así legitimada la conquista, colonización y evangelización de las islas y de sus moradores. (Farrujia, “El problema” 47)

Así pues, a efectos de modalidades de conquista y ocupación, según David Abulafia el movimiento se da de las “Antiguas Canarias” a las “Nuevas Canarias” (ctdo.

en Damião Rodrigues 74), o, dicho a la manera de Donna A. Vinson: “In every sense of encounter and impact, the Canaries were the first ‘New World’” (ctda. en Damião Rodrigues 74).

También a efectos de nomenclatura, los nativos de Latinoamérica y de Canarias encuentran comparaciones. El arqueólogo José Farrujia, desde Canarias, reivindica el uso del término “indígena”² para referirnos a los antiguos pobladores de Canarias, y destaca el mal uso que tradicionalmente se le ha dado al término “aborigen” para referirse a ellos. Argumenta que el término “aborigen” sería en primer lugar, por referirse este término a las poblaciones originarias de un lugar, cuando los majos, canarios, guanches, gomeros, auaritas y bimbaches³ de Canarias realmente eran oriundos del norte de África: “por consiguiente, los primeros pobladores de Canarias fueron oriundos (del latín *oriri unde*, traer origen de alguna parte) del norte de África, y sus descendientes serían indígenas (del latín *inde geniti*, engendrados allí) canarios”. En tercer lugar, debemos tener en cuenta el carácter peyorativo del término “aborigen”, que “está asociado con seres que aún no han llegado al estadio de la ‘civilización’”. Por último, hay que tomar en cuenta que tanto los indígenas de Canarias, comúnmente llamados aborígenes, como los indígenas de América han recibido también el sobrenombre de “prehispánicos”, destacando la labor civilizadora española e infravalorando del bagaje cultural indígena (“El problema” 50).

² En esta investigación tomaremos el ejemplo de Farrujia y utilizaremos además del clásico término “aborigen” el término “indígena” para referirnos a los antiguos pobladores de Canarias, porque esta investigación precisamente muestra las conexiones entre los dos procesos colonizadores: el de Canarias y el de América, sobre una población similar, especialmente en el caso de Canarias y el Caribe.

³ Estos nombres corresponden a las diferentes comunidades que existían en cada una de las islas, las cuales compartían un sustrato bereber, pero tenían bastantes diferencias en sus organizaciones sociales, tradiciones, cosmogonías y dialectos. Sin embargo, aunque los guanches eran únicamente los indígenas de la isla de Tenerife, el uso del término “guanche” para nombrar a todos los indígenas de Canarias se ha popularizado, y por eso veremos que es un término común en diferentes textos referidos a todas las comunidades indígenas de las islas.

2.3 Bárbaros mitológicos anclados en el tiempo

Y he aquí la importancia de esa labor civilizadora y del concepto del indígena como bárbaro, que desde el comienzo de la Modernidad comienza un proceso que culminará en el siglo XIX: el del trasvase de las fronteras espaciales a las temporales:

The outlandish creatures once inhabiting the unknown corners of the world were replaced by the savages (or cannibals) inhabiting the New World (. . .) The cannibals and the savages were located in a space that began to be conceived as the New World (. . .) Toward the end of the nineteenth century, however, spacial boundaries were transformed into chronological ones (. . .) Whereas the sixteenth century was the scene of a heated debate about the boundaries of humanity (. . .) toward the nineteenth century the question was no longer whether primitives or orientals were human, but, rather, how far removed from the present and civilized stage of humanity they were. (Mignolo, “Globalization” 32)

En el caso de Canarias, Bocaccio y Petrarca son los primeros en romper con el conocimiento clásico y mitológico de los habitantes de las islas y comenzaron a ofrecer una visión antropológica de los redescubrimientos, ofreciendo Bocaccio una descripción más bien positiva de los indígenas, mientras que Petrarca, en apoyo a Clemente VI, afirma que estos eran “so savage in their customs and so similar to beasts that they were totally ruled by natural instinct, and roamed in the company of animals” (ctdo. en Merediz, *Refracted* 25). Las siguientes representaciones de los indígenas, con variaciones según el autor y la isla referida, fueron más o menos similares a las dos anteriores (Merediz, *Refracted* 25). En el Nuevo Mundo, sin duda, tanto los debates morales como la descripción antropológica de los indígenas mantienen los mismos esquemas (Merediz, *Refracted* 35).

De esta manera, cuando Dussel afirma que “Amerindia constitutes the fundamental structure of the first modernity” (“Beyond” 11), si bien es innegable la

mayor magnitud de América en comparación con Canarias, debemos apuntar que Canarias, si no es considerada la primera etapa de esa estructura de la modernidad (sin contar otras etapas previas sin tantas semejanzas, como la conquista de Granada), al menos deberá ser considerada como parte de esa modernidad. De hecho, como veremos en el Capítulo 2, quien incluyó a Canarias en esa misma idea fue, precisamente, Las Casas, al dedicar nada menos que cinco capítulos al descubrimiento y conquista de las Islas Canarias en su *Historia de las Indias* comenzada en 1527 (García Ramos, *Ensayos* 45).

Sin embargo, hemos dicho que la construcción de la imagen del indígena en Canarias y el Caribe es un proceso de ida y vuelta. Tal y como estudiaremos también con detenimiento en el Capítulo 2, Estévez González argumenta que la definición antropológica de los indígenas canarios no se dio completamente antes de la conquista de América, sino que continúa durante siglos viéndose influenciada por las previas definiciones del indio americano:

Contra intuitivamente, espero mostrar que el guanche no fue el que prefiguró al indio, sino que fue éste el que, a modo de imagen en negativo, sirvió para hacer el positivo retrato del guanche que tan larga vida ha tenido en el imaginario de los canarios modernos . . . basada en el modelo de la sociedad civil burguesa que Europa exportaría por todo el mundo en su aventura colonial. Por otra parte, intentaré también mostrar que, en un sentido opuesto, la imagen del bereber norteafricano —contra el indio y el árabe— marcó la del guanche desde comienzos del siglo XIX. El indio y el bereber sirvieron para configurar al guanche, y no a la inversa, de tal forma que desde esa perspectiva a Canarias no se la puede considerar una estación de transferencia de ideas antropológicas, sino más bien una estación terminal, un punto de llegada de los modelos europeos de raza y nación y de cómo de éstas resultan siempre inevitables las ideologías del racismo y el nacionalismo. (“Guanches” 147)

Y no solo tienen en común Canarias y el Caribe la mitificación de sus indígenas como el bárbaro y, posteriormente, el buen salvaje, sino que el propio entorno

geográfico y natural ha sido enunciado exactamente de la misma manera. Juan Manuel García Ramos elabora una teoría de la Atlántida como elemento fundamental de Canarias con el (otro) Nuevo Mundo, y lo hace de una manera ingeniosa, al sugerir que en Canarias existe “una unión mítica con América, no tanto del Atlántico sino de la Atlántida” (*Ensayos* 148). El Caribe ha sido interpretado como el Jardín del Edén, la Atlántida, las Islas Afortunadas, y las Islas de las Hespérides (DeLoughrey, Gosson. And Handley 11), exactamente los mismos mitos aplicados a Canarias desde la Antigüedad. También desde el pensamiento y las literaturas del Caribe ha coexistido una loa a la estética del paisaje que entra en conflicto con la violencia colonial que ha tomado lugar en ese mismo entorno (DeLoughrey, Gosson. And Handley 11). Esta idealización del paisaje continúa, como todos sabemos, hasta las estampas turísticas de hoy, que siguen siendo conflictivas con una realidad poscolonial en la que el turismo también toma parte. En el caso de Canarias, de hecho, esta mitificación clásica de las islas se da la mano con la mitificación moderna del turismo, y entre estos dos extremos repetitivos se desconoce desde dentro la historia de estas islas que, lejos de representar la vida idílica del edén, es fruto de la colonización, la esclavitud, el monocultivo, la precariedad y la migración constante; elementos, además, que se dan no ya en la conquista, sino en los siglos posteriores de la sociedad colonial canaria. José Miguel Perera, al tratar sobre la importancia los contenidos canarios en los planes educativos de Canarias, expresa su preocupación: “de esto no se tiene que derivar que todo lo que se refiera a Canarias sea maravilloso. Todo lo contrario: precisamente porque hago llegar esa realidad el alumnado puede entender que no todo es maravilloso (un apunte: resulta llamativo, y triste, que la visión que suelen tener nuestros alumnos sobre las islas sea muy parecida a la propaganda turística y mítica del Paraíso hecho realidad) (219).

Este desconocimiento de la propia historia en favor de un sueño paradisíaco que el propio ciudadano local consume es una constante en los dos archipiélagos atlánticos, pues, “due to colonial and tourist views of the islands as ahistorical, passive, and idyllic landscapes, Caribbean writers have had to recover a sense of historicity” (DeLoughrey, Gosson. And Handley 12). Esta ahistoricidad da, asimismo, lugar a homogeneidades y generalizaciones sobre las realidades indígenas y el modo de la recuperación de estas en un discurso nacional, tal y como observaremos en los capítulos a continuación.

Otro punto en común de gran importancia, que de igual manera exploraremos en los siguientes capítulos junto con el fenómeno del turismo, une los archipiélagos, e incluso al archipiélago y el continente americano: el carnaval. Carnaval, por lo demás, punto álgido de la celebración de la hermandad Canarias/Caribe que atraviesa festividades, musicalidad y expresiones de la cultura popular de toda índole: un carnaval que en ambas orillas sigue consumiendo ron al son de la salsa, la bachata, el merengue, el reggaetón y, en las reuniones más nostálgicas, el son cubano.

2.4 La idea de África / América Latina / Canarias: somos la eterna San Borondón

Canarias ha estado ligada a África desde su primer poblamiento y a América Latina desde su conquista. Si bien las ideas de África y América Latina han sufrido modificaciones a lo largo de la modernidad, también este es el caso del archipiélago. Mignolo señala cómo, en la tradición de la geografía medieval, América se encuentra situada en el occidente de Occidente según la idea de la expansión de Occidente y la situación de Europa en el centro del mundo, mientras que, en paradigmas anteriores, el centro del mundo estaba situado en Jerusalén y, posteriormente, el paradigma decolonial también (re)sitúa América en una relación más estrecha con Oriente. Este

autor destaca también que África, por su parte, no correspondía a la percepción de los africanos de su propio territorio, sino que era una idea inserta primero en el paradigma del pensamiento griego, después al cristiano/latino en el mapa T en O⁴ asociado a los tres hijos de Noé, y posteriormente, con el desplazamiento de la centralidad del Mediterráneo a la del Atlántico, África ocupó un lugar marginal en el que el continente era sinónimo de esclavitud y negritud (Mignolo, *La idea* 59-65). Del mismo modo, Canarias no se corresponde a la idea que los indígenas tenían de ellas (lugar, además, de desplazamiento), sino que se inserta en el paradigma del pensamiento griego –con las primeras referencias correspondientes geográficamente a las islas de parte de Plinio El Viejo– (Mereditz, *Refracted* 21); posteriormente en el cristiano/latino y finalmente en el paradigma atlántico.

Pero Canarias —o el pueblo canario— ha tenido, además, una dificultad especial para situarse tanto geográfica como cultural y jurídicamente⁵. Dificultad muchas veces doble cuando se trata de situarse en un contexto siquiera remotamente africano, a excepción de determinados movimientos independentistas de los años 60, debido a la inserción de Canarias en el paradigma europeo, que aún hoy continúa – y tal vez más que nunca, con la entrada en la Unión Europea. El resultado es, pues, un limbo geográfico, social, jurídico y político de grandes controversias:

Precisamente por haber tenido [un] modesto papel en la expansión europea, Canarias tampoco ha sido una referencia importante para África. Recurriendo a una metáfora espacial muy al uso, Canarias ha sido siempre vista como periferia del centro europeo al tiempo que, sin embargo, nunca ha sido el centro de la periférica África. Somos, como al parecer se ha descubierto recientemente, la ultra-periferia [se refiere al reciente estatus de Canarias como Región Ultraperiférica de la Unión Europea]. Esta situación, cercana al

⁴ Mapa medieval en el que Jerusalén se sitúa en el centro, las divisiones entre los tres continentes conocidos (Europa, África y Asia) forman una “T” y el orbe forma una “O”. Ver ilustración en página 18.

⁵ Al no estar incluidas en el Estatuto de Indias y estar en una especie de limbo jurídico.

limbo geopolítico, es en la que ha descansado una parte importante de la incomprensión en Canarias de la complejidad y especificidades de esta región del Norte de África. De siempre a los intelectuales y a los distintos estamentos políticos y económicos, les ha gustado decir que «vivimos de espaldas a África» . . . sin duda, esto ha tenido muchas consecuencias sociales y económicas, pero paradójicamente ha servido para elaborar y fortalecer una particular versión de los orígenes y la naturaleza de «lo canario» . . . parece un contrasentido nuestro pertinaz empeño en estar de espaldas a África. (Estévez, “Guanches” 148)

Este empeño por insertar Canarias en un marco europeo-civilizado en contraposición al África incivilizada y desconocida da lugar a la verdadera ofensa por parte de algunos al siquiera escuchar que Canarias es geográficamente africana. Este debate se ve reflejado en todo tipo de espacios sociales y medios de comunicación. Algunos medios periodísticos, incluso, han tomado estas ofensas para plantear que, según un estudio de la Universidad Autónoma de Madrid, el sistema electoral canario es de los peores del mundo junto con Tanzania; que otras regiones ultraperiféricas europeas situadas en el Caribe, como Martinica o Guadalupe, aún siendo europeos, afirman formar parte del Caribe; que los lazos culturales y sociales que tienen los canarios con Europa los tienen también con África y —especialmente— Latinoamérica; que la propia mentalidad española difiere en muchos aspectos de la de otros países del centro y norte de Europa; y que las relaciones de igualdad económica entre Canarias y la Península o el resto de Europa son discutibles (Macro, “Canarias”).

Este vivir de espaldas a África, pero no del todo en Europa ni en América (es decir, esta constante movilidad o imprecisión geográfica), ha estado tradicionalmente ligada metafóricamente a una de las leyendas míticas asociadas a Canarias que más ha pervivido en la psique de los canarios. Esta leyenda no es otra que la de San Borondón, la legendaria isla del irlandés San Brandán, que viaja por el océano

Atlántico y ha sido repetidamente situada en Canarias como la isla fantasma, que aparece y desaparece, y que Colón, conocedor de la leyenda, entendió “como una isla Canaria ‘por ganar’, [y] encontró en ella un poderoso móvil para su exploración atlántica en busca de las Indias” (Castro Morales 149). Así, Canarias, en su identificación con San Borondón, parece ser la isla de San Brandán en bloque, una isla archipelágica, que aparece y desaparece, se mueve y nunca se termina de concretar dónde se sitúa.

Podemos hacer viaje por las distintas localizaciones sanborondonianas de Canarias. En primer lugar, en la experiencia de majos, canarios, guanches, gomeros, auaritas y bimbaches, las islas no formaban un archipiélago con identidad común, sino que cada isla constituía un propio territorio y una unidad sociopolítica diferente, e incluso cada isla estaba subdividida en menceyatos, guanartematos y otras relaciones jerárquicas que se traducen en las crónicas como “reinos”, aunque todas mantuvieran un sustrato bereber correspondiente a distintas oleadas de pobladores. No existía para los indígenas, hasta donde sabemos, un concepto de “Canarias”; aunque formaban parte del mismo estrato cultural no tenían muchas relaciones entre islas (Santana Pérez, “La construcción” 31:21-33:15), y no hay evidencia de que hubiera más contacto con la costa africana por parte de los indígenas canarios tras el poblamiento de las islas. Se percibe, entonces, un archipiélago fragmentado y aislado.

En el paradigma grecolatino, y también durante el paradigma judeocristiano del mapa de T en O, Canarias ya tiene una forma unitaria y archipelágica que se identifica con los archipiélagos míticos de las Afortunadas y las Hespérides, o bien como el último vestigio de una unidad continental que sería la Atlántida. Canarias se sitúa más allá de occidente, en el terreno de lo legendario, paradisíaco o monstruoso y, en definitiva, desconocido.

Desde la tradición medieval sincrética, de elementos clásicos griegos y latinos, además de celtas y drúidicas, leyendas del occidente cristiano, creencias geográficas medievales y otras orientales (Castro Morales 149), Canarias entra en la leyenda de San Borondón, que aún hoy se utiliza como metáfora común para el “desarraigo” geosocial del archipiélago, una fluidez geográfica y ontológica de raíces aún míticas y legendarias.

A partir de la colonización española, y especialmente durante la primera mitad del siglo XX, Canarias es insertada en un contexto fundamentalmente español, donde de hecho las islas vuelven a navegar y son representadas, convenientemente, en un pequeño Océano Atlántico insertado en el Mediterráneo, en un intento de representar en una sola imagen todo el Estado Español. En los últimos años, sin embargo, el recuadro del mapa que representa a Canarias en el Estado Español contemporáneo ha vuelto al Atlántico, muy cerca de Gibraltar:

A comienzos del siglo XIX, el independentismo canario de corte latinoamericanista tenía muy presente el estatus colonial de Canarias y su relación constante con el Nuevo Mundo, concretamente con los esfuerzos independentistas cubanos (de Paz Sánchez 48-49). Así, surge una nueva posición geopolítica de Canarias que las sitúa en un contexto fundamentalmente atlántico y americano.

Los esfuerzos independentistas y decoloniales de los años 70, sin embargo, aunque tuvieran presente el ejemplo de la Revolución Cubana, son un movimiento de corte africanista que sitúa a Canarias plenamente en África y aboga por la participación de la República canaria como parte de las nuevas repúblicas africanas (Leal 1209).

La última localización de Canarias que encontramos, y sin lugar a dudas la hegemónica hoy en día, es la de Canarias como parte ya no de España, sino de

Europa, como Región Ultraperiférica de la Unión Europea, una localización en la que Canarias se entiende como fundamentalmente europea y debemos tachar de este mapa las otras naciones norteafricanas.

El archipiélago canario, pues, desde todas sus periferias, tiene como constante en su debate identitario el problema de pertenencia geopolítica y geoestratégica, siendo nexos de tres continentes y parte de ninguno. Por tanto, al referirnos al “paradigma otro” al que hace alusión Mignolo (*Historias* 20), no es descabellado situar a Canarias en ese proceso, especialmente dada la especial dificultad de esta comunidad de pensarse a sí misma, dificultad derivada de una historia colonial compleja. El académico canario Yeray Rodríguez, en una conversación entre Canarias y Chiloé, plantea claramente esta dificultad que es compartida, como “preocupación común” glissantiana de los pueblos colonizados, fragmentarios y fronterizos:

Si se dan cuenta, aún no sabemos dónde estamos, pero sabemos que es al sur y lejos y, por supuesto, dentro de ese rectángulo que viene a ser como esas áreas técnicas en las que los entrenadores de fútbol tienen que dar instrucciones a sus pupilos sin ni siquiera pisar las líneas que nos delimitan. He ahí, quizá, el primer límite canario: esa frontera trazada sobre el mar que también nos dice desde dónde debemos decir lo que somos y que nos permite ser pieza de un puzzle que, pase lo que pase, pocas veces nos dejará estar donde realmente estamos [...] Quizá Europa nos querría más al norte pero con el mismo clima, para que los turistas que se broncean en nuestras costas no tengan que gastar tantas horas de avión; quizá América nos querría más al oeste, para que la historia de afectos que nos entrelaza no tuviera tantas toneladas de océano de por medio; seguramente África nos querría más atentos, para no dar la espalda al continente al que pertenece nuestra geografía, el que nos permite asomarnos sin rectángulos a las páginas de un atlas. Pero estamos donde estamos y, ya ven, ahora dicen que Asia, más concretamente China, nos quiere justamente donde estamos, porque podemos ser el útil trampolín para su chapuzón africano. (159-60)

3. DE MARTINICA A CANARIAS: DISQUISICIONES SOBRE LA CREOLIDAD

3.1 Es blanco o negro

Es muy interesante a partir de ahora tratar de comprender el caso de Canarias con el de una región del Caribe que, salvando muchas distancias evidentes (en cuestión de racialidad, dependencia económica, etc.), mantiene un estatus político similar: Martinica, región aún hoy de Francia, que desde su estatus colonial ha pasado a ser una Región Ultraperiférica de Europa (nomenclatura que curiosamente representa, además, esa ultraperifericidad del Caribe francés y de Canarias en esa modernidad eurocéntrica). Acerca de la colonialidad e identidad de Martinica en un contexto francés desde la época colonial hasta la actualidad, Glissant expresa que la élite de la isla, aún con ascendencia africana, ha imitado completamente el modelo francés, reivindicando su asimilación no solo política y cultural, sino también racial: “You are not really so black” (*Caribbean* 7).

Hay una diferencia fundamental entre Martinica y Canarias en la actualidad, y es su composición y diversidad étnica y racial. Los canarios son hoy considerados desde el resto del territorio español como completamente españoles y blancos, por lo que no existe una discriminación de índole racial. No obstante, esta asimilación se debe al menos a dos circunstancias. Por un lado, el mestizaje que se ha continuado dando desde que dejaron de entrar a las islas grandes cantidades de negros y moriscos hace algunos siglos (Hernández González, “La esclavitud” 27), resultando en el progresivo blanqueamiento de la población hasta el punto de ser tal vez irreconocibles (al menos a ojos canarios) los rasgos indígenas, negros o moriscos en la población actual. Esto no

quita que desde algunos sectores canarios se traten de reivindicar una serie de marcas fenotípicas que den fe de la herencia indígena, incluyendo el caso de los ojos azules o verdes, o el pelo rubio a veces entendidos como herencia europea y a veces entendidos como herencia indígena bereber.

Incluso en el caso en el que se reivindica el pelo rubio o los ojos claros de la población como herencia indígena, basándose en la idea de que algunas comunidades bereberes norteafricanas tienen estos rasgos, en parte esta relación del indígena canario con el pelo rubio y los ojos claros es un mito proveniente de la europeización del indígena canario por parte de la élite política e intelectual, desde las primeras representaciones coloniales hasta las arqueologías coloniales europeas (Mereditz, “De insulis”, 872-73; Farrujia, “El poblamiento”, 57-62). Así, una búsqueda de la herencia indígena en el pelo rubio de un canario actual de alguna manera recoge asimilaciones raciales eurocéntricas para reclamar un pasado indígena víctima de la aculturación. La mitificación de esta supuesta imagen del indígena canario y la confusión al respecto en la población es tal, que algunas publicaciones académicas responden directamente a la pregunta que la mayoría de los canarios se hace: “¿Los aborígenes eran altos y rubios?” (Navarro Mederos 33).

En segundo lugar, la percepción del canario como español blanco no se debe únicamente a una percepción contemporánea del blanqueamiento de la población, sino al olvido y hasta la negación en algunos casos del pasado multicultural y multirracial de las islas. Al igual que algunas publicaciones académicas responden a la gran pregunta de si los indígenas eran altos y rubios, otras publicaciones académicas, congresos y medios de comunicación se refieren al “misterio de la desaparición de la antigua población africana ‘negra’ de Canarias” (“El misterio”). De pocos es, pues, conocido el porcentaje de esclavos y ciudadanos libres de origen no solo indígena, sino

negro, mulato y morisco, hasta el punto de que, durante buena parte de la historia colonial de Canarias, la España peninsular veía al canario como fundamentalmente mestizo, y lo incluía en la población mestiza o parda de América (Hernández, “La otra emigración” 183-93), tal y como veremos en el Capítulo 2. Por tanto, la sensación que pueda haber hoy en día de que Canarias es o no es “tan española como el resto” (sensación desde el resto del territorio español o desde Canarias) será fundamentalmente de índole cultural, pero históricamente ha sido también racial.

En cualquier caso, las percepciones sobre la condición del canario como blanco o como indígena/mulato/mestizo han estado siempre imbuidas en un contexto colonial y de asimilación. Estas tensiones raciales y coloniales dan lugar a diversas concepciones de la canariedad, cuyas vertientes más relevantes son la indigenista o del mestizaje, y la de asimilación. La reivindicación del pasado indígena y la denuncia de la violencia colonial sufrida en Canarias son las que han dado lugar a un concepto de Canarias más cercano a los que se han dado en América Latina y el Caribe sobre sus propias identidades. Así, y desde los Coloquios de Historia Canario-Americana, Miguel Leal Cruz lo expresa de esta manera:

Cualquier enfoque doctrinario que parta desde diversas posiciones, especialmente las llamadas centralistas, otras regionalistas o nacionalistas, nos conducirán inevitablemente a una referencia común que, salvo ciertas observaciones intransigentes, constituyen un hecho cierto y constatable para ser aplicado a nuestro territorio: Canarias es diferente. Este carácter diferencial viene dado por la historia, la geografía, la economía, la cultura y el derecho. Canarias como sociedad es consecuencia del hecho histórico de la expansión colonial de los siglos XV y XVI sobre pueblos sometidos por no exterminados y en consecuencia aculturados hasta relativamente hoy. (2)

De esta manera, al igual que Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant en su *Elogio de la creolidad* critican que en Martinica haya dos visiones

reduccionistas de lo nacional –la exclusivamente eurocéntrica y la exclusivamente afrocéntrica– lo mismo ocurre en Canarias. Si los autores de *Elogio de la creolidad* hablan de la adscripción de esta nueva generación a la idea de antillanidad (35), José Miguel Perera habla de la nueva generación en Canarias que trata de superar la interpretación bilateral de su identidad:

He aquí una gran diferencia en la nueva generación, que ha tenido (sigue teniendo) que lidiar con dos cuerpos sumamente cerrados de mollera: aquellos que creen que *solo somos* herederos del mundo de los antiguos; y los otros, alimentados por los planteamientos estrechos de los anteriores, que creen que Canarias no es ni pueblo ni nada (sí, sobre todo tienen fe en que no somos *nada*). [cursiva en el original] (224)

Desde Martinica, los autores del *Elogio de la creolidad* afirman de igual modo que tanto el europeísmo como el africanismo fueron dos ilusiones que continuamente buscaban la identidad en el exterior:

(. . .) el extrañamiento interior, el mimetismo, la naturalidad de lo muy cercano vencida por la fascinación de lo lejano, etc., figuras todas propias de la alienación. Terapéutica violenta y paradójica: la Negritud hizo suceder la ilusión africana a la ilusión europea. Aunque originalmente hacía votos por domiciliarnos en el aquí de nuestro ser, la Negritud estuvo marcada, en sus primeras ondas expansivas, por una cierta forma de exterioridad: *exterioridad de aspiraciones* (África madre, África mítica, África imposible), *exterioridad en la expresión de la rebeldía* (el Negro con mayúsculas, todos los oprimidos de la Tierra), *exterioridad de la afirmación de sí* (somos africanos). [cursivas en el original] (31)

Esta afirmación podría aplicarse también a Canarias. La negritud en el Caribe toma el lugar del indigenismo latinoamericano, al estar el indígena ausente y al tener el negro la posición social oprimida, discriminada y explotada. En Canarias, el indígena también se encuentra extinto excepto por algunas reminiscencias genéticas,

lingüísticas y culturales en la población, y el negro ha sido también mimetizado en un proceso de mestizaje que continuó varios siglos después de que dejara de entrar en las islas un gran número de esclavos subsaharianos. Así, a falta de una población afrodescendiente diferenciable, la sociedad canaria continúa reivindicando al indígena como parte esencial de la identidad canaria en situación de opresión y explotación. Ahora bien, el indígena canario tiene la particularidad de ser en sí mismo africano. El carácter norteafricano bereber del indígena de Canarias ocasiona que el indigenismo de las islas busque su tierra ancestral y sus orígenes culturales en el África, mucho más cercana geográficamente que Europa (África madre, África mítica, África imposible). También, la africanidad del indígena genera una hermandad especial con el pueblo bereber en particular —incluyendo al pueblo Saharahui que comparte con Canarias una pertenencia muy reciente al Estado Español— y con el pueblo africano en general (el Bereber/Negro con mayúsculas, todos los oprimidos de la tierra). Por último, la exterioridad de la afirmación de sí (somos africanos). A esto se le suma, como veremos en el Capítulo 3, que el africanismo canario está ligado al nacionalismo/independentismo que asienta sus bases en las luchas independentistas latinoamericanas, especialmente las de Martí y Bolívar, y la de Secundino Delgado, pensador canario educado revolucionariamente en Cuba, quien vuelve a Canarias. Más adelante, el africanismo canario se apoyaría ideológicamente en la Revolución Cubana, la decolonización de África y la relación de estos dos movimientos entre sí y con “todos los oprimidos de la tierra”.

3.2 ¿Quién es creol?

Ahora, una vez alejándose de los binarismos blanco-negro, europeo-africano, desde Martinica vuelven la vista a su propia geografía y a la búsqueda de una identidad

común que realmente encuentre respuestas a su especificidad. Es así que se comienza por teorizar una antillanidad:

El proyecto no era solo abandonar las hipnosis europeas o africanas. También era preciso mantener despierta la clara conciencia de los aportes de ambas: en su especificidad, su dosis y su equilibrio, sin obliterar u olvidar otras fuentes a las que se vinculaban. Hundir, pues, la mirada en el caos de esa nueva humanidad que somos. *Comprender lo que es el antillano*. Percibir lo que significa esa civilización caribeña, aún balbuceante e inmóvil. (Bernabé, Chamoiseau y Confiant 35)

También desde otro punto de las Antillas, en este caso Cuba, Benítez Rojo, en un capítulo añadido a la segunda edición en inglés a *La isla que se repite*, apunta:

Por muy posmodernos o posideológicos que nos sintamos, ¿cómo podríamos dejar de admirar obras como *Los jacobinos negros* de C.L.R. James, *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, o *El ingenio* de Manuel Moreno Fraginals, eso sin hablar de los magníficos libros escritos por Aimé Césaire y muchos otros autores que tomaron el camino de la confrontación? Y, sin embargo, todo caribeño sabe, al menos intuitivamente, que el Caribe es mucho más que un sistema de oposiciones binarias. (citado en Bonfiglio 24)

Entramos entonces a una teorización de la creolité antillana, que junto con la transculturación de Ortiz y el meta-archipiélago de Benítez Rojo huyen de binarismos raciales, culturales e identitarios, corriente que también podemos relacionar con Canarias. Mostraré a continuación algunos argumentos que como mínimo presentan la posibilidad de pensar la identidad canaria como identidad criolla, no solo desde la definición hispanoamericana, sino también caribeña. Del mismo modo que aún en Canarias existe una reticencia en todos los ámbitos de pensar la colonialidad de este archipiélago en cuanto a la identidad canaria actual, también se evita en general hablar de criollidad o criollización en Canarias. Son por

tanto, de gran importancia, dos trabajos realizados desde Canarias que sí tratan este término en el contexto canario.

En primer lugar, el trabajo del renombrado antropólogo canario Fernando Estévez González en sus artículos “La invención del guanche. Clasificaciones imperiales y correlatos identitarios de la raciología en Canarias” y “Guanches, magos, turistas e inmigrantes: canarios en la jaula identitaria”, en los que el autor pone de manifiesto tanto la racialización del ideal del guanche o indígenas de Canarias, como el carácter del canario como criollo mestizo. Según Estévez, “hablar de raza guanche no es reconstruir una antigualla decimonónica, es hablar de las interconexiones entre ciencia, poder e ideología que atraviesan los últimos dos siglos de la historia insular” (“La invención” 2). El autor muestra cómo desde diferentes ideologías imperiales europeas, el guanche siempre se blanqueó, europeizó, para justificar la colonización de las islas. Esta imagen benévola y europeizada se mantiene desde las crónicas, pasando por la ilustración y la taxonomía racial decimonónica, hasta nuestros días: “y así, las descripciones de los guanches coincidieron con el más conspicuo arquetipo del hombre europeo: alto, rubio y de ojos azules. Considerada esta como una manifestación inequívoca de su parentesco, a partir de aquí, y sin menoscabo de las disensiones internas en la antropología física y la arqueología de las Islas, la valoración de los aborígenes canarios estaría protegida tras el escudo de su antiguo enraizamiento europeo” (“La invención” 8). Pero, aún más importante, esta racialización supuestamente europea del indígena bereber – agrega Estévez– se debe no solo a la imposición colonial del europeo, sino al deseo del criollo canario de pertenecer a la élite racial y social:

El guanche, en definitiva, fue una invención para proporcionar unos ancestros premodernos a la moderna idea de una nación canaria, el resultado de la asimilación de las ideologías racistas y nacionalistas europeas por la élite criolla de las islas (“La invención” 9-10).

Nuestros antropólogos lograron en ese proceso, no sólo demostrar científicamente que el guanche venía precedido de la más alta potencialidad racial, sino proporcionar ideológicamente el marchamo europeo a nuestra real condición de criollos. (. . .) 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. (“Guanches” 161-3)

De esta manera, el blanqueamiento ideológico de los orígenes bereberes africanos separa al indígena de África y, sobre todo, del África árabe y negra. Este blanqueamiento continúa hoy en la idea de la canariedad, incluso en la idea popular del guanche en su reivindicación popular (hablo aquí del uso institucional de la figura del guanche, y no del nacionalismo guanchista que sí tiene una mirada orientada a África). Y, aunque ya no sea directamente perceptible en la población canaria un sector poblacional o una herencia bereber, morisca o subsahariana, la percepción completamente blanca y europea de la identidad canaria va de la mano con un desconocimiento de la historia colonial de las islas.

En una continuación de algunas de las ideas de Estévez, el artículo “Islas, migración y criollización: Canarias desde un enfoque descolonial” es publicado por Larisa Pérez Flores en una fecha tan reciente como 2018 en el Anuario de Estudios Atlánticos —revista científica de prestigio ligada a la Casa de Colón. De este modo, Pérez Flores pone sobre la mesa varias reflexiones importantes, que incluiremos aquí por lo novedoso de su perspectiva desde Canarias, aunque desde un pensamiento de

América Latina tal vez todo esto sonaría más evidente de lo que ha sido para la academia y sociedad canarias hasta ahora:

Para que Canarias pueda hablar de una vez, creo que resulta fundamental recurrir a todos los cuestionamientos de la modernidad europea, pero especialmente a la prolífica tradición de autopensamiento caribeña. Un contexto marcado por la insularidad, el colonialismo y un trasvase incalculable de cuerpos que ha desembocado en cuestionamientos y reconstrucciones de la identidad de hondo calado epistémico. (18)

La modernidad y con ella el nacionalismo, se caracteriza por un empeño en reivindicar lo original, lo estable, lo puro (. . .) La intención al elegir Canarias ha sido doble en este sentido: desempolvar la identidad canaria para hacerla visible, y en este sentido reivindicarla, pero también para desmitologizarla y en este sentido cuestionar el relato oficial sobre su idiosincrasia. Como dijera el filósofo martiniqueño Édouard Glissant (1997):

las culturas compuestas tienden a devenir atávicas, esto es, a pretender una perdurabilidad, una honorabilidad del tiempo, que parecerían necesarias a toda cultura para que esté segura de sí misma y para que tenga la energía y audacia de decirse. (17)

Para intentar responder a esta pregunta vamos a mirar de nuevo hacia las Antillas. Como se ha intentado mostrar, los vínculos históricos entre un archipiélago y otro son innegables, y ello en parte a los paralelismos territoriales. La posición geoestratégica, la condición insular, el modelo de plantación o el vínculo con el continente africano son fundamentales. (14)

Tomando, entonces, algunas de las teorizaciones identitarias más relevantes del siglo XX en el Caribe para repensar Canarias, veamos de qué manera Glissant, Bernabé, Chamoiseau y Confiant definen la créolité. Para Glissant, los conceptos fundamentales en torno a la créolité son: fragmentación, diversidad (Dash xxix), un continuo ir y venir de comunidades y culturas, un *métissage* (créolité)

tradicionalmente situado en los márgenes de la modernidad (Dash xxviii), una creolidad que además vincula al Caribe con otras comunidades lejanas como las islas Reunión o las Seychelles (*Poetics* 142), la conversión de las Antillas en un espacio rizomático⁶ al perder la cultura original de los indígenas y estar pobladas por un trasvase de comunidades ligadas a la colonialidad, “[which forms] the basis of a new relationship with the land: not the absolute ontological possession regarded as sacred but the complicity of relation” (*Poetics* 146).

Por su parte, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant se refieren a la creolidad de esta manera:

Creolidad es el *agregado interaccional y transaccional* de los elementos culturales caribes, europeos, africanos, asiáticos y levantinos, que el yugo de la Historia reunió en un mismo suelo. Durante tres siglos las islas y los pedazos del continente afectados por este fenómeno fueron forjas de una nueva humanidad donde lenguas, razas, religiones, costumbres, maneras de ser de todas partes del mundo, se vieron brutalmente desterritorializadas, transplantadas a un entorno en el que tuvieron que reinventar la vida (. . .) Por temor a ese incómodo magma, tratamos en vano de fijarlos en míticos espacios ajenos (mirada exterior, África, Europa y, en la actualidad, también la India o América) (. . .) La Creolidad es “el mundo difractado pero recompuesto”, un torbellino de significados en un solo significante; una Totalidad. Y pensamos por ahora que no hay que lamentarse por no tener una definición. En este caso, definir será característico de la taxidermia (. . .) De manera que, en lo que respecta a la Creolidad –de la que solo tenemos una profunda intuición, un conocimiento poético, con el deseo de no cerrar ninguna de sus posibles vías– decimos que es preciso abordarla como *una interrogante que hay que vivir*, vivirla con una obstinación en cada luz y cada sombra de nuestra mente. Vivir una interrogante es ya enriquecerse con los elementos que la respuesta no posee (. . .) La Creolidad es una aniquilación de la falsa universalidad, del monolingüismo y de la pureza. (42-45)

⁶ Este concepto, que será aclarado más adelante, se refiere a una multiplicidad de raíces culturales interconectadas.

