



LAS OTRAS ISLAS DEL CARIBE: UNA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE META-ARCHIPIÉLAGO A TRAVÉS DE LOS DISCURSOS IDENTITARIOS DE LAS ISLAS CANARIAS Y EL ARCHIPIÉLAGO ANTILLANO

THE OTHER CARIBBEAN ISLANDS: A REVISION OF THE CONCEPT OF META-ARCHIPELAGO THROUGH THE IDENTITY-BASED DISCOURSES OF THE CANARY ISLANDS AND THE ANTILLES

Xiomara Núñez Rodríguez *

Fecha de recepción: 21 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 17 de julio de 2019

Cómo citar este artículo/Citation: Xiomara Núñez Rodríguez (2019). Las otras islas del Caribe: una revisión del concepto de meta-archipiélago a través de los discursos identitarios de las islas Canarias y el archipiélago Antillano. *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 66: 066-008. <http://anuariosatlanticos.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10541/9910>

Resumen: Tomando como punto de partida los ensayos *La isla que se repite*, del cubano Antonio Benítez Rojo, y *El país de cuatro pisos*, del puertorriqueño José Luis González, y a través de la consideración de algunas cuestiones sobre la nación, transculturación, raza o indigenismo, este ensayo pone de manifiesto algunas de las múltiples maneras en las que el Caribe hispano y las islas Canarias pueden y deben ser interpretadas en el contexto de un desarrollo común y una interdependencia de sus discursos identitarios, por lo que proponemos la inclusión del archipiélago canario en el concepto de meta-archipiélago caribeño propuesto por Benítez Rojo.

Palabras clave: Caribe, Cuba, Puerto Rico, islas Canarias, identidad, nación, transculturación, raza, indigenismo, meta-archipiélago.

Abstract: Using the essays *The repeating island* –by Cuban author Antonio Benitez-Rojo–, and *The Four-Storeyed Country and Other Essays* –by Puerto Rican author Jose-Luis Gonzalez– as a starting point, this essay takes into consideration some notions about nation, transculturation, race or *indigenismo* in order to present some of the many ways in which the Hispanic Caribbean and the Canary Islands can and should be interpreted within the context of a common development and the interdependence of their identity-based discourses. By doing so, this essay proposes the inclusion of the Canarian archipelago within the concept of meta-archipelago, coined by Cuban essayist Benitez-Rojo.

Keywords: Caribbean, Cuba, Puerto Rico, Canary Islands, identity, nation, transculturation, race, indigenismo, meta-archipelago.

* Profesora del Departamento de Estudios Humanísticos de la Escuela de Humanidades y Educación del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Guadalajara. Guadalajara, México. Correo electrónico: xiomara.nunez@tec.mx



En Canarias, dice una canción popular:

Vivo lejos del Caribe ardiente,
de su música caliente,
de su salsa y su sabor;
pero lo llevamos tan presente...
¡mira que curiosamente
heredamos su calor!

La letra de esta canción es un ejemplo más de una sensación general que existe en la sociedad canaria: la de algún tipo de pertenencia e identificación entre Canarias y el Caribe (especialmente entre Canarias y Cuba) en el carácter, la gastronomía, la música o el árbol genealógico. Pero, al final, «cubanidad», «puertorriqueñidad», «caribeñidad» y «canariedad» parecen ser nociones muy distintas; y sus orígenes, aun teniendo puntos de contacto, siguen siendo claramente diferenciados. En contra de esta corriente, en este ensayo propongo que es importante considerar los conceptos de cubanidad, puertorriqueñidad y canariedad desde la valoración de sus interdependencias discursivas, las cuales pueden verse ilustradas por el concepto de meta-archipiélago de Benítez Rojo. Partiendo de algunas cuestiones sobre la nación, transculturación, raza o indigenismo, destaco la importancia fundamental y fundacional de las islas Canarias en los procesos identitarios del Caribe hispano –especialmente Cuba y Puerto Rico–, pero también la importancia fundamental y fundacional del Caribe hispano en los procesos identitarios de Canarias. Propongo que la inclusión total de Canarias en este meta-archipiélago caribeño explica la idiosincrasia de Canarias y el Caribe hispano más acertadamente que la única consideración de la idea del espacio atlántico triangular Europa-África-América con Canarias como punto de encuentro.