Vemos por tanto, que la creolidad, en su definición, es el resultado, o si se quiere, el proceso de creación de una cultura fundamentalmente fragmentaria, mestiza, multicultural y multilingüe, que deriva de la desterritorialización fomentada por la colonialidad. Siguiendo estas definiciones, es como mínimo cuestionable, entonces, que no se piense en una creolidad del pueblo canario a través de la historia colonial de Canarias; una historia que, como hemos visto, incluye varios de los fenómenos constitutivos de la historia colonial del Caribe fragmentario, mestizo y multicultural, a saber: los comienzos de la ingeniería de la Plantación, una esclavitud particularmente multiétnica y racial en su propio territorio, una convivencia de distintas fuerzas colonizadoras (españoles, portugueses, ingleses, franceses), una dependencia del monocultivo y de la situación geoestratégica del archipiélago para los proyectos capitalistas del Atlántico, y una constante de desplazamientos que va desde la misteriosa llegada de distintas comunidades bereberes a unas islas volcánicas a cien kilómetros de la costa africana hasta los quinientos años de diáspora canaria hacia América en virtud de esclavos, campesinos libres, cazafortunas o revolucionarios. Si bien hay elementos en común entre los procesos de conquista del Al-Ándalus y de Canarias, que derivan hacia el Caribe (Fernández-Armesto, ctdo. en Stevens-Arroyo 517), ya hemos visto al comienzo de este capítulo cómo tiene más sentido pensar la colonización del Caribe desde Canarias, y, por tanto, también tiene más sentido pensar Canarias –entre otros lugares– desde el Caribe que desde exclusivamente un contexto español peninsularista o europeo que niegue o pase por alto todas estas particularidades históricas y étnicas de las islas.

De hecho, incluso si tomáramos como definición de “criollo” aquella desarrollada en la América hispana al contrario que en el Caribe hispano, la cual describe al criollo como el hijo de español nacido y criado en el Nuevo Mundo, pero

fundamentalmente blanco y europeo (Mazotti 89) tendríamos que pensar Canarias como una sociedad criolla. Es decir, aún desde la defensa de una totalidad étnica fundamentalmente española de los canarios, hay que entender que esa población supuestamente blanca y europea en su totalidad surgió y se desarrolló en el Nuevo Mundo, siquiera en su pórtico⁷.

Esto no significa que no hubiera desde Canarias algunos impulsos independentistas, tanto a comienzos del siglo XIX como en la segunda mitad del siglo XX, siendo los primeros de corte americanista y los segundos de corte africanista, como veremos más detalladamente en los capítulos 3 y 4. Por tanto, la conciencia criolla de los canarios independentistas los emparenta con los criollos de la América hispana, pues de hecho los canarios participaron ávidamente en apoyo a las milicias independentistas de América, en especial de Cuba, donde aunque el calificativo de “isleño” para los canarios era en muchos casos despectivo, estos lucharon codo con codo con los cubanos por su libertad. Los independentistas canarios en Cuba reivindicaban no solo su participación en las guerras de independencia (el canario-mambí), sino también a la figura de Dña. Leonor Pérez Cabrera, madre de Martí, e isleña (de Paz Sánchez 48-49). Respecto a las ideas de los libertadores de América para Canarias, Juan Manuel García Ramos destaca que existe “un perpetuo ir y venir que convierte a los canarios en América en ciudadanos de fácil adopción y a figuras como Bolívar, Miranda, Andrés Bello o José Martí en patrones políticos o intelectuales de cómoda asimilación en el archipiélago” (50),

⁷ ¿Por qué, podríamos preguntar, los criollos canarios no llevaron a cabo entonces una independencia? Si bien las islas hispanas del Caribe tardaron más que el resto de las antiguas colonias españolas en independizarse, debido a los intereses de la sacarocracia, en el caso de Canarias no hubo una burguesía criolla anticapitalista, entre otros aspectos, debido a la pequeñez del territorio, la escasa riqueza de la clase burguesa y la posición geoestratégica de las islas (Garí-Hayek, citado en Pérez Flores 16).

pues el propio Martí afirma: “Ni es raro que el hijo de las Canarias, mal gobernado por el español, ame y procure en las colonias de España la independencia que por razón de cercanía, variedad de orígenes, y falta de fin bastante, no intenta en sus islas propias” (*La gran aventura* 94).

Ahora bien, aunque tomáramos en cuenta estos datos para tratar la conciencia del canario criollo según la definición de criollo hispanoamericano fundamentalmente europeo, que entiende una diferencia más geopolítica que racial con Europa, deberíamos relacionar la criollidad de Canarias más directamente con la del Caribe hispano en su concepto de mestizaje, pues el canario nacionalista, cuya militancia tuvo lugar fundamentalmente en Venezuela y Cuba en las primeras etapas, tiene una conciencia de sí mismo como mestizo, más al estilo del propio Martí, y lo hace con una vocación indigenista que trata de recuperar una gloria guanche asemejable a la de los indígenas de América. En uno de los escritos nacionalistas canarios en Cuba, publicado en la revista *El Guanche*⁸ en La Habana, en 1924, leemos:

Tiene mi recio tarso de poderoso ensanche
el corazón latente del gigantesco guanche
que habitó en otro tiempo las islas de Canarias,
y a la turba española que quiso hacerlos parias
del Teide en los rincones profundos y secretos
rindieron solamente sus altos esqueletos. (de Paz Sánchez 47)

Hasta la segunda oleada nacionalista de la segunda mitad del siglo XIX en el caso de Canarias, el discurso de identidad poscolonial se nutre casi únicamente de argumentos indigenistas y de reconocimiento de un criollismo canario entroncado en el mestizaje. En los años 70 el “Movimiento para la Autodeterminación y la

⁸ Revista fundada en Venezuela por Secundino Delgado, el padre del nacionalismo canario.

Independencia del Archipiélago Canario” (MPAIAC) desarrollaba un modelo de Estado soberano e independiente bajo el nombre de República Guanche, en la que “cada isla se dividiría en Menceyatos que elegirán sus propios Menceyes y Achimenceyes por sufragio universal”, también con sus “propios guanartemes o alcaldes”. “El órgano superior de gobierno de cada isla [sería] el Tagoror Supremo de la isla”, y este organismo nombraría “por cuatro años un Presidente del mismo ente los Menceyes de la isla que será el Quebehí” (Leal 14). De este modo, se organiza un Estado moderno, basado en una República democrática, a la que se aplican los nombres de los estratos sociales del mundo indígena bereber de la Canarias prehispanica, en el que los menceyes eran en realidad equivalentes a los caciques del Caribe, y el tagoror lo conformaban los menceyes reunidos en círculo para tratar asuntos de gobierno (Navarro 23). En el Capítulo 3 veremos cómo, además, este nuevo movimiento nacionalista canario ya no se relaciona directamente con los libertadores del XIX, sino con la Revolución Cubana y la descolonización de África en los años 60, recuperando no solo el indigenismo canario, sino el indigenismo de Canarias orientado al África original y mítica. Por tanto, ya desde la militancia independentista canaria de los últimos siglos observamos una conciencia criolla que: a) se identifica con el criollo hispanoamericano, y, b) reivindica una identidad mestiza con conciencia de pueblo colonizado.

Por alguna razón, Bernabé, Chamoiseau y Confiant expulsan de su definición de creolidad a Cuba y Puerto Rico, presentando una mayor identificación creole de Martinica, Haití, Jamaica, y Trinidad con las Seychelles o Cabo Verde, que entre las primeras con Cuba y Puerto Rico, basándose en la idea de que las culturas cubana y puertorriqueña presentan más una “americanización”, es decir, una “cultura emigrada, en un espléndido aislamiento” (48) que un proceso de creolización. Esta afirmación es

bastante sorprendente, pues prácticamente niega, desecha o ignora el mismo concepto de transculturación originado en Cuba. Es más, ellos afirman que la Creolidad engloba un doble proceso de a) “adaptación de los europeos, africanos y asiáticos al Nuevo Mundo”, y, b) “de confrontación cultural entre estos pueblos en el marco de un mismo espacio, conducente a la creación de una cultura sincrética llamada creol” (49), por lo que no sería ilógico incluir el propio sincretismo de Cuba y Puerto Rico, tan estudiado, definido y reivindicado durante el siglo XX. La escritora y académica cubana Zuleica Romay Guerra, quien ha escrito ampliamente sobre racismo y negritud en Cuba, no llama la atención sobre este asunto, pero sí aporta un comentario útil al notar que, al contrario que la transculturación, “la creolidad no es noción ni concepto, sino brújula para aproximarnos a lo que somos, una luz para desplazar la ‘acumulación de oscuridades’ que construyó la memoria del sujeto caribeño y su experiencia de esclavización. Ella no alude a la mezcla o al intercambio de saberes y prácticas sociales, sino a su confrontación” (120).

Definir o no si los autores del *Elogio de la creolidad* tienen razón o no en este aspecto es una valoración que supera los límites de este trabajo, pero sin duda es importante tomar esas definiciones dadas por los pensadores martiniqueños, incluido Glissant, y pensarlas desde el propio locus de enunciación de Canarias, un archipiélago que es distante, como también lo son las nombradas Seychelles o Cabo Verde (Cabo Verde, además, con grandes conexiones con Canarias tanto en comercio como en esclavitud). La creolidad se presenta no como un paradigma fijo, siquiera una definición como tal, sino una llamada a la consideración de la diversidad originada de la confrontación del hecho colonial moderno.

Ahora bien, existe un último punto a considerar al respecto. Como bien apunta Romay Guerra, la noción de “mestizaje” fue y ha sido utilizada en muchos casos para

homogeneizar una sociedad colonial/poscolonial y suprimir las confrontaciones internas (122). Sin embargo, Percy C. Hintzen llama la atención sobre el mismo problema por parte de la creolidad:

Caribbean identity occurs within the discursive space of the 'creole'. To be 'Caribbean' is to be 'creolised' and within this space is accommodated all who, at any one time, constitute a (semi)permanent core of Caribbean society. Creolization comes with notions of organic connections across boundaries of ethnicized and racialized difference (. . .) At the same time, out of créolité has emerged a discourse of exclusion that has acted, historically, to maintain a strict and rigid boundary between 'Caribbean' and 'non Caribbean'. (9-10)

Debemos entonces tomar en cuenta estos dos puntos: no solo raza, sino etnicidad. Incluso quitando a un lado las cuestiones de racialidad en Canarias (veremos en el Capítulo 2 cómo los canarios tuvieron una considerable variedad racial/étnica en los primeros siglos de su historia colonial, y cómo estos eran percibidos como mestizos por parte de los españoles peninsulares), es innegable que el pueblo canario tiene una etnicidad propia que en algunos casos, como los mencionados, se hermana casi perfectamente con las sociedades latinoamericanas y caribeñas, pero en otros casos vive una confrontación derivada de sus propias desterritorializaciones. En los Capítulos 2 y 3 exploraremos cómo los canarios fueron desplazados en calidad de esclavos o colonos, en diferentes circunstancias, en planes de blanqueamiento y de "tributo de sangre", y más tarde a causa de continuas crisis económicas y sociales derivadas del flujo capitalista atlántico y de la economía de monocultivo exportador de las islas. También veremos cómo los canarios en Cuba y Venezuela eran llamados "isleños" e diferenciación de los españoles, y eran considerados criollos o, en el caso de Venezuela, incluso "blancos de orilla", siempre en la frontera:

El arquetipo del isleño viene a definirlo como «blanco de orilla», perteneciente al último estamento de la sociedad, y le sitúa siempre bordeando la frontera de lo ilegítimo o lo impuro, dados los rasgos mulatos de una parte de ellos, en una sociedad como la venezolana en la que la cuestión racial es un hecho incontestable de su estructura social. Debemos tener en cuenta que el Archipiélago canario era considerado un territorio ultramarino, ocupado y conquistado por una potencia europea e incorporado a su soberanía. De ahí esa constante diferenciación en Venezuela entre españoles e isleños, acompañada por la caracterización de los primeros como europeos y de los canarios, como criollos e incluso, como expresó en sus memorias el capitán general Juan Manuel de Cajigal, como africanos. (Hernández González, “Españoles” 3)

4. ANTILLANIDADES E ISLAS QUE SE REPITEN

4.1 Antillanidad

Para hablar de antillanidad, volvamos a llevar la vista a esas islas Canarias de la costa africana y mantengámoslas en mente al observar la cronología de la historia de Martinica que elabora Glissant:

1502 “Discovery” of Martinique by Columbus

1635 Occupation by the first French colonizers. Beginning of the extermination of the Caribs. Beginning of the African slave trade.

1685 Proclamation of the *Code Noir* by Colbert.

1763 Louis XV surrenders Canada to the English and retains Guadeloupe, Martinique and St. Domingue (Haiti).

1789-97 Occupation of Martinique by the British.

1848 Abolition of slavery.

1902 Eruption of Mt. Pelée. Destruction of St. Pierre.

1946 Departmentalization.

1975 Doctrine of “economic” assimilation. (*Caribbean* 13)

Teniendo esta cronología en mente, observemos ahora cómo puede solaparse a una cronología de las Islas Canarias:

1312 Redescubrimiento de las Islas Canarias por los genoveses.

1496 Fin de la colonización y ocupación de las Islas Canarias por los españoles. Comienzo del exterminio de los indígenas de Canarias. Comienzo de la trata de esclavos subsaharianos en las plantaciones azucareras de las islas.

1505 Cédula de Doña Juana da beneplácito a las razzias esclavistas desde Canarias a Berbería para la captura de esclavos africanos.

1599 Ataque de pirata holandés Van der Does a Las Palmas de Gran Canaria.

1780-1793 Descenso del número de esclavos en Canarias.

1797 Intento de invasión británica de Santa Cruz de Tenerife por el almirante Nelson.

1833 Canarias es provincia española.

1880 Abolición de la esclavitud en Cuba.

1898 España pierde Cuba, Puerto Rico y Filipinas a manos de los Estados Unidos.

1982 Canarias es Comunidad Autónoma.

Con esta comparación no queremos dar a entender de ningún modo que las historias, cronologías y sociedades de Martinica y las islas Canarias son exactamente iguales. Lo relevante de esta comparación es, a través de la propia cronología elaborada por Glissant, poner de relieve los puntos en común que responden a la historia colonial y atlántica del Caribe y Canarias, en las que destacan la conquista, la aculturación/desaparición de los indígenas, la esclavitud, las invasiones de diferentes potencias europeas, los ataques piratas y los diferentes estatus políticos respecto a la

antigua metrópoli colonial. Estos puntos en común son algunas de las muchas razones por las que podemos incluir Canarias en las “preocupaciones comunes del Caribe”⁹.

En su *Discurso antillano*, Glissant recalca la idea de origen rizomático que rechaza la ilusión totalizadora del origen, a través de una “poética del mestizaje” y el “descastamiento del lugar del Amo” en relación con *La tempestad* de Shakespeare y el Calibán-naturaleza-Caribe frente al Próspero-cultura-Europa (Caisso 157). Desde Europa, la figuración de Canarias y el Caribe es paralelamente equiparable al Calibán y Próspero de la obra Shakesperiana. Así lo expresa José Miguel Perera, desde Canarias, en el 2017:

Tengamos en cuenta que los antiguos de aquel lado y de este otro (existentes fuera del mundo conocido, hasta ese momento), eran considerados, por la mentalidad y cosmovisión europeas, *bárbaros*: medio humanos, medio animales irracionales. Es lo que, en filosofía, se ha explicado y analogizado desde la figura del personaje de *La Tempestad* de Shakespeare llamado *Calibán*, el extraño y esclavo habitante de una isla que ha sido dominada. Así, no solo hay que tener presente esta visión europea primera, sino además (y quizás más) los siglos posteriores de colonización, donde dicha mirada, con diferentes matices, se siguió manteniendo. (192)

De tal manera que, repensando la localización de Canarias, si no completamente en el Caribe, definitivamente en su órbita, atendemos a otra de las teorizaciones posmodernas del Caribe, la de Antonio Benítez Rojo y su meta-archipiélago, plasmado en el conocido ensayo *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*.

⁹ Como algo puramente anecdótico, aunque no derivado de su historia colonial, podríamos incluir también varias erupciones volcánicas como la de Garachico o las de Timanfaya, que afectaron a la población en Canarias. Por tanto, ahora, una vez vamos afinando las formas en las que podemos pensar Canarias desde el Caribe, pensemos de qué manera se puede pensar Canarias *como parte* del Caribe epistemológico e identitario.

4.2 Islas repetidas: Cuba y Canarias

La isla que se repite es un ensayo cuya importancia radica en la introducción de una nueva concepción del Caribe, que incluye elementos interdisciplinarios: en especial, la aplicación de la Teoría del Caos (de la rama de las matemáticas) a la literatura. Esta teoría, en sí misma, da la vuelta a los preceptos sobre el mundo: el universo no tiene un orden, sino que es caótico. Este caos, no obstante, se rige por una serie de “órdenes” internos que se constituyen por relaciones complejas e intrincadas entre distintos elementos que resultan en una suerte de “repeticiones” (Benítez Rojo *La isla* iv). Antonio Benítez Rojo utiliza esta teoría, así como la filosofía de Deleuze (Benítez Rojo *La isla* viii), para aportar una nueva perspectiva posmodernista del Caribe, como bien reza el subtítulo de su ensayo.

La aplicación de la teoría del Caos parte primeramente de una apreciación de la fragmentación y complejidad del Caribe:

Los principales obstáculos que ha de vencer cualquier estudio global de las sociedades insulares y continentales que integran el Caribe son, precisamente, aquellos que por lo general enumeran los científicos para definir el área: su fragmentación, su inestabilidad, su recíproco aislamiento, su desarraigo, su complejidad cultural, su dispersa historiografía, su contingencia y su provisionalidad. (Benítez Rojo ii)

Habla el ensayista de que el Caribe es la “unión de lo diverso” (Benítez Rojo, *La isla*, iii) y que para comprender esta unión de lo diverso, esta fragmentación y su funcionamiento, es necesario acercarnos a la teoría del Caos. El primer acercamiento de Benítez Rojo a la teoría del Caos fue fortuito y revelador. El autor, en su proceso de creación de su ensayo, estaba dividido: por un lado, tenía una visión posmodernista; por otro lado, le preocupaban las oposiciones binarias aplicables a los enfrentamientos raciales; por último, sentía que el posmodernismo no respondía a lo

que Lyotard llamaba el “conocimiento narrativo” (Schwieger Hiepko y Benítez Rojo 149), una narrativa que Benítez Rojo relacionaba con la santería y la influencia de la población negra en Cuba. Desde un punto de vista posmodernista, Benítez Rojo advierte que con su ensayo pretende “abrir un espacio que permita una relectura del Caribe; esto es, alcanzar la situación en que todo texto deja de ser un espejo del lector para empezar a revelar su propia textualidad” (Benítez Rojo, *La isla* ii).

Esa nueva lectura del Caribe comienza con una mirada más atenta a sus fenómenos. Introduce el ensayista el concepto de que el Caribe funciona de “cierta manera” en uno de los fragmentos más conocidos de su obra. Narra cómo la Isla vivía bajo la amenaza de la crisis nuclear y

mientras la burocracia estatal buscaba noticias de onda corta y el ejército se atrincheraba inflamado por los discursos patrióticos y los comunicados oficiales, dos negras viejas pasaron «de cierta manera» bajo mi balcón. Me es imposible describir esta «cierta manera» (...) el Caribe no es un mundo apocalíptico. La noción del apocalipsis no ocupa un espacio importante de su cultura. Las oposiciones de crimen y castigo, de todo o nada, de patria o muerte (...) se trata(n) de proposiciones ideológicas articuladas en Europa que el Caribe sólo comparte (...) en términos de primera lectura. (Benítez Rojo viii-xiv)

Esta diferenciación de valores y de formas de ser, esa “cierta manera” que se debe a ese alejamiento de la forma de ser eurocentrista, son debidos en buena medida, dice el autor, a la máquina de la Plantación¹⁰ con mayúsculas. Esta máquina de la Plantación descrita por Benítez Rojo fundamenta sus bases en la idea de la “máquina” de Deleuze (Benítez Rojo, *La isla* viii).

Lorna Burns, en su obra *Contemporary Caribbean Writing and Deleuze* (2012) ofrece una aproximación a la relación entre la filosofía de Deleuze y la escritura

¹⁰ Elemento clave de la comparativa entre Canarias y el Caribe, como veremos más adelante.

caribeña, entre cuyos autores se incluye Benítez Rojo. Explica Burns que Deleuze establece una diferencia entre las Islas Continentales y las Islas Oceánicas, siendo las Islas Continentales islas accidentales, fruto de la desarticulación y de la fractura, mientras que las Islas Oceánicas son islas originarias. Esta idea de la fractura (derivación) y el origen son clave en el pensamiento de Deleuze. Algunos autores caribeños, como Glissant, utilizan estas ideas. Glissant explica que Deleuze y Guattari se alejaron de la idea de la raíz y apostaron por la idea del rizoma, de un sistema de raíces en relación con el *otro*. Glissant sostiene que el discurso poscolonial dominado por un determinismo de la memoria histórica, por una visión lineal de la Historia que marca el presente, también condena el futuro a una subyugación a su pasado colonial. La creatividad, la fragmentación, son entonces necesarias para una visión poscolonial; por un lado, la desarticulación propia de las Islas Continentales, y, por otro, la creatividad propia de las Islas Oceánicas. Apunta de nuevo Burns que para Benítez Rojo, de igual manera, su visión de un Caribe poscolonial es la de un Caribe con un rizoma, una serie de raíces interconectadas, fluidas y no esencialistas que más que de una cultura criollizada habla de un estado de criollización, de creación (Burns 1-6). No se trata, en el caso de Benítez Rojo, de concebir una dualidad colonialidad-poscolonialidad, sino de una dinámica que conforma una serie de repeticiones y fluctuaciones a través de una máquina que interrumpe la anterior, y así sucesivamente (Burns 24-25). Es aquí cuando entra el Caos: “Caos mira hacia todo lo que se repite, reproduce, crece, decae, despliega, fluye, gira, vibra, bulle” (Benítez Rojo, *La isla* iv). Benítez Rojo comprendió que bajo la teoría del Caos, las piezas anteriores como el postcolonialismo, las oposiciones binarias y el conocimiento narrativo, cobraban sentido. La teoría del Caos, dentro de su orden de la repetición, habla del efecto mariposa: “It refers to very small, insignificant forces that can grow extremely fast and

in a relatively short period of time become a huge force” (Schwieger Hiepko y Benítez Rojo 149). Esa gran fuerza es a la vez la gran máquina: la máquina de la Plantación con mayúsculas.

La presencia repetitiva de la plantación como sistema económico y social en el Caribe dio lugar al discurso de la Plantación con mayúsculas, la gran interconexión de elementos que crearían la caribeñidad (Benítez Rojo, *La isla* 9). De esta manera, la incorporación anterior o posterior de la Plantación a las islas del Caribe crearía una menor o mayor africanización de esa isla, pues una incorporación más tardía de la Plantación habría dejado tiempo de que una comunidad negra previa, no sujeta a las condiciones inhumanas de los ingenios azucareros, pudieran entablar una relación real y creadora —criollizante— con la comunidad blanca e indígena (Benítez Rojo, *La isla* 46-50).

¿Dónde entra Canarias en todo este panorama? En primer lugar, en el origen de la Plantación como continuum repetitivo del Caos caribeño. Nuestro ensayista ya menciona a estas islas del otro lado del Atlántico junto a Cabo Verde y la costa de Marruecos como la zona de pruebas de la plantación que luego se llevaría al Caribe, pero entiende a esta plantación de la Macaronesia únicamente como una primera zona de exploración, mientras que sería la Plantación caribeña la definiría el mundo moderno (Burns 24). Como dice Carlos Garrido Castellano:

Ello no quiere decir que el autor asimile Canarias al Caribe, que haga del primer archipiélago una continuación del segundo; sin embargo, sí basa buena parte de las características de este en procesos históricos y culturales que arrancan, se desarrollan, son perfeccionados o inciden de manera especial en aquel (Garrido Castellano 1721).

En efecto, la plantación en Canarias fue solo la antesala de lo que sería la plantación en el Caribe, y pronto la oferta del azúcar cubano forzó un cambio de producción en Canarias (Ortiz García 204). Pero Canarias entra en este paradigma, para comenzar, por dos razones: por la identificación de Canarias con la idea de Benítez Rojo del Atlántico-Caribe como espacio de cambio y gestación, la de los Pueblos del Mar, por un lado; y por la determinante influencia del archipiélago Canario en el Caribe, ya no sólo como probeta económica, sino como compañero inseparable de los procesos identitarios cubanos (también mucho después del cierre de los ingenios azucareros en las Islas Afortunadas)¹¹ (Ortiz García 198).

En *El mar de las lentejas*, novela estrechamente ligada al ensayo *La isla que se repite*, Benítez Rojo despliega en su narrativa su visión posmodernista de la Historia, y en concreto de la Historia del Caribe, a través de distintas historias superpuestas, sin un orden cronológico, y en una relectura constante de textos existentes acerca de los sucesos que se narran (Cuervo Hewitt 475). Es de enorme relevancia que uno de los elementos principales de esta novela sea Canarias, al margen de las relaciones históricas evidentes entre ambos archipiélagos. Según Garrido Castellano “Canarias brinda al autor la posibilidad de entender las relaciones centro-periferia de otro modo; la existencia de constantes (...) que no están presentes en el ámbito peninsular (...) permite cimentar la idea de caos” (1722). El autor, sin embargo, aún se resiste a una identificación directa entre ambos archipiélagos.

El ser caribeño, según Benítez Rojo, se debe principalmente a un ser supersincrético, a un choque total de culturas, el inicio de la globalización mundial a nivel extremo (Benítez Rojo, *La isla xvi*; Schwieger Hiepkó y Benítez Rojo 153). Este

¹¹ De hecho, otros cultivos serían comunes tanto en Canarias como en partes de América, monopolizando la economía primaria: estos son el cultivo del plátano, la piña tropical y la papa.

supersincretismo, de unión de Europa, África, América y Asia, de diversas etnias y culturas, comenzó con la colonización europea del Caribe y, sobre todo, con la Plantación, e, inherentemente, la esclavitud. De hecho, gran parte del “conocimiento narrativo” del que hablaba el ensayista venía de la santería (Schwieger Hiepko y Benítez Rojo 149), y la santería de la introducción de esclavos negros en el Caribe.

A través de distintos sistemas de licencias y de transgresiones de la legalidad, una buena parte de los esclavos que llegaron al Caribe lo hicieron a través de Canarias (Lobo Cabrera 29). Por otro lado, el proceso de introducción de esclavos africanos a los dos archipiélagos fue el mismo: primero, se procedió a la esclavitud de los indígenas (taínos en el Caribe, guanches en Canarias), y tras la casi desaparición de estos, comenzó la introducción de esclavos del África occidental (Ortiz García 200). Más adelante, las propias mujeres canarias, con su “brujería”, serían partícipes de la creación de la santería cubana (Hernández González, “La influencia” 2-9).

Pero no únicamente las relaciones entre Canarias y Cuba son estrechas en cuanto al mestizaje y determinadas prácticas tradicionales, sino a la propia identidad cubana. En primer lugar, Benítez Rojo explica que el discurso de la identidad cubana surgió por primera vez con la Plantación, ante la necesidad de una literatura que se enfrentara precisamente a ella y que representara un sentimiento de comunidad, de pertenencia a una Cuba. Según este autor, lo cubano se genera en la escisión entre la *Cuba Grande*, la cuba azucarera, y la *Cuba Pequeña*, la de la tierra, el folklore y la tradición (Benítez Rojo, *Azúcar* 201). Y nosotros añadimos: la *Cuba Grande* azucarera, en buena medida, se formó a través de los esclavos que partieron a Cuba desde Canarias, y la *Cuba Pequeña*, como estudiaremos en el capítulo 2, estaba formada, esencialmente, por canarios (Vidal 144) —también los jíbaros (Hernández González, “La emigración” 142).

La *Cuba Pequeña*, además, era la Cuba de la criollización, fundadora de “lo cubano”. Por un lado, de esa *Cuba Pequeña* antiesclavista surge el grupo intelectual de Domingo del Monte, a comienzos del siglo XIX, grupo que creará una literatura transgresora y que comenzará a forjar un sentimiento de lo nacional (Benítez Rojo, *Azúcar* 202). Por otro lado, este grupo delmontino, en la búsqueda de la legitimación de la legalidad del discurso de lo cubano desde un punto de vista literario, celebró el hallazgo del poema épico *Espejo de Paciencia*, escrito en 1608 por Silvestre de Balboa. Este poema épico no importa tanto por su contenido, sino por su aprovechamiento en la oportunidad que ofrecía de reivindicar un discurso de lo criollo cubano (Benítez Rojo, *Azúcar* 211).

Curiosamente, el autor de este texto, Silvestre de Balboa, era oriundo de Canarias, concretamente de Las Palmas de Gran Canaria; y la cubanidad a este texto, a través de la “multiculturalidad, las expresiones simples, la fauna y la vegetación” se le atribuyó en una lectura posterior a través de los intereses del grupo delmontino. Se trataba, en definitiva, de una búsqueda de los orígenes que legitimara la cubanidad que ellos trataban de expresar. De hecho, Eyda M. Merediz defiende que la emulación y reinención de modelos europeos y de un “mundo imperial y colonial” que se encuentra en este texto no es en sí cubano, sino transatlántico (Merediz 868-69). Casi en el mismo año, en 1604, Antonio de Viana escribió el poema *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, el cual narraba los orígenes y costumbres de los indígenas de las Islas Canarias, y posteriormente se le ha otorgado el título de fundador de “lo canario”, de nuevo por una búsqueda de los orígenes que legitimara un discurso identitario de las islas (Merediz 867).

La necesidad de incluir Canarias en el concepto de meta-archipiélago para entender el Caribe (y especialmente Cuba) en relación a sus procesos identitarios, se

hace cada vez más latente. Otro ejemplo más aún a Canarias y el Caribe al concepto de meta-archipiélago de Benítez Rojo. La “caribeñidad” de la que habla Benítez Rojo, debida a una repetición constante y caótica de la Plantación, trajo consigo lo que el ensayista cubano llama un supersincretismo: y es el ejemplo que el autor ofrece como supersincrético, la Virgen de la Caridad del Cobre en Cuba, lo que de nuevo establecerá relaciones entre Cuba y Canarias. Pero antes de hablar de los puntos en común entre Canarias y Cuba en este aspecto, es necesario que hagamos un inciso y estudiemos las implicaciones sociales de ese supersincretismo y su relación con la colonialidad.

El ensayista cubano introduce al lector a las deducciones de estudios anteriores respecto a la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba: estos estudios situaron su origen en la localidad de El Cobre, cerca de Santiago de Cuba, en el año 1605. El culto tendría tres bases históricas y culturales: una base aborígen, la de la deidad taína Atabey o Atabex; una base europea, la de la Virgen de Illescas; y una base africana, la de Ochún, un *oricha* yoruba (Benítez Rojo xvi).

Apunta aquí Benítez Rojo que, a pesar de los distintos orígenes culturales que conformaron la Virgen del Cobre, una primera lectura de su historia resultó en la visión de esta virgen como patrona de Cuba, símbolo nacional que encarna algo “nuevo”, un pueblo que ya no es africano, europeo o taíno, sino esencialmente “cubano”. Continuando con su enfoque posmodernista, añade que esta visión corresponde a una primera lectura, la lectura en la que el lector se lee a sí mismo, y que una segunda lectura es necesaria para entender la verdadera naturaleza de esta figura. Una segunda lectura atenta, dice el ensayista, alejaría al lector del nacionalismo proyectado sobre la virgen, entendiéndolo como un “espejismo” (Benítez Rojo, xvi-xvii).

Este segundo acercamiento muestra que, por un lado, la propia deidad taína de Atabey es “un objeto sincrético en sí mismo”, que nos remite a Orehu —la Madre de

las Aguas de los arahuacos en Guayana— y a todos los procesos culturales que conformaron el Caribe antes de la llegada de los europeos: el contacto con los mayas en el Yucatán, los periplos de la ascensión del Orinoco o el canibalismo ritual. Por otro lado, la imagen de Nuestra Señora es también sincrética, puesto que dos estampas de la Virgen llegaron a parar a manos de caciques de Cueiba y Macaca y ellos entendieron a ésta como Atabey (que antes fue Orehu), mientras que los españoles la entendían como María, madre de Cristo. A su vez, la Virgen de Illescas era también un objeto sincrético con sus orígenes en cultos paganos de Bizancio. Por último, los esclavos yorubas dirían “Ave María” mientras “en susurros” veneraban a esa figura como Ochún (Benítez Rojo xvii-xx).

Aquella primera lectura junto al “espejismo” de los nacionalismos, ya lo hemos visto en el caso de la búsqueda de los orígenes del guanche, puede deberse en numerosas ocasiones a intereses realmente colonialistas o neocolonialistas. Ania Loomba, en su obra *Colonialism/Poscolonialism*, define el concepto de “poscolonialismo” abordando las dificultades de su denominación:

It might seem that because the age of colonialism is over, and because the descendants of once-colonised peoples live everywhere, the whole world is poscolonial (...) To begin with, the prefix ‘post’ complicates matters because it implies an ‘aftermath’ in two senses –temporal, as in coming after, and ideological, as in supplanting. It is the second implication which critics of the term have found contestable: if the inequities of colonial rule have not been erased, it is perhaps premature to proclaim the premise of colonialism. A country may be both poscolonial (...) and neocolonial (...). (12)

Podemos encontrar una relación directa entre esta problemática del concepto de poscolonialidad como fin temporal e ideológico de la colonialidad, y ejemplos como el de la Virgen del Cobre y el surgimiento de los ideales nacionalistas que Benítez Rojo pone en entredicho. Como bien explica en *La isla que se repite*, entender los pueblos

de las Antillas y sus producciones culturales como “nuevos” es una lectura superficial que pasa por alto, y de algún modo niega, la heterogeneidad y los elementos multiculturales de esos pueblos. Pero puede ser una lectura superficial que además atiende a preceptos colonialistas que aseguren la supremacía del blanco. Veamos cómo:

Seodial Frank H. Deena equipara lo que el poder colonial hizo a sus colonias con lo que Dios hizo a la torre de Babel en el Génesis, y añade: “Colonialism attempted to homogenize the colonized heterogeneity; but for the purpose of divide and conquer, by causing schizophrenia, mimicry and madness. This is depicted in many areas such as politics, language, religion and race” (27). A este respecto también se refiere Ramón Grosfoguel, sociólogo de origen puertorriqueño, en una entrevista realizada por Angélica Montes Montoya y Hugo Busso. A la pregunta de si la decolonización implica la inclusión de nuevos conceptos, Grosfoguel responde que “el concepto de novedad es totalmente moderno y colonial” y que “se trata más bien desde esas genealogías de pensamiento otras, partir de ahí para redefinir los elementos de la modernidad eurocentrada” (7). En un análisis de las maneras en las que el pensamiento colonial puede entrar en el concepto de lo “nuevo” y en muchos otros procesos culturales e identitarios, Grosfoguel asevera que se opone al “discurso de desracializar las identidades” y “desracializar las relaciones sociales”:

Porque lo que ocurre con eso es que participas en el ocultamiento que pretende la supremacía blanca en el poder en toda América Latina. Ésta, como dijera antes, no opera nombrando, opera ocultando bajo discursos de identidad nacional y de ciudadanía nacional: somos colombianos, somos brasileros, somos bolivarianos, etc. Pero en la práctica, el que manda es un blanco boliviano, un blanco colombiano y un blanco brasileño. (7)

Defiende que las propias nociones de “negro”, “indio” o “blanco” no existían antes de 1492 y son categorías coloniales; de igual manera, la “homogeneización” por la igualdad sería una idea colonial (o neocolonial) que finalmente implica de nuevo la supremacía blanca (7). Y, en efecto vemos como, en el caso de la Virgen del Cobre, lo que ha quedado finalmente como “homogeneización” de esa realidad supersincrética, como símbolo de la cubanía, es la Virgen María europea: no Orehu, no Atabey, no Ochún, ni tampoco una aceptación de la unión de todas, sino la Virgen de Illescas.

Y con esta figura de la Virgen volvemos a Canarias, pues la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, y la Virgen de Candelaria, patrona de Tenerife, guardan también mucho en común. Carmen Ortiz García en “Islas de ida y vuelta. Canarias y el Caribe en contexto colonial” nos cuenta la importancia de la Virgen en el contexto canario para entender la Virgen patrona de Cuba. En la leyenda cubana, la Virgen se le aparece, en el mar y vestida con ropas secas, a dos hermanos indios y un joven negro criollo: Juan y Rodrigo de Hoyos y Juan Moreno. Posteriormente, los nombres cambiarán y pasarán a “nombrar los elementos componentes de la nacionalidad cubana”: serán así Juan Criollo, Rodrigo de Hoyos y Juan Esclavo (210).

Esta historia guarda estrecha relación con la historia de la Virgen de Candelaria, patrona de Tenerife. En la versión canaria, la Virgen de Candelaria se le apareció a los guanches en el año 1400 (según la crónica de fray Alonso de Espinosa, discípulo de fray Bartolomé de Las Casas). Se le apareció en la playa a dos guanches pastores de cabras, quienes trataron de agredirla, sin poder conseguirlo –supuestamente por acción divina-. Tras este acontecimiento, el mencey de Güímar ordenó que se llevara la figura a la población y se comenzó a venerar como sagrada. Tiempo después, un muchacho aborigen contaría a los castellanos que esa virgen era “Achmayex, guayaxerax, achoron, achaman, la madre del sustentador del cielo y la tierra” (211). Los ritos

relacionados con la Virgen de Candelaria que incluyen velas tienen origen en ritos aborígenes de la isla, y en la representación de la figura sagrada en la basílica se incluyen dos guanches (213). Según Ortiz García, la historia de la aparición de la Virgen de Candelaria es anterior a la Virgen de la Caridad del Cobre, con tiempo suficiente de que la leyenda viajara desde el archipiélago canario hasta el Caribe. Por otro lado, en 1514 la Virgen de Candelaria era ya la patrona de la provincia de Camagüey en Cuba, una provincia por lo demás muy “isleñizada”. La Candelaria, finalmente, pasó a formar parte del panteón de la santería en Camagüey, identificándose con Oyá, diosa del rayo, el trueno y el cielo, e incluyendo ritos con velas que provenían de la adoración de la Virgen por parte de los guanches en Canarias (217-18).

De este modo, vemos cómo incluso para comprender la figura que Benítez Rojo ofrece como ejemplo total del supersincretismo caribeño, es necesario incluir a las Islas Canarias en la ecuación. Con iguales procesos de colonización en ambos archipiélagos, las dos vírgenes acabaron teniendo una oficialidad “blanca”: eran vírgenes católicas, y el sincretismo religioso quedaba en un segundo plano. Si antes las campesinas canarias habían influenciado en la población negra cubana, ahora vemos cómo también los ritos indígenas de las islas Canarias dejan su huella en la santería de Cuba.

4.3 Más islas repetidas: Puerto Rico y Canarias

Hasta ahora nos hemos centrado en las relaciones Martinica-Canarias y Canarias-Cuba, siguiendo la propia importancia que le da Benítez Rojo a la mayor de las islas del Caribe en su ensayo, además de las múltiples relaciones históricas, sociales e identitarias entre la isla caribeña y el archipiélago atlántico. Pero la reivindicación de un Caribe en conjunto, si no en forma de meta-archipiélago, sí en la de una “confederación antillana”, aparece anteriormente en boca de José Luis González,

puertorriqueño, en su ensayo *El país de cuatro pisos* (1979). En su ensayo, González establece una división de la sociedad puertorriqueña en cuatro pisos, que conforman en sí mismos una historia del proceso identitario en Puerto Rico. Estas clases definen el discurso identitario en el país puesto que son las clases dominantes las que deciden la oficialidad de una narrativa:

Empezaré, entonces, afirmando (...) que en el seno de toda sociedad dividida en clases coexisten dos culturas: la cultura de los opresores y la cultura de los oprimidos (...) La naturaleza dialéctica de esa relación genera habitualmente la impresión de una homogeneidad esencial que en realidad no existe. Tal homogeneidad solo podría darse, en rigor, en una sociedad sin clases (y aun así, solo después de un largo proceso de consolidación). En toda sociedad dividida en clases, la relación real entre las dos culturas es una relación de dominación: la cultura de los opresores es la cultura dominante y la cultura de los oprimidos es la cultura dominada. Y la que se presenta como "cultura general", vale decir como "cultura nacional", es, naturalmente, la cultura dominante. (12)

De igual manera que la raza dominante es la que decide sobre una homogeneización irreal que soporte su supremacía, la clase dominante es la que decide sobre la validez de su discurso propio como el discurso nacional. Como Grosfoguel y Deena dirían después, González se refiere a la homogeneidad racial como la gran mentira, y defiende que la aceptación de la diversidad no trata de separar, sino de unir y de empoderar:

Todo lo que sucede es que en Puerto Rico se nos ha "vendido" durante más de medio siglo el mito de una homogeneidad social, racial y cultural que ya es tiempo de empezar a desmontar... no para "dividir" al país, como piensan con temor algunos, sino para entenderlo correctamente en su objetiva y real diversidad. (25)

En cuanto a las reivindicaciones nacionalistas, a la búsqueda de orígenes que validasen una idea conveniente de nación, hemos visto otras irrealidades defendidas

tanto en el caso de Cuba como en el de Canarias. González, como Benítez Rojo, establece las clases sociales de Puerto Rico también como clases raciales en relación al fenómeno y la historia de la Plantación que afecta a todo el Caribe (“la cultura popular puertorriqueña, de carácter esencialmente afroantillano, nos hizo, durante los primeros tres siglos de nuestra historia poscolombina, un pueblo caribeño más” (22)).

González también recuerda que, así como en el caso de las demás repúblicas hispanoamericanas –y de Canarias-, el proceso independentista no se debió en un principio a la búsqueda de la independencia para satisfacer un sentimiento nacional, “sino por la necesidad de dotarse de un instrumento político y jurídico que asegurara e impulsara el desarrollo de ese proceso” (15). Las clases sociales y raciales de Puerto Rico, los “pisos” del país, serían entonces cuatro: el primer piso, el de la “cultura popular” afroantillana; el segundo piso, inmigrantes refugiados de otras repúblicas hispanoamericanas, ingleses, franceses, holandeses, irlandeses, y luego corsos, mallorquines y catalanes. El tercer piso se formaría por la invasión norteamericana de 1898; y el cuarto piso, finalmente, sería el de un “capitalismo tardío” del norteamericano y el “populismo oportunista puertorriqueño” (41).

En el año 2011, Fernando Estévez González dibujó la sociedad contemporánea en Canarias en base también a otros cuatro pisos, en su artículo “Guanches, magos, turistas e inmigrantes: canarios en la jaula identitaria”. Aunque el sustrato africano en Canarias brilla por su ausencia, otros puntos en común son observables entre ambos edificios de cuatro pisos. En primer lugar, la relación mago-jíbaro. Ambos, mago en Canarias y jíbaro en Puerto Rico, se refieren al pequeño campesino, de vida sencilla y casi bucólica, tal como en el caso del guajiro en Cuba. En Canarias, el mago también llegó a formar parte inherente del discurso nacionalista, de la “canariedad” por excelencia, y de nuevo esto es una importación:

Importado a Canarias en la Modernidad, este modelo hizo eclosionar la imagen del mago. Pero aquí es importante señalar que el mago no fue nunca el peón de la platanera, el jornalero del tomate ni, más recientemente, el trabajador del invernadero. Aparte de que es genéricamente masculino, el mago es más bien la idealización del pequeño propietario, que cultiva los productos de la tierra y, últimamente también, una suerte de ecologista cuyas prácticas agrícolas son para muchos un claro precursor del desarrollo sostenible. (165)

El mago como producción cultural se reproduce en el caso de Puerto Rico con el jíbaro, que se utilizó como figura nacional e idílica por parte de la élite:

Y así, en el Puerto Rico de nuestros días, donde el jíbaro prácticamente ha dejado de existir como factor demográfico, económico y cultural de importancia, en tanto que el puertorriqueño mestizo y proletario es cada vez más el verdadero representante de la identidad popular, el mito de la "jibaridad" esencial del puertorriqueño sobrevive tercamente en la anacrónica producción cultural de la vieja élite conservadora y abierta o disimuladamente racista. (González 39)

Tanto en el caso de Canarias como en el de Puerto Rico, la figura del peón, del proletario, se niega a favor de una figura idealizada e irreal que favorezca la negación de una realidad incómoda para la élite discursiva. Este fragmento de la obra de González que hemos citado aquí parece reproducir también la problemática del guanche como figura identitaria construida en Canarias: una producción cultural anacrónica e ideal de un elemento poblacional que ya no existe ni demográfica ni culturalmente. Pero además, ese jíbaro inicial, de los primeros blancos que se sumaron a la cultura popular puertorriqueña, era, en su mayor parte, de origen canario, como en el caso de Cuba: “el ingrediente español en la formación de la cultura popular puertorriqueña deben haberlo constituido, fundamentalmente, los labradores (sobre

todo canarios) importados cuando los descendientes de los primeros esclavos africanos eran ya *puertorriqueños negros*". [cursiva en el original] (González 20).

Por último, merece nuestra atención el caso de los turistas, el tercer piso tanto puertorriqueño como canario. Según Estévez González, toda la producción cultural canaria, el concepto del guanche y del mago, las figuras de la "canariedad" y del orgullo nacionalista, son realmente ficciones creadas para abastecer las expectativas de variedad y exotismo de los turistas, o lo que Estévez González llama la "comercialización de la nostalgia", y, a fin de cuentas, es la población canaria la que acaba consumiendo ese producto comercial (167). El mismo caso nos lo da a conocer Benítez González respecto a Cuba, en su ensayo "Creolization in Havana: the oldest form of globalization": recuerda cómo las *comparsas* afrocubanas del carnaval fueron prohibidas durante la ocupación estadounidense en Cuba—después de todas las otras formas de racismo y opresión vistas en momentos anteriores de la Plantación—, y, sin embargo, casi a mediados del siglo XX se decidió recuperarlas para enarbolarlas como figura de "lo nacional", únicamente para satisfacción de los turistas (75).

Y, por supuesto, el inmigrante, el "Otro":

El «Otro» fuera es imprescindible para afirmar lo que somos: nuestra identidad se define, básicamente, no en afirmar lo que somos, sino en afirmar que no somos como ellos. Pero cuando el «Otro» llega, cuando lo tenemos dentro, es un intruso que amenaza con romper esa «lógica» de la diferencia y, en consecuencia, con desbaratar lo que somos. (Estévez González 169)

Curiosamente, entre esos inmigrantes en Canarias, se encuentra el despectivamente denominado "sudaca" (Estévez González 169), el "sudamericano" o en ocasiones "hispanoamericano" en general. Porque la visión oficial de la canariedad que hemos visto no incluye una verdadera noción del canario como inmigrante

formador de otras nacionalidades; como resultado de grandes fluctuaciones de razas, clases y producciones culturales que más tienen que ver, en el caso de Canarias, con el Caribe que con una cultura perdida y mitificada llamada “guancho”. Para una comprensión de la realidad canaria, Eyda M. Merediz aboga por un alejamiento de los discursos nacionalistas en pro de una visión del archipiélago canario dentro de un contexto trasatlántico (867), a la vez que Benítez Rojo hablaba de un lector que tiene que dejar de verse a sí mismo como cubano para comprender la verdadera complejidad de Cuba.

4.4 Canaribañidad diaspórica: unos apuntes iniciales

Aunque estamos argumentando de qué manera se pueden retomar estos conceptos de la identidad antillana para aplicarlos a las Islas Canarias, tal y como ocurre con muchos de los pueblos del Caribe, la identidad canaria está formada en una mitad por los residentes de las islas y en otra mitad por su diáspora, la cual emigró fundamentalmente al Caribe a lo largo de quinientos años, diáspora que además también se sitúa en torno a problemáticas de “insularidad, lengua, religión, esclavitud, plantación, neocolonialismo, etc.” (Pérez Flores 13).

La diáspora canaria al menos, por tanto, ha sido parte altamente participante de la construcción de identidad Caribeña, ejemplos de ello son, como veremos con detenimiento en los Capítulos 2 y 3, grupos de familias migrantes canarias o algunos autores como Silvestre de Balboa, escritor canario, autor del *Espejo de paciencia*, considerada la primera obra literaria cubana y fundacional del concepto de criollismo cubano, siendo además Balboa un canario mestizo, hijo de padre español y madre indígena de Gran Canaria (Castro Morales 228), y casado con una mujer cubana

igualmente mestiza, descendiente de un colonizador y de un cacique taíno (Cruz-Taura 131).

Exploraremos cómo los canarios, que emigraron fundamentalmente en núcleos familiares con alto número de mujeres –a diferencia de otras emigraciones peninsulares– formaron parte del entramado étnico cubano. Por ahora, queremos destacar que este hecho también pone en entredicho algunas de las afirmaciones de Bernabé, Chamoiseau y Confiat al declarar que la sociedad cubana no puede ser entendida como una sociedad creol. En defensa de este argumento, afirman los autores del *Elogio de la creolidad* que “zonas enteras del norte de Cuba solo experimentaron una americanización de los colonos andaluces, gallegos o canarios, sin que existiera ningún tipo de creolización” (50). Nada más lejos de la realidad, al menos en el caso de los canarios, que es el que aquí nos compete: en el Capítulo 2 observaremos en mayor profundidad cómo los canarios, en régimen de esclavitud blanca, fueron los únicos españoles (si continuamos sugiriendo como se suele hacer que de los siglos XVI al XVIII los canarios sí eran españoles y los cubanos no) que convivieron con los negros esclavos cortando caña, y también en virtud de campesinos libres del cultivo del tabaco (no sin choques con la población afrodescendiente), y cómo la brujería de las mujeres isleñas participó en el proceso sincrético de la formación de la santería.

CAPÍTULO 2

1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo exploraremos cómo los indígenas de las Islas Canarias se entrelazan con la mitificación clásica de este archipiélago, de qué manera se relacionan con los indígenas del Caribe y cómo la interpretación racial e histórica de los mismos continúa siendo una parte fundamental de la literatura e identidad de Canarias y el Caribe hasta el día de hoy.

A partir de estos principios, estudiaremos los textos fundacionales de la literatura canaria en directo diálogo con el Nuevo Mundo. De la misma manera, analizaremos cómo de modo similar a los dos lados del Atlántico los primeros cronistas y poetas elaboraron su discurso social e identitario en torno a una sociedad mestiza y multicultural, dando lugar al primer pensamiento de la sociedad colonial canaria y cubana. Tras una aproximación a estos elementos de la historia y la épica canaria y caribeña, veremos cómo estos primeros textos cronísticos e historiográficos fundan una agencia criolla que sentará las bases del imaginario identitario de los archipiélagos hasta la actualidad.

2. ANTES Y DESPUÉS DE LAS CRÓNICAS: LOS MISTERIOS DEL ORIGEN Y SU USO CONTEMPORÁNEO

2.1 Guanches: preguntas sin respuesta y apropiaciones de las ausencias.

“Sabemos por quiénes, con seguridad: es decir, por gentes procedentes del Norte de África, sin ningún tipo de duda. Ahora, ¿cuándo se pueblan, y desde qué zonas, y por qué se pueblan?”. Así presenta Tejera Gaspar, catedrático de arqueología, el estado

de la cuestión de las investigaciones sobre el poblamiento de Canarias (“Canarias Amazigh” 6:05). Lo hace en una entrevista para el filme documental “Canarias Amazigh”, lanzado en el año 2016 por la productora canaria Desenfoque Producciones. En este filme se presenta una rigurosa panorámica de los conocimientos existentes acerca de los indígenas de Canarias, ofreciendo al público general el acceso a entrevistas con los mayores expertos a nivel interdisciplinar: arqueólogos, antropólogos, historiadores, biólogos, filólogos y genetistas cuyas investigaciones han contribuido a la resolución de estos misterios. Este documental no solo es de gran actualidad, sino que responde a una demanda popular por conocer más acerca de los orígenes de un pueblo. Los proyectos de investigación de los que se hace eco este documental son, además, de vital importancia por el carácter no solo interdisciplinar, sino internacional, de sus aportes, incluyendo entrevistas a expertos del Norte de África, como Loubna Dardane, antropóloga y filósofa marroquí y amazigh (bereber); Ahmed Boukouss, Rector del Real Instituto de la Cultura Amazigh de Marruecos; El Majidi Abdelkhalek, arqueólogo y miembro del Centro Nacional del Patrimonio Rupestre de Marruecos; o Ali Faik, músico y compositor de música amazigh en Marruecos.

Por razones arqueológicas, genéticas, lingüísticas, culturales e históricas existe efectivamente un consenso entre los expertos de que los indígenas canarios llegaron a las islas desde el Norte de África, a lo largo del primer milenio a.C.; sin embargo, ahí termina parte del consenso, pues en las distintas islas se han hecho dataciones arqueológicas que han ofrecido datos muy dispares, desde una presencia indígena en los siglos VIII y IX d.C., las más actuales, hasta los siglos VI o IX a.C., las más antiguas, muchas de ellas cuestionadas por diversos autores. Estas dataciones no arrojan aún demasiada luz sobre las fechas definitivas de las distintas oleadas de

poblamiento de las islas, ni significan necesariamente que no arribaran antes, por lo que el poblamiento, en cuanto a la época, sigue siendo un misterio (Farrujia, *El patrimonio indígena* 22-23).

En respuesta al cómo y por qué se poblaron estas islas tampoco tenemos muchas más conclusiones. Uno de los problemas principales reside en el hecho de que no se tiene por ahora certeza de que los indígenas canarios tuvieran conocimientos de navegación, elemento de vital importancia para explicar su llegada al archipiélago desde la costa continental (Jorge Onrrubia, “Canarias Amazigh” 7:22), y, aunque se sabe que los orígenes son norteafricanos, no se conoce tampoco con seguridad si el poblamiento fue en una o varias oleadas (Perera Betancor, “Canarias Amazigh” 5:20). Por tanto, el misterio del origen de estas poblaciones, así como su importancia simbólica en la sociedad, han dado pie a numerosas interpretaciones de lo “guanche” para uso y beneficio de diferentes motivaciones ideológicas que traspasan la literatura, la política y la arqueología. Como veremos en las siguientes páginas, las representaciones literarias del indígena canario en los primeros siglos pasaban por la percepción del bárbaro, el mito del buen salvaje y la europeización de sus orígenes.

La obsesión canaria por conocer el origen de los guanches, entonces, es “ininteligible fuera de la constante retroalimentación entre raza y nación a lo largo de toda la historia contemporánea” (Estévez González, “Guanches, magos, turistas” 149), a la vez que los indígenas canarios formaron parte del propio origen de la creación europea colonial del *otro*. Una vez extinto, el aborigen canario podía ser imaginado según las necesidades e intereses del momento. Se presentan como un pueblo bárbaro, pero valiente, en una suerte de vida bucólica en contraposición a la vida civilizada, pero también una vida bucólica que la civilización envidiaba (o creía extrañar): “Los ilustrados hablan –y hablan bien– de los salvajes desde el

convencimiento de que estos ya han dejado de existir como tales” (Estévez González, “Guanches, magos, turistas” 156). Viera y Clavijo y otros historiadores ilustrados canarios describirán al guanche desde una posición positiva respecto al indio americano, verdadero bárbaro salvaje. Esto es importante: como veremos a continuación, aunque el encuentro real de los españoles con los guanches fue previo al de los españoles con los indígenas americanos en cuestiones de representación y de identidad es el guanche canario el que es formado después de y en contraposición al indígena americano (Estévez González, “Guanches, magos, turistas” 147).

Respecto a las diferentes visiones de los naturales de Canarias a lo largo de los siglos, José Farrujia de la Rosa (“El poblamiento amazigh”) explica las distintas fases de conceptualización del indígena canario desde la ciencia según los intereses políticos del momento. La primera visión de los guanches, entre los siglos XIV y XVIII, estuvo influenciada por la cosmovisión judeocristiana y por la tradición clásica. Se describían así los guanches como morenos, bien proporcionados, bárbaros pero relacionados con la estirpe de Adán y el mito del buen salvaje (57-8). Más adelante, en el siglo XIX,

la ubicación geoestratégica de las islas Canarias y la política imperialista desarrollada por potencias europeas como Francia o Alemania, especialmente tras el inicio del reparto colonial africano (1884-1885), incidiría directamente en la lectura europea de la prehistoria canaria, pues lo cierto es que se produjo un intervencionismo científico con claras repercusiones en el estudio del primitivo poblamiento insular: los autores franceses abogaron por la conexión galo-canaria (celtas) y los autores alemanes por la conexión germano-canaria (arios o indoeuropeos). (“El poblamiento amazigh” 59)

De nuevo, por tanto, se europeiza al indígena para recuperarlo en manos de la colonia. Por último, en los estudios antropológicos del siglo XX bajo el régimen franquista se defendió una relación del guanche con el Cro-Magnon de procedencia

africana o mediterráneo. De esta manera, la península ibérica, Canarias y las colonias continentales africanas de España en la época franquista compartirían un origen genético común (de nuevo se recupera la colonia para la metrópoli), otorgándole además a la figura del guanche los valores físicos y morales del ideal del hombre de la España fascista (Farrujia, “El poblamiento amazigh” 61-2). Desde el actual acuerdo científico de que los indígenas canarios provienen del Norte de África, en los últimos años se ha tratado de evitar la visión eurocéntrica tradicional y se ha tratado de utilizar más el término “amazigh” en lugar de “bereber”, que se podría aplicar también en el caso de que los indígenas canarios hubieran sido desplazados a las islas por parte de los romanos, pues como la filósofa y arqueóloga amazigh

Loubna Dardane explica:

when we say ‘amazigh’, it’s a name that is a reaction. It’s a reaction to names that were given to these people (. . .) The name that was given to our people is ‘berbers’, which is, you know, a very derogatory name, and the people reacted to it and said: ‘alright, we are free. We are free women and men’. So they called themselves ‘amazigh’. (*Canarias Amazigh*, 12:30, 16:30)

De esta manera, el indígena de Canarias es objeto de definición y barbarización colonial seguramente antes incluso de llegar a las islas. Esta panorámica de las visiones históricas del indígena de Canarias a lo largo de los últimos siglos vuelve a llamar la atención sobre la importancia de un documento como *Canarias Amazigh*, que no solamente ofrece al público la oportunidad de conocer de primera mano los debates más actuales sobre el tema, sino que con su perspectiva interdisciplinar y su colaboración con expertos norteafricanos del mundo amazigh posiciona los últimos hallazgos científicos frente a esas “mitologías” presentes en el imaginario colectivo. Una de esas mitologías es, desde luego, la visión contemporánea del buen salvaje, el pastor de vida bucólica reutilizado en un mercantilismo

capitalista. Sergio Baucells, especialista en el proceso de aculturación de los indígenas de Canarias y en la apropiación contemporánea de la idea del guanche, advierte en *Canarias Amazigh* al respecto:

Yo simplemente voy a insistir en algunas cosas, romper mitos. Es muy fácil distorsionar el pasado cuando no nos acercamos al pasado con una rigurosidad. Y hablo, por ejemplo, de que la desigualdad de clases existía entre los aborígenes. Las sociedades aborígenes canarias, todas, eran enormemente desiguales. Había una relación con la propiedad distinta entre los individuos. No existía esa especie de idealización del buen pastor, el buen salvaje, un equilibrio absoluto con la ecología, habría que matizarlo. Y eso nos lo viene dando desde hace bastante tiempo todos los registros materiales y arqueológicos. (15:25)

2.2 El guanche/taíno contemporáneo: la reivindicación y la mercantilización del ancestro primitivo

A esta nueva mitologización del indígena canario en las últimas décadas Baucells la llama “el guanche contemporáneo”, y denuncia la “mercantilización del conocimiento” que se nutre de las mismas mitologías ancestrales para vender un producto de lo canario y lo aborígen con promesas de veracidad histórica:

Centrándonos en Canarias, el aspecto supuestamente misterioso de nuestra Prehistoria ha sido un recurso constante que ya clama al cielo para quienes nos enfrentamos diariamente a un oficio, el de arqueólogo o historiador (. . .) Hoy el *misterio* de nuestra historia, como el uso mercantilista o político de su simbología, está también plenamente integrada en nuestra sociedad, cuando se presentan todo tipo de manifestaciones arqueológicas bajo la supuesta convicción de que la Arqueología no ha sido capaz de explicarlas y que, por tanto, configuran una suerte de *Expediente X* sobre nuestro pasado: *enigmas sin resolver*. Esta manipulación flagrante, al ampararse en una cobertura mediática infinitamente superior a la académica —y ciertamente siempre más divertida— está confiriendo un daño a nuestra historia difícilmente reparable en tanto que forma parte ya de un «acervo popular» construido a golpes de talonario. (Baucells, “El guanche contemporáneo” 244)

A esto debemos añadir la fuerza que tiene esta mitologización del guanche como pastor bucólico e ideal junto a la mitologización clásica de las Islas Canarias como Paraíso terrenal, fuera del tiempo y del espacio: las evidencias arqueológicas demuestran que las sociedades indígenas de Canarias son un producto de la involución y de la adaptación al medio, en un contexto de profundo aislamiento (Farrujia, *El patrimonio indígena* 24); es decir, la idealización del indígena hoy en día también parte del deseo de vuelta al origen, de un primitivismo ideal y desconectado del mundo.

En el caso del Caribe, al igual que en Canarias, se ha homogeneizado a los arahuacos (Wood 70), y, desde luego, el uso de la reconstrucción de la historia indígena del Caribe se ha dado con claves raciales, concretamente en el caso de la República Dominicana, para desplazar la herencia africana:

Pablo A. Mariñez ha precisado que la élite intelectual dominicana recurrió al color indio como negación del negro por lo que más que un movimiento de la negritud, se desarrolló un movimiento indigenista descontextualizado, en tanto trataba de rescatar los valores históricos y culturales de los nativos habitantes de la isla por oposición y destaca en ese sentido la novela *Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván. (Wood 77)

La del Caribe es una tradición ideológica, en definitiva, que también se hace cargo de la ausencia de una población indígena para reelaborar una visión descontextualizada del mismo. De más está decir que esta descontextualización concreta del Caribe responde también a una compleja realidad racial en relación con una importantísima comunidad afrodescendiente que en Canarias no tenemos hoy en día. Sin embargo, al igual que tradicionalmente se intentó desligar al guanche de su origen africano para acercarlo a Europa, hoy en día la misma mercantilización del guanche contemporáneo también utiliza la imagen de este pastor aborigen idealizado,

en lugar de otros personajes de la historia de Canarias, para todo tipo de productos, incluyendo las fincas bananeras, ejemplo del monocultivo de los últimos tiempos, y, sobre todo, el ron miel.

El ron miel, producto regional de las Islas Canarias (mezcla de ron con miel de abeja), aquí tiene especial importancia por estar directamente ligado a la producción de la caña de azúcar, el primer monocultivo que incluyó a Canarias en la maquinaria de la Plantación y en el comercio capitalista del Atlántico. La explotación de la caña de azúcar, también en Canarias – como veremos en el Capítulo 3– se relacionó directamente con la esclavitud, pero una esclavitud que incluía no solamente a indígenas canarios, sino también a esclavos moriscos, negros subsaharianos y amerindios (Viña Brito, “Canarias” 15); estos últimos, de hecho, también pasaron por las Islas Canarias en grandes cantidades como cargo para América (Lobo Cabrera, “Esclavos negros” 29). La utilización del guanche bucólico o noble como imagen para el ronmiel de Canarias confiere así una serie de problemas: irónicamente, endulza la historia de ese ron. Los ejemplos que ofrece Baucells sobre el uso de la imagen del guanche para la venta del ronmiel (“El guanche contemporáneo” 242) son el Ron Miel Artemi y el Ron Miel Doramas. El Ron Miel Doramas incluye el nombre Doramas, que es el del célebre guanarteme canario que plantó batalla a los españoles, y que fue también señor de la mítica Selva de Doramas. Así pues, el noble indígena canario, muerto en la guerra contra los españoles, remite a esa gloria indígena que hace olvidar la esclavización del pueblo aborigen en los cañaverales, así como la realidad multiétnica de la población esclava de Canarias, generalmente desconocida en el imaginario popular. Esta población esclava subsahariana daría lugar a una considerable población negra y mulata tanto esclava como libre en Canarias (Hernández González, “La otra emigración” 183-93), que serían de hecho parte de la

emigración de Canarias a América: población libre y emigrada que, muy al contrario que los indígenas y que el bucólico campesino canario, tampoco forma parte del imaginario colectivo de lo que constituyó la sociedad canaria.

Hasta ahora hemos planteado cómo los indígenas de Canarias, homogeneizados bajo el nominativo de “guanches”, y los indígenas del Caribe, homogeneizados bajo los nominativos de “arahuacos” o “taínos”, comprenden del mismo modo un grupo de poblaciones aborígenes cuya pervivencia se ha reducido a unos restos genéticos, lingüísticos y arqueológicos como resultado de un proceso de conquista y aculturación paralelos. Estos indígenas –o unas ideas sobre ellos– han pervivido también en la forma de una reivindicación anacrónica de estos como base de la identidad nacional. Si habíamos visto el ejemplo de la República Dominicana en su esfuerzo por negar al negro en virtud del indio, y vemos ahora de qué manera la perpetuación de la figura igualmente anacrónica del guanche se revitaliza en el capitalismo de las últimas décadas en Canarias, podemos acercarnos al caso de Puerto Rico, de tintes similares:

In the case of the Hispanic Caribbean, the Taíno presence has been studied first through the scientific recovery of a diverse array of elements, such as the documentation of their lexicon, archaeological and anthropological recovery of their cultural and social productions, as well as the reconstitution of their history and their mythology. More recently a group of biologists studied their genetic traces in the mitochondrial DNA.

On the other hand, some indigenous studies have supported an essentialist Taíno revival that displaces the centrality of Spanish, African and Asian cultures in the constitution of creolized and translocal discourses on identity in the insular Caribbean. (Martínez-San Miguel, “Taíno Warriors?” 198).

Del mismo modo, en Canarias un elemento importantísimo de la recuperación del indígena parte no solo de la arqueología y la historia, sino del léxico, desde estudios académicos hasta el popularizado uso de muchas familias, en las últimas

décadas, de nombres indígenas para sus bebés – todos esos jóvenes canarios que hoy se llaman Acaymo, Jonay, Guacimara, Nayra, Atteneri, Airam, Ruymán, Idaira, Dácil, Daida, Gara, Bentor, Yaiza, y un largo etcétera...

Al mismo tiempo, también se han realizado estudios en búsqueda del ADN mitocondrial “guanche” en la población canaria, partiendo de muestras de restos arqueológicos. Se ha encontrado, efectivamente, restos prehispánicos considerados “autóctonos” de Canarias –el marcador U6b1– en la población canaria actual “despite the continuous changes suffered by the population (Spanish colonisation, slave trade)” (Maca Meyer et al. 155). Este marcador solo aparece en Canarias y en regiones de emigraciones históricas de canarios (Rosa Fregel, “Entrevista *Canarias Amazigh*” 3:00-4:20): es decir, fundamentalmente el Caribe hispano. Precisamente, un estudio publicado en *Human Biology* por investigadores de la Ponce Health Sciences University, Arizona State University y la Universidad de Puerto Rico (Mayagüez) comprobó la existencia del marcador U6b1, “consider founder of the Guanche population”, fue hallado en la población puertorriqueña actual de orígenes europeos y norteafricanos (23), pues “up to 38% of West Eurasian and North African mitochondrial ancestry in Puerto Rico most likely migrated from the Canary Islands” (1). Por supuesto, en la actualidad podríamos decir que la autoridad ya no proviene de la teología o la historia, sino fundamentalmente de la ciencia. No es de extrañar, entonces, la repercusión de estos estudios en las construcciones identitarias. A nosotros aquí nos interesa destacar, por un lado, la similitud de los procesos de recuperación del legado indígena en Canarias y el Caribe, y, por otro, la conexión con el Caribe que incluso en un neo-indigenismo contemporáneo debería tenerse en cuenta, pues es innegable la (contextualizada) importancia de las migraciones canarias al Caribe en la conformación de las identidades de ambos archipiélagos. Respecto a

esa población de origen europeo de Puerto Rico, la República Dominicana y Cuba descubriremos en el Capítulo 3 cómo este cuerpo poblacional, conformador del – también mítico– guajiro y jíbaro, era fundamentalmente un “mago” –es decir, campesino– canario transplantado al otro lado de la orilla.

Precisamente, volviendo ahora a los famosos ronmieles ilustrados en el trabajo de Sergio Baucells, prestaremos ahora atención a otra botella que vemos ejemplificada: observaremos que el Ron Miel Artemi tiene como imagen la de un campesino blanco cortando caña, con las chimeneas de la plantación al fondo. Esta imagen, sin embargo, sí es más representativa de otra etapa de la historia canaria: la de los campesinos emigrados a Cuba a cortar caña, que a diferencia de los que fueron dueños de pequeñas parcelas de tabaco, estuvieron laborando en las Antillas durante el siglo XIX en régimen de semiesclavitud (de Paz Sánchez, Hernández, *La esclavitud blanca* 79, 99). Este tampoco es un episodio que haya perdurado demasiado en el imaginario colectivo: más incidencia tiene la imagen del otro emigrante canario que consigue fortuna en Cuba y vuelve al Archipiélago como indiano.

Centrándonos por ahora en el personaje histórico que más ha pervivido en la conciencia cultural canaria –el indígena– observaremos cómo incluso en este caso el indígena americano es la base referencial para la definición del aborígen de Canarias, y cómo ese primer contacto entre indígenas y europeos también guardó similitudes desde el punto de vista de los nativos.

2.3 Los dioses que vinieron del océano

Antes de comenzar a explorar de qué manera el europeo percibe al indígena canario y americano de maneras similares, debemos comenzar por señalar las coincidencias en la que estos nativos de los dos archipiélagos, así como otros

indígenas de América, percibieron a los europeos en primer lugar. La mitologización que, ya vimos, comparten los espacios naturales de Canarias y el Caribe en relación al bagaje cultural europeo (Las Afortunadas, Las islas de las Hespérides, Antilia, la Atlántida...) ha de mezclarse ahora con la mitología del otro lado: la que hizo que los indígenas, de alguna manera, también anticiparan el “descubrimiento” de los europeos:

En la mayoría de los libros o de los fragmentos dedicados a Canarias o a las Indias de Colón, gravita el abismo y la hipnosis de lo desconocido, los encuentros/desencuentros con el Paraíso Terrenal o la persistente búsqueda de la felicidad. Esas aspiraciones los hermanan y en ese espacio mítico fraternizan las islas con el continente nuevo. Y fraternizan además en lo legendario. Nuestros indígenas y los indígenas americanos abrigaban creencias paralelas: un hombre blanco habría de venir a dominarlos: Quetzalcoatl en México, Bachica en Nueva Granada, Viracocha en Perú, según anotan los cronistas de esas tierras; un dios innominado en Gran Canaria y Eraorazan en El Hierro, según testimonios recogidos por Espinosa, Cairasco, Viana y Millares Carlo... (García Ramos, *Ensayos del Nuevo Mundo* 45)

Por supuesto, algunos autores hablan de premoniciones de los indígenas, que hicieron que percibieran a los europeos como seres divinos y mitológicos; otros, sin embargo, hablan de reelaboraciones y reinterpretaciones de los cronistas que actuarían como justificación del sometimiento de los indígenas. En la mitología de algunas comunidades canarias e indoamericanas parece que efectivamente existían los “mitos del retorno”, de que algún día los espíritus de sus antepasados volverían por el mar (Tejera Gaspar, “El primer encuentro” 135-142). En el Caribe –como en Canarias– algunas comunidades indígenas consideraron a los españoles como dioses, y aunque esto en un principio propició una bienvenida pacífica a los extranjeros, pronto la brutalidad de los españoles generó resistencia por parte de los nativos (Cudjoe 7). La violencia y los desplazamientos vividos en el proceso de conquista se verán

reflejados, pues, en las obras fundadoras de la literatura canaria, y continuarán siendo tema recurrente en las literaturas de los dos archipiélagos.

Esta panorámica que hemos tenido de la visión del indígena de Canarias desde el comienzo de la conquista del Archipiélago hasta la actualidad nos permitirá acercarnos a las primeras crónicas, historias y poemas épicos de Canarias buscando justamente esos elementos interpretativos que generan una primera conciencia mestiza y que continúan en la tradición hasta la actualidad.

3. TEXTOS FUNDACIONALES: LA VIOLENCIA COLONIAL Y LA AGENCIA CRIOLLA

3.1 Endechas guanches: ¿quién cantaba a sus muertos?

Las endechas son el primer vestigio que tenemos de una literatura que ha sido denominada “canaria”, pero que también ha pasado a formar parte de las historias de la literatura española. Estas breves composiciones líricas son variadas y su análisis ha sido problemático, pero este es el corpus que se maneja:

un planto funerario en una serie de cuatro trísticos [Endechas de Guillén Peraza], dos endechas en lengua guanche y un indeterminado número, que debe andar por el medio centenar de endechas «de Canarias» en trísticos monorrimos e independientes, y otras tantas, al menos, «endechuelas», pero ya no cantos fúnebres, representan tres subgéneros de un género literario de raíz medieval, extendido por toda Europa, que en el ámbito de la literatura en lengua española tuvo en Canarias su principal foco creador, que se extinguió en la segunda mitad del siglo XVI y que no ha dejado rastro aparente, excepto entre los judíos sefardíes del norte de Marruecos. (Trapero, “Las endechas” 51-52)

Aunque todas las endechas “de Canarias” no se formaron necesariamente en Canarias, este apelativo alude al ambiente canario que propició el desarrollo de esta lírica. Si bien los primeros son plantos funerarios en relación directa con la Conquista,

más adelante estas endechas cambian de temática y suelen tratar de asunto amoroso, ausencias y penas (Trapero, “Las endechas” 52). Estas temáticas, sin embargo, serán también propias de la literatura canaria posterior por el ambiente y la historia de las Islas. Para destacar la importancia de estas endechas en lo que podríamos llamar un “hilo conductor” de la literatura canaria, tomaremos en cuenta las recientes afirmaciones de María Hernández Ojeda: “de los romances canarios, o las ‘Endechas a Guillén Peraza’ hasta el último poemario de la joven poeta Tina Suárez Rojas [1971 -] (. . .) no cabe duda de que la producción cultural canaria explora discursos de lengua y formación nacional, imprescindibles en el debate sobre la identidad no solo relacionado con España, sino con el Caribe y Latinoamérica, con Europa y África” (114). Por tanto, ya estas primeras endechas van a situar la literatura canaria no solamente en un contexto español, sino en una tradición colonial que la relaciona directamente con África, América y el Caribe, y con una realidad tanto histórica como literaria que es fronteriza; y más aún lo harán los siguientes ejemplos de la literatura de Canarias.

En el contexto inmediato de lo que narran las endechas de Guillén Peraza y las llamadas “endechas guanches”, textos fundamentales en los que se presentan estas dinámicas de conquista, tenemos otros textos que también hermanan a Canarias y América/ el Caribe: el requerimiento, las primeras crónicas y las Historias de estos territorios (crónicas e Historias que darán, además, fe de estas endechas). Como apunta Tejera Gaspar, la *Historia de de la Conquista de las Siete Islas de Canaria* de Abreu Galindo, fechada a comienzos del siglo XVII, incluye un episodio de la conquista de la isla de Gran Canaria en el que

El capitán Juan Rejón, por *justificar su causa*, envió un *faraute*, para que les dijese cómo ellos eran venidos de parte de los Reyes Católicos sus señores, don Fernando y doña Isabel, reyes de Castilla, para que, tornándose cristianos, los recibiese debajo de su guarda y su amparo, y ninguno los inquietase y estuviesen pacíficos y quietos en su tierra; (...) pero que, no haciendo lo que se les mandaba a decir, los habían de perseguir hasta hacerlos morir, o embarcarlos y sacarlos de la isla”. (12)

Estas primeras violencias coloniales dan lugar a encuentros bélicos y, en este caso, a la muerte del conquistador Guillén Peraza, que es cantada con esta célebre endecha:

¡Llorad las damas, sí Dios os vala!
Guillén Peraza quedó en La Palma
La flor marchita de la su cara.

No eres palma, eres retama,
eres ciprés de triste rama,
eres desdicha, desdicha mala.