Las islas

En el ensayo *La isla que se repite* (1989), Antonio Benítez Rojo concibe al Caribe como un meta-archipiélago. Su teoría la desarrolla desde una relectura posmoderna de estas islas, recodificando su importancia en el mundo desde la crítica poscolonial. Según este autor, el Caribe puede encontrarse en cualquier rincón del mundo: lo caribeño va mucho más allá de un nacionalismo, de una identidad o de un archipiélago en un mar de aguas color turquesa¹. Diez años antes y desde Puerto Rico, José Luis González en *El país de cuatro pisos* (1979) abogaba también por la comprensión de una caribeñidad como auténtica seña identitaria, y de la necesidad de una confederación antillana que hiciera justicia a los puntos en contacto entre todas esas islas, de distintas etnias, lenguas, culturas y tradiciones, pero con una realidad sociohistórica compartida cuya aceptación es necesaria². Como veremos más adelante, tanto Benítez Rojo como José Luis González nombran la ineludible influencia de Canarias en la historia y la sociedad de Cuba y Puerto Rico, así como de sus sistemas económicos a lo largo de los siglos. Benítez Rojo, incluso, regala a Canarias una buena parte del protagonismo en su novela *El mar de las lentejas* (1979), en la que, desde una perspectiva posmoderna de la historia, hace un recuento y una reconstrucción del Caribe a través de distintas historias entrelazadas³, y en las que la isla de Tenerife es fielmente detallada en su geografía y su

1 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 5.

2 GONZÁLEZ (1987), p. 44.

3 CUERVO HEWITT (1996), p. 461.

historia. Y aun así, las islas Canarias se presentan puramente como un laboratorio previo a la conquista de América y, concretamente, del Caribe; como una introducción a lo que verdaderamente importa después⁴.

De esta manera, en este trabajo pretendo partir de los ensayos *La isla que se repite* y *El país de cuatro pisos*, así como de otros trabajos académicos que tratan el Caribe desde una perspectiva poscolonial, para ofrecer una visión más profunda de la importancia que realmente merece el archipiélago canario en el proyecto de un Caribe transatlántico que es realmente, según la teoría de Benítez Rojo, un meta-archipiélago. No se trata aquí de alzar ninguna bandera ni de reivindicar desde Canarias un pequeño puesto en una gran revisión de la historia: todo lo contrario, se trata de un acercamiento de frente a los movimientos nacionalistas e identitarios canarios junto a aquellos del Caribe para develar hasta qué punto son inseparables. Se trata de reconsiderar muchos de los preceptos relativos a la identidad nacional en los dos lados del Atlántico, tanto en relación a la búsqueda de un origen aborigen/fundacional como en relación a las causas del surgimiento de estos nacionalismos que en buena medida denuncian la continuación del colonialismo en un llamado «neocolonialismo» o «imperialismo», compartido por el Caribe y las islas Canarias casi de igual modo. Revisaremos así el gran ensayo *La isla que se repite* añadiendo profundidad al elemento que conforman siete islas volcánicas cercanas a África geográficamente, y al Caribe en muchos otros aspectos, a través de las relaciones económicas, de etnias y de clases sociales que conformarán los discursos de identidad y pertenencia en todas las islas, así como toda la otra rama geográfica de ese caos y esas repeticiones de las que hablaba el cubano en su célebre ensayo. En definitiva, este trabajo pretende aportar razones por las cuales, si se quiere adoptar una perspectiva abierta, posmoderna y postcolonialista de los límites reales del Caribe, el archipiélago canario no puede ser obviado, con las consecuencias que esto pueda tener para la noción de identidad en ambas orillas.

CUBA O CANARIAS: LAS ISLAS QUE SE REPITEN

Caos

La isla que se repite (1989) 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 existentes 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»⁵. Antonio Benítez Rojo utiliza esta teoría, así como la filosofía de Deleuze⁶, para aportar una nueva perspectiva posmoderna 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 provisionalidad⁷.

Habla el ensayista de que el Caribe es la «unión de lo diverso»⁸ y que para comprender esta unión de lo diverso, esta fragmentación y su funcionamiento, es necesario acercarnos a la teoría

4 GARRIDO CASTELLANO (2012), p. 1721.

5 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 4.