Tus campos rompan tristes volcanes,
No vean placeres sino pesares,
cubran tus flores los arenales.

Guillén Peraza, Guillén Peraza,
¿dó está tu escudo, dó está tu lanza?
Todo lo acaba la malandanza. (Trapero, “Las endechas” 53)

Existen dos hipótesis fundamentales acerca de la fecha de composición de estas endechas. Una defiende que la composición de los versos tuvo lugar al momento de la muerte del conquistador, otras, que fueron compuestas a comienzos del siglo XVI, “cuando se daban ya las condiciones oportunas para que aquel nuevo pueblo comenzase a elaborar poéticamente su propia historia” (Trapero, “Las endechas” 57). Esta segunda interpretación incluiría a estas endechas no solamente en la serie de referencias a Canarias, sino a una reconstrucción de la propia historia: historia que,

además, ya no se limita a las mitologías clásicas sino a una realidad histórica que está conformando una nueva sociedad.

Sin embargo, más que las endechas de Guillén Peraza, en este trabajo nos interesan las endechas “guanches” descritas por Torriani, puesto que la afirmación del cronista es la de que estas endechas las cantaban los indígenas en su lengua para lamentar las violencias de la conquista. Torriani, un ingeniero italiano que fue a Canarias por mandato de Felipe II para fortificarlas, escribe unos años antes de la *Historia* de Abreu Galindo su *Descripción de las Islas Canarias*, terminada en 1592 e inédita hasta 1940. En este texto, Torriani habla de los indígenas de la isla de La Gomera y dice que estos “cantaban versos de lamentación, de ocho, nueve y diez sílabas, y con tanta tristeza, que lloraban ellos mismos, como se ve que todavía hacen hoy en día los que descienden de los últimos habitantes” (en Trapero, “Las Endechas” 63). Estas endechas, por tanto, tienen varios elementos fundamentales: el indígena como agente, cantor de unos versos derivados de su propia tradición cultural; la denuncia de las pérdidas del conflicto; y la perpetuación de estos cantos fúnebres en una sociedad ya mestiza, “canaria”.

Aunque existen muchos debates al respecto de las transcripciones y traducciones de estos versos, utilizaremos aquí los incluidos en la *Historia crítica de la literatura canaria*, la cual toma la transcripción de Torriani y la traducción de J. Pérez Vidal (Trapero, “Las Endechas” 63). Las endechas de las islas de La Gomera y de El Hierro, respectivamente, dicen así:

Aicà maragà, aitàtù aguahae
Maicà guere, demaciahani
Neigà haruuiti alemalai

(¡Sed bienvenidos! Mataron a nuestra madre / esta gente forastera. Mas ya que estamos reunidos, / hermano, me quiero casar, ya que estamos perdidos).

Mimerahanà zinu zinuà
Ahemen aten haran hua
Zu Agarfù fenere nuzà.

(Acá nos traen. Acá nos llevan. / Qué importa leche, agua y pan, / si Agarfa [nombre de varón] no quiere mirarme).

Ante la profunda pena de estos versos, apunta Pérez Vidal que los cronistas dan larga cuenta de esta melancolía de los canarios, ligada al aislamiento al que han estado siempre sometidos (94). No obstante, y aunque en este trabajo no estamos en disposición de contradecir los eruditos análisis de estos textos, queremos destacar que a pesar de las múltiples disquisiciones acerca de la validez de la transcripción de Torriani y de la verdadera correspondencia de estas palabras con las lenguas bereberes (Galand 109), o del origen y la autoría españoles de la Endecha de Guillén Peraza de las otras endechas “de Canaria” en español (Alonso, “Las endechas” 98), todos estos debates no eliminan el hecho de que en las crónicas e historias de Canarias se presentan –al público de la época– estas endechas como un canto fúnebre, en lengua indígena, de unos nativos subalternos que lamentan la violencia colonial. Violencia que, además, continúa sintiéndose y cantándose por un pueblo mestizo. Esta presentación de las endechas, correcta o no, es la que inaugura una idea de literatura canaria mucho más hermanada con la experiencia caribeña/americana que con la peninsular, al menos en esta etapa.

Llamaremos, por último, la atención sobre algunas interpretaciones que han destacado precisamente este fenómeno de subalternidad: gran relevancia tiene la de L. Siemens Hernández, que rescata alusiones a las endechas canarias en una denuncia de un criptojudío llevada a cabo en Sevilla e incluida en los documentos de la Inquisición de Canarias. En esta denuncia, se describe cómo Alonso Núñez, natural de Sevilla, se

encontraba en su casa de la isla de Tenerife cantando entre lágrimas la endecha de Ana Sánchez para lamentar que su madre estaba presa en el castillo de la inquisición de Sevilla (103). Esta endecha, recogida hacia la mitad del siglo XVI por el portugués Gaspar Frutuoso en sus *Saudades da Terra* dice así:

Ana Sánchez, Ana Sánchez
flor del Valle del Gran Rey,
Deseo tengo de cogerte
mas más saudad tengo de verte
flor del valle del vallete,
flor del Valle del Gran Rey.
(Citado en Trapero, “Las endechas” 66)

Aunque algunos historiadores hablan de que esta endecha canta la gozosa ida de Ana Sánchez (originalmente la “princesa” Adargona, indígena de la isla de La Gomera) a morir a España, y la pena de sus hermanos por no verla más, Siemens destaca lo altamente improbable de esta interpretación, y entiende que esta endecha es un canto triste de inconformismo ante los españoles que llevaron a Adargona a España. Siemens, entonces, propone que “interesa resaltar que un probable criptojudío, hombre perteneciente a un sector entonces muy perseguido, hiciera causa común en su desdicha con las penas de los aborígenes canarios sometidos” (103).

Trapero, por su parte (“Las endechas”), se refiere a algunas de las endechas en español recogidas por Juan Bermudo, las cuales cantan el tópico de la “tierra ajena”, también muy común en la literatura canaria posterior, concretamente las endechas 21 y 56 en las que el cantor canta en condición de cautivo:

¿Quién si no un canario puede lamentarse así? ¿Y quién si no un canario natural puede sentirse en “tierra ajena” en España? ¿Por qué el mar, que para un isleño es siempre símbolo de libertad, es aquí esquivo? ¿Y qué sino la historia de los canarios esclavos vendidos en los mercados españoles durante los siglos XV y XVI puede contenerse en esos lamentos en verso? (75)

Tomando como referente esta situación de conflicto, Siemens advierte que el hecho de que Torriani introdujera dos endechas en lengua indígena indica la pervivencia, en su tiempo, de esa lengua y de su uso por los descendientes de los sometidos, que la mantenían en algunas expresiones culturales de manera contestataria. Así, recuerda la enmienda que Álvarez Delgado hace a la traducción que se ha hecho de Torriani, en la que en lugar de “me quiero casar”, la endecha de La Gomera diría así: “¡Bienvenidos! Gente forastera mató / nuestra madre; pero ahora hermano / nos uniremos; si no estamos perdidos”. Y ante esta otra posible traducción, Siemens se plantea: “¿A quién dan la bienvenida los aborígenes sometidos, invitándolos a unirse a ellos frente a ‘la gente forastera’? Cabe pensar aquí en los criptojudíos perseguidos” (105).

Trapero, por su parte, continúa recuperando otro análisis interesantísimo: el del médico y antropólogo Juan Bethencourt Alfonso, quien en el siglo XIX vivía en un entorno en el que aún la herencia indígena estaba muy viva. Bethencourt descarta las endechas en lengua guanche de Torriani aludiendo al nulo valor histórico de una noticia anónima, y propone, sin embargo, que la acentuación de las palabras de esas endechas responde a que “en el manuscrito de Torriani se juntaron los diseños de los aborígenes canarios ‘con poesías de las negradas’ que los portugueses debieron recoger de sus andanzas esclavistas por la costa occidental de África” (76).

Estas endechas, pues, son un testimonio fascinante de las consideraciones de una primera literatura canaria. Podemos, por un lado, incidir en la herencia y la autoría españolas de las endechas “de Canaria” en español, o dudar de la veracidad o del origen bereber de las endechas guanches de Torriani. Y eso es perfectamente válido. Sin embargo, también es fundamental reconocer estas endechas, y

fundamentalmente la historia y las interpretaciones de estas endechas, como testimonio del comienzo de una sociedad colonial que surge a partir de la conquista, que incluye una población multiétnica resultado de las intervenciones coloniales de españoles, italianos, franceses y portugueses, de la venta de esclavos indígenas, la trata esclavista atlántica desde las costas africanas, y el espacio de las Islas Canarias como lugar de refugio para criptojudíos perseguidos por la Inquisición. Un contexto que probablemente ningún latinoamericanista tendrá problemas en identificar.

3.2 Las Casas y Espinosa: de América a Canarias en un mismo mundo

Una de las primeras percepciones de las historias de Canarias y el Nuevo Mundo de manera conjunta fue la de Bartolomé de Las Casas. Personaje fundamental en la historia latinoamericana, fray Bartolomé de Las Casas vivió y escribió cuando tanto las Islas Canarias como las Indias Occidentales comenzaron a conformar un mundo nuevo, ligado, como hemos visto en nuestro capítulo anterior, a profundos debates acerca de la humanidad de los habitantes de estos territorios. Y aunque Las Casas es conocido fundamentalmente por su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, nos interesan aquí unos cinco capítulos que el autor añadió entre los años 1555 y 1556 a su *Historia de Indias*: los capítulos 17 a 27, en los que narra las conquistas de Canarias, Madeira y la costa occidental del África. Como el filólogo canario Juan Manuel García Ramos destaca:

Fray Bartolomé de Las Casas no solo compendia en un volumen de tan significativo título la historia de nuestras islas, como un territorio americano más, sino que mantiene para con nuestros aborígenes idéntica actitud a la dispensada a los indios americanos: ‘¿qué causa legítima o qué justicia tuvieron estos Betancores de ir a inquietar, guerrear, matar y hacer esclavos a aquellos canarios, estando en sus tierras seguros y pacíficos, sin ir a Francia ni venir a Castilla ni a otra parte de molestar ni hacer injuria, violencia, ni daño alguno a viviente persona del mundo?’. (*Ensayos del Nuevo Mundo* 45)

Así, García Ramos concluye que este texto de Las Casas constituye “la primera aproximación de una historia común entre Canarias y las Indias y uno de los testimonios documentales más evidentes de nuestra indefinición”, por ser comprendido más adelante que Canarias es ese puente colgante entre los tres continentes (*Ensayos del Nuevo Mundo* 46). Las Casas tiene como antecedente a Francisco de Vitoria, quien plantea que los indígenas tienen una proximidad al mundo civilizado que inhabilita su descripción como dementes. Del mismo modo, ambos defienden que la Corona no puede perseguir a los indios por su infidelidad ni por no haber recibido la fe cristiana; y que, si pudieran ser perseguidos por sus pecados, estos no estarían tan distantes de los pecados de los propios europeos (Baucells, “El *indio* canario” 22-26).

Las Casas quiere probar, fundamentalmente, que los nativos no han hecho “daño alguno a viviente persona del mundo”. En este caso, aunque la conquista de Canarias es cronológicamente previa a la conquista de América, los debates sobre el indio americano constituyen el referente filosófico para la defensa de los indígenas canarios: Las Casas no está realmente cuestionando la colonización, sino la colonización violenta en detrimento de una cristianización y evangelización pacíficas. En estos capítulos de su *Historia de las Indias*, referidos como la “Brevísima relación de la destrucción de África”, Las Casas ya no se basa en su propia autoridad experiencial, sino en la autoridad de testimonios ajenos. En cualquier caso, en el contexto de las disputas entre España y Portugal, su argumentación siempre gira en torno a la idea de la legitimidad del dominio español (providencia divina) de las islas frente a la ocupación portuguesa: al referirse directamente al infante de Portugal, Las

Casas denuncia que el este no busca evangelizar, sino que le mueve la codicia (Sánchez-Godoy 254-62).

En el contexto canario, fray Alonso de Espinosa es deudor de las ideas lascasianas. Desde la conclusión de la conquista de Tenerife en 1497, la historia de la conquista de Canarias había sido eclipsada por la de América; casi cien años después, varios trabajos recuperaron la historia de la conquista de Canarias, entre ellos el de Espinosa, un clérigo de Alcalá de Henares que pasó su juventud en Guatemala y viajó posteriormente al archipiélago canario.

Eyda Merediz propone que la educación intelectual de Espinosa en Centroamérica estuvo profundamente impactada por las ideas de Las Casas, y que, por tanto, también percibió a los nativos de Canarias a través de la lente americana. En su *Historia de la Virgen de Candelaria* (1594), aunque Espinosa afirma que su principal objetivo es narrar el origen y los milagros de la Virgen de la Candelaria en la isla de Tenerife, durante varios capítulos se dedica a describir a los guanches en detalle. Respecto a la aparición de la Virgen, describe que la imagen de esta apareció en la costa donde la encontraron unos pastores indígenas, quienes en conmoción trataron de herirla sin éxito. Los guanches la adorarían como sagrada, y en la década de 1420 descubrirían la identidad católica de la Virgen a través de Antón Guancho, un indígena que desde la infancia había sido capturado y adoctrinado en el catolicismo por los españoles (*Refracted Images* 41-43).

Espinosa, en su *Historia*, continúa la tradición clásica del momento y describe las islas como los Campos Elíseos, un Paraíso en el que la tierra es extremadamente fértil. Tras la clásica relación mitológica, el autor entra a describir las diferentes teorías que en el momento se conocían acerca del origen de estos indígenas, incluyendo la que hoy en día algunos arqueólogos tratan de dilucidar: el destierro de

estas comunidades norteafricanas por parte de los romanos. Espinosa afirma que no conocen la navegación ni tienen contacto entre islas, y que por causa de sus costumbres, lengua y gastronomía (el gofio, que aún hoy continúa siendo base de la alimentación de los canarios) estos indígenas son definitivamente africanos (27-31). Describe, además, que estos guanches no tienen religión establecida, aunque sí una predisposición a recibir el cristianismo:

Mas procedan de donde quisieren, que ellos fueron gentiles, sin ley alguna, ritos ni ceremonias, ni dioses como otras naciones. Y aunque conocían haber Dios, el cual nombraban con diversos nombres y apellidos, como Achuhurahan, Achahucanac o Achguayax, que quiere decir el grande, el sublime, el que todo lo sustenta, no tenían ritos algunos, ni ceremonias, ni palabras con que lo venerasen. (34)

Sin embargo, explica, sí parecen tener algunas leyes de organización social. En su relación de las características físicas de estos guanches, describe que se diferencian en dos grupos: los del sur son “de color algo tostada y morena, agora sea por traer este color de generación, agora sea por ser la tierra algo cálida y tostarlos el sol, por andar casi desnudos, como andaban. Mas los del norte, eran blancos, y las mujeres hermosas y rubias y de lindos cabellos” (37).

Espinosa, tras su estancia en Guatemala, aplicaría las ideas lascasianas antiesclavistas y en pro de la evangelización pacífica. También tomó el ejemplo de su mentor Tomás de Vitoria en Guatemala, quien aprendió dos lenguas indígenas, y así Espinosa tendría cuidado de incluir algunas palabras y expresiones guanches en su texto, como hemos observado. Y mientras que José de Acosta hablaba de la dificultad de evangelizar a los indios de América, Espinosa demostró en su *Historia* que los milagros previos a la evangelización fueron frecuentes, y que, indirectamente, esta presencia de intervenciones divinas demuestra que los guanches eran, como los

amerindios de Las Casas, diferentes a los bárbaros descritos por Acosta. Los guanches, por tanto, favorecerían a Dios, y a pesar de ser de origen africano, serían muy distintos a los infieles de ese continente, pues eran paganos sin rituales o religión conocida (Merediz, *Refracted Images* 47-64).

No obstante, Espinosa describe un ritual, el de echar agua sobre las cabezas de los niños para crear una suerte de parentesco: “no que fuera un sacramento, pues ni lo hacían por tal, ni les era ley evangélica predicada, más era una ceremonia de un lavatorio, que también otras naciones usaron” (35). También describe Torriani una ceremonia con ovejas en tiempos de sequía, y al describir estos rituales, Espinosa alinea a los guanches con el modelo de indio civilizado de Las Casas, excluyendo cualquier descripción de idolatría. Es más, cuando Espinosa ofrece una lista de los pecados menores de los guanches, lo hace demostrando que los pecados de sodomía e idolatría están ausentes en sus prácticas. En definitiva, los guanches no habían perseguido a los cristianos, ni ocupado ningún reino cristiano, robado bienes cristianos, ni declarado la guerra ante ningún reino cristiano (Merediz, *Refracted Images*, 65, 75). Así, Espinosa abre una tradición literaria que desde Canarias identifica a los guanches ya en un contexto colonial, siguiendo como modelo fundamental el americano.

3.3 Cairasco de Figueroa y José de Anchieta: entradas teatrales y los conflictos de la colonialidad

En los círculos canarios en los que se hallaba Espinosa, encontramos a Bartolomé Cairasco de Figueroa, el poeta canario de los Siglos de Oro más conocido y citado en su época, cuya obra estuvo siempre ligada al protocolo eclesiástico. Muchos autores, como Oswaldo Guerra Sánchez, consideran a Cairasco de Figueroa como el fundador

de la poesía atlántica. Entre las características de la obra de Cairasco, Guerra Sánchez destaca tres: la historicidad e identidad, en su natural muestra del pasado prehispánico y del mestizaje de las islas en paralelo a lo que haría el Inca Garcilaso; la recreación del espacio natural de las islas (paisaje interior, paisaje marino y paisaje-isla); y lingüisticidad, en su inclusión de la lengua aborigen y de formas poéticas propias, como es el caso del esdrújulo (“Bartolomé” 189). En este trabajo solo nos acercaremos con más detenimiento a la historicidad y la representación de la identidad en Cairasco.

Cairasco refleja su procedencia mestiza, pues tiene orígenes italo-nizardos por el lado paterno y orígenes indígenas canarios por parte de su madre (Sánchez Guerra, “Bartolomé” 189-90). Guerra Sánchez apunta que la naturalidad con la que Cairasco comprende su mestizaje es la razón por la cual el indígena aparece en buena parte de su obra, y la razón por la que les confiere un trato cercano. Muestra de ello es la aparición de los antiguos canarios, citando los nombres de estos nativos guerreros en sus *Esdrújulea* y su *Templo Militante* al cantar los hechos de la invasión inglesa de sir Francis Drake a Gran Canaria (1599) un siglo después de la conquista de los indígenas por parte de los españoles:

De las cavernas y cumbres
bajaron como alemanes
Mil Doramas y Adargomas
Maninindras, Bentagaires,
Chambenegueres valientes,
Autindanas memorables,
saltando por esos riscos
como sátiros salvajes.
(Citado en Guerra Sánchez, “Bartolomé Cairasco” 191)

José Miguel Perera también llama la atención sobre esta inclusión del pueblo aborigen en la narración de la lucha contra las invasiones piráticas inglesas y

holandesas de Drake y Van der Does, y señala que Cairasco defiende a los indígenas como “hombres de noble condición y muy sencillos”, mientras que al inglés/holandés lo describe como soberbio conquistador/invasor: “asistimos, en dicha clasificación, a la valoración de un pueblo (el canario) frente a otro (el foráneo soberbio: España, pero también Inglaterra y Holanda)” (64).

No obstante, no debemos perder de vista que en esta escena los indígenas están ayudando a la corona española contra el ataque inglés y holandés, por lo que el indígena canario en este poema no está luchando por su propia libertad sino por la continuación del mandato español sobre una sociedad ya mestiza. Aunque Perera atribuye a Cairasco un cierto lascasianismo (69), José Antonio Ramos Arteaga llama la atención sobre el uso del indígena en la obra de Cairasco, especialmente en su *Comedia del Rescebimiento*, como representación de la “subordinación por medio de la teatralidad festiva al poder político” (“Entradas teatrales” 143). Veámoslo.

En 1582, Cairasco de Figueroa escribe la *Comedia del Rescebimiento* con motivo de las solemnidades a la llegada del nuevo obispo don Fernando de Rueda. A esta representación dramática se le añadieron espectáculos en la calle, con arquitecturas efímeras (Brito Díaz 355-59). En esta comedia, observamos tres partes bien diferenciadas: en la primera escena, ante la llegada del Obispo, los tres personajes alegóricos de Sabiduría, Invención y Curiosidad deciden sobre quién debe ser el maestro de ceremonias para darle la bienvenida, y finalmente deciden utilizar a Doramas, líder de la resistencia indígena de Gran Canaria contra los conquistadores. No obstante, Doramas no sabe hablar castellano, sino su lengua indígena, por lo que Sabiduría le da un bebedizo con el que se duerme y puede hablar castellano al despertar. En la escena segunda, dos mujeres llamadas Guía y Gáldar, representativas de los dos pueblos de la isla llamados como tal, discuten sobre su propio honor.

Posteriormente, Guía y Gáldar encuentran a Doramas dormido y llaman a Sabiduría para que le despierte. En la tercera y última escena, finalmente Doramas pronuncia en castellano un extenso parlamento alabando a las Islas Canarias y al Obispo.

De toda la obra, tal vez el elemento que más llama la atención desde el principio es la inclusión de la lengua indígena por parte de Doramas:

el que en un texto literario hispánico aparezca incrustado un fragmento en lengua indígena es algo realmente inusitado y no se explica, como se ha sugerido, por un afán de exotismo o licencia literaria del autor, sino por la misma naturalidad con la que vivían su mestizaje las islas en el siglo XVI: es más que probable, como ha sugerido el propio Cioranescu, que el eco de esa lengua permaneciera en los campos insulares y bastante posible que el propio Cairasco conociera algo de ella (Oswaldo Guerra, “Introducción” 15).

Pero no solo es el indígena el que habla su propia lengua, sino que también lo hace la ninfa Sabiduría que actúa como trujamán. Ramos Arteaga (“El imaginario insular” 5) propone que el uso de una intérprete helénica puede cumplir dos funciones en el texto: halagar el gusto de la cultura clásica del Obispo, y aportar reminiscencias de las Islas Canarias como Campos Elísios a través de la utilización de un antiguo habitante. Podemos considerar también que, al actuar de trujamán, la ninfa Sabiduría desde la autoridad clásica también participa de algún modo en la pervivencia de esta lengua indígena, pues Cairasco elige mostrar cómo la ninfa utiliza la lengua para comunicarse con Doramas, en lugar de proceder directamente a una traducción. No obstante, Sabiduría no deja de considerar a Doramas como un bárbaro, diciendo así:

Bien es verdad que es bárbaro
más yo le haré en un punto gran retórico
por el poder amplífico
que tengo de difundir la ciencia insólita
según mi beneplácito
haciendo que un canario sea Demóstenes” (Cairasco 31).

La conversación entre Sabiduría y Doramas en lengua indígena es extensa en relación con el conjunto de la obra, y, mientras estos dos personajes se comunican, Curiosidad e Invención, pero también todo público que no comprenda el idioma, quedan al margen de la acción hasta que Sabiduría procede a la traducción:

CURIOSIDAD

¡Doramas!
Este no es hombre que responde a damas.
Mejor será que tú, Sabiduría,
le hables en su lengua.

SABIDURÍA

Bien has dicho.
Aguay marane, aguay marane ayer mahara.

DORAMAS

Aguay marana en maraguas ay ha acha aytimadas
ayta ast Autindana ast Chanbeneguer ast
Bentagayre.

SABIDURÍA

Aspe aramaguadas holdaya.

DORAMAS

Adu hi area.

CURIOSIDAD

¡Extraño traje!

INVENCIÓN

Y más extraña lengua.

CURIOSIDAD

¿Entienes tú algo desto?

INVENCION

No lo entenderá la madre que lo parió. (32)

Otra interacción de relevancia es la que realizan las representantes de los pueblos de Guía y Gáldar, como hemos comentado anteriormente. Ya al utilizar a Doramas, guerrero líder de la resistencia bélica indígena durante la conquista, Cairasco está destacando la legitimidad del nativo antes de su sumisión al obispo (y a España). Gáldar, de nombre indígena, representa a esta ciudad de los antiguos habitantes, mientras que Guía representa la pujanza económica de la Gran Canaria colonial (Ramos Arteaga, “El imaginario” 10):

GUÍA

Dejando puntos de honor
y competencias pasadas,
Gáldar, vamos con amor
a ver el nuevo pastor
de las islas Fortunadas.

GÁLDAR

Vamos norabuena, Guía,
mas con tal que yo no pierda
de la preeminencia mía,
ponte tú a mi mano izquierda.

GUÍA

Gáldar, ya pasó. Solía...
no es tiempo ahora de andar
en puntos de cuál mejor.

GÁLDAR

Entre gente de valor,
en todo tiempo y lugar,
se ha de mirar el honor.

GUÍA

Pues, si en el valor está,
preferida he yo de ser.

GÁLDAR

Eso no se sufrirá,

que tú comenzaste ayer
y yo mucho tiempo ha.

GUÍA

Yo comienzo, y tú te acabas.

GÁLDAR

Pues, a pesar de Fortuna,
y aunque tú me menoscabas,
durara más que ninguna.

GUÍA

Más te ofendes si te alabas;
porque... quién te vio y te ve...

GÁLDAR

En eso solo verás
Mi valor, linaje y fe,
pues la adversidad jamás
no me ha hecho perder pie.

GUÍA

Tú te fundas en la honra,
yo en ella y la riqueza,
porque no hay mayor deshonra
que la vida con pobreza.

GUÍA

Tu codicia te deshonra,
que la riqueza mayor
y que más se ha de estimar
es el linaje y el valor.

Esta escena, aun siendo parte de la presentación general de las nuevas tierras al obispo en la comedia del recibimiento, es especial por presentar específicamente el conflicto social y étnico que es producto de la sociedad colonial tras la conquista. A esto hay que sumarle que Doramas, en la última escena, hace un canto de bienvenida al obispo a través una enumeración de las similitudes entre ambos (Ramos Arteaga, “El imaginario” 10). Tanto Gáldar como Guía, es decir, tanto los antiguos habitantes como los colonizadores, son alabados en su valentía, pero la contienda es clarísima: el indígena conserva el honor, la antigüedad y, sobre todo, la pervivencia (“pues la

adversidad jamás/ no me ha hecho perder pie”); el español tiene el control político y económico, y su avaricia lo alinea con los invasores ingleses y holandeses. La presentación del conflicto, aún siendo de gran relevancia, da lugar finalmente a la paz entre las dos partes para dar la bienvenida al obispo: es decir, la sociedad colonial, mestiza, busca lealtad a España; y el propio guerrero indígena, aún igualándose en honor y linaje al obispo, le canta alabanzas finalmente en castellano. Esta sumisión final al orden colonial se observa también en la última escena, en la que Doramas presenta al obispo cada una de las islas, alabándolas, pero también ofreciéndoselas: de Gran Canaria, por ejemplo, dice que “suplícaos que la améis, pues ella os ama/ y que no la olvidéis, pues no os olvida” (Cairasco 53).

En otra comedia de recibimiento anterior, la ofrecida al obispo de Vela, Cairasco hizo que el pastorcillo aborígen, representante de los antiguos pobladores, ofreciera también las islas al obispo. No obstante, además de ofrecerle la flora autóctona (la palmera representando a la isla de La Palma, o el mítico árbol Garoé, en representación de El Hierro), le entrega la vid por parte de Tenerife, el cereal por Lanzarote, la orchilla por Fuerteventura, y la caña de azúcar por parte de Gran Canaria: es decir, los cultivos no del paisaje exótico, sino de la economía de la Primera Modernidad introducida en las islas en la conquista y colonización de las mismas (Ramos Arteaga, “El imaginario” 7).

Nos referiremos ahora, muy brevemente, a otro autor canario que guarda relación con Cairasco y también con nuestro próximo poeta, Silvestre de Balboa. Este autor es el padre José de Anchieta, misionero jesuita nativo de Canarias, que escribió su obra en latín, español, portugués y tupí. Este autor, al igual que Cairasco de Figueroa, utiliza al indígena en su obra para acompañar al colono y legitimar su labor (Ramos Arteaga, “Entradas” 935), y, al igual que Silvestre de Balboa, es considerado

el escritor fundador de la literatura de su país de residencia: Brasil. En este país se le considera como el más antiguo ejemplo de aclimatación al entorno americano, y es considerado además como brasileño (Sánchez Robayna 51).

En su actividad evangelizadora, Anchieta usó la lengua tupí para adoctrinar a los indios en su propio idioma, y su poesía tiene gran influjo de la cultura popular también por motivo de su actividad evangelizadora (Sánchez Robayna 51). En las comedias teatrales medievales, existía el rol del “hombre salvaje”, representando los límites de la humanidad y la animalidad, y personificando el control de lo caótico por el nuevo orden entrante. Ahora bien, en el contexto colonial premoderno debemos tener en cuenta que el indígena utilizado en ese rol de “salvaje” existe en la realidad de ese entorno, y tanto en el caso de Canarias como en el de Brasil la imagen que se tiene de la población aborígen se acerca mucho a la imaginería de lo incivilizado. Por su experiencia canaria, tanto Cairasco como Anchieta tuvieron un contacto privilegiado con el proceso de aculturación, y a la vez que Cairasco realiza sus entradas teatrales en Canarias, Anchieta en Brasil está realizando sus entradas teatrales con la participación de los grupos tupí y guaraní. Estas obras dramáticas a ambas orillas del Atlántico tienen en común no solamente el origen de sus autores, sino los contextos de expansión colonial y de evangelización (Ramos Arteaga, “Entradas” 935-38). Como firma Ramos Arteaga: para Anchieta “los niños tupíes representan la posibilidad de redención de la ley cristiana frente a las costumbres e inercias animistas de sus padres” (“Entradas” 940).

Si Anchieta es el canario fundador de la literatura brasileña, ahora veremos cómo Silvestre de Balboa es el canario fundador de la literatura cubana, pero con una diferencia fundamental: su visión natural del paisaje cubano y de la sociedad

multiétnica de este territorio, debido a su propia condición mestiza y su experiencia personal en Canarias.

3.4 Un “color local” transatlántico: Silvestre de Balboa, “poeta para dos islas”

En 1608, en Cuba, escribe Silvestre de Balboa su *Espejo de paciencia*. Este poema épico narra un acontecimiento histórico: el rapto y posterior rescate del obispo Juan de las Cabezas Altamirano en el oriente de Cuba, narrativa que realmente encubre las relaciones de contrabando en la zona (Castro Morales 225). Como hemos observado anteriormente, si Ancheta es considerado en Brasil como el primer autor de su literatura, igualmente ocurre con Balboa en el caso cubano. De hecho, la enciclopedia digital cubana EcuRed describe a Balboa como “autor canario que escribe la primera obra de la literatura cubana” (“Silvestre de Balboa”), afirmando no solo su carácter fundacional como autor de la literatura cubana, sino la clásica diferenciación que se hace desde Cuba entre los españoles y los canarios/isleños.

Nacido en la isla de Gran Canaria, pasó su juventud en la sociedad colonial del Archipiélago, y tuvo contacto con Cairasco de Figueroa y Antonio de Viana, poetas que cantaron a la historia de Canarias. Aunque no es seguro que Balboa pudiera leer el *Templo militante* de Cairasco o las *Antigüedades de las Islas Afortunadas* de Viana, Andrés Sánchez Robayna destaca la influencia que en él pudieron tener las tertulias de Cairasco de Figueroa, dando lugar a diversas similitudes estilísticas que incluyen versos análogos para terminar las estrofas (23, 25). Según la hipótesis de Sánchez Robayna, es la experiencia canaria la que aporta a Balboa “algunos de los rasgos más característicos de su incipiente cultura literaria”, que luego trasladaría a Cuba (28).

Balboa era de padre español y madre natural de Gran Canaria, y Carlos Gaviño de Franchy propone en un estudio que el signo con el que Balboa acompañaba

su firma (un rombo con cuatro círculos y un punto en el centro de cada círculo) podía provenir del sello familiar con que los indígenas identificaban sus familias (llamado pintadera). Esta utilización del sello familiar indígena implicaría posiblemente la afirmación de una identidad mestiza (citado en Castro Morales 228). Belén Castro Morales retoma este estudio y propone que, incluso sin una confirmación de lo anterior, Balboa llegaría a Cuba con un pre-conocimiento del “otro” colonial, al ser él mismo mestizo en una tierra multiétnica.

Este conocimiento e incluso identificación con la otredad explica la naturalidad con la que Balboa percibe y describe la sociedad cubana, sociedad en la que indígenas, esclavos negros, mestizos y criollos son conjuntamente definidos en su poema como “gente de la tierra” y “valientes insulanos” (Castro Morales 228). Su implicación en una sociedad/identidad multiétnica se ve reflejada incluso en su familia en Cuba, pues Balboa contrae matrimonio con Catalina de la Coba, cubana descendente de un colonizador español y de un cacique taíno (Cruz-Taura 131). Por otro lado, las Islas Canarias también fueron víctima en esa época de frecuentes invasiones piráticas y del ejercicio de contrabando, por lo que incluso los hechos acontecidos son familiares para la visión de Balboa (Castro Morales 228).

Este poema épico, por tanto, no se aleja de los patrones previos, pues la originalidad como la entendemos hoy no tenía cabida en la época. A lo que realmente se atreve Balboa es a otorgar de un “color local” a la trama, y esto lo hace, según Lázaro Santana, precisamente por haber tenido contacto con las obras de Cairasco y Viana, quienes cantan la naturaleza de Canarias con numeraciones de indigenismos (19). Así, tenemos estrofas que mezclan la tropicalidad cubana con la épica renacentista clásica:

Vinieron de los pastos las napeas
Y al hombro trae cada una un pisitaco
Y entre cada tres de ellas dos bateas
De flores olorosas de navaco.
De los prados que cercan las aldeas
Vienen cargadas de mehí y tabaco,
Mameyes, piñas, tunas y aguacates,
Plátanos y mamones y tomates.

(. . .)

De arroyos y de ríos a gran prisa
Salen náyades puras, cristalinas,
Con mucho jaguará, dajao y lisa,
Camarones, viajacas y guabinas:
Y mostrando al Pastor con gozo y risa
De las aguas mil cosas peregrinas,
Se le ofrecieron y con gran prudencia
Le hizo cada cual la reverencia. (Balboa 76-77).

En sus referencias no mitológicas a la realidad natural de las islas, Cairasco, Viana y Balboa continúan la línea poética comenzada por las endechas, y se centran en las palabras (indigenismos) por sí misma, sin adornos adjetivales (Lázaro Santana 20-21).

También la presentación de la sociedad isleña es definitivamente diferente a la de las crónicas españolas, fundamentalmente por esa naturalidad e identificación con la otredad multiétnica y los inicios de una conciencia nacional. Si bien en el poema los protagonistas son el Obispo Cabezas Altamirano, el corsario francés Gilberto Girón y el Capitán Gregorio Ramos, en ambos cantos tiene una gran presencia el pueblo: una marabunta de negros, criollos, españoles, canarios (especificados como tal) y mestizos. Destaca, además, las alabanzas que Balboa hace al verdadero héroe salvador del obispo, que no es otro que Silvestre el esclavo etíope:

¡Oh, Salvador criollo, negro honrado!
Vuele tu fama y nunca se consuma:
Que en alabanza de tan buen soldado

Es bien que no se cansen lengua y pluma.
Y no porque te doy este dictado,
Ningún mordaz entienda ni presuma
Que es afición que tengo en lo que escribo
A un negro esclavo y sin razón cautivo. (Balboa 94)

De esta manera, Belén Castro Morales argumenta que al utilizar la tradición grecolatina para cantar la heroicidad y la historicidad de una incipiente sociedad multicultural, sincrética, el texto subvierte el orden colonial: se pasa de “los bárbaros” a “los nuestros”, y aunque Balboa utiliza al indígena y al negro para cantar al colonizador, más que a la hegemonía del poder colonial el texto hace referencia fundamentalmente a la autoctonía y al pueblo cubano. La autora afirma que podemos concluir entonces destacando que *Espejo de paciencia*, como primer texto cubano, contiene el germen autonomista, la defensa del negro, la exaltación del colectivismo, la iniciativa criolla y una marginalidad estilística que deriva de una marginalidad ideológica de la periferia/insularidad, la cual incluye la ausencia de norma social en el interior de Cuba. Para poder dilucidar la importancia del texto, por tanto, no debemos compararlo con la tradición europea, sino hacer una “lectura contracultural de la periferia atlántica frente al centro mediterráneo” y desengranar los conflictos de la transculturación presentes en el poema (225-27).

Lezama Lima y Cintio Vitier, en su estudio de *Espejo de paciencia*, atribuyen al poema el germen de lo cubano (Sánchez Robayna 55) y una descripción de los problemas que aún forman parte de la Cuba contemporánea a estos autores; sin embargo, no nombran las influencias de Cairasco ni de Viana, seguramente por no conocer sus obras (Lázaro Santana 24, 30). Precisamente, estos temas que continúan en la literatura cubana lo hacen también en Canarias, pues como hemos tratado de demostrar, no se trata de una serie de “relaciones de ida y vuelta”, sino de un origen

común de preocupaciones, perspectivas y desarrollo. Dejamos las conclusiones en palabras de Sánchez Robayna:

¿Cómo fue esto posible, es decir, cómo dos escritores nacidos en Canarias – José de Anchieta y Silvestre de Balboa– lograron identificarse de la manera tan intensa en que lo hicieron con el espíritu de las culturas americanas (. . .)? Parece oportuno formular la hipótesis de que el carácter o naturaleza de esas contribuciones solo pudiera, en rigor, provenir de escritores marcados ya ellos mismos en la historia por su propio y reciente *nacimiento* cultural a Occidente; de escritores, en fin, para los cuales la “dimensión americana” (. . .) hubiera ya sido una experiencia interiorizada (. . .) Nuestras Islas [Canarias] eran ya en cierto modo el Nuevo Mundo (. . .). (58, 59)

3.5 Antonio de Viana: los guanches son ibéricos

La obra de Antonio de Viana, las *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, Conquista de Tenerife y Aparecimiento de la Imagen de Candelaria*, fue escrita en 1602 en Tenerife y publicada en 1604 en Sevilla, y es la obra de un colonizador de tercera generación. El poema surge como un encargo por la familia Guerra contra su representación en la obra de Espinosa (Ramos Arteaga, “Las fronteras” 546). Si ya comprobamos que Espinosa ofrece una visión lascasiana del conflicto, el caso de Viana es el de un canto sobre la conquista, justificando la colonización española, proponiendo un origen ibérico de los guanches y cantando al mestizaje.

Eyda Merediz destaca el papel de este poema como un ejemplo de reformulación de la historia de Canarias, en este caso la revisión de la obra de Espinosa en favor de un proyecto ideológico que constituye una construcción de la identidad canaria bajo el imperialismo español. En esta revisión de la historia encontramos incluso algunos personajes guanches que son producto de la imaginación del autor. En el argumento del poema, encontramos a los menceyes Bencomo del menceyato de Taoro, con su hermano Tinguaro y sus hijos Ruymán, Dácil y Rosalba;

Anaterve, el mencey de Güímar, con su hijo Guetón; y Beneharo, mencey de Anaga, con su hija Guacimara. Los hechos históricos se entrelazan con historias románticas: Tinguaro, cuya enamorada era Guajara, estará prometido con Guacimara; Guacimara, en cambio, tendrá un amor con Ruymán; Rosalba, por su parte, será el amor de Guetón; y, finalmente, Dácil, a quien el agorero Guañameñe le dijo que su futuro marido vendría por el mar, tendrá una historia romántica con el conquistador español Gonzalo del Castillo. Estos matrimonios y la historia de la conquista de la isla serán narrados por Viana a través de la épica, un género que había sido tradicionalmente utilizado como un instrumento político imperial para crear un proyecto ideal de unificación cultural. En el caso de Viana, Eyda Merediz propone que el poeta utiliza su poema como instrumento para crear una imagen de la historia de Tenerife como oposición a la de la conquista del Nuevo Mundo (93-89).

Aunque Espinosa ofrece realmente una visión positiva del guanche, su perspectiva es lascasiana y sus guanches son primitivos, africanos y paganos. Es contra esta definición contra la que escribe Viana, quien afirma que los guanches tienen un origen ibérico prerromano y constituyen un proyecto idealizado de proto cristianos olvidados, completamente asimilados posteriormente al cristianismo y a la civilización europea. De los habitantes de Fuerteventura y Lanzarote, dice Viana que provienen de África, pero de una época premusulmana (es decir, no contaminada por la idolatría); de La Palma y Tenerife, afirma que vienen de los más antiguos habitantes de la Península Ibérica. En cuanto a los hechos históricos de la propia conquista, Espinosa cuenta cómo, tras la batalla de Acentejo, los españoles esclavizaron a sus aliados guanches de Güímar; Viana, por su parte, prefiere omitir este aspecto de la historia. De esta manera, Viana no solo ofrece una visión positiva de la conquista como la unión de dos partes iguales (guanches y conquistadores),

omitiendo por el camino los episodios de esclavitud y violencia, sino que lo hace además proponiendo una homogeneidad étnica entre conquistador y conquistado que justifique el poder imperial en la zona (Merediz 89-115). De este modo, la princesa Dácil representada por Viana corresponde a la más tradicional representación renacentista de la belleza femenina europea:

frente espaciosa, grave, a quien circuye
largo cabello más que el sol dorado,
cejas sutiles, que del color mismo
parecen arcos de oro y corresponden
crecidas las pestañas a sus visos,
los ojos bellos son como esmeraldas
(. . .)
y afilada la nariz proporcionada
(. . .)
largo el hermoso rostro, en color de nieve
con fuego y sangre mixturado a partes
y como a cielo claro lo estrellan
algunas pecas como flores de oro.
(Citado en Merediz 116-17)

Si bien el guanche es descrito aquí como blanco y fundamentalmente español, de igual modo la unión de estos pueblos implica un mestizaje que es metaforizado a través de la unión de Gonzalo del Castillo y Dácil: mestizaje en el que “el hecho diferencial aborígen desaparece completamente, y se nos presenta a los futuros habitantes con los rasgos del colono” (Ramos Arteaga, “Las fronteras” 550). Pero, en cuanto a esta representación del mestizaje, José Antonio Ramos Arteaga no ve solamente un instrumento imperial por parte de España, sino la expresión de un ya canario, quien sufre lo que denomina “ansiedad fronteriza”: la dificultad de armonizar la imaginación europea y la realidad indígena. Si bien se suele comparar el Poema de Viana con *La Araucana* de Ercilla, Ramos Arteaga junto a Marrero-Fente destaca el

valor de este poema dentro de la hibridez discursiva de “un nuevo paradigma” (“Las fronteras” 545).

En este nuevo paradigma, Viana, desde la periferia, está narrando la realidad colona, y lo hace especialmente a partir de un sueño que tiene en el poema el adelantado Alonso Fernández de Lugo, en el que el español se casa con Nivaria, personificación femenina de la isla de Tenerife, y posteriormente se presenta la distribución territorial de la isla en la etapa colonial. Esta repartición será fruto de las actividades económicas colonas, pero guardan relación con los antiguos menceyatos indígenas y refleja los procesos de aculturación al invertir los nombres guanches de los menceyatos por los de los nuevos pueblos y ciudades coloniales (“Épica” 214):

Vuelto al revés el nombre de Taoro,
Se llamará Orotava por grandeza,
Un pueblo bello, que en sus tierras oro
Descubra el corvo arado pieza a pieza
(. . .)
Tigaiga, Icode el Alto y acredito
Aquella vega fértil, celebrada
Donde otro Icode habrá más adelante
De panes, sedas y vinos abundantes
(. . .)
Adeje, Daute y Vilaflor, si en ellos
La valerosa gente isleña mora,
Después se poblará de noble hidalga,
Que siempre en guerras victoriosas salga.
(Citado en Ramos Arteaga, “Épica” 215)

Finalmente, tomaremos una más de las reflexiones de Ramos Arteaga respecto a la escritura periférica, híbrida y colonial de Viana, en la que adscribe los trabajos de Viana junto a los de Cairasco (“El imaginario” 10), en lo que José Antonio Mazzotti ha llamado “agencia criolla”, que tal y como es referido a América podemos aplicar a Canarias:

No es ya demasiado aventurado hablar de una “nación criolla” como concepto ubicable en las coordenadas axiológicas de fines del siglo XVI y los dos que siguieron. Los estudios tradicionales sobre el periodo virreinal han tendido a simplificar el problema de la escurridiza diferencia criolla al aceptar sin cortapisas la condición legal y cultural de españoles en esos descendientes de peninsulares nacidos en el Nuevo Mundo. La postura común es ubicarlos como un apéndice y una variable de la subjetividad dominante, obviando así la especificidad y el carácter dialógico de su producción discursiva con el contexto americano inmediato. (citado en Ramos Arteaga, “Épica” 208).

En conclusión, la obra de Viana, en diálogo con las de Las Casas, Espinosa, Cairasco y Balboa, nos da tres claves que siguen suscitando reflexiones respecto al Nuevo Mundo y al Caribe: en primer lugar, la revisión y reinterpretación de la historia en base a unos indígenas ya aculturados cuya ausencia permite una manipulación mítica que, en este caso, es en clave imperialista y eurocéntrica; en segundo lugar, la “ansiedad fronteriza” y el “nuevo paradigma” de una sociedad colonial atlántica que surge de manera análoga a la del Caribe en los primeros siglos; y, en tercer lugar, la “agencia criolla” que presenta su texto al presentar un mundo híbrido desde la periferia, a pesar de su interés ideológico por la homogeneización racial entre indígenas y conquistadores en favor de los segundos.

4. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos presentado una panorámica de la literatura fundacional canaria en la manera en la que entronca con la del Nuevo Mundo. Desde las endechas hasta Viana, la realidad canaria es casi indiferenciable de la de América en algunos aspectos, y así mismo lo indican la percepción de Las Casas y Espinosa o la aclimatación de Balboa y Anchieta en los territorios americanos hasta el punto de comenzar ellos mismos una historia literaria regional en esos territorios. Los temas presentes en estas obras –la violencia colonial, la reescritura de un pasado indígena,

mitologización de un pasado pre-europeo, la ansiedad fronteriza, el nuevo paradigma y la agencia criolla—, salvando las distancias, siguen siendo recurrentes en las literaturas e identidades de Canarias y el Caribe hasta el día de hoy. Una relectura de estos textos fundacionales revela cómo la relación entre estos territorios no es solamente la de un “flujo y reflujo” a partir de algunos mitos compartidos, o de la emigración (como veremos en el Capítulo 3), sino a partir de que todos han formado parte de un mismo cuerpo territorial y social si los pensamos en clave colonial, en esos procesos de conquista y aculturación que dan lugar a los orígenes de una conciencia criolla.

Aunque siempre tiene sentido estudiar la literatura canaria en un contexto español, suele tener aún más sentido comprenderla dentro de un contexto latinoamericano y caribeño, y observamos que esto es así desde los textos fundacionales, pues en los casos de Las Casas, Espinosa, Balboa, Anchieta y Cairasco, las realidades del Nuevo Mundo incluyen ambos archipiélagos de manera casi indistinguible; y, en el caso de Viana, su reacción a una identificación con América proviene precisamente de la historia en común. Si Lezama Lima y Cintio Vitier desconocieron las obras de Cairasco y Viana a la hora de estudiar a Balboa, es precisamente por la desconexión que ha existido por mucho tiempo en el estudio de ambas literaturas como parte de un mismo corpus. Para comprender por qué Balboa es cubano, hay que comprender por qué Balboa es canario. En los siguientes capítulos, el flujo y reflujo será mucho más dinámico: desde los siglos XIX al XXI observaremos cómo ahora el Caribe define en buena medida la sociedad, la literatura y la identidad canaria.

CAPÍTULO 3

Quiero cantarle a esta tierra
con mi música sonera,
jardín de bellas mujeres,
de mar azul y palmeras.
Orgullosa de la brisa
que acaricia la mañana
lucen llenos de esplendores
sus valles y sus montañas.
No importa que la distancia
nuestras fronteras separe:
me quedo con su fragancia
y con sus lindos paisajes.
Cuando la marea baje,
cuando la marea suba,
todas las Islas Canarias
podrán unirse con Cuba.

“Cuando la marea baje”.
Son cubano.
Grupo cubano “Los Guanches”
y grupo canario “Changó”.
Santiago de Cuba.

1. INTRODUCCIÓN

Este son cubano dedicado a Canarias canta a la conexión e identificación histórica entre Canarias y Cuba. “Cuando la marea baje”, cantan, los fondos oceánicos podrán constituir unir estas islas tal vez en una nueva Atlántida terrestre. No obstante, “cuando la marea suba” también estarán unidas, pues el océano jamás ha sido impedimento para que estos pueblos crecieran juntos. En este capítulo, pues, estudiaremos cómo la canaribeñidad se crea –después de una identidad mestiza y agencia criolla comunes– a través de los fenómenos de la migración entre Canarias y Cuba, el desarrollo de las mitologías comunes y las coincidencias de sus respectivos

movimientos independentistas en contacto. Analizaremos cómo la emigración familiar y la ocupación agrícola de las familias canarias en el Caribe permitieron una profunda relación interétnica e interracial entre canarios y cubanos/puertorriqueños, además de cómo el campesino canario conformó la figura identitaria del campesino de las Antillas hispanas. El flujo migratorio constante, la diferenciación racial/étnica del canario respecto a los españoles peninsulares, la magia en torno a las prácticas culturales canarias y africanas, y la historia/condición colonial común entre Canarias y América se ve reflejada en

2. CONECTADOS DURANTE QUINIENTOS AÑOS: MIGRACIÓN FAMILIAR, RELACIONES INTERÉTNICAS, TABACO, AZÚCAR Y BRUJERÍA

1.1 Barcos de familias y humo de tabaco

Hablar de canaribeñidad es hablar de migración: una migración constante, de ida y vuelta, durante quinientos años. Es este proceso migratorio el que ha permitido una serie de conexiones fundamentales entre las culturas de los pueblos de Canarias y el Caribe, incluyendo Venezuela en el Gran Caribe. Además, este proceso concreto del archipiélago canario es en varios aspectos diferente del de los españoles peninsulares.

Podemos comenzar por comprender el aspecto diferencial de los canarios desde la propia mirada española. Si ya mostramos en el Capítulo 1 cómo los canarios eran considerados en América como blancos de orilla, es decir, blancos de piel pero no de estatus, y cómo eran denominados “isleños” en diferenciación de los españoles peninsulares, ahora podemos comprobar que estas percepciones eran iguales desde España. Juan Manuel Santana Pérez nos presenta como ejemplo un documento de 1766 del Archivo General de Indias de Sevilla, en el que se muestra el censo de los

pobladores del presidio de San Agustín de la Florida trasladados a Cuba. En este documento, el listado incluye “familias españolas, familias alemanas, familias de pardos libres, familias de morenos libres y familias de isleños” (Santana Pérez, “Isleños” 177). Esta denominación de los canarios continúa hoy en día en el Caribe e incluso en los Estados Unidos para referirse a los descendientes de los colonos canarios en la Luisiana y la Florida. Veamos entonces el porqué de ese carácter diferencial.

En primer lugar, mientras que la inmigración peninsular en la mayor parte de las ocasiones estaba constituida por hombres solos que posteriormente entablaban relaciones con la población nativa, la inmigración canaria tuvo un carácter fundamentalmente familiar, lo cual permitió que existiera una mayor transmisión de los caracteres étnicos específicos de este grupo. Incluso en el caso en el que hombres canarios iban solos, esta emigración casi siempre respondía a una relación familiar.

Tal migración orientada a la familia, especialmente a la familia asentada en las nuevas tierras, “contribuye a la discusión en torno al complejo proceso de formación de la identidad, sin establecer la fijación a un territorio determinado”; y, en este contexto, “la formación del campesinado cubano está vinculado, estrechamente, al de la inmigración y principalmente a la de los canarios”. Esta inmigración estaría fundamentalmente orientada a la producción de tabaco, que, aunque es originario de América, “su cultura como tal fue desarrollada por los canarios” (O. Cabrera 1048). Mientras que la actividad de los sectores españoles, como catalanes y vascos, era el comercio, los isleños fueron el principal grupo blanco que se dedicaba a la actividad agrícola, siendo considerados expertos en esta destreza, hasta el punto que en el occidente de Cuba se identifica “veguero” con “isleño” (Tornero Tinajero 509). Por tanto, la emigración canaria es partícipe fundamental en dos elementos clave de la

identidad cubana y puertorriqueña: el campesino (llamado guajiro en Cuba, jíbaro en Puerto Rico) y el tabaco.

Las Islas Canarias, al contrario que otras regiones peninsulares, tuvieron el privilegio de comerciar con Indias desde el siglo XVI, sin que el monopolio sevillano tuviera control sobre las personas que emigraban a América desde el Archipiélago. Canarias es, económicamente, el primer espacio de Indias, pues primero se introdujeron en las islas, desde Asia, la caña de azúcar y la platanera, que luego serían exportadas a América con técnicos canarios trabajando en el primer ingenio americano en Santo Domingo. Durante los siglos XVI y XVII, además, parte de la inmigración canaria se da sin autorización y relacionada con el contrabando. Desde finales del siglo XVI, en La Habana más del 25% de los inmigrantes son canarios y comienza un floreciente comercio canario-cubano (Hernández González, “La emigración” 137-39).

En el siglo XVII, la emigración estará auspiciada por la corona para fomentar el poblamiento de las Antillas, y la Real Cédula de 1678 comenzaría el denominado “tributo de sangre”: esta cédula “eximía del impuesto de avería a los navieros que trasladasen cinco familias de cinco miembros por cada cien toneladas exportadas, compaginando y ligando entonces los intereses mercantiles de las clases dominantes insulares a la política poblacionista de la Corona” (Hernández González, “La emigración” 139). La mayor parte de los pueblos de Santo Domingo y de Puerto Rico serían fundadas por familias canarias; en el caso de Santo Domingo, incluso, “tales pobladores se convirtieron en uno de los soportes esenciales de la identidad étnica y cultural del Santo Domingo español, obstaculizando la asimilación étnica impulsada por la ocupación francesa y haitiana”; y, en Puerto Rico, “las regiones interiores y occidentales serán prioritarias de su poblamiento, y darán origen a un campesinado

blanco característico, que definiría su identidad, el jíbaro” (Hernández González, “La emigración” 141-42).

2.2 “Eres tan bruto como un isleño”: relaciones interétnicas y explotación azucarera

La inmigración familiar de bajo estatus en un ambiente agrícola propiciaba las relaciones interétnicas entre canarios y negros, mulatos y pardos; pero también la propia caracterización racial/social del isleño, permitían estas relaciones. En Cuba,

los isleños, en su inmensa mayoría campesinos, presentaban una identidad diferenciada frente al conjunto de los peninsulares. Rasgos negroides estaban presentes en algunos de ellos y en general la tez de la piel era más oscura. Su ruralidad les llevaba necesariamente a mezclarse más intensamente con la población mestiza. A diferencia de los peninsulares, que no aspiraban en general a casarse con los pardos, sino a mantener un concubinato, había un sector de ellos de origen humilde que ansiaba legalizar sus relaciones extramatrimoniales. (Hernández González, “Los canarios en Cuba” 63)

Si bien la presencia del racismo era innegable a todos los niveles, al pertenecer al mismo grupo socioeconómico permitía estas relaciones (Hernández, “Los canarios” 64). También en Puerto Rico los campesinos canarios “contribuyeron a la base de la formación campesina y jornalera de Puerto Rico, fundiéndose abundantemente con los mulatos y negros insulares y dando lugar así a los núcleos humanos dominantes de la población actual” (de Granda 162).

Pero, de nuevo, como en tantos elementos culturales que hemos visto, la mezcla y el sincretismo ya estaba presente en Canarias y permearon la identidad cultural del pueblo isleño desde su origen. En Canarias, tenemos testimonios de que “en 1677 la ciudad de Las Palmas creó una milicia de mulatos y negros libres, ‘de los que hay muchos en esta isla’” (Hernández, “La otra emigración” 183-93), y algunos estudios históricos y genéticos demuestran la presencia de población negra y mulata

en las Islas, fruto del comercio esclavista, hasta bien entrado el siglo XVIII (Calderón Ordóñez et al. 7). En el siglo XIX, en San Bartolomé de Tirajana en Gran Canaria, tal y como en La Habana, los Cabildos y Cofradías tuvieron un papel fundamental en la conservación de formas de religiosidad africana entre las comunidades de negros y mulatos de las islas (Méndez Gómez 14).

Una vez en suelo cubano, los isleños se dedicaban o bien a labores agrícolas, o bien a actividades comerciales en cierto sentido marginales, siempre en contacto con los sectores más bajos de la sociedad. En *Cecilia Valdés*, incluso, se hace referencia al lechero isleño que habla con su acento peculiar y que va contando chismes, pues estas actividades comerciales en contacto con los diferentes estratos sociales también potenciaba su rol de propagador de noticias, además de ser la cultura isleña una cultura fundamentalmente oral, al ser el 90% analfabetos (Hernández González, “Los canarios en Cuba” 87-89).

Otro tipo de contacto de los isleños con negros, mulatos y chinos en Cuba surgirá más adelante, tras el decaimiento de la producción de tabaco y de la abolición de la esclavitud, debido a que comenzaron a trabajar codo con codo en las plantaciones de azúcar cortando caña. En la Cuba de la segunda mitad del siglo XIX, por miedo a la Revolución Haitiana, se promueve la inmigración de trabajadores blancos, entre los que se encuentran canarios que “en condiciones inhumanas, mediante contratas, comenzaron a trabajar en la caña [de azúcar], bien de forma permanente o estacional, en la zafra, entrando en contacto en las duras faenas del campo con esclavos y jornaleros negros, amén de con peones chinos” (Hernández, “La influencia cultural de Canarias” 7). De nuevo, los canarios son considerados como criollos, pues como aseguran Poundex y Meyer en 1810, “se da generalmente nombre de criollos a todos los que nacen en el país, aunque los criollos de las Islas

Canarias, llamados isleños, forman también parte de la población” (citado en de Paz y Hernández 22); no obstante, eran criollos inferiores en todos los sentidos a los peninsulares, pues eran considerados analfabetos, rústicos y sobre todo brutos y hechos para el trabajo físico, existiendo adagios cubanos como “eres tan bruto como un isleño” o “donde hay isleño no hay bueyes” (de Paz y Hernández 20), apelativos no tan diferentes de los que se aplicaba a negros y pardos. Además de estar explotados en la caña de azúcar en Cuba, los isleños tenían condiciones deplorables en las propias Islas Canarias, como denuncia a finales del siglo XIX el periodista Manuel Linares: “bien sabe V. que los negros de Cuba están menos humillados que los pobres labradores y sirvientes en estas Islas. Casi todos los colonos de este país [Canarias] son unos verdaderos esclavos” (citado en Hernández González, “Los canarios en Cuba” 117).

2.3 “Muy temible es también la brujería de las isleñas, que vuelan como los brujos de Angola”: mujeres de sal y mujeres de azúcar

Por último, uno de los aspectos más relevantes del mestizaje cultural tanto en Canarias como en Cuba es el de la brujería (R. Cabrera 185; Bienes Brito y Kohl 66). La brujería isleña tenía ya en suelo canario influencias europeas, aborígenes, moriscas y, en menor medida, subsaharianas (Hernández González, “Los canarios” 83).

Jesús Guanche Pérez habla de una “común historia canario-americana a través de la tradición oral” (1233), y las llamadas brujas isleñas eran temidas en el imaginario popular cubano. A pesar de la inmigración de mujeres canarias jóvenes, persiste el estereotipo europeo de la bruja vieja, lisiada y con arrugas. Además del uso del ajo y de diversas hierbas medicinales para ungüentos y fórmulas de brujería, en el mito de la bruja isleña tiene gran importancia el uso de la escoba. En este caso, la

bruja isleña vuela en escoba, pero lo hace siempre en un viaje transatlántico Canarias-Cuba, al grito de “¡Sin Dios y sin Santa María! (Guanche Pérez 1235-36).

La bruja isleña volaría, pues, en escoba principalmente por ir a conocer de primera mano la realidad del marido que habría ido a Cuba y habría comenzado una nueva familia amancebándose con una negra o mulata. Este mito, muy popular, responde a la realidad histórica de las mujeres canarias que a menudo quedaban abandonadas por sus esposos, quienes iban a Cuba a buscar sustento económico para su mujer e hijos, pero terminaba por abandonar a su familia original. Una de las referencias escritas al respecto es la de Lydia Cabrera en su obra *El Monte*, dedicado a las religiones afrocubanas, y se refiere precisamente a este punto:

–”Vuelan las isleñas”, me advierte el amigo C., “yo se lo puedo jurar”. Vuelan montadas en escobas, y vuelan sobre el mar. Mi abuelo era de Canarias. Vino a Cuba a trabajar la tierra y compró dos o tres esclavos y una negra. Y pasó lo de siempre... que la negra amaneció en el catre del amo y empezó a darle hijos. Esa negra, que era conga, de Loanda, fue mi abuela. El abuelo mío había dejado mujer legítima en Canarias y no se acordó más de ella. Una mañana mi hermanita, que tenía siete años, se despertó contando que una mujer que no conocía, había entrado a su cuarto y le había dicho que no se olvidara de decirle a su padre que ella había venido. ¡Dice mi madre que aquel hombre se enfermó de miedo! Sobre todo cuando recibió carta de Canarias en la que la mujer le contaba que tal noche había estado en casa, que había visto con sus propios ojos lo que pasaba, y que no había querido hacerle daño a su hija porque era una negrita muy bonita que no tenía culpa de nada. No volvió más. Por supuesto que mi abuela la conga sabría muy bien lo que tendría que hacer para que la canaria no siguiese volando...”. (Cabrera 24)

Estas mujeres, las canarias abandonadas, son las llamadas “mujeres de sal”,

petrificadas en la sal del océano y la orilla, esperando (Carballo Déniz y Ramírez Cabrera 1). Otras mujeres canarias, las que emigraron en familia, buscando al marido ausente o simplemente solas, huyendo de la miseria de las Canarias decimonónicas a buscar un futuro mejor en los trabajos más duros del campo –entre ellos la zafra– son las denominadas “mujeres de azúcar” (Vázquez Seara 1).

En último lugar tenemos los vuelos en escoba “de ida y vuelta”, signos de la emigración y de los deseos de la reunificación familiar:

A pesar de la conocida distancia entre ambos archipiélagos, el pensamiento mítico relacionado con las brujas reitera el tránsito de uno a otro de los lados del Atlántico como natural compensación psicológica del estado de añoranza o ansiedad por el regreso a la tierra natal y por el reencuentro con los familiares más allegados. Esta es una situación propia de todo proceso emigratorio, pero en el presente caso es de interés señalar su reflejo en el pensamiento mítico. (Guanche Pérez 1241)

De esta manera, la mujer es clave fundamental de la pervivencia de los elementos culturales canarios en el Caribe, gracias a la unidad familiar y a la endogamia; pero, en otros casos, también es la que fomenta la hibridez cultural y la que mantiene el nexo con la tierra de origen, creando una mitología compartida en la que la miseria, la añoranza y el abandono son partes de la ecuación.

3. “VUESTROS HERMANOS”: NACIONALISMO Y LIBERACIÓN EN LAS DOS ORILLAS

3.1 “An in-between caste”: Canarias y el Caribe en la geopolítica de la tricontinentalidad

La hibridez atraviesa el carácter social, cultural y racial de los canarios, pero también su situación en la geopolítica. Francisco Déniz alude a esa movilidad de las Islas Canarias en el mapa mundial que nombramos en el Capítulo 1, y a sus consecuencias sociales y políticas:

El nuestro es un mapa móvil, que se desplaza en los libros y en las pantallas del televisor según sea el criterio del que diseña el guión. Unas veces al final del mundo conocido, otras debajo de las Islas Baleares, otras invadiendo el

territorio de Ceuta y Melilla, otras cerca de las Azores y, últimamente, y ya esperemos que definitiva, desplazándonos por el atlántico hacia abajo, justo enfrente de la divisoria entre el Sáhara y Marruecos (10).

Esta dispersión es solamente un ejemplo más del desconocimiento, en el imaginario colectivo canario, de la propia situación tanto geográfica como geopolítica, la marginalidad en el conocimiento de su propia historia y en la toma de decisiones sobre su presente y su futuro:

Al margen podría definirse la posición de la población de las islas la mayor parte de su historia. Hemos estado al margen de esos debates, de esos procesos políticos, económicos y militares . . . Sólo hasta fechas recientes, a partir de los años setenta es cuando diversos sectores sociales, de manera masiva construyen una posición respecto a qué papel conviene más o conviene menos . . . Así comienza a cuestionarse el retrato mustio del campesino humilde y temeroso que mira el surco que hace su sacho y, solo de vez en cuando, alza la cabeza por ver si llueve, y otra vez al surco (Déniz 10).

Yolanda Martínez-San Miguel, académica puertorriqueña, reflexiona también sobre la movilidad del Caribe en sus cartografías, en función de los intereses de las potencias coloniales, siendo situado, por ejemplo, como un archipiélago vinculado a México y no a España en un mapa de Nicholas de Fer, cartógrafo de los borbones en 1717. Estas diferentes representaciones del Caribe se dan en la época de la piratería y de las continuas tensiones marítimas entre potencias europeas. Por otro lado, Martínez-San Miguel destaca el papel de la Nueva España en la ruta de los Galeones de Manila: la ruta que iba de “China via Manila-Acapulco-Veracruz-el Caribe-las Canarias, hasta Europa” y apunta que

por otra parte, el concepto mismo del archipiélago, como unidad que organiza la zona insular caribeña, funciona como imaginario simultáneamente dispersador y aglutinante que aplana las diferencias políticas imperiales en la zona. Después de todo, para el 1717, el Caribe se encuentra ya fragmentado en

zonas bajo dominio español, francés, holandés e inglés, así como zonas que pasaban de un dominio imperial a otro. (“Archipiélagos”)

Si bien las Islas Canarias no están fragmentadas del mismo modo que el Caribe, sí que existía y existe una cierta fragmentación política y económica entre las islas, especialmente entre las mayores y las menores. Pero, sobre todo, Canarias estaba sujeta a una pluralidad de influencias e intereses de distintas potencias. Desde su conquista, los portugueses y los ingleses tuvieron más presencia en el archipiélago canario que los españoles, influyendo incluso en el léxico del dialecto de las islas. En la primera década del siglo XX, el canario Ricardo Luis Benítez de Lugo, quien abogaba por la efectiva “españolización” política de Canarias, denunciaba que la inversión inglesa era lo único que permitía que la situación en las islas no fuera totalmente invivible (Garí 29). La presencia inglesa en Canarias era tanta en comparación con la española, que

las Islas están bajo dominio total del capital inglés. En La Isleta, en la ciudad de Las Palmas, un cartel avisa que estamos en “Canary Islands”, y cuando el rey Alfonso XIII visita Tenerife en 1906 es recibido a su entrada en la ciudad de Santa Cruz con un gran cartel que pone “*God save King Alfonso*” (Garí 38).

Las similitudes entre la situación colonial, política, económica y geoestratégica del Caribe y Canarias hacen que la puertorriqueña Martínez San-Miguel plantee que “esa misma mirada archipelágica conecta, por otra parte, la experiencia colonial del Caribe con las Canarias y las Filipinas (“Archipiélagos”). Precisamente estas conexiones históricas harán que el 1898 sea un punto de inflexión en la historia del nacionalismo/independentismo canario.

Ya el historiador ilustrado canario José de Viera y Clavijo situó a Canarias en su tricontinentalidad, y numerosas fueron las voces que durante los primeros siglos

situaron a Canarias en el Nuevo Mundo. Viera y Clavijo deja muy clara la localización geográfica de Canarias: el primer capítulo de su Libro Primero se titula nada más y nada menos que “Estas islas pertenecen a África” (69), afirmación que, como vimos en nuestro Capítulo 1, aún crearía controversia de ser publicada en un diario de 2019. Continúa el ilustrado argumentando que “solo por un efecto de negligencia geográfica, o por la idea que se suele tener en Europa de todos los países más acá del estrecho de Gibraltar, han pasado y pasan para algunos las Islas Canarias por región de América, y por indianos sus habitantes” (69).

En efecto, esta apreciación sería incorrecta a un nivel geográfico, ya que Canarias es geográficamente un archipiélago africano. No obstante, como señala Domingo Garí, mientras que África constituye el lado geográfico de Canarias, Europa constituye el lado del poder político/económico y América constituye el lado humano, debido a las migraciones y continuas conexiones familiares y culturales (25). La conexión con América, como hemos argumentado, incluye la criollidad de los canarios, la importancia de su diáspora, la presencia de la esclavitud y el comercio esclavista en Canarias hasta el siglo XIX, así como la situación de “esclavitud asalariada” de los propios isleños en el Caribe. Enrique Galván Álvarez señala la importancia de estos elementos en el desarrollo de una conciencia nacionalista/independentista (256-57). Galván Álvarez también aprecia que estas circunstancias históricas resultan en una identidad canaria que desde sus mismos comienzos es híbrida:

Moreover, the peasantry of countries such as Cuba, Puerto Rico, Dominican Republic, Uruguay and Venezuela was largely made up of Canarian immigrants and the descendants of Canarian slaves or indentured workers. Confined to an in-between caste which was neither fully part of the colonial establishment nor at its very bottom, Canarians developed a particularly ambivalent subaltern consciousness. This oscillated between an aspiration to

be recognized by the Spanish elite and the wish to rebel against it by allying with other victims of its oppression such as indigenous Americans, *mestizos*, African slaves and those of African descent (258).

La complejidad de la situación de los canarios respecto a su estatus racial, social y económico se traduce también en otra compleja posición de los canarios ante las independencias, especialmente la de Venezuela. En Venezuela, la racialización de los canarios era mayor que en ningún otro territorio: para poder ser incluidos como parte de los criollos españoles (blancos) debían probar que tenían suficientes generaciones de españoles en su linaje, sin mezcla con aborígenes, moriscos o subsaharianos. Se daba una segregación entre españoles y canarios “blancos de orilla”, con iglesias, barrios y regimientos militares diferenciados. Esto propició que muchos canarios se mezclaran con mestizos y afrodescendientes venezolanos, y que incluso estuvieran bajo régimen de esclavitud o con contratos de explotación. No obstante, aquellos canarios que sí podían dar fe de un origen español lo suficientemente puro, pasaban a formar parte de la élite criolla venezolana (Hernández González, “Los canarios en la independencia” 75-86).

Bolívar diferencia perfectamente entre “españoles y canarios” en su declaración de guerra. En Venezuela, los canarios blancos de la clase alta criolla apoyaba la independencia, pero los de clase baja apoyaban el bando español. Galván Álvarez apunta que estos últimos apoyaban a la metrópoli no tanto por fidelidad a España, sino como reacción a esa élite venezolana, en la que veían la posibilidad de otra opresión neocolonial (260).

Es la hibridez cultural y la dependencia de la política y economía europeas, así como la posibilidad de América como puerto de escape, lo que impide en un principio que se forme una conciencia nacional realmente canaria: los canarios eran

alternativamente americanistas, europeístas o africanistas. Por otro lado, no existía en el Archipiélago una élite criolla comercial, sino un caciquismo muy poderoso, y la lucha contra el caciquismo era ya la lucha contra el colonialismo (Garí 36).

En esta época destaca la simpatía que los canarios sienten hacia las independencias americanas (en 1826, el Congreso de Panamá propone la independencia de Canarias¹²), y aquellos canarios que desde las Islas apoyan el poder español alertan sobre la situación americana solicitando una mayor españolización de Canarias para evitar su independencia o anexión a otras potencias. Canarias es pobre: su único valor es su posición geoestratégica, por lo que, tal y como ocurre con el Caribe, las islas están continuamente en el punto de mira de diferentes potencias, incluyendo Inglaterra y los Estados Unidos, que se plantearon su anexión (Garí 28-34). La condición de campesinos analfabetos de la mayor parte de la población canaria y la ausencia de una élite burguesa interesada en la independencia en las islas hace que el movimiento independentista de Canarias sea minoritario y que el que existe nazca en América (Garí 31), y su fundador es Secundino Delgado.

3.2 “Pero nuestras islas queridísimas no son una *porción*, sino una *posesión* española”: Canarias, América y la escritura independentista de Secundino Delgado

Secundino Delgado partió de Canarias a los Estados Unidos a los catorce años, y allí trabajó en la industria tabacalera junto a españoles y cubanos, y tuvo sus

¹² El conflicto de los independentistas americanos entonces no es contra Canarias como parte de España, sino contra el apoyo de un sector de los canarios al bando español. Hay que tener en cuenta, como dijimos anteriormente, que los canarios lucharon a favor y en contra de los dos bandos desde una diferencia de clase, la cual no impide la visión de las Islas Canarias como territorio colonizado.

primeras aproximaciones al movimiento independentista de Cuba. En 1896 Secundino viaja a Cuba para apoyar la insurrección. Huyendo de la prisión, fue a vivir a Venezuela, donde ya no estaba bajo la soberanía española. En 1897 comienza a publicar la revista nacionalista canaria *El Guanche* en Caracas, la cual generó gran polémica y fue finalmente censurada por las presiones españolas (su publicación sería posteriormente retomada por la colonia canaria en Cuba). Fue finalmente preso en Madrid, y al volver a Canarias sigue luchando contra la opresión, pero esta vez en un tono autonomista. Aunque las ideas martianas no tuvieron un efecto mayoritario en Canarias, Manuel Hernández González subraya la influencia de Martí en el nacionalismo popular de Secundino Delgado, que aúna a las clases medias, y en el apoyo de este en el proceso libertador de Cuba (“Martí” 27).

Si bien la obra de Secundino Delgado es extensa, en este trabajo nos centraremos en señalar sus publicaciones en *El Guanche* de Caracas, en aquellos artículos en los que el autor pone de manifiesto las problemáticas que hemos descrito, en concreto en cuanto a la hermandad canario-americana. En sus ensayos y poemas incluidos en esta publicación periódica Secundino Delgado es muy directo al identificar Canarias como una colonia esclava hermanada con las “otras” colonias americanas. En su discurso podemos identificar seis públicos o referencias a los que el autor se dirige: 1) el español opresor/el canario cómplice de la opresión española, 2) los hermanos latinoamericanos, 3) los canarios ilustrados afines a la causa, 4) el canario rústico y desinformado, pero potencialmente afín a la causa, 5) los guanches mártires de la patria, 6) la patria.

En primer lugar, al enfrentarse dialécticamente al español opresor y al canario afín a la metrópoli, Secundino Delgado establece una comparación paralela entre Canarias, Cuba y Filipinas como las últimas colonias que deben independizarse del

yugo español. Expone como ejemplo de la mentalidad imperante en Canarias el argumento de que el archipiélago africano no es realmente una colonia¹³ y responde apoyándose en la propia semántica del discurso colonial:

Aquellos de nuestros compatriotas que están bien hallados con el yugo español, o que tiemblan a la sola idea de una vida digna e independiente, que no alcanzan a comprender porque jamás han disfrutado de nada semejante, acostumbran, para sincerarse ante propios y extraños de su culpable inercia, hacerse los siguientes raciocinios: «Cuba y Filipinas –dicen– son verdaderas colonias que España explota a millares de lenguas de distancia; sus nativos o son considerados como iguales a los peninsulares: las glorias de España no les pertenecen y en todo y por todo, son tenidos en el concepto de los españoles, no como hermanos, sino como extraños subyugados, ingratos de quienes hay que recelar y a quienes se les hace pagar muy caro una civilización recortada y mezquina. Otro es el caso de las Canarias. Estas ideas que son simplemente las que el español astuto ha tratado de infiltrarnos para adormecernos comienzan a perder su eficacia ante la realidad que siempre habla más alto que las mistificaciones de los déspotas».

Lo mismo que en aquellas dos colonias [Cuba y Filipinas], el español penetró en las Canarias a sangre y fuego y si subyugó y en parte destruyó al indio, al guanche lo absorbió por completo. Si explota a destajo las islas asiáticas y americanas que le pertenecen también explota sus islas africanas.

Nuestras fieles Canarias, nuestra fiel isla de Cuba, dice el peninsular. ¿Fieles a quién? ¡Oh compatriotas canarios! Fieles a España. El peninsular no dice «nuestra fiel Andalucía» porque Andalucía es España y semejante frase sería un contrasentido. Pero nuestras islas queridísimas no son una *porción*, sino una *posesión* española. (185)

Esta comparación directa entre Canarias y América la continúa al referirse a sus hermanos latinoamericanos. Aquí, incluye una analogía de “raza”. Si bien, como señala Galván Álvarez, la raza no es un elemento central en el discurso de Secundino

¹³ Este debate continúa hoy en día: “¿es Canarias una colonia española?”. En el siglo XXI, debido al drástico cambio de la realidad canaria en las últimas décadas –por el desarrollo económico y social, la situación del archipiélago como Comunidad Autónoma española, el aumento exponencial de las comunicaciones y relaciones con la Península, el desarrollo del turismo, y la entrada de España a la Unión Europea– esta opción parece estar fuera de cuestión excepto en ciertos círculos independentistas hoy minoritarios. No obstante, hay otra pregunta más pertinente: “¿fue Canarias una colonia española?”. Si bien ante esta pregunta podríamos plantearnos argumentos más sólidos en favor del sí, las respuestas del debate no difieren mucho en 2019 de lo que eran en la época de Secundino Delgado.

como lo es en el de Martí (261) esta compenetración racial entre unos y otros claramente alude a la conquista, el mestizaje y la discriminación étnica que aún continuaba en tiempos de Secundino Delgado hacia los canarios en España y América por parte de la élite española. Importante es también su defensa de los canarios pro-independentistas en diferenciación de los del bando españolista:

Los canarios somos y queremos seguir siéndolo, vuestros hermanos. Analogías de historia, de raza, de costumbres y de porvenir, son base y garantías seguras de la sinceridad de nuestros sentimientos fraternales . . . Si un día los canarios pudieron encontrarse en América combatiendo por el predominio de España, culpado de ello a la presión material y moral de la metrópoli. Recordad que también hubo ejércitos americanos enteros que combatieron contra sus hermanos y lucharon contra la independencia de su propia Patria. Mas cuando hubo caído la venda de sus ojos, corrieron a engrosar los ejércitos de la libertad y España supo entonces que si podía vencerlos divididos, era impotente contra ellos, unidos en un solo sentimiento, en un solo corazón.

Y desde entonces, mientras llega el momento de conquistar nuestra libertad, admiramos a los pueblos que supieron conquistarla y damos nuestras simpatías a los que luchan por ella. Pasan de algunos millares los canarios que en los campos de Cuba combaten a favor de la independencia de la Antilla y colaboran desde el exterior en esta obra de la emancipación. (192)

Al dirigirse a sus compatriotas combatientes de la diáspora, Secundino destaca las libertades del movimiento independentista canario en América, y continúa presentando las nuevas repúblicas americanas como ejemplo de un futuro deseable para Canarias:

A fuer de francos lo decimos desde el comienzo; hoy, que nos encontramos lejos de nuestra tierra y en una República caritativa que nos acoge con cariño; donde no existe para nosotros la mordaza que hace enmudecer al cepo que nos cohíbe, lo gritamos a la faz del mundo: ¡Canarios, más amor a la Patria!

Los hijos del Archipiélago Canario, atreverse a amar a su suelo, así, en público, ante la faz del mundo, atreverse a decir: “no miremos a nuestra Patria como simple provincia”, esto es un atrevimiento inaudito, es, una villanía, un crimen que merece cruel castigo. Para el peninsular, el canario es un *español sometido*, y esta opinión es íntima en todos ellos, raro es el compatriota nuestro que no lo haya observado si ha tenido ocasión de tratarlos; los más

francos lo dicen y los hipócritas lo ocultan, pero, en su generalidad, el alto e instruido ministro o el ignorante, sienten lo mismo. (173)

Es importante la defensa que hace Secundino del campesino isleño. Por un lado, destaca las virtudes del pueblo canario, seguramente según su potencialidad para liberarse; por otro lado, hay que tener en cuenta la discriminación que, como hemos comentado anteriormente, los isleños sufrían en Cuba y Venezuela, pues eran entendidos como rústicos enteramente brutos e incapaces de actividades más elevadas que la agricultura o el bajo comercio. En su defensa del campesino canario, Secundino Delgado no lo defiende solo ante el opresor español, sino ante aquellos con los que quiere crear una hermandad en igualdad. El campesino canario se muestra aquí como sencillo y rústico, pero virtuoso; y el carácter rústico, señala, es también resultado de una mala administración del caciquismo colonial:

¡Cuánta diferencia del lenguaje galano y correcto de la clase educada en las capitales! En el campesino no admiramos el estilo conciso y elegante (gracias a los gobiernos que no en balde se llaman padres tutelares del pueblo) pero en cambio nos llena el corazón emocionando nuestro ser, su lenguaje rudo y franco donde se advierte la verdad íntegra; su labio sólo dice lo que su alma quiso decir.

El hogar de nuestros campesinos es un templo. Allí pueden venir a contemplar el modelo del matrimonio, el respeto del hijo al padre, el amor de la madre al hijo.

El viajero en nuestras islas, siempre que toque en la puerta de una choza, encontrará la mitad del pan de quien la habita, a más del cariño fraternal que se le brinde. ¡Cuántas veces hemos observado la satisfacción que se pinta en el rostro de nuestro labriego, cuando el transeúnte com el pan o bebe el vino que espontáneamente le brindó! (168)

Si bien la raza no se articula en la obra de Secundino Delgado como en la de Martí, el canario sigue identificándose con el indígena en calidad de pueblo oprimido/pueblo rebelde:

¡antes que a España, prefiero
De mis guanches la memoria!

[...]

¡Noble raza! Si caíste
Ante tus conquistadores,
Ante la historia subiste;
Que hasta en la muerte supiste
Despreciar los invasores.

[...]

¡Dichoso tú! Con la muerte
Por no soportar vil yugo,
Fin deparaste a tu suerte.
Sucumbiste ante el más fuerte
sin pactar con tu verdugo. (183)

Por último, su referencia a la Patria no deja lugar a dudas: Canarias es, en palabras de Secundino, esclava de España:

Si el sol que primero vi
Fue el de mi Patria, en Nivaria,
¿qué quiere España de mí?...
¿Yo olvidar donde nací,
Por la madrastra arbitraria?

¿Quién, que en las Afortunadas,
Por su fortuna, naciera,
Viéndolas pobres, diezmadas,
De otro pueblo esclavizadas,
Su libertad no quisiera? (181)

Finalmente, la independencia de Canarias no sucedió y en el siglo XXI el movimiento independentista es muy minoritario, debido a los drásticos cambios de las condiciones de vida en Canarias en las últimas décadas. Además, como veremos en el Capítulo 4, la segunda oleada de independentismo de Canarias, surgida en los años 60-70 del siglo XX, mantiene conexiones con América –el corte indigenista, el ejemplo de la Revolución Cubana– pero estará orientada a África, siendo el pilar geográfico que en esos momentos estaba en proceso de descolonización. No obstante, la obra de Secundino Delgado continúa siendo vital para entender la situación de

Canarias durante los primeros siglos de su historia moderna, y, sobre todo, para ilustrar la siempre presente definición de lo canario en base a América y el Caribe.

4. ETNOGRAFÍAS TRANSATLÁNTICAS: INSULARISMO, TRANSCULTURACIÓN Y UN VERANO EN TENERIFE

4.1 Somos aplanados: un apunte sobre el determinismo climatológico en

Insularismo de Pedreira

Pocos son los textos que hablan directamente del Caribe-América desde el Caribe, ya que la reflexión sobre tales relaciones generalmente se ha dado de este a oeste. No obstante, la falta de textos que se refieran directamente a estas relaciones desde el lado caribeño no impide las bases sociohistóricas y los mecanismos de interpretación puedan ser comparables y aplicables a ambos territorios. En primer lugar, veremos el caso de Antonio S. Pedreira, que desde Puerto Rico publica en 1934 su ensayo *Insularismo. Ensayos de interpretación puertorriqueña*, en el que reflexiona sobre el modo de ser puertorriqueño y las razones tanto de su identidad como de su colonialidad.

En este ensayo, Pedreira realiza continuadas comparaciones entre los orígenes africanos y europeos, atribuyendo a los primeros lo negativo y a los segundos lo positivo. Pero también el determinismo que atraviesa su texto se basa en el entorno natural. Habla, por ejemplo, del “aplanamiento” como síntoma del sopor puertorriqueño:

aplanarse, en nuestro país, es una forma de inhibición, de modorra mental y ausencia de acometividad. Es seguir, sin sofocarse, cómoda y rutinariamente,

el curso de la vida, sin cambios ni inquietudes, cabeceando nuestras aspiraciones y en cuclillas frente al porvenir. Es aclimatarse a la molición tropical y tener ideas pasivas en forma de *piraguas* para refrescar la siesta de nuestra civilidad. La *musa paradisiaca*, nombre inefable y científico del plátano, es un símbolo retórico de nuestra vegetación anímica. (36)

Este aplatanamiento va inherentemente ligado a la condición insular puertorriqueña, en la que la gente está forzada al confinamiento, el aislamiento y la subyugación colonial (Flores 16-17).

En el caso de Canarias, la isla como territorio geográfico que determina su condición sociohistórica y el modo de ser de sus gentes ha sido un elemento constante en la búsqueda de identidad regional. También desde los tiempos de la conquista, los textos referidos a Canarias se detienen necesariamente en su geografía y en la condición insular como determinante del ser canario. Por otro lado, el “aplatanamiento” como docilidad y letargo que defina la personalidad –y la colonialidad– de los puertorriqueños, no sólo es compartida en la visión que se tiene de los canarios y cubanos, sino que la palabra utilizada es exactamente la misma y antes de ser un término cubano o puertorriqueño referido a la caribeñidad, era fundamentalmente canario.

Fue precisamente el léxico de la industria del azúcar el que creó el llamado “español atlántico” (referido no solamente al léxico, sino a muchos otros aspectos del lenguaje), desarrollado primero en Madeira y Canarias (palabras portuguesas que se “españolizaron” en Canarias) antes de expandirse a América junto con el traslado de las plantaciones azucareras a territorios caribeños (Trapero, “Las palabras dulces” 2). Dentro de ese “español atlántico”, tuvo gran importancia el léxico que los emigrantes canarios llevaron hacia el Caribe, especialmente a Cuba, donde el campesino canario sería la base del desarrollo del guajiro. También, en el caso de Puerto Rico, el campesinado canario daría lugar al jíbaro puertorriqueño, una de las bases identitarias

de la puertorriqueñidad, pues, como apunta Manuel Hernández González, “las regiones interiores y occidentales [de Puerto Rico] serán prioritarias del poblamiento [canario] y darán origen a un campesinado blanco característico, que definiría su identidad, el jíbaro” (“La emigración canaria a América” 142).

En un estudio de Luis Alfaro Echevarría sobre el léxico que los canarios implantaron en el vocabulario popular de la región central de Cuba está el adjetivo “aplantado” (145), una palabra que los canarios llevarían a Cuba y que formaría parte del español atlántico para referirse al “modo de ser” –en muchos casos en tono peyorativo– de canarios, cubanos y puertorriqueños por igual. En el estudio de José Antonio Vidal sobre la construcción de la identidad gallega en Cuba, Vidal destaca a los gallegos como el mayor grupo cultural de España asentado en Cuba, pero lo hace necesariamente diferenciándolos de importantísima comunidad de canarios, sobre los que aporta la cita anteriormente mencionada. Pero, además, Vidal habla del “aplantamiento” de los gallegos en Cuba para referirse a la forma en la que los gallegos peninsulares se adaptaron al “modo de ser” cubano (152); el cual deriva, en muchas maneras, del “modo de ser” canario.

Este aplantamiento es, pues, fruto de la condición colonial de las islas, y es generalmente visto de manera negativa. Hoy en día se continúa aludiendo a ese “aplantamiento” para hablar de caribeños y canarios como pasivos, inactivos, casi un lastre; pero, a la vez, es explotado en el turismo para vender un modo despreocupado de vivir, un lujo contemporáneo. En Canarias, siendo el plátano el monocultivo de exportación mayoritario de las islas y una de las marcas de identificación del archipiélago junto a las playas, el chiste está siempre servido.

4.2 Somos doblemente aplanados: “los isleños casi cubanos” de Fernando Ortiz

No le pasó desapercibido uno de esos detonantes de la *canaribeñidad* al antropólogo Bronislaw Malinowski, quien en su mismísima introducción al archiconocido *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz comenzó en la primera línea advirtiéndolo:

He conocido y amado a Cuba desde los días de una temprana y larga estancia mía en las Islas Canarias. Para los canarios Cuba era la “tierra de promisión”, adonde iban los isleños a ganar dinero para retornar a sus nativas tierras en las laderas del Pico del Teide o alrededor de la Gran Caldera, o bien para arraigarse por vida en Cuba y sólo volver a sus patrias islas por temporadas de descanso, tarareando canciones cubanas, pavoneándose de sus modales y costumbres criollas y comentando las maravillas de la tierra hermosa donde señorea la palma real, donde extienden su infinito verdor los cañaverales que dan el azúcar y las vegas que producen el tabaco. (Malinowski 123)

Sin embargo, Fernando Ortiz parece pasar por alto la inmigración canaria, clave para el desarrollo del tabaco, y en parte también del azúcar. En su obra, apenas dedicó unas frases a los que consideraba “los casi cubanos isleños”, pero que no incluía en su ajiaco de la cubanidad (de Paz Sánchez, “Canarias y América” 210). No obstante, en sus obras sí pone al guajiro (por tanto, isleño) como ejemplo para el modelo económico cubano:

Ortiz como muchos otros intelectuales nacionalistas (por ejemplo Ramiro Guerra) ven en el colonato, y no en la gran explotación americana con trabajo asalariado, en el guajiro que tumba montes, siembra cañas o tabaco y desarrolla una economía de mercado interno y de exportación, el modelo para la economía agraria cubana. Y, por ello, “no estaba de acuerdo con una aristocracia del dinero, dueña ideológica de los inmigrantes menos amonedados y pobres, simples poseedores de su trabajo y sus hijos urbanos”. (Le Riverend, citado en Galván Tudela 2633)

En sus *Estudios etnosociológicos* Ortiz habla de aquellos inmigrantes completamente asimilados y también “aplatanados”, esos que no pueden sino incluir a los “isleños casi cubanos”:

no son escasos los cubanos, ciudadanos o no que, nacidos allende los mares, han crecido y formado sus personalidades aquí, en el pueblo cubano, se han integrado en su masa y son indistinguibles de los nativos; son ya cubanos o como cubanos, más cubanos que otros que sólo son tales por su cuna o por su carta. Son aquellos como el folklore expresa, que están aplatanados”. (Citado en Galván Tudela 2634).

Galván Tudela también llama la atención sobre esa referencia al “aplatanamiento”

–como la que hizo Pedreira– en relación con lo canario frente a lo peninsular:

Tal denominación “aplatanados” caracteriza a la percepción que sobre los canarios desde tiempo atrás hasta hoy en día han utilizado los peninsulares. Por otra parte, sin duda, Ortiz debía tener en su pensamiento no sólo a sí mismo, sino también a los isleños, que él apenas nombraba porque los creía casi idénticos a los cubanos, “los casi cubanos isleños” (2634).

Por último, en opinión de Ortiz “la *cubanidad*, [es la] condición genérica de cubano, y la *cubanía*, [es la] cubanidad plena, sentida, consciente y deseada; cubanidad responsable, cubanidad con las tres virtudes -dichas teologales- de fe, esperanza y amor” (citado en Galván Tudela 2635). La cubanía es, sin duda, parte del canario emigrado, hasta el punto de confundirse con el cubano y prácticamente crear el guajiro. Pero, además, esa cierta cubanía lejana que es del canario, que continúa a día de hoy, que lo cubanos identifican y que confunde a los españoles peninsulares al escuchar el acento y observar el modo de ser de los compatriotas del archipiélago, existe por la emigración de vuelta de los canarios de Cuba a sus islas natales. Existe a comienzos del siglo XX el personaje indiscutible de “el indiano”, el canario que

vuelve al hogar con más o menos fortuna y que, sobre todo, lleva a Cuba en el corazón. En diversos cuentos canarios¹⁴ sobre estos indianos publicados en las primeras dos décadas de siglo se destaca esta facilidad del canario no solo para asimilarse en Cuba, sino para trasladar esa cubanía de vuelta a Canarias:

El canario-cubano restituido a la tierra de origen, sigue viviendo con el pensamiento en Cuba y también con el amor, aunque no por ello su patriotismo mengua. Caben en su corazón, partícipes y hermanos, los dos amores: para Cuba culto apasionado de recuerdos, para su región y para su patria afecto vivo, desvelado y amoroso. No se le caen de la boca los relatos de sus aventuras en la lejana Antilla ni de la memoria las impresiones profundamente impresas de lo que allá vio, gozó, sufrió o aprendió. (Citado en de Paz Sánchez, *Indianos* 97).

4.3 Un verano en Tenerife

Quien vive de primera mano una inmersión canario-cubana, pero hacia el otro lado, es la afamada poeta cubana Dulce María Loynaz, casada con el periodista tinerfeño Pedro Álvarez de Cañas. La escritora cubana pasó un verano en Tenerife, la isla de su esposo, y a esa experiencia dedicó un libro de viajes: *Un verano en Tenerife*, publicado en 1958 tras cinco años de escritura. Es sintomático que, en una nota de Radio Televisión Martí, definan esta obra como “libro canario-cubano”, pues definitivamente podría incluirse en ambas historias literarias (Sánchez García). La propia autora da una conferencia en Canarias titulada “Mujer entre dos islas” (1951) en la que establece una unión poética entre Canarias y Cuba hasta el punto de

¹⁴ Recopilados y con un prólogo por Manuel de Paz Sánchez en *Indianos. Breve antología del viajero forzoso*. Los relatos de emigración a Cuba también están muy presentes en los famosísimos cuentos populares del canario Francisco Guerra Canario, en los que el protagonista es el cómico arquetipo canario: Pepe Monagas.

identificar a la princesa Dácil doña Leonor Pérez y a Gonzalo del Castillo¹⁵ con José Martí (Rivero Grandoso 20).

Lo interesante en este libro es que no encontrará el lector una profundísima identificación entre Canarias y Cuba, aún viniendo de una cubana casada con un canario, pero sí una mirada distinta y no exenta de algunas valoraciones que comunican los dos archipiélagos. *Un verano en Tenerife* es, fundamentalmente, un libro de viajes, casi una guía turística en la que las experiencias de Loynaz se entretajan con una profunda documentación sobre la historia de las Islas Canarias por parte de la autora, y su mirada es una mirada totalmente externa, pero influida por las narraciones de antiguos eruditos de las Islas. De esta manera, el interés de esta obra dentro del contexto de la canaribeñidad incluye una mirada cubana hacia las Islas Canarias que no se trata de un índice de elementos comunes entre islas, sino de una percepción fundamentalmente externa que parte de dos bases que son también propias del que mira externamente al Caribe: el auge del turismo como base económica y la reivindicación (también turística) de la isla como espacio mítico exótico, paradisíaco y misterioso. Por otro lado, la visión de Loynaz sobre las Islas Canarias parte de un buen ejercicio de investigación de la historia y literatura de este archipiélago, pero una historia y literatura fundacionales que continuaron una percepción eurocéntrica de la realidad isleña mezclada con los misterios propios de la geografía insular. Esta perspectiva mítico-exótica y paradisíaca de lo insular es también la que se da en muchas aproximaciones al Caribe por partes de viajeros, historiadores y turistas.

La intertextualidad que reflejan algunos de los capítulos de esta obra (“Las tres primaveras del Arcediano”, “Verdad y casi verdad de las Islas Afortunadas”, “Breve

¹⁵ La princesa Dácil fue una indígena canaria presentada en el Poema de Viana, quien se enamora de Gonzalo del Castillo, conquistador castellano. Doña Leonor Pérez, de origen canario, fue la madre de José Martí, y es aún hoy considerada como personaje ilustre de la comunidad canaria en Cuba.

bojeo de las islas”) con las historias y crónicas de Canarias hace que *Un verano en Tenerife*, de ser incluido en una Historia de la Literatura Canaria, casi pudiera compartir con estas una sección del manual. La mirada de Loynaz, entonces, no está permeada únicamente por su experiencia cubana y sus expectativas de su familiaridad con Canarias, sino por las primeras y oficiales descripciones de las islas. Así, en los años 50 del siglo XX, Loynaz escribe llevando a Cuba las primeras ideas que existieron sobre Canarias. Unas ideas que no solo son parte de los textos fundacionales de la literatura canaria, sino que son recuperadas en las últimas décadas del siglo XX en la industria turística: magia, leyenda, exotismo, mundo indígena (europeizado), paisajes bucólicos, atemporalidad. Características que también son, desde luego, explotadas en la industria turística del Caribe. Loynaz, sin embargo, al escribir en los años 50 lo hace justo en la década anterior al desarrollo turístico de España y, consecuentemente, Canarias. Su libro de viajes, proto-guía turística, funciona casi como una visagra entre dos etapas fundamentales: la pre y la post turismo de masas en el Archipiélago.

La primera frase del Prefacio dice así: “Como mirto y laurel entrelazados, van sobre el archipiélago canario la Historia y la Leyenda” (13). Comienza de esta manera una narración a la vez exótica, documentada y poética. En el primer capítulo, “Las tres primaveras del Arcediano”, la narradora Loynaz cede el paso a un narrador en tercera persona que se integra en el mundo del historiador canario José de Viera y Clavijo, autor de la *Historia General de las Islas Canarias*. De esta manera, Loynaz está presentando de modo narrativo cuál es su base documental con la que se articula su mirada sobre las islas, y su voz se funde con la del arcediano, quien también dedicó largas páginas a describir la leyenda y la mitología en torno al archipiélago. Dulce María Loynaz pasa a describir a los guanches como “blancos y en gran número

rubios, [y que hablaban] un idioma imposible de conectar a cualquier dialecto africano, y contrariamente a los idólatras de la Costa de Oro –otro nombre de aquella Mauritania–, adoran a un solo Dios, sin representarlo en el Sol, ni en la Luna, ni en obra alguna de sus manos” (34); y aunque realmente la conexión de los guanches con los bereberes africanos toma fuerza desde los 60, se percibe cuáles son las fuentes documentales de la autora, un tanto anacrónicas.

Lo que cabe destacar de este libro es la fusión de una mirada ajena y turística de una cubana que dialoga con los autores clásicos de Canarias y que escribe en una forma híbrida que incluye narrativa, poética y cierta forma de texto de “estudios etnosociológicos”, pues describe tanto los paisajes y las leyendas como las costumbres de los isleños (con capítulos como “Las alfombras de flores”, “El campesino canario”, “Calados y bordados” o “Fiestas lustrales, músicas y danzas”). Llama la atención que, como Pedreira y Ortiz, se refiera a las condiciones naturales de las islas propicias para el aplatanamiento. No obstante, la percepción de Loynaz difiere de las anteriores:

No tienen el sentido trágico de la vida que tanto pesa en los españoles de la Península y que nosotros, los hijos de América, les hemos heredado. El isleño es alegre y cordial, sin carecer por ello de virtudes casi heroicas como la del amor al trabajo en un clima que invita a la molicie y en circunstancias a veces muy adversas. Puede ser sobrio en un ambiente paradisíaco, perseverante en tierra que cambian los volcanes, señor en una pobre casa de adobe y millo seco. (68)

Estas valoraciones son de gran interés al estar la obra dirigida en buena parte a sus compatriotas cubanos, quienes han tenido contacto con el isleño a través del filtro de su propia discriminación en Cuba. Sus características reconocidas en Cuba, como su fortaleza para el trabajo agrario y su aplatanamiento (ambas utilizadas en contra de

este sector de la sociedad canario-cubana) son en el libro de Loynaz reivindicados como “virtudes casi heroicas” en un país de origen enaltecido como paradisíaco.

Podemos señalar, por último, algunas de las percepciones que realiza la autora sobre las similitudes dialectales y del modo de ser de canarios y cubanos. Aunque realmente son escasas, destaca la fusión entre características de los pueblos, el no saber quién fue primero y quién fue después:

han adoptado en su lenguaje términos propios de nuestra América, y en especial de Cuba, a la que tanto quieren y admiran. Llaman, como nosotros, papa a la patata, tiendas a los establecimientos comerciales, guaguas a los ómnibus. Estos y otros vocablos no sé si viajaron de allá para acá o viceversa, bien que me inclino a pensar que fue esto último. Lo cierto es que los hallé allí como en su casa. (73)

El canto a lo heroico, exótico, mítico y paradisíaco en *Un verano en Tenerife* se da también a partir de una descripción idílica del mar y de la isla como espacio de ensoñación que para Loynaz comparten Canarias y Cuba. También la autora pone en común elementos de la economía, geografía e historia de los dos archipiélagos, como las plantaciones, la temperatura, la flora o la piratería, llegando a expresar que “más que español, [el archipiélago Canario] le parecía cubano” (Rivero Grandoso 22-23). El especial interés de Loynaz en la mitología canaria, por otra parte, entronca con una reivindicación de la tradición oral de las islas, tal y como estaba ocurriendo en Cuba, y la constante presencia de esta magia lleva a algunos autores como Virgilio López Lemus a considerar que esta obra contiene algunos elementos de lo real maravilloso de Carpentier, si bien Javier Rivero Grandoso advierte que las referencias de Loynaz hacia las leyendas canarias son más bien digresiones en su texto (34). Sin embargo, esto no quita que la tradición oral sea una base fundamental de la realidad de las islas y que el trasfondo mítico sea constante en toda su historia.

La presentación exótica y paradisíaca que Loynaz hace de Canarias también hace que evite –como ocurre tantas veces en el Caribe– hablando de las penalidades y la escasez sufridas en Canarias, especialmente en esos años de la posguerra, y también ofrece una visión amable del mestizaje entre indígenas y españoles en el archipiélago (Rivero Grandoso 39-40), contribuyendo a un discurso que tanto en Canarias como en el Caribe reduce la realidad sociohistórica a favor de un paraíso turístico utópico y atemporal. Terminamos así este análisis con una concesión que sí hace Loynaz a la dura realidad de los canarios, pro que hace precisamente en referencia a la historia de los canarios en Cuba en la época de los indios de finales del siglo XIX, y que conecta con lo descrito anteriormente y con la novela que veremos a continuación:

Así, el palmero [habitante de la isla canaria de La Palma] tras el soñado y regustado asueto, se volvía a la América: allí cortarían caña de azúcar bajo el sol tropical, sembrarían maíz en el Altiplano o pinares en los esteros desmigajados por el Plata; allí, en fin, sudaría de nuevo cinco años y allí también le llegaría a su debido tiempo la consabida carta anunciadora de que otro rorro le guardaba en casa. (377)

5. BRUJAS E ISLAS: CANARIAS Y AMÉRICA EN LA HISTORIA NOVELADA

5.1 *Mararía*

Mararía es, probablemente, la novela más famosa de la literatura canaria, aunque su autor, Rafael Arozarena, se consideraba poeta. Esta novela cumbre de la literatura canaria nos servirá para un análisis de la canaribidad por varios motivos: en primer lugar, es una novela del llamado “Boom de la novela canaria”, en torno al cual continúa el debate sobre si existe una literatura española hecha en Canarias o realmente una literatura canaria con relevantes rasgos regionales específicos (Quintana Guerra 59); por otro lado, en esta novela se presenta de nuevo la

poetización de la isla como territorio mítico y maravilloso, y a la vez se genera la identificación mujer-isla; en tercer lugar, esta mitificación y personalización de la isla depende en la obra de las referencias a la situación geopolítica del archipiélago, su historia económica, el mestizaje, la emigración y la brujería, componentes fundamentales de la canaribeñidad.

Mararúa fue publicada en 1973, pero fue escrita en los años cincuenta, y cabe destacar que la escritura de esta obra surgió –como buena parte de la literatura del Caribe– por un lado, en base a la tradición oral de la isla de Lanzarote; y, por otro, en un proyecto de expresión literaria de la vivencia radical de la insularidad (Quintana Guerra 63-65). Esta novela narra la historia de María/Mararúa, una mujer de Femés, un pueblo de la isla de Lanzarote en la época de la posguerra española. Mararúa es la representación del pueblo (apenas unas casas blancas varadas en la inmensidad de la tierra volcánica) y de la isla. La descripción de la isla (una de las más orientales y desérticas de Canarias, muy diferente a Tenerife, pues es puro volcán y playa) aunque sigue entrando en un mito insular, se aleja de las mitificaciones clásicas de Las Afortunadas como paraíso. Más que la Atlántida o el Jardín de las Hespérides, la isla canaria de la posguerra descrita por Arozarena nos recuerda al ahogo de los famosos versos de Virgilio Piñera en Cuba:

La maldita circunstancia del agua por todas partes
Me obliga a sentarme en la mesa del café
Si no pensara que el agua me rodea por todas partes
Hubiera dormido a pierna suelta.

La mitologización del territorio en *Mararúa* es la de la isla como espacio eterno, casi claustrofóbico, suspendido en la Historia y a la vez cerrado y abierto al

mundo. En su propia poesía, Rafael Arozarena expresa el confinamiento que es la verdadera vida en la isla:

Y aquí en los pies, la tierra
la dura, infértil roca,
y aquí en los ojos alas
ardiendo en tantas luces.
nos ha tocado en suerte,
de tierra solo un puño;
de cielo, todo el cielo.
(Citado en Rodríguez Quintana 162)

Pero el confinamiento de la isla de Lanzarote implica para Arozarena también la paz:

La paz está conmigo
en esta piedra viva
que habito diariamente.
la paz está en los ojos
del ave cuando vuela.
también está en el rosa
caracol abandonado
y en esas blancas tapias
de los tristes, los solos,
pequeños cementerios.
la paz está conmigo
y está en toda la isla
llenando cada muerte
con ramos de silencio.
la paz se encuentra siempre
donde no hay otra cosa.
(Citado en Rodríguez Quintana 167)

Esta poetización del confinamiento insular parte de una tradición de la literatura canaria diferente a la exotización clásica del archipiélago, pues otros autores canarios como Manuel Padorno expresaron antes esta claustrofobia: un territorio casi cerrado sobre sí mismo que, sin embargo, nunca escapa de la geopolítica derivada de

la situación estratégica del archipiélago, la cual obliga a estas islas a mirar siempre al mundo:

Soy un hombre del Sur de Europa,
Dijo alguien, pero *nací aquí*. Veo
El Pirineo, los Alpes, los Urales,
veo desde aquí La Selva Negra, el
Rhin, el Támesis, el Valle del Póo,
Venecia, el río de oro llegar
a Lisboa, nieva en Escandinavia.
ver algo despacio, lentamente. Un
hombre del sur de Europa. Un ciego.

Nací aquí, en la intemperie, casa
del sol, invernadero de la soledad.
un ciego. Yo lo sé todavía. Un
hombre del Sur a la intemperie,
al sol, en la calma procelosa.
(Citado en Rodríguez Quintana 160).

De estas poéticas de la isla encontramos dos constantes: lo diminuto de la tierra es casi una prisión, y la ruralidad propia de las Islas Canarias antes de la segunda mitad del siglo XX amplían esa sensación de cárcel de tranquilidad. Por otro lado, si el confinamiento insular nos recuerda a los versos de Piñera, la descripción en *Mararía* del pueblo de Femés, pueblo mítico y fantasmal, nos recuerda a la Comala de Rulfo: “–Es un pueblo fantasma – dijo Antonio– No existe. Yo he estado ahí y no existe” (Arozarena, citado en Rodríguez Quintana 97).

Sin embargo, estos poemas que acabamos de leer también cantan al cielo, al mar y a la situación geográfica del archipiélago, que son la otra cara de la moneda: la de un continuo flujo de contactos con otros pueblos y potencias, del comercio, la piratería, la emigración, y, en definitiva, el “cielo, todo el cielo” que hace que el insular mire siempre hacia el horizonte. De estas conexiones también se hace eco *Mararía*. La isla de Lanzarote es descrita en la novela como el cuerpo de la mujer: en este caso el de María/Mararía, la mujer-isla:

Es el concepto de mujer-isla. Es una isla donde la gente viene, goza de su belleza y a la vez la intenta cambiar. Son todas las convulsiones de las Islas Canarias, en realidad, que han sido tomadas muchísimas veces por distintas razones por muchísimas personas, y ella representa eso. (“Memoria audiovisual” 12:15)

Entre los que toman o intentan tomar a María (la isla) están, en primer lugar, todos los hombres del pueblo de Femés, que ante la frustración de no lograr poseerla la acusan de bruja. Posteriormente llega al pueblo Manuel, un extranjero árabe que consigue que María acepte su propuesta de matrimonio, pero que es asesinado justo antes de la boda por los hombres celosos del pueblo, quienes luego lo entierran y hacen creer a María que la ha abandonado en el altar. A continuación arriba un hombre vasco, Fermín, quien consigue tener con María una cierta relación amorosa, a pesar de que él está casado. En la adaptación cinematográfica de la novela incluyen al personaje del británico Bertrand, quien consigue enamorar a una María sedienta de escapar de la isla y de aventurarse a lo desconocido (“Memoria audiovisual” 16:25). De esta manera, vemos personificadas algunas de las influencias o pueblos que han estado en suelo canario (norteafricanos, españoles, ingleses) y continúa ese tópico de la mujer-isla tomada por diversas fuerzas.

Según apunta Fátima Quintana Guerra, la relación entre Mararúa y el árabe Manuel representa el mestizaje de las islas, así como el contacto con África y las continuas invasiones de Berbería. Otras referencias a la especial cercanía geográfica de la isla de Lanzarote con África son aquellas que hablan de las faenas pesqueras de los isleños en las costas de este continente, así como las construcciones de los edificios de las islas con la arena que llegaba del Sáhara. Mararúa, como mujer, representa la apertura de Canarias hacia lo extranjero, mientras que los hombres representan el recelo hacia lo exterior. Quintana Guerra propone una comparación

entre Mararía y el personaje mítico de Dácil, la princesa indígena enamorada del conquistador, cuya relación representa también el mestizaje. Otras referencias a las intervenciones exteriores en Canarias son las de los casos del vasco Fermín y del comercio británico; los extranjeros acaudalados proponen la compra del amor de Mararía, pero ella se resiste, y esta lucha refleja en la novela la continua sujeción del archipiélago a la expansión comercial europea (Quintana Guerra 98-134).

Otro personaje imprescindible en nuestro análisis es el del indiano, el Señor Alfonso, el cartero: que no toma posesión de la isla sino que es originalmente de ella y vuelve desde Cuba, y que también es prácticamente el único de alguna forma letrado en el pueblo y con experiencia en el exterior. La importancia de la aparición de este personaje es su rol de desmitificación de “hacer las Américas”. Todos en el pueblo creen que ha vuelto con una gran fortuna desde Cuba, pero él cuenta la verdad:

La alegría de volver a mi tierra, después de doce años, puede suponerla usted. De pronto parecía que se me oprimía el corazón al recordar lo pobre que regresaba. Sólo me traje un hatillo con un poco de ropa sucia, unos viejos pantalones y una camisa de esas que allá en Cuba llamábamos guayaberas. ¡Ya ve usted! ¡Y trabajando durante años, de sol a sol, y pasando fatigas de las grandes! Total para nada. Para volver enfermo y fracasado. La pena era mucha y me la eché a la manga con unos lagrimones que me salieron al divisar el pueblo. (Arozarena 102)

De esta manera, aunque en un papel secundario, tan solo un apunte, una pequeña postal entre las historias que Arozarena escuchó en Lanzarote, se narra la experiencia del indiano y guajiro explotado en la zafra del azúcar o en las plantaciones de tabaco; un capítulo primordial de la historia canaria que no puede faltar ni en la narración de una historia de un pueblito de la árida y seca y minúscula isla de Lanzarote. En otra pequeña escena, una madre de Femés manda a su hijo a trabajar a otro pueblo de la isla, y este cuenta que “allí la dejé llorando, ¡qué cosas

tienen las madres!, como si me fuera a embarca para La Habana¹⁶” (119), usando la expresión tan común aún hoy en día entre los canarios. También la tía de María tenía cartas “de un hijo que la vieja tenía por tierras de América” (Arozarena 96).

A Mararía, recordemos, la acusan de bruja, y en este caso nos puede recordar tanto a la tradición europea (la llaman bruja por celos de no poderla poseer) y a la tradición cubana de las brujas isleñas. Sin embargo, donde más se ve la magia es en el mar. El mar es, por un lado, la puerta hacia el exterior y las oportunidades, pero también es fruto de desgracias. Jesusito, el hijo de María, muere ahogado en la playa, y la Mararía junto con su amigo Marcial y otras mujeres de la isla acuden a la orilla de noche a recibir a los muertos:

Estaba en la bahía de los ahogados, el lugar donde los muertos aparecían para habla con sus familiares. No pude menos que estremecerme al contemplar la escena. Las figuras estaban desperdigadas por toda la playa. La mayor parte permanecían solas, inmóviles, sosteniendo las antorchas bien altas para guiar el alma de sus ahogados. (Arozarena 115)

Así, en pequeños detalles, continúan, junto a la soledad de la isla y la histórica migración, algunas actividades mágicas que podrían realmente delatar a las mujeres isleñas como brujas, o simplemente hundir a todos los personajes en la neblina de la continua leyenda canaria de tintes piráticos y transatlánticos.

¹⁶ También cuando se dice que algo es “como tener un tío en La Habana” se refiere a la ilusión de obtener riqueza o solución, en la dependencia económica de los emigrados a Cuba. Esto recuerda a la desconexión que muchas veces existía entre los emigrados que creaban una nueva vida en Cuba y la familia que quedaba atrás. En la España peninsular existe el refrán “el que tiene un tío en Alcalá, ni tiene tío ni tiene ná”, con igual significado que la expresión anterior, la cual ha sido adaptada a la realidad histórica de Canarias. En gallego, dada también la tradición de este pueblo de emigrar a Cuba, la expresión es “ter un tío na Habana” (“Centro Virtual Cervantes”).

6. CONCLUSIONES

El desarrollo de una canaribeñidad, es decir, de una construcción paralela e interdependiente de las identidades de Canarias y el Caribe hispano, se da fundamentalmente gracias a la emigración y a la participación canaria en la construcción de arquetipos de la población cubana, puertorriqueña y venezolana en la figura del campesino isleño, que formaría el guajiro en Cuba y el jíbaro en Puerto Rico. Del lado contrario, la identidad canaria no puede comprenderse sin tener siempre presente a América como ejemplo en los discursos independentistas canarios, la racialización del isleño como “blanco de orilla” en el continente, la emigración constante, de carácter familiar; los mitos de ida y vuelta, concretamente el de la brujería; y la figura del indiano, quien volvería a Canarias con el bagaje cultural del Caribe a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

CAPÍTULO 4

1. INTRODUCCIÓN

Hemos comprobado en los capítulos anteriores que han sido comunes los estudios de la Historia, la literatura, el arte y la identidad de Canarias en relación con América Latina, a la vez de con África y Europa. Sin embargo, menos común ha sido la comparación entre canarios e hispanos en los Estados Unidos. Aunque las comparaciones posibles son múltiples y profundas, en este ensayo propondremos que no solamente se establezcan puntos de comparación de índole anecdótica, sino que se comiencen a explorar algunos fenómenos de la construcción de la identidad de los hispanos en los Estados Unidos como punto de partida para un replanteamiento de la identidad canaria. Para ello, basaremos nuestra exposición argumental en tres pilares fundamentales: el uso del concepto de identidad de frontera de la autora chicana Gloria Anzaldúa, la vinculación histórica entre los procesos identitarios de Canarias y el Caribe hispano y las experiencias migratorias de canarios, nuyoricans, chicanos y cubano-americanos.

Las relaciones entre las Islas Canarias, Puerto Rico y Cuba debemos encontrarlas, como ya hemos visto, desde hace más de quinientos años, y especialmente sobre el territorio de la Isla. No obstante, la experiencia migratoria de los puertorriqueños y cubano-americanos en los Estados Unidos puede ser de gran relevancia para ampliar las perspectivas de la experiencia migratoria de los canarios en América. Aunque en la segunda mitad del siglo XX y primeros años del siglo XXI Canarias ha experimentado una emigración mucho más moderada, el exilio económico ha sido una constante desde el inicio de su historia, con Latinoamérica y el

Caribe como centro neurálgico de recibimiento de canarios emigrados. En último lugar, salvando distancias temporales y espaciales, existen ciertos paralelos entre la experiencia de puertorriqueños y cubanos como inmigrantes en los Estados Unidos y la de los canarios como inmigrantes en Latinoamérica, así como en el desarrollo de una lucha independentista desde el exilio también en los años 60 del siglo XX, lo cual ha definido su identidad de frontera en ambos casos.

2. NUYORICANS Y CANARIOS

2.1 En la isla: interdependencias y similitudes del desarrollo de la identidad nacional en Puerto Rico y las Islas Canarias

En la definición de una identidad nacional/regional, tanto Puerto Rico como Canarias se han definido tradicionalmente por los límites geográficos (casi desde el determinismo) de la Isla. En el caso de Puerto Rico, debemos mirar ineludiblemente hacia la obra más reconocida de la identidad puertorriqueña, a la que Juan Flores dedica el comienzo de su ensayo y que ya discutimos en nuestro Capítulo 3:

Insularismo: ensayos de interpretación puertorriqueña (1934) de Antonio S. Pedreira (Flores 15). En esta sección volveremos sobre a obra de Pedreira, pero para ponerla en el contexto del diálogo que con ella establece el nuyorican Juan Flores, en su propio ensayo *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity* (1993).

Juan Flores desglosa el argumentario de la obra de Pedreira atendiendo a la metáfora de la docilidad por razones geográficas, la reflexión sobre el estado colonial, la dicotomía de la Conquista como ilustración/alienación, la cultura popular hispánica, el racismo y la negación del negro. Este desglose de la obra de Pedreira es continuado por un acercamiento a la siguiente (y contestataria) gran obra de la identidad

puertorriqueña: “El país de cuatro pisos” (1980) de José Luis González. Para establecer claramente los paralelismos de las experiencias puertorriqueña y canaria, procederemos a comentar estas secciones del ensayo de Flores siguiendo su propio orden.

Todo empieza, desde luego, en la Isla. Cuando hablamos de “condición insular”, también hablamos, por supuesto, de la geografía insular y sus limitaciones. Comienza el capítulo de Juan Flores refiriéndose al “aislamiento y docilidad” como metáfora de la identidad social de Puerto Rico. Cita el texto de Pedreira, según el cual el “aplataamiento” es “a kind of inhibition, mental lethargy and lack of assertiveness” (Flores 19) y va inherentemente ligado a la condición insular puertorriqueña, en la que la gente está forzada al confinamiento, el aislamiento y la subyugación colonial (Flores 16-17). Este aspecto lo hemos comparado con Canarias en nuestro Capítulo 3. Posteriormente, en la sección “The Culture of the Conquest: Enlightenment or Alienation?”, Juan Flores contrapone la visión de Pedreira, según la cual la conquista española trajo la civilización a Puerto Rico, con la visión de Martí, según la cual la conquista trajo una suerte de barbarie y anti-humanismo (24-27).

En cualquier caso, al hablar de Puerto Rico hablamos de la conquista sobre un grupo indígena del que ya no queda una población siquiera significativa, y cuya identidad se utiliza de manera discursiva con aún más libertad si cabe que aquellas de grupos indígenas de amplia presencia actual. En el ejemplo de Canarias, hemos comprobado que el discurso de identidad poscolonial se nutre casi únicamente de argumentos indigenistas y de reconocimiento de un criollismo canario. En la segunda oleada del independentismo canario en los años 70, el “Movimiento para la Autodeterminación y la Independencia del Archipiélago Canario” (MPAIAC) desarrollaba un modelo de Estado soberano e independiente bajo el nombre de

República Guanche, en la que “cada isla se dividiría en Menceyatos que elegirán sus propios Menceyes y Achimenceyes por sufragio universal”, también con sus “propios guanartemes o alcaldes”. “El órgano superior de gobierno de cada isla [sería] el Tagoror Supremo de la isla”, y este organismo nombraría “por cuatro años un Presidente del mismo ente los Menceyes de la isla que será el Quebehí” (Leal 14). De este modo, se organiza un Estado moderno, basado en una República democrática, a la que se aplican los nombres de los estratos sociales del mundo indígena bereber de la Canarias prehispanica, en el que los menceyes eran en realidad equivalentes a los caciques del Caribe, y el tagoror lo conformaban los menceyes reunidos en círculo para tratar asuntos de gobierno. (Navarro 23).

Con esto, por ahora, sólo queremos establecer el gran paralelismo de ambos discursos de identidad en torno a una condición colonial atlántica. Por otro lado, Pedreira, dentro de la tradición del discurso identitario en Puerto Rico, habla del sustrato “blanco”, con especial énfasis en la cultura popular campesina “blanca”, con producciones poéticas como la décima (Flores 31). No sólo la figura del jíbaro proviene directamente del campesino canario emigrado a Puerto Rico, como hemos visto anteriormente, sino que esta décima es compartida en Canarias y aún hoy con mucha más fuerza, gracias a la labor de improvisadores como Yeray Rodríguez Quintana, quien está recuperando la tradición de la décima jíbara (Puerto Rico) y el punto cubano guajiro (Cuba) en su conexión con Canarias y en su popularización en el archipiélago a día de hoy (Trapero, “El arte de la improvisación” 8). Esta recuperación de la conexión musical e histórica con Puerto Rico se está dando a través de diversos actos públicos y eventos culturales en colaboración estrecha con puertorriqueños y cubanos, y también mediante la creación y publicación en las redes

sociales de décimas que, como antaño, tratan sobre temas del momento, que hoy son por ejemplo el machismo, la crisis o las prospecciones petroleras.

Además del jíbaro, en el mapa racial, social y cultural de Puerto Rico Pedreira y Flores tratan un elemento importantísimo: el elemento africano. En el caso de autores como Pedreira, el racismo contra la comunidad negra y mulata es aplastante. En suma, “*Insularismo* has as its underlying premise not only the determining power of race, but the inherent inferiority of the indigenous and African “races” to the Europeans, the Spaniards in particular” (Flores 33). En Canarias, también existe racismo y desconfianza hacia el negro, pero aún el negro como “el otro”, el africano que inmigra a las costas canarias en el siglo XXI, y aunque tanto el negro como el mulato tuvieron gran importancia en la realidad colonial canaria hace no tantos siglos (tanto esclavos como ciudadanos libres), su presencia en la creación de la sociedad y la identidad canarias ha quedado relegada al olvido.

Canarias es, geográficamente, África. Sus aborígenes, bereberes, provenían del Magreb, y los esclavos traídos a Canarias eran, en su mayoría, moriscos y subsaharianos.[1] Sin embargo, mientras existen incluso alianzas políticas y sociales con el Magreb, especialmente con el Sáhara occidental por parte de grupos nacionalistas canarios (Luis 301), como hemos visto anteriormente la relación a nivel popular entre Canarias y África es escasa. Si en Puerto Rico el sustrato africano ha sido discriminado, en Canarias ha sido casi negado. En Puerto Rico, el negro y el mulato son vistos como los transmisores de todos los males del puertorriqueño, mientras que el blanco, y concretamente el blanco español, aportan los valores positivos de la identidad nacional. En Canarias, el negro y el mulato son primero despreciados y discriminados (hasta el punto de emigrar), y posteriormente son olvidados y eliminados de la psique popular en su concepto de identidad.

2.2 Emigración

Esta comparativa de la construcción de la identidad en Puerto Rico y Canarias en el seno de la isla es fundamental no solo para poder establecer también una base común con los cubano-americanos, que veremos más adelante, sino para poder realmente comprender cuáles son las claves de esa identidad que los puertorriqueños llevan a los Estados Unidos, y cómo esta identidad define sus relaciones con otros grupos étnicos del país.

No en vano Juan Flores dedica casi la mitad de su colección de ensayos en *Divided Borders* a la construcción de la identidad puertorriqueña en la isla, y no en vano el subtítulo de *Divided Borders* es *Essays on Puerto Rican Identity*. Para la segunda parte de su colección de ensayos, dedicada a la diáspora, continuaremos utilizando los temas desarrollados en su obra en paralelismo con la constante experiencia migratoria de los canarios. Compararemos, concretamente, los argumentos referidos a las ocupaciones de los emigrados, la permanencia de la cultura puertorriqueña en tierras extranjeras, la migración promovida por el Estado, el trato de los puertorriqueños como “second-class citizens”, la unión social y activista con la comunidad afroamericana, la reivindicación del indigenismo y la negritud desde el exilio en contra del discurso hegemónico puertorriqueño, así como el imaginario colectivo de la “guagua aérea”.

En el caso de las ocupaciones laborales de los emigrados, los puertorriqueños que emigraron al territorio continental de los EEUU eran en su mayoría obreros (Whalen 1), llegando incluso a crear importantes uniones de trabajadores en los Estados Unidos (Flores 110). Recordemos ahora que, en el caso de los canarios, y salvando las distancias temporales, hubo grandes oleadas de migraciones de canarios

hacia Puerto Rico, especialmente en los siglos XVIII y XIX. Aún antes de la existencia de una clase obrera, bien por temporalidad, bien por escasez de industria en el archipiélago, los emigrados los conformaban esencialmente la clase más humilde de la sociedad canaria. Aunque sea común a nivel global que los emigrados sean fundamentalmente de las clases menos privilegiadas, queremos destacar aquí el hecho de que estas migraciones canarias fueran precisamente a Puerto Rico, continuando esta conexión histórica de la migración en ambas sociedades; y también establecer las diferencias entre estas dos migraciones y el exilio político de la mayoría de los cubanos huidos de Cuba hacia Miami en 1959.

También el tipo de migración de los hispanos hacia los EEUU (o la presencia hispana anterior a migraciones contemporáneas), de grandes magnitudes y en ocasiones con núcleos familiares, favoreció la creación de completas comunidades latinas en territorio estadounidense, de barrios latinos/hispanos desde Los Ángeles hasta Nueva York pasando por Miami. En el capítulo “‘Qué assimilated, brother, yo soy asimilao’: The Structuring of Puerto Rican Identity in the U.S.”, Juan Flores apela a esa importante influencia hispana en territorio estadounidense, o la manera en la que los emigrados hispanos mantienen su propia cultura en territorio ajeno:

. . . the huge Spanish-speaking neighborhoods of New York and Los Angeles where all your senses inform you that you are in Latin America, or that some section of Latin America has been transplanted to the urban United States where it maintains itself energetically, while interacting directly and in intricate ways with the surrounding cultures (182).

En el caso de los canarios, también la emigración fue continuada, de carácter familiar y con gran influencia de su cultura en los territorios a los que emigraban, como ya ha sido mostrado con ejemplos como el léxico o la pervivencia de mitologías y aspectos religiosos. Ya en el siglo XX, los emigrantes canarios en Venezuela se

dedicaron fundamentalmente a la industria y el comercio, muchas veces a través de redes familiares de antiguos emigrados (de Gasparini 801). Más adelante veremos cómo esta emigración hacia Venezuela es comparable con la emigración de cubanos a Miami.

Por otro lado, cabe añadir que, tanto en el caso de Puerto Rico como en el de Canarias, la emigración fue en buena parte promovida por el Estado. Desde 1917, los Estados Unidos favorecieron la inmigración de puertorriqueños a territorio estadounidense para ganar mano de obra, mientras mantenían que los problemas sociales y económicos de la Isla se debían a una “sobrepoblación” (Whalen). Con los canarios, también la población es el centro del discurso, pero del lado contrario: la Corona española promueve la emigración de familias canarias debido a la “despoblación” de Puerto Rico, Cuba, Santo Domingo y Venezuela. Se crea el “Tributo de Sangre” (Real Cédula de 25 de mayo de 1678), según la cual por cada 100 toneladas de mercancía que se exportara a América, debían incluirse 5 familias canarias, facilitando así su traslado (Machado y Lemes 157).

Uno de los aspectos más importantes del esfuerzo por mantener la identidad nacional desde el exilio (económico o político) es, en el caso de Puerto Rico y Canarias, el desarrollo de un movimiento independentista y/o nacionalista fuera de las fronteras insulares. Es precisamente al salir de la Isla o del Archipiélago que la comunidad reflexiona de nuevo sobre los discursos identitarios, el ser nacional y el devenir de su gente. Tanto en el caso de Puerto Rico como en el caso de Canarias, ambos movimientos identitarios se enfocan en un discurso indigenista alejado del discurso hegemónico de identidad nacional. Desde los Estados Unidos, una parte de los puertorriqueños emigrados y también los puertorriqueños de la Isla comienzan desde los años veinte a dialogar sobre su estatus político y administrativo (Whalen

14). En Nueva York, y en consonancia con su afinidad con la comunidad afroamericana, los nuyoricans apelan cada vez más a la definición de su nacionalidad e identidad en base al sustrato indígena y afrocaribeño, en disonancia con discursos hegemónicos como el de Pedreira. Esto se ve fomentado por el propio racismo institucional existente en los Estados Unidos, en el que el puertorriqueño se ve a sí mismo discriminado y oprimido:

The racism encountered in the U.S. impels the Nuyorican even more resolutely toward the Taíno and Afro-Caribbean background, which constitutes the major thematic reference point and expressive resource in Puerto Rican culture in the U.S. It is the colonized within the colony whom the Nuyoricans identify as their real forebears in the national tradition, a continuity which is readily evident in much of the music, poetry and art, and in many aspects of daily life. (Flores 188-89)

En Canarias, como hemos señalado anteriormente, la visión nacional idealizada es la de la figura del blanco, comúnmente la del campesino blanco, tal y como ocurre en Puerto Rico con el jíbaro. No obstante, es desde el exilio en América que se crea un movimiento independentista de base indigenista, predecesor del MPAIAC. Aunque el movimiento independentista en Canarias no ha sido mayoritario —excepto en los años 60 y 70 del siglo XX— debido a la situación geográfica y posición estratégica de las islas, los impedimentos territoriales (son siete islas, no una, y las siete con diferentes necesidades y exigencias) y los privilegios financieros y mercantiles otorgados a la élite canaria a lo largo de la época colonial (de nuevo, por su posición estratégica), podemos recordar que los canarios emigrados participaron muy activamente en gran parte de los movimientos independentistas latinoamericanos del siglo XIX (Hernández, “Entrevista”) y que Secundino Delgado afirmaba que a los habitantes del archipiélago, aún siendo españoles, se les mantenía en una eterna

colonialidad de ser “second-class citizens”, tal y como ocurriría con Estados Unidos y Puerto Rico, al menos a nivel emocional o identitario, salvando las múltiples diferencias económicas y administrativas.

Más adelante, en los años 60 y 70 y con la formación del MPAIAC, el discurso independentista canario, continuando con el guanchismo y la denuncia de la colonialidad, se acerca más a un proyecto africanista, que busca las raíces norteafricanas y bereberes del guanche y que está influenciado por varios acontecimientos sociohistóricos contemporáneos al movimiento: la dictadura franquista –con la persecución ideológica correspondiente–, la descolonización masiva de los pueblos africanos –entre ellos Argelia, donde el MPAIAC mantendrá la sede y emisiones de radio– y la Revolución Cubana, en cuyo proyecto social, político y económico basará el MPAIAC su proyecto de Estado de una República Guanche independiente, al grito de “¡Viva Canarias Libre!” (reminiscencia del célebre “¡Viva Cuba Libre!”) (Leal 11-16).

Así, en sus comienzos, el nacionalismo/independentismo canario apoya las independencias de las colonias latinoamericanas, el MPAIAC en los años 70 apoya la descolonización de África y aún a día de hoy, como hemos visto anteriormente, el nacionalismo canario mantiene fuertes lazos con el movimiento de liberación saharauí.

También en el caso de los nuyoricans su exposición a otras formas de racismo y opresión ligadas a la colonialidad y la explotación refuerza sus lazos sociales, culturales y de activismo político con la comunidad afroamericana, dentro del contexto del “Thirld World”, como aprecia Juan Flores: “What the chicano observer could only dimply appreciate on his brief visit, though, was that the striking affinity between Puerto Ricans and Blacks in New York is but one thread in a complex fabric

of Third World cultures cohabiting the inner city neighborhoods and institutions” (184). Y a la vez, por razones de nivel socioeconómico y de convivencia, los canarios, y especialmente las mujeres canarias, tuvieron estrecho contacto con los afrocubanos en la Cuba colonial.

Por último, en nuestra comparativa de las experiencias de canarios y puertorriqueños, de la emigración, la diáspora y el exilio, nos gustaría hablar del caso de “La guagua aérea” (1983), breve ensayo de Luis Rafael Sánchez, que también crea un discurso alternativo de la identidad nacional puertorriqueña al hablar de un “in between”, de un ir y venir entre Puerto Rico y Nueva York, mostrando en su texto los cuatro pisos de José Luis González viajando en el avión convertido en guagua por la cotidianeidad de su trayecto: encontramos a la mujer negra, a los pasajeros “americanizados” que viajan en primera clase y, cómo no, al jíbaro (¿canario?) “que transporta los jueyes” (Juhász 8). En *Indianos: Breve antología del viajero forzado* (2006), Manuel de Paz Sánchez ofrece una introducción y una colección de relatos que narran los tipos de “indianos”, así llamados los canarios emigrados principalmente a Cuba (por eso de las Indias).

Estos indianos llevaron multitud de elementos culturales de Cuba a Canarias en sus viajes de ida y vuelta. Es conocido a nivel mundial el carnaval en Canarias, especialmente el Carnaval de Tenerife, que ofrece cabalgatas al estilo brasileño y al ritmo de la samba, a la vez que tras los actos oficiales la fiesta continúa siempre con bailes latinos y caribeños (una constante en el Archipiélago). Sin embargo, el carnaval de la isla de La Palma, que ha ganado gran popularidad, es un carnaval más familiar, de carácter histórico, llamado “Los Indianos”, en el que se representan –y parodian, por ser carnaval– aquellos “indianos” o emigrados a Cuba que vuelven a casa, con sus ropajes de algodón blanco, sus sombreros, sus maletas, banderas de Cuba y hasta “la

negra Tomasa”. Todo el carnaval celebra la vuelta de los emigrados y la llegada, con ellos, de la cultura tropical, a ritmo de son cubano. Después de más de cien años de estos “regresos del indiano”, aún hoy se celebra con gran sentimiento esas afinidades culturales, en calles canarias de arquitectura colonial y palmeras reales cubanas adornando las plazas. De hecho, la Plaza de España de Santa Cruz de La Palma, ciudad donde se celebra este carnaval, es renombrada durante ese día como Plaza de La Habana.[1] Un ejemplo más de la formación de una identidad canaria que, en muchos aspectos, es una identidad “in-between” (“in-among”?) Europa, América y África.

Pero la guagua aérea transmite, además, la cotidianeidad del contacto entre Puerto Rico y Nueva York, y como anécdota el profesor Manuel Hernández González apunta que en la isla de La Palma –anfitriona del carnaval de Los Indianos– se decía, con exageración, que era más fácil comunicarse entre La Palma y Cuba que entre Santa Cruz de La Palma y Los Llanos de Aridane (dos ciudades de la misma isla de La Palma, respectivamente) (“Entrevista”). Como última curiosidad, añadiremos que Luis Molina Casanova, el cineasta que adaptó “La guagua aérea” para la gran pantalla con la película *La guagua aérea* (1993), siendo descendiente de canarios, ha colaborado en varias ocasiones con instituciones educativas canarias, dando charlas en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (*El Nuevo Día*) y siendo entrevistado en el programa sobre Puerto Rico en “La huella isleña”, emitido en la Televisión Canaria y ofreciendo en cada capítulo la historia de la emigración de canarios a América (*Radio Televisión Canaria*).

3. CUBANO-AMERICANOS Y CANARIOS

3.1 En la isla: interdependencias y similitudes del desarrollo de la identidad nacional en Cuba y las Islas Canarias

En el caso de Cuba y Canarias y sus relaciones identitarias, así como de la emigración de canarios a Cuba, hemos dicho suficiente. Nuestra introducción al caso de Cuba será mucho más escueta, por la simple razón de que las similitudes con el caso de Puerto Rico son ineludibles. Nos limitaremos, entonces, a definir cuáles son aquellos rasgos que aplican de igual manera al caso de Canarias y Puerto Rico como al caso de Canarias y Cuba, a saber: la condición de insularidad y caribeñidad, con consecuente inclusión en la “atlanticidad”; su la historia colonial, con eliminación de la población indígena, el fomento de inmigración canaria para repoblar la isla, la explotación de ingenios azucareros con mano de obra esclava, los incentivos para la población “blanca” frente al temor de la repetición de una nueva Revolución Haitiana, la independencia de España y el control estadounidense; también hemos nombrado la importancia de las familias campesinas canarias en formar la figura del guajiro, central figura identitaria cubana, así como el “aplataamiento” de sus gentes, y la convivencia y mezcla de canarios con afrocubanos. Por otro lado, hemos hablado del protagonismo de Cuba en el desarrollo del independentismo canario en base al pensamiento de José Martí y al proyecto político y socioeconómico de la Revolución Cubana, así como la referencialidad a Cuba en la celebración de una cultura “entre dos continentes”, y de la vuelta de los indianos con su bagaje cultural caribeño. Veamos entonces cómo esto se enlaza con la experiencia cubano-americana.

3.2 One-and-a-halfers: cubano-americanos y canarios

Nos interesa aquí mirar ahora hacia una nueva perspectiva que evalúe la manera en la que la experiencia de la emigración de cubanos a los Estados Unidos y de canarios a América (incluyendo los Estados Unidos) puedan generar paralelismos. Para ello, la importancia mayor de nuestra comparación residirá en *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way* (1994), ensayo del cubano-americano Gustavo Pérez Firmat. En este ensayo, el autor desarrolla el concepto de los “one-and-a-halfers”, aquellos cubano-americanos nacidos y/o criados en Cuba que han desarrollado la mayor parte de su vida en Miami. Esta definición de los “one-and-a-halfers” entrará en diálogo con el concepto de Gloria Anzaldúa de las identidades fronterizas, en cuanto que se valora la suma, y no la resta de identidades. Analizaremos en este ensayo dos ideas principales de la obra de Pérez Firmat (o Pérez-Firmat, con el guión que conlleva el inglés):

Life on the hyphen can be anyone's prerogative, but it is the one-and-a-halfers' destiny. I diverge from Rumbaut, though, in stressing the beneficial consequences of this intermediate location. Although it is true that the 1.5 generation is “marginal” to both its native and its adopted cultures, the inverse can be equally accurate: only the 1.5 individual is unique in that, unlike younger and older compatriots, he or she may actually find it possible to circulate within and through both the old and the new cultures (4).

A few years ago I met a Spanish-American man who wanted to know where I was from. I replied that I was *cubano* (when I'm asked the same question by Americans I always reply that I am American). “Pero ¿cubano de dónde?” he said, “Cuban from where?” as if being Cuban did not mean hailing from a certain island in the Caribbean. I said that I was “cubano de North Carolina”, Carolina Cuban, and he was satisfied with that rather bizarre answer. For this man—who was himself a Nicaraguan from Coral Gables—Cuba is less a place on a map than the label for a certain ethnic or cultural group. Just as there are Cubans from Havana, there are Cubans from Miami or New Jersey or North Carolina. I have mentioned Ortiz's view of Cubans as *aves de paso*, birds of passage, which is also the title of Michael Piore's well-known book on

American immigrants. It may be that the criteria that define Cubanness are those of ethnicity rather than of nationhood (17).

La experiencia de adaptabilidad de los isleños, señalada incluso por Fernando Ortiz, podría hacer que también preguntáramos: ¿canario de dónde? La “atlanticidad” de la que hemos hablado anteriormente es una de las formas en las que la canariedad, aún siendo definida por y depender directamente de la Isla, de alguna manera también necesita desvincularse del territorio para pensarse a sí misma, atravesar las barreras del océano y asumir las continuas conexiones intercontinentales que conllevan su Historia. El canario en América, así como el cubano que crece y de desarrolla en Miami, lo hace generalmente en un núcleo familiar que mantiene diversos rasgos culturales, creencias y tradiciones de su isla de origen. Incluso las calles, las plazas y los comercios del nuevo lugar –Miami, Cuba, Venezuela, Puerto Rico– son nombradas en base a las realidades de la Isla –Cuba, Canarias–. Familias enteras emigran, y los hijos y los nietos mantienen herencias culturales a la vez que absorben la nueva cultura. Ser “cubano” se es dentro y fuera de Cuba, y ser canario se es dentro y fuera de Canarias casi como una condición patológica a la vez que una identidad étnica.

Por otro lado, hemos expuesto que la vuelta de los emigrados modificaba la propia cultura de Canarias, pues ellos mismos, como los indianos de Cuba o, sobre todo, los emigrados a Venezuela, ya se sentían más identificados con la tierra de acogida que con la tierra de origen. En el caso de Venezuela, y respecto a entrevistas con isleños emigrados hacia Venezuela por causas económicas y regresados a Canarias por causas económicas y políticas, dice Luise Margolies de Gasparini que

la lealtad está a menudo dividida y los migrantes a largo plazo están apegados afectivamente a ambos países. Tienen nostalgia por la patria ausente y la

misma sensación se manifiesta cuando están lejos de Venezuela. Un informante dijo en pocas palabras: “uno no está ni aquí ni allá”. Otra expresión típica es “uno tiene dos patrias y cuando está en la una, siente nostalgia de la otra” (802).

También, en el caso de Venezuela, la emigración canaria se asemeja un poco más a los casos de emigración cubana a Miami en el siglo XX. En la Venezuela de los siglos XVII y XVIII, casi la mitad de la población criolla era de ascendencia canaria, pero ya en el siglo XX ocurrió una nueva forma de migración desde el Archipiélago hacia el país americano; uno producido por los años durante la dictadura fascista de Francisco Franco, con la posguerra, el embargo económico, el racionamiento y el exilio político. Los canarios irían a Venezuela sobre todo en pequeños barcos pesqueros y veleros clandestinos, pero recibirían muchas facilidades para ejercer oficios, siendo rara vez sancionados por su clandestinidad y normalizando rápidamente su situación gracias a conexiones familiares de isleños emigrados (de Gasparini 800).

Por último, en cuanto a paralelismos en la emigración canario-cubana, hablaremos más concretamente de la experiencia de la migración a los Estados Unidos. Si bien es cierto que son más conocidas las migraciones, o exilio político y económico, de Cuba a los Estados Unidos en el siglo XX, la diáspora cubana ha estado presente en territorio estadounidense desde mucho antes, y de forma continuada, desde prácticamente los inicios de la colonia (Olson and Olson 14). Los canarios también emigraron, o colonizaron, el territorio actual de los Estados Unidos, con ejemplos como en San Antonio, Texas (Almaráz 574) o el más célebre caso de la Luisiana, que desde que varias familias canarias fueron enviadas a defender esos territorios en 1778, la comunidad isleña ha mantenido hasta el día de hoy no sólo sus costumbres, sino incluso hasta la lengua española en dialecto canario (Mac-Curdy 2),

teniendo hoy en día un museo y diversas actividades culturales para la pervivencia de la tradición canaria.

En el siglo XXI, hay una comunidad de canarios y descendientes de canarios tal en Miami, que desde algunos medios de comunicación y representantes de organismos institucionales hablan de 200.000 descendientes de canarios en la ciudad y se aventuran a nombrarla “la octava isla canaria” (Aguilera, “Miami, la octava isla canaria”), habiendo, además, un vuelo semanal entre Miami y Tenerife, una verdadera “guagua aérea” (“guagua” es además la palabra también utilizada en Canarias para “autobús”), además de los barcos periódicos a Cuba y Venezuela, que funcionarían en el pasado como una suerte de “guaguas marítimas”.

En la continua atlanticidad y unión cultural entre Cuba y Canarias, en clave contemporánea –obviando las afinidades lingüísticas, que se remontan a épocas muy anteriores–, cabe añadir dos ejemplos. El primero, el de la música –Celia Cruz rompió el Record Guinness cuando, en su concierto en el carnaval de Santa Cruz de Tenerife, reunió a 240.000 personas bailando en la calle y a la vez (Gutiérrez, “El multitudinario baile”) al son de la salsa, género musical indiscutible del carnaval canario y de cualquier celebración popular que se precie en las islas–. El segundo, el de la santería, que si bien tuvo influencias de las mujeres isleñas en su creación en Cuba en la época colonial (Hernández, “La influencia cultural de Canarias” 11), ahora esta religión se monta en la guagua y vuelve al lado oriental del Atlántico para instalarse como nueva espiritualidad de la mano de inmigrantes cubanos y venezolanos.

4. CHICANOS Y CANARIOS

Por último, y recabando todo lo anterior, son reconocibles algunos puntos de contacto entre la experiencia canaria y la experiencia chicana. Gloria Anzaldúa, en *Borderlands/La Frontera*, propone una nueva forma de mirar a las identidades fronterizas. De nuevo, la frontera crea en sí misma una identidad. No significa ser mitad y mitad, siempre la versión fraccionada e incompleta de un todo. La identidad de frontera es un tercer tipo, otra forma de ser, de pensar y de existir. Lo expresa tanto en su ensayística como en su poesía: “Because I, a *mestiza*, / continually walk out of one culture / and into another,/ because I am in all cultures at the same time,/ *alma entre dos mundos, tres, cuatro,/ me zumba la cabeza con lo contradictorio./ Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente*” (99). Su premisa es la de la aceptación de la diferencia y la ambivalencia:

The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradiction, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian. She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode— nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else. (101)

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa se aleja de las categorías cartesianas del sujeto y muestra cómo la fragmentación de su identidad no es sino una nueva identidad, y cómo la creación o el reconocimiento de esta nueva identidad es un acto político (García-Serrano 485).

Tal vez el temor de aceptar una identidad fragmentada, o de entender una identidad compleja o múltiple como fragmentada —con lo negativo que conlleva la palabra— ha impedido que muchas se entiendan como tal. Tal vez el miedo a desestabilizar los discursos hegemónicos lo ha hecho. Lo cierto es que una identidad

de frontera habla de identidades que viven y se crean en lugares o circunstancias fronterizas, y se puede utilizar el concepto de Anzaldúa para otras coordinadas territoriales. En el caso de Canarias, tradicionalmente se ha comprendido su situación geográfica –una frontera física, aunque oceánica– como una suerte de frontera casi únicamente práctica –¿una frontera *light*?–, un punto de encuentro, una parada en los viajes intercontinentales, o una suerte de epicentro transatlántico que pone de relieve la importancia de los puertos de salida y llegada y lo efímero de la frontera que se cruza. Podemos además tomar en cuenta el concepto de Nepantla, utilizado por Anzaldúa:

Nepantla is the Náhuatl word for an in-between state, that uncertain terrain one crosses when moving from one place to another, when changing from one class, race or sexual position to another, when traveling from the present identity to a new identity. (The Gloria 180)

Las Islas Canarias han sido siempre la frontera de paso y esto es lo que define su identidad múltiple. Ha sido frontera física y frontera epistémica, los canarios divididos en isla y diáspora navegaron en la ambigüedad de la clase, la raza y la identidad, hasta de la geografía o la historia regional a la que atenerse. Es con nuevos términos como el de “canaribeñidad” que se comienza a dibujar una nueva forma de ver la identidad canaria, tal vez una más completa y a la vez más crítica con nuestros discursos hegemónicos, pues, como dice Anzaldúa, el opresor también está en la propia casa (García-Serrano 484). Esta “atlanticidad”, en un sentido más amplio, o “canaribeñidad” si escogemos uno más específico, reincide en la importancia y el efecto que Canarias como frontera tricontinental tiene sobre la propia identidad de los canarios, que es –como todas– compleja, pero también fragmentaria, múltiple, y que bebe de la herencia europea dominante, así como de la geografía macaronésica, el legado social y cultural de África y el hermanamiento con Latinoamérica.

Desde el discurso hegemónico, se reivindica lo blanco y el ser español como identidad suprema del canario, y desde el siglo XIX se “europeíza” a los indígenas canarios atribuyéndoles orígenes caucásicos y fenotipo propio del norte de Europa (Farrujia 60). Desde el lado del independentismo indigenista, como hemos visto, se prima la idea de un indigenismo bereber, africano, activista y esencialista, como hemos visto en el caso del MPAIAC. Es menos común, al menos a nivel popular, hablar de mestizaje en Canarias que hablar de mestizaje en Latinoamérica. Podríamos aventurarnos a imaginar que en esto influye, probablemente, el hecho de ser aún territorio español y regirnos por las categorías raciales con las que se trabaja en España –donde el término “mestizaje” es aún muy problemático y evitado–, el hecho de que los movimientos independentistas de las Islas Canarias utilizaran el indigenismo y no el mestizaje como lema activista, que las poblaciones indígenas y subsaharianas hayan ido decreciendo hasta el punto de no tener hoy en día grupos claramente diferenciados entre los canarios, entre otras posibles causas. Tal vez, de la mano con el entendimiento de una identidad de frontera, sería interesante evaluar de qué manera el concepto de mestizaje en Canarias podría o no funcionar como constructo identitario.

Pero las coincidencias no acaban en la aplicación de un término, sino en la manera en la que los mitos e identidades se han ido formando en el caso de la identidad chicana y la identidad canaria. Ambas identidades han sido formadas, en muchas ocasiones, en base a un mito ancestral en relación al territorio. Si bien en el caso chicano es el propio movimiento chicano el que destaca su mito, en el caso de Canarias es la tradición grecolatina la que comienza a aplicar estos mitos, pero se continúan utilizando hasta el día de hoy. El uso de estos mitos ha sido tal, que, desde un punto de vista anticolonial, la revista *El Guanche* –revista del independentismo

canario en Cuba— publica en 1925 un artículo de opinión titulado “Las Infortunadas”, en el que se cuenta cómo desde la Península el nacionalismo canario se ve como algo “grotesco y que no se toma en serio” (Leal 10).

También en el movimiento chicano se ha utilizado el mito, en coreografía con la Historia, como fundamento de la identidad. Es, por supuesto, el caso de Aztlán. Explica Francisco A. Lomelí que, también desde el movimiento chicano, hay defensores y detractores del uso del mito como fuente —territorial, cultural, histórica— de la identidad chicana; hay quienes lo consideran obsoleto, hay quienes lo consideran fundamental, y hay quienes lo consideran como una construcción epistemológica por otra parte útil para el movimiento (3).

Este mito, además, cuenta la historia de una gran migración desde el antiguo Aztlán hasta la también prehistórica ciudad de Tenochtitlán, y Aztlán funcionaría, de hecho, como el Jardín del Edén (Anaya 36), tal y como Canarias lo era el Jardín de las Hespérides, otro tipo de jardín edénico, o la Atlántida. Los aborígenes de Canarias, según el mito, habrían migrado desde África hasta las Islas Canarias. Arqueológicamente, hemos visto que ha sido aún un misterio (lo cual es siempre tierra fértil para el mito). Al igual que los chicanos han situado su identidad tanto en el Aztlán original del sudoeste de los Estados Unidos como en el posterior mundo azteca, los canarios han situado su identidad tanto en las Islas Canarias como en ese mundo bereber norteafricano previo a la llegada de estos pueblos a las islas.

Esta conexión con África a través de la migración ancestral y mítica de los indígenas de Canarias se entronca junto con la solidaridad cultural, racial y política con el africano, especialmente el bereber y el saharauí, y en otros casos también con los pueblos oprimidos de África en su esfuerzo de descolonización y autodeterminación, como hemos visto anteriormente. También como hemos señalado

anteriormente, vemos que el mito y la historia indigenista, así como el proceso de la conquista y colonización, hermanaron las luchas canaria y latinoamericanas en el esfuerzo de los canarios por apoyar las independencias de América Latina. Esto no es posible, desde luego, sin la concepción de una identidad que afirme la existencia del Otro, o que se entienda a sí mismo como el Otro, y comprenda una circunstancia de opresión, del mismo modo que el nuyorican, al verse hermanado con otros grupos culturales y raciales oprimidos en Nueva York, se aleja de los discursos hegemónicos de la identidad en Puerto Rico. También en el caso de los chicanos, el movimiento se ha hermanado con otros movimientos políticos y sociales decoloniales e indigenistas, como el movimiento zapatista, entre otros (López-Calvo 66).

En fin, la “identidad de frontera” o “Nepantla” propuesta por Anzaldúa ha sido efectivamente aplicada a diversas coordenadas globales, dando fe de esas complejidades identitarias de los espacios fronterizos que la mayor parte de las veces se ahogaban en la indefinición – o en la obsesión por la definición centrada en lo externo. Esta identidad fronteriza, por tanto, no es evidentemente única de Canarias, o de la frontera mexicano-americana, y como pudimos observar en el Capítulo 1 el Caribe ha sido entendido en sí mismo como espacio fronterizo. De hecho, ni siquiera están establecidos cuáles son realmente los límites geográficos del Caribe, y ahí entra también la canaribeñidad. Por otro lado, las propuestas teóricas identitarias del Caribe (Glissant, Benítez Rojo, Bernabé, Chamoiseau, Confiant...) han apoyado también en las ideas de fragmentalidad y rizoma de Deleuze y Guattari. Como bien argumenta Rosita Scerbo, las ideas de Anzaldúa se pueden analizar desde los fundamentos de la identidad rizomática de Deleuze y Guattari, y usaremos estas palabras de Scerbo para volver a unir, en conclusión, las epistemologías identitarias rizomáticas de la frontera mexicano-americana, el Caribe y las Islas Canarias:

La teoría espacial del rizoma [sirve] para explorar el conjunto de los “puentes” teorizados por Anzaldúa como espacios de frontera y en el medio de dos culturas dominantes. El proceso de formación de la identidad fronteriza es una negociación constante entre el pasado y el futuro, raíces locales y globales, y conflictos espaciales que cuestionan definiciones como hogar, diáspora, inmigración e identidad nacional. (18)

5. CONCLUSIONES

Canarias debe su identidad, desde luego, a su posición geográfica, así como a su insularidad, su Historia colonial y su experiencia de la migración. Todos estos elementos confluyen, a través de tres continentes y un océano, de una manera en la que terminan dando lugar a algo que podríamos denominar “identidad de frontera”, utilizando el término de Anzaldúa. Si bien las identidades fronterizas son múltiples a nivel global, el caso de Canarias guarda estrecha relación con las experiencias de los tres principales grupos culturales de hispanos en los Estados Unidos: los nuyoricans, cubano-americanos y chicanos. En el caso de los nuyoricans y cubano-americanos, la relación principal radica en la construcción de las identidades de la Isla, tanto de Cuba como de Puerto Rico y las siete Islas Canarias, desde casa. Los discursos utilizados en torno a la raza, la insularidad y la colonialidad no solo guardan similitudes sino dependencias entre una isla y otra. Por otro lado, la larguísima experiencia migratoria de los canarios no solo se dio principalmente hacia el Caribe, sino que también encuentra paralelos en su desarrollo, como en los casos de una emigración familiar, de grupos campesinos u obreros, así como de exiliados económicos y políticos, que fundan pequeñas versiones de su isla en el nuevo territorio al que emigran; que desarrollan conexiones interfamiliares entre emigrados, alcanzan afinidades políticas con otros grupos oprimidos y emprenden luchas independentistas desde el exilio, de corte, en algunos casos, indigenista y africanista. También, en consonancia con los

chicanos, los canarios han basado parte de sus discursos identitarios en mitos ancestrales, marcados por una migración rodeada de misterio y que genera solidaridades políticas y activistas con otros movimientos de carácter decolonial.

Proponemos entonces que, en la búsqueda de nuevos términos en los que cimentar una reflexión sobre la identidad canaria, se tomen en cuenta y se apliquen los casos de los hispanos en los Estados Unidos, con una identidad de la canaribeñidad que sea también una identidad de la frontera.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos propuesto un nuevo término: la *canaribeñidad*, un término que funde las nociones de “canariedad” y “caribeñidad” para dar fe de las interdependencias de las identidades de ambos archipiélagos a través de su historia y de sus producciones literarias y culturales. Los estudios sobre la influencia de los canarios en el Caribe son numerosos, pero esta propuesta surge de una reflexión del otro lado.

Del Caribe y Latinoamérica se ha dicho innumerables veces que su producción cultural es una imitación: imitación de Europa (Chanady 91). De Canarias se ha dicho innumerables veces que su producción cultural es una imitación de Europa y Latinoamérica (49-54). Desde América Latina se ha hecho mucho por definir qué es lo latinoamericano, y cómo su cultura/literatura es un producto nuevo en sí mismo sin negar sus influencias. En Canarias, algunas voces están ofreciendo posibilidades para pensar el archipiélago en su propia identidad, pero estamos con dos siglos de desventaja en comparación con México o Perú, y hasta con Cuba y Puerto Rico.

Desde nuestra especialización en estudios latinoamericanos y del Caribe, este trabajo surge de la posibilidad de utilizar estas herramientas ante la necesidad de continuar aportando soluciones al debate sobre la identidad canaria, la cual continúa de alguna manera en las aguas de la indefinición, aunque con valiosos aportes recientes de Juan Manuel García Ramos, quien habla de una identidad canaria atlántica; J.J. Armas Marcelo, quien propone comprender la cultura y literatura canarias como mestizas; y Fernando Estévez González y Larisa Pérez Flores, quienes hablan de la identidad canaria como una identidad criolla.

La *canaribeñidad*, la nueva propuesta que presentamos en este trabajo, hace hincapié en la necesidad de repensar Canarias desde el latinoamericanismo, dadas las conexiones fundamentales entre estos territorios desde la propia construcción de ambos en la Primera Modernidad. Más específicamente, la *canaribeñidad* trata de ofrecer respuestas a la vertiente latinoamericana de la identidad canaria desde la región de más importancia en las relaciones canario-americanas: el Caribe. Para ello, ofrecemos una perspectiva poscolonial, y lo hacemos utilizando las teorizaciones desarrolladas directamente desde el Caribe.

En el Capítulo 1, basándonos en las ideas de creolidad de Glissant y los autores del *Elogio de la creolidad*, hemos argumentado que, debido a la historia colonial compartida y a las características de la sociedad canaria desde sus inicios, así como la percepción de los canarios en América, estos pueden ser considerados como criollos, y esta situación de criollidad los inserta aún más en el contexto latinoamericano-caribeño. Al mismo tiempo, basándonos en el concepto de meta-archipiélago de Benítez Rojo hemos argumentado la importancia de incluir a Canarias en esa nueva geografía del Caribe ateniéndonos a coincidencias históricas y epistemológicas. Hemos destacado la posición tanto del Caribe como de Canarias en calidad de lugar de paso, de antesala de América, de archipiélago fragmentado de vital importancia en los comienzos de la modernidad y del capitalismo; ambos archipiélagos en el punto de mira de varias potencias mundiales, adscritos a la mitología europea aún antes de su redescubrimiento, con un sustrato indígena casi desaparecido y un desarrollo transculturado de sus poblaciones, así como dinámicas comparables en el turismo y determinadas definiciones políticas y jurídicas en el siglo XXI.

En el Capítulo 2 hemos observado el desarrollo de una agencialidad criolla compartida en los textos fundacionales, desde la visión lascasiana de Espinosa, hasta los textos fundacionales de Cairasco y Balboa. Esta agencialidad criolla se evidencia en una representación novedosa del entorno físico de las islas y de la otredad étnica y cultural de su sociedad: lo novedoso es la naturalidad con la que el autor describe las islas míticas, y la identificación que el autor tiene con esa sociedad mestiza. El criollo canario se comprende a sí mismo como diferente al peninsular y diferente al indígena, y es esa situación la que permea sus textos. Esta agencia criolla primigenia será la que permita una sensibilidad diferente en las obras de Balboa y Anchieta, hasta el punto de consagrarse como los fundadores de las literaturas de Cuba y Brasil.

En el Capítulo 3 hemos comenzado explorando la manera en la que la emigración canaria al Caribe era diferencial de la peninsular: esto es, por el carácter familiar de la misma, la participación de la mujer en la pervivencia cultural, la actividad agrícola, el contacto de canarios con negros y mulatos, y el sincretismo de expresiones religiosas con elementos como la brujería. A continuación, hemos explorado estos contactos históricos a través de las obras de Secundino Delgado, Antonio S. Pedreira, Fernando Ortiz, Dulce María Loynaz y Rafael Arozarena, entre otros. Secundino Delgado, padre de la independencia canaria, pasó su juventud en los Estados Unidos siendo influido por los movimientos separatistas cubanos.

En el Capítulo 4 hemos propuesto que, además de utilizar las teorías esgrimidas desde el Caribe (criollidad, antillanidad, transculturación, meta-archipiélago), hemos de entender el Caribe como una sociedad diaspórica. En esto la sociedad canaria sigue guardando parentescos, y son comparables las experiencias del isleño en Cuba, Puerto Rico y Venezuela con la de los puertorriqueños y cubanos en los Estados Unidos. Estos parentescos incluyen el equilibrio entre adaptación al nuevo entorno y la

endogamia, la posición social desfavorecida que fomenta las relaciones entre estos grupos y otros grupos afrodescendientes de diferente origen pero similar situación socioeconómica; y, por último, el desarrollo de una identidad doble, en la que es difícil discernir dónde acaba una y empieza la otra.

Desde las alusiones a la brujería isleña y los personajes-tipo del guajiro y el jíbaro, pasando por la décima, el cultivo de tabaco, la caña de azúcar y las relaciones interétnicas en la emigración y el desarrollo de discursos nacionalistas e independentistas, las relaciones de Canarias y el Caribe son innegables. Por tanto, proponemos una nueva concepción de Canarias como una identidad de frontera, que puede ser comparada, además, con las otras identidades fronterizas de las comunidades hispanas de los Estados Unidos.

Esta identidad de frontera de Canarias está, además, en diálogo con la propuesta de Benítez Rojo de un meta-archipiélago caribeño. En su ensayo *La isla que se repite* y su novela *El mar de las lentejas* parecía haber pasado por alto la importancia de Canarias en el meta-archipiélago. Pues bien, debemos en este punto mostrar que más tarde, en el 1997 y el 2001, Benítez Rojo vuelve a reflexionar sobre el Caribe –viajes a Canarias de por medio– en dos artículos. En uno de ellos, titulado “Nueva Atlántida: reflexiones sobre un archipiélago posible” (1997), publicado en Gran Canaria, vuelve a afirmar que existe “un hecho bastante inquietante: es imposible delimitar con exactitud las fronteras del Caribe” (“Nueva Atlántida” 3). Se imagina el trabajo futuro de un investigador que repensara el Caribe en esos términos, y advierte que “dada la dificultad de establecer con precisión las fronteras geográficas, socioeconómicas, etnológicas y políticas del área, términos como ‘cultura caribeña’, ‘lo caribeño’ y ‘caribeñidad’ deben ser tomados como conceptos inestables, en constante cambio y desplazamiento” (“Nueva Atlántida” 4). También cuenta cómo

en un viaje a Canarias este autor cubano pudo reconocer de primera mano las conexiones históricas, económicas, políticas, dialectales, folklóricas y hasta del “modo de ser” de cubanos y canarios, y afirma: “fue entonces que además de sentirme cubano, antillano y caribeño, empecé a sentirme un poco canario” (2).

Unos años más tarde, en “Nueva Atlántida: ¿un futuro continente?” (2001), publicado en Bogotá, Benítez Rojo reflexiona sobre la forma en la que los países y regiones se separan para volver a unirse de otra manera, y presenta una idea:

Me concentraré en cierta parte del globo que, por su aparente insignificancia territorial, suele ser olvidada por los futurólogos y los grandes arquitectos de la globalización. Me refiero a la vaga región que hoy llamamos el Caribe y las islas del Atlántico subtropical y tropical. Como este conjunto de islas y costas ni siquiera tiene nombre, las llamaré Nueva Atlántida, que muy bien podría ser uno de los nuevos continentes. (161)

Así, hace un recorrido por las conexiones entre estas islas y territorios tropicales y subtropicales de la costa atlántica (nombrando las poblaciones indígenas, la conquista, la economía de plantación, el trasvase biológico, la piratería, los intereses militares internacionales sobre la zona, la cultura y el turismo). Después, propone una investigación al respecto, delimitando su posible geografía siempre sujeta a cambio. Por dibujar el mapa completo, incluiremos la cita en su totalidad:

A pesar de todo lo que se ha investigado y escrito sobre estos territorios, no conozco ninguna obra que los haya estudiado a fondo desde una perspectiva de conjunto; es decir, una perspectiva que, si bien reconozca un número de diferencias, busque acercamientos históricos, socioeconómicos o culturales dentro de estas dispersas tierras que, de este a oeste y de norte a sur, abarcan las Azores, las Madeiras, las Canarias, las Cabo Verde, Bioko (la antigua Fernando Po), Santo Tomás y Príncipe, Santa Helena y Ascensión, las Bermudas, las Bahamas, las Turks y Caicos, las Cayman, Cuba, Hatí, República Dominicana, Jamaica, Puerto Rico, las Vírgenes de Inglaterra, las Vírgenes de Estados Unidos, las Antillas Holandesas, Anguilla y Montserrat, San Cristóbal y Nevis, Antigua y Barbuda, Guadalupe, Dominica, Martinica,

Santa Lucía, San Vicente y las Granadinas, Barbados, Granada, Trinidad y Tobago, Aruba, San Andrés y Providencia, así como las costas caribeñas de Estados Unidos, México, Centroamérica, Colombia, Venezuela, las antiguas Guayanas y buena parte del Brasil.

Los estudios caribeños . . . se iniciaron hace apenas tres décadas. Hasta entonces a nadie se le había ocurrido pensar que pueblos colonizados por españoles, portugueses, franceses, ingleses, holandeses, daneses, suecos y norteamericanos, pudieran tener cosas en común. Si embargo, las tenían. Así las cosas, hay que concluir que Nueva Atlántida no es solo posible, sino probable. (161)

Cabe destacar que, en nuestra investigación, descubrimos estos artículos casi al final de completar el trabajo. Esto solo demuestra que el trabajo que el lector tiene ahora mismo en sus manos es sin lugar a dudas una respuesta al por qué de ese “modo de ser” caribeño, también canario, *canaribeño* y atlántico. Pues bien, este podría ser un volumen de esa enorme enciclopedia de la Nueva Atlántida. Las sospechas de identificación que tenemos los que somos oriundos de esas tierras oceánicas son la razón de estos numerosos estudios que buscan síntesis, y este trabajo es un necesario primer acercamiento a esta investigación solicitada, en la que hemos incorporado también la valiosa teorización de los caribeños y canarios diaspóricos para volver a reflexionar juntos sobre el espacio de origen.

Desde luego, este primer volumen debe tener su continuación. En nuestros planes está dedicar esfuerzos a continuar investigando la *canaribeñidad* de los procesos migratorios tricontinentales de las últimas décadas, un acercamiento más detallado al folklor compartido (especialmente el papel del punto cubano y de la música caribeña en ambos archipiélagos), el carnaval (las comparsas brasileñas y los ritmos latinos en Tenerife y Gran Canaria, los Indianos y el son cubano en la nostalgia de La Palma en diálogo con el carnaval de Santiago de Cuba, Brasil y el resto del Caribe insular y continental) y el turismo como nuestro nuevo monocultivo en este nuevo siglo de la globalización.

Si algo demuestra este trabajo es la necesidad de crear estas conexiones, de dialogar en profundidad y explorar las propuestas teóricas de los entornos que nos son propios, a la vez que nos abrimos al mundo desde nuestro modo de ser. Demuestra la necesidad de seguir celebrando esas coincidencias que hacen que al conocernos nos emocionemos en la identificación, pero a la vez tomar tiempo para conocer en profundidad nuestras historias no contadas.

Las posibilidades de estos estudios solo acaban de comenzar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilera, Manuel: "Miami, la octava isla canaria". *Periódico El Mundo*, 22 mayo 2009,
<http://www.elmundo.es/elmundo/2009/05/22/cronicasdesdeeeuu/1242963615.html>. Acceso 17 octubre 2017.
- Alfaro Echevarría, Luis: "Las investigaciones lingüísticas sobre la presencia canaria en el vocabulario popular de la región central de Cuba". *Islas* 53.167 (2011): 138-49.
- Almaráz, Felix D.: "La presencia isleña en San Antonio de Texas". *XVI Coloquio de Historia Canario-Americana*, 2004,
<http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/8705/7977>. Acceso 17 octubre 2017.
- Alonso, María Rosa. "Las endechas a la muerte de Guillén Peraza". Arencibia y Fernández Hernández, pp. 98-100.
- Anaya, Rudolfo, editor. *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland. Revised and Expanded Edition*. El Norte Publications, 2017.
- . Anaya, Rudolfo: "Aztlán: A Homeland without Boundaries". Anaya, pp. 31-43.
- Anzaldúa, Gloria: *Borderlands/ La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- . *The Gloria Anzaldúa Reader*. Editado por AnaLouise Keating. Duke University Press, 2009.
- Arencibia, Yolanda, y Rafael Fernández Hernández, coordinadores. *Historia crítica de la literatura canaria. Volumen 1*. Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, 2000.
- Armas Marcelo, J.J. *Propuestas para una literatura mestiza*. Canarias, Tauro Producciones, 1994.
- Balboa, Silvestre de. *Espejo de Paciencia*. Editado por Lázaro Santana. Gran Canaria, Edirca, 1981.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel: "Datos sobre la emigración canaria a Puerto Rico en el siglo XIX". *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1996,
<http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/8046/7045>. Acceso 17 octubre 2017.
- Baucells Mesa, Sergio. "El guanche contemporáneo: ¿socialización del conocimiento o mercantilización?". *Memoria Digital de Canarias*,
<https://mdc.ulpgc.es/cdm/ref/collection/coloquios/id/1960>. Acceso 30 marzo 2019.

- . “El indio canario. Consideraciones en torno a la dialéctica americana como referente a la construcción ideológica del aborigen canario”. *Anuario de Estudios Atlánticos*, Vol.1, No. 49, 2003, pp. 251-96.
- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*.
- . “Nueva Atlántica: reflexiones sobre un archipiélago posible”. *Atlántica: revista de las artes*, No. 18, 1997, pp. 101-04.
- . “Nueva Atlántida: ¿un futuro continente?”. *Revista La Tadeo*, No. 66, 2001, pp. 160-66.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant. *Elogio de la creolidad*, 1989, Traducido por Rafael Rodríguez Beltrán, Jesús David Curbelo y Adriana López Labourdette, La Habana, Fondo Editorial de la Casa de las Américas, 2013.
- Bienes Brito, Noemí, y Mona Kohl. “Santiguando en Canarias”. *Batey: revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. 8, No. 8, 2016, pp. 66-79.
- Estévez González, Fernando: "Guanches, magos, turistas e inmigrantes. Canarias y la jaula identitaria." *Revista Atlántida: revista canaria de ciencias sociales*, No. 3, 2011, pp.145-72.
- Cabrera, Olga. “La inmigración canaria a Cuba: conexiones de sociedades, familia, identidad cultural”. *XIV Coloquio de Historia Canario-Americana*, <https://mdc.ulpgc.es/utills/getfile/collection/coloquios/id/1169/filename/1314.pdf>. Acceso 30 marzo 2019.
- Cairasco de Figueroa, Bartolomé. *Comedia del recibimiento*. Editado por Oswaldo Guerra Sánchez. Gran Canaria, Obra Social de CajaCanarias, 2005, pp. 7-33.
- Caisso, Claudia, coordinadora. *Culturas literarias del Caribe*. Argentina, Alción Editora, UNR Editora, 2013.
- Caisso, Claudia. “La querella por la memoria en Édouard Glissant y Derek Walcott”. Caisso, pp. 153-174.
- Cano Ginés, Antonio, y Carlos Brito Díaz, editores. *Oro y plomo en las indias: los tornaviajes de la escritura virreinal*. Iberoamericana, 2017.
- Carballo Déniz, Lidia Iris, y Mario Ramírez Cabrera. “Mujeres de sal entre dos orillas”. *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana*, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10024>. Acceso 30 marzo 2019.
- Castro Morales, Belén. “El mito insular en *Espejo de Paciencia*, de Silvestre de Balboa. La percepción poética de ‘el otro’”. Viceconsejería de Cultura y Deportes, pp. 225-36.

- “Cineasta boricua disertará en Universidad de Las Palmas en España”. *El Nuevo Día*, <https://www.elnuevodia.com/entretenimiento/cine/nota/cineastaboricuaadisertara-en-una-universidad-de-las-palmas-en-espana-1897350/>. Acceso 17 octubre 2017.
- “Crisis y recortes. Versos de Yeray Rodríguez”. *YouTube*, subido por GranCanariaTv.com, <https://www.youtube.com/watch?v=5BeBwFoZxo>. Acceso 30 marzo 2019.
- Cruz-Taura. *Espejo de Paciencia y Silvestre de Balboa en la historia de Cuba: Estudio, edición crítica de Espejo de Paciencia y selección documental*. Iberoamericana Vervuert, 2009.
- Cudjoe, Selwyn R. *Resistance and Caribbean Literature*. Ohio University Press, 1980.
- Dash, Michael J. Introducción. *Caribbean Discourse*, 1981, by Édouard Glissant, The University Press of Virginia, 1989, pp. xi–xlv.
- Delgado, Secundino. *Canarias Libre*, edición de Manuel Hernández González. Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2006.
- DeLoughrey, Elizabeth M., Renée K. Gosson, y George B. Handley, editores. *Caribbean Literature and the Environment*. University of Virginia Press, 2005.
- . Introduction. *Caribbean Literature and the Environment*, por DeLoughrey, Elizabeth M., Renée K. Gosson, y George B. Handley, editores, 2005, pp. 1-29.
- Díaz Hernández, Ramón, y Josefina Domínguez Mujica. “El nexa transfronterizo: identidad atlántica en las letras canarias”. *Researchgate*, https://www.researchgate.net/publication/271962901_El_nexo_transfronterizo_Identidad_atlantica_en_las_Letras_canarias. Acceso 30 marzo 2019.
- Díaz Zavala, Héctor J, María A. Nieves-Colón, y Juan C. Martínez-Cruzado. “A Mainly Circum-Mediterranean Origin for West Eurasian and North African mtDNAs in Puerto Rico with Strong Contributions from the Canary Islands and West Africa” (2016). *Human Biology Open Access Pre-Prints*, https://digitalcommons.wayne.edu/humbiol_preprints/117. Acceso 30 marzo 2019.
- D’hulst, Lieven, Jean-Marc Moura, Liesbeth De Bleeker y Nadia Lie, editores. *Caribbean Interfaces*. Rodopi, 2007.
- Dussel, Enrique. “Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity”. Jameson y Miyoshi, pp. 3-31.
- Esteve, Cesc, editor. *El texto infinito: tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*. Publicaciones del SEMYR, 2014.
- Estévez González, Fernando. “Guanches, magos, turistas e inmigrantes: canarios en la jaula identitaria”. *Revista Atlántida*, No. 3, 2011, pp. 145-72.

- . "La invención del guanche. Clasificaciones imperiales y correlatos identitarios de la raciología en Canarias". *Scribd*, <https://es.scribd.com/document/28617732/LA-INVENCION-DEL-GUANCHE-CLASIFICACIONES-IMPERIALES-Y-CORRELATOS-IDENTITARIOS-DE-LA-RACIOLOGIA-EN-CANARIAS-Fernando-Estevez-Gonzalez-Universidad>. Acceso 30 marzo 2019.
- Fariña González, Manuel. "La presencia isleña en América: su huella etnográfica." *VIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1988, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/7574/6545>. Acceso 17 octubre 2017.
- Farrujia de la Rosa, José A.: *El patrimonio indígena de las Islas Canarias. Arqueología y gestión desde los márgenes*. Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, 2016.
- . "El poblamiento 'amazigh' de las Islas Canarias: problemas identitarios". *Makaronesia: Boletón de la Asociación de Amigos del Museo de Ciencias Naturales de Tenerife*, No.1, 2009, pp. 54-69.
- . *En busca del pasado guanche. Historia de la arqueología en Canarias (1868-1968)*. Santa Cruz de Tenerife, Edición KA, 2010.
- Ferrao González, Libia M. de: "Notas para el estudio de la población canaria en Puerto Rico durante el siglo XIX". *X Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1992, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/7835/6827>. Acceso 17 octubre 2017.
- Flores, Juan: *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*. Houston: Arte Público Press, 1993.
- Galván-Álvarez, Enrique. "Anarchism and the Anti-Colonial Canarian Imagination". *History Workshop Journal*, No. 83, 2017, pp. 253-71.
- . "El ajiaco, una metáfora culinaria sobre la cubanía (a propósito de la inmigración canaria a Cuba: 1880-1930). *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/8309>. Acceso 30 marzo 2019.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe, coordinador. *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- . "Sobre los orígenes de eso que llamamos Modernidad: un mar de discusión". Gandarilla Salgado, pp. 21-45.
- Gasparini, Luise Margolies de: "Canarias y Venezuela: tendencias actuales de migración transatlántica y retorno." *X Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1992, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/7846/6844>. Acceso 17 octubre 2017.

- García-Ramos, Juan Manuel. *Ensayos del Nuevo Mundo*. Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993.
- García-Serrano, María Victoria. "Gloria Anzaldúa y la política de la identidad." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 19, No. 3, 1995, pp. 479-94.
- Garí, Domingo. *Geopolítica, nacionalismo y tricontinentalidad*. Tenerife, Sociedad Latina de Comunicación Social, 2015.
- Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Traducido por J.Michael Dash, University Press of Virginia, 1989.
- . *Poetics of Relation*. 1990. Traducido por Betsy Wing, The University of Michigan Press, 1997
- González Izquierdo, Ofelia M., coordinadora. *Esclavos*. Santa Cruz de Tenerife, Gobierno de Canarias, 2006.
- González, José Luis: "*El país de cuatro pisos*" y otros ensayos. San Juan: Ediciones Huracán, 1980.
- González Gestoso, Hazael: *La santería en Canarias: religiones africanas en la diáspora*. Madrid: Editorial Mercurio, 2016.
- Granda, Germán de: "Un caso más de influencia canaria en Hispanoamérica (Brujería 'isleña' en Cuba)". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. 29., No. 1, 1973, pp. 155-62.
- Guanche Pérez, Jesús. "Presencia canaria en la mitología cubana: las brujas y el trasvase humano". *X Coloquio de Historia Canario-Americana*, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/7866>. Acceso 30 marzo 2019.
- Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Traducido por J.Michael Dash, University Press of Virginia, 1989.
- . *Poetics of Relation*. 1990. Traducido por Betsy Wing, The University of Michigan Press, 1997
- Guerra Sánchez, Oswaldo: "Bartolomé Cairasco de Figueroa en los orígenes del imaginario atlántico". Rodríguez y Suárez, pp. 189-203.
- Gutiérrez, Juan Jesús: "El multitudinario baile que pasó a la Historia con Celia Cruz". *Diario de Avisos*, 5 marzo 2017, <http://diariodeavisos.lespanol.com/2017/03/multitudinario-baile-paso-la-historia-celia-cruz/>. Acceso 17 octubre 2017.
- Hernández González, Manuel: "Españoles e isleños. Nuevos datos sobre Canarias y la independencia de Venezuela". *Anuario de Estudios Atlánticos*, No. 65, 2018, pp. 1-22.

- ."Martí y Canarias: relaciones entre los nacionalismos canario y cubano en la segunda mitad del siglo XIX". *Anuario de Estudios Atlánticos*, Vol. 54, No. 1, 2008, pp. 291-320.
- ."La emigración canaria a América a través de la Historia". *Cuadernos Americanos* 126 (2008): 137-72.
- ."La esclavitud en Canarias en los siglos XVII y XVIII y su emigración a América". González Izquierdo, pp. 27-40.
- ."La influencia cultural de Canarias en las Antillas hispanas: la penetración de los hábitos socioculturales del campesinado isleño en la población de Cuba." *Anuario de Estudios Atlánticos* 1.38 (1992): 553-64.
- ."La otra emigración canaria a América: mulatos y negros libres y esclavos (1670-1820)". *Revista de historia canaria* 184 (2002): 181-98.

Hernández-Ojeda, María. "Espacios de resistencia: la literatura canaria en su contexto transatlántico". Martínez Figueroa, pp. 111-18.

Hintzen, Percy C. "The Caribbean: Race and Creole Ethnicity". Prem, pp. 9-32.

Jameson, Frederic, y Masao Miyoshi, editores. *The Cultures of Globalization*. Duke University Press, 1998.

Jiménez González, José Juan: *La Tribu de los Canarii: Arqueología, Antigüedad y Renacimiento*. Santa Cruz de Tenerife: Le Canarien Ediciones, 2014.

Juhász Mininberg, Emeshe: "Ninguna de las anteriores: (dis)continuidades conceptuales sobre identidad nacional en el caso de Puerto Rico". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, 2002, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916024017/16emeshe.pdf>. Acceso 17 octubre 2017.

Leal, Miguel: "Nacionalismo en el regionalismo canario: antecedentes en Cuba y especial consideración en torno al contexto africano de los años setenta. Connotaciones en la prensa". *XIV Coloquio de Historia Canario-Americana*, 2000, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/8457/7612>. Acceso 17 octubre 2017.

Lomelí, A. Francisco: "Revisiting the Vision of Aztlán. Origins, Interpretations and Theory vis-à-vis Fact and Fiction". *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland. Revised and Expanded Edition*, edited by Rudolfo Anaya, Francisco A. Lomelí, El Norte Publications, 2017, 1-27.

López Cantos, Ángel: "Emigración canaria a Puerto Rico en el siglo XVIII". *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1984, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/7422/6354>. Acceso 17 octubre 2017.

- López-Calvo, Ignacio. "Chicanismo Meets Zapatismo: US Third World Feminism and Transnational Activism in Graciela Limón's "Erased Faces". *Chasqui: revista de literatura latinoamericana* 33.2 (2004): 64-74.
- Lobo Cabrera, Manuel: *Los moriscos en Canarias. De esclavos a naturales*. Madrid: Mercurio Editorial, 2015.
- Luis León, Ángel Dámaso: "Nacionalismo canario de izquierdas: La efímera Unión del Pueblo Canario." *El Futuro del Pasado* 6 (2015): 281-315.
- MacCurdy, Raymond R. "Los "isleños" de la Luisiana. Supervivencia de la lengua y folklore canarios". *Anuario de estudios atlánticos* 21 (1975): 471-591.
- Machado Hernández, Teresa, y Ariel Lemes Batista. "La emigración canaria en Cuba. Consecuencias económicas y socioculturales." *Entelequia. Revista Interdisciplinar* 4 (2007): 155-67.
- "Manuel Hernández González: Entrevista en 30 minutos." *YouTube*, subido por Informativos TVC, 31 julio 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=2tY82-MfbMU&t=1248s>. Acceso 17 octubre 2017.
- Martínez Figueroa, Alma Leticia, editora. *Literatura mexicana e hispanoamericana: perspectivas de estudio y propuestas historiográficas*. México, Universidad de Sonora, 2005.
- Méndez Gómez, Salvador. "Que los morenos de San Bartolomé de Tirajana se quejan". Religiosidad, sociabilidad y resistencias en cofradías de negros y cabildos de nación en Canarias y Cuba (1750-1850)". *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana*, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10024>. Acceso 30 marzo 2019.
- Merediz, Eyda. *Refracted Images: The Canary Islands Through a New World Lens*. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004.
- Mignolo, Walter. "Globalization, Civilization Processes, and the Relocation of Languages and Cultures". Jameson y Miyoshi, pp. 32-53.
 ---. *La idea de América Latina*. Barcelona, Gedisa, 2007.
 ---. *The Darker Side of the Renaissance*. University of Michigan, 2003.
- Misir, Prem, editor. *Cultural Identity and Creolization in Natural Unity. The Multiethnic Caribbean*. University Press of America, 2006.
- Navarro Mederos, Juan Francisco: *Los Aborígenes. Todo sobre Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria, 2005.
- Olson, James S. and Judith E. Olson: *Cuban Americans: From Trauma to Triumph*. New York: Twayne Publishers, 1995.

- Ordóñez, Alejandra Calderón, et.al.: "Análisis genético y documental de las poblaciones de origen africano en la sociedad canaria del siglo XVIII y su relación con el tráfico de esclavos/Genetic and document analysis of the African population in the Canary Islands during the XVIIIth...". *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana*, 2014, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/9514/9013>. Acceso 17 octubre 2017.
- Paz Sánchez, Manuel de: "Canarias y América. Aspectos de una vinculación histórica". *Anuario Americanista Europeo*, No. 4-5, 2006-2007, pp. 197-211.
- . "Identidades lejanas. El proyecto nacionalista canario en América (1895-1933)", *Cataharum. Revista de Ciencias y Humanidades del instituto de Estudios Hispánicos de Canarias* 10 (2009): 43-70.
- . *Indianos: Breve antología del viajero forzoso*. Santa Cruz de Tenerife: Idea Ediciones, 2006.
- . y Manuel Hernández. *La esclavitud blanca*. Tenerife, Cabildo Insular de Fuerteventura, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1992.
- Pérez Firmat, Gustavo: *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- Pérez Flores, Larisa. "Islas, migración y criollización: Canarias desde un enfoque descolonial". *Anuario de Estudios Atlánticos*, No. 65, pp. 1-19.
- Pérez Hernández, Nayra: "África, materia para la definición de la literatura canaria". *Afro-Hispanic Review* 29.1 (2010): 135-52.
- Pérez Vidal, J. "Endechas populares en trístofos monorrinos. Siglos XV-XVI". Arencibia y Fernández Hernández, pp. 94-96.
- Rivero Grandoso, Javier. Introducción. *Un verano en Tenerife*, de Dulce María Loynaz, 1948, editado por Rivero Grandoso, Consejería de Turismo, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2018, pp. 9-47.
- Rodríguez, José Yeray. "Rodeadas de horizonte: límites y limitaciones de las Islas Canarias y su literatura". Rodríguez y Suárez, pp. 159-70.
- Rodríguez, Osvaldo, y Zenaida Suárez, editores. *Insularidad e imaginario cultural Canarias-Chiloé (ecos de un encuentro)*. Chile, Literatura Americana Reunida, 2013.
- Sánchez García, Isidoro. "La novela 'Un verano en Tenerife' de Dulce María Loynaz cumple 60 años." *Radio Televisión Martí*, 12 abr. 2018, <https://www.radiotelevisionmarti.com/a/un-verano-en-tenerife-dulce-maria-loynaz/172090.html>. Acceso 30 marzo 2019.
- Santana, Lázaro. Introducción. *Espejo de Paciencia*, por Silvestre de Balboa, Gran Canaria, Edirca, 1981.

- Santana Pérez, Germán. “Isleños en Cuba y Puerto Rico (del siglo XVIII a mediados del XIX)”. *Cuadernos Americanos*, No. 126, 2008, pp. 173-92.
- . “Encuentros y transformaciones en la construcción histórica de las Antillas y las Islas Canarias: siglos XV-XVII”. *Anuario de Estudios Atlánticos*, No. 53, 2007, pp. 57-98.
- Scerbo, Rosita. “Construyamos ‘puentes’ en lugar de ‘muros’: Un análisis rizomático del desarrollo y post-establecimiento de la teoría de la Frontera de Gloria Anzaldúa.” *Southwestern American Literature*, Vol. 43, No. 2, 2018, pp. 11-29.
- Siemens Hernández, L. “Las endechas canarias del siglo XVI y su melodía”. Arencibia y Fernández Hernández, pp. 103-05.
- Stevens-Arroyo, Anthony M. “The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonization of the Canary and Caribbean Islands”. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 35, No. 3, 1993, pp. 515-43.
- Tornero Tinajero, Pablo. “Inmigrantes canarios en Cuba y el cultivo tabacalero. La fundación de Santiago de las Vegas (1745-1771). *IV Coloquio de Historia Canario-Americana*, <https://mdc.ulpgc.es/cdm/ref/collection/coloquios/id/302>. Acceso 30 marzo 2019.
- Trapero, Maximiano. "El arte de la improvisación poética: estado de la cuestión". *La voz y la improvisación. Imaginación y recursos en la tradición hispánica* (2008): 6-33.
- . “Las endechas de Canarias”. Arencibia y Fernández Hernández, pp. 51-93.
- . "Las “palabras dulces” que hubo en el español de Canarias y lo que de ellas queda en la toponimia". *Anuario de Estudios Atlánticos* 63 (2017): 1-17.
- “Televisión Canaria llena su prime time de contenidos propios con ‘La huella isleña’”. *Radio Televisión Canaria*, 24 mayo 2017, <http://www.rtv.c.es/notasdeprensa/televisi%C3%B3n-canaria-llena-su-prime-time-de-contenidos-propios-con-la-huella-isle%C3%B1a-9332.aspx#.WeZEgXPWxsN>. Acceso 17 octubre 2017.
- Vázquez Seara, Ester Lidia. “La emigración canaria a Cuba en el siglo XX: mujeres de azúcar”. XII Coloquio de Historia Canario-Americana, <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10024>. Acceso 30 marzo 2019.
- Vidal, José Antonio: “La construcción de la identidad gallega en Cuba: asociacionismo y liderazgo étnico, 1871-1961”. *Revista Brasileira do Caribe* 7.13 (2006): 143-68.
- “Video oficial de Los Indianos”. *YouTube*, subido por Santa Cruz de la Palma, 3 febrero 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=MwX8VMAuBKA>. 17 octubre 2017.

Viña Brito, Ana. "Canarias en el comercio atlántico de esclavos". González Izquierdo, pp. 15-26.

Whalen, Carmen Teresa: "Colonialism, Citizenship and the Making of the Puerto Rican Diaspora: An Introduction". *The Puerto Rican Diaspora: Historical Perspectives*. Edited by Carmen Teresa Whalen and Víctor Vázquez-Hernández. Philadelphia: Temple University Press, 2005.

Wilson, Samuel M., editor. *The Indigenous People of the Caribbean*. University Press of Florida, 1997.

"Yeray Rodríguez, verseador, en la concentración contra las prospecciones petrolíferas". *YouTube*, subido por Jorge Wilson Huachami Vega, <https://www.youtube.com/watch?v=J9TpmV8LQp4>. Acceso 30 marzo 2019.