6 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 8.

7 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 2.

8 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 3.

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; y, por último, sentía que el posmodernismo no respondía a lo que Lyotard llamaba el «conocimiento narrativo»⁹, 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»¹⁰. Esa nueva lectura del Caribe comienza con una mirada más atenta a sus fenómenos. En uno de los fragmentos más conocidos de su obra, el ensayista presenta el concepto de que el Caribe funciona de «cierta manera». 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 lectura¹¹.

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 debidas en buena medida –dice el autor– a la máquina de la “Plantación” con mayúsculas. Esta máquina de la Plantación descrita por el autor fundamenta sus bases en la idea de la «máquina» de Deleuze¹².

Lorna Burns, en su obra *Contemporary Caribbean Writing and Deleuze*, ofrece una aproximación a la relación entre la filosofía de Deleuze y la escritura caribeña, entre cuyos autores se incluye Benítez Rojo. Explica Burns que Deleuze establece una diferencia entre las islas continentales y las islas oceánicas, pues las continentales son islas accidentales, fruto de la desarticulación y de la fractura, mientras las oceánicas son islas originarias. Esta idea de la fractura (derivación) y el origen son clave en el pensamiento de Deleuze. Algunos autores caribeños como Édouard Glissant, de Martinica, 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, y que más que de una cultura criollizada habla de un estado de criollización, de creación¹³. 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 sucesivamente¹⁴. Es aquí cuando entra el caos: «el Caos mira hacia todo lo que se repite, reproduce, crece, decae, despliega, fluye, gira, vibra, bulle»¹⁵. 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

9 SWIEGER HIEPKO y BENÍTEZ ROJO (2001), p. 149.

10 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 2.

11 BENÍTEZ ROJO (1989a), pp. 8-14.

12 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 8.

13 BURNS (2012), pp. 1-6.

14 BURNS (2012), pp. 24-25.

15 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 4.

period of time become a huge force»¹⁶. Esa gran fuerza es a la vez la gran máquina: la máquina de la Plantación con mayúsculas.

Plantación, criollidad, indigenismo, nación, colonialidad

El ensayista cubano propone así que 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 caribeñidad¹⁷. 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 indígena¹⁸.

¿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 moderno¹⁹. 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 aquel²⁰.

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 Canarias²¹. Pero Canarias entra en este paradigma, para comenzar, por dos razones: primero, 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”; y, en segundo lugar, por la determinante influencia del archipiélago canario en el Caribe, ya no solo 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)²².

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 narran²³. 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»²⁴. El autor, sin embargo, aun 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, al inicio de la globalización mundial a nivel extremo²⁵. Este

16 SWIEGER HIEPKO y BENÍTEZ ROJO (2001), p. 149.

17 BENÍTEZ ROJO (1989b), p. 9.

18 BENÍTEZ ROJO (1989b), pp. 46-50.

19 BURNS (2012), p. 24.

20 GARRIDO CASTELLANO (2012), p.1721.

21 ORTIZ GARCÍA (2004), p. 204.

22 ORTIZ GARCÍA (2004), p. 198.

23 CUERVO HEWITT (1996), p. 475.

24 GARRIDO CASTELLANO (2012), p.1722.

25 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 4.; SWIEGER HIEPKO y BENÍTEZ ROJO (2001), p. 149.

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 santería²⁶, y la santería partía 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 Canarias²⁷. 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 su casi desaparición, comenzó la introducción de esclavos del África occidental²⁸. No solo funcionó Canarias como un punto de origen del comercio de esclavos hacia Cuba, sino que, en los siglos posteriores, los llamados “isleños” tuvieron cierta influencia en la cultura de los negros esclavos y libertos en Cuba y, concretamente, en la santería –elemento fundamental de la forma de ser de “cierta manera” del Caribe–.

Explica Manuel Hernández González que los canarios en Cuba se concentraban especialmente en zonas rurales, dedicados a la agricultura a pequeña escala, en un entorno de criollización que permitió la influencia de los canarios, especialmente las mujeres canarias, en la población negra²⁹. A partir de la segunda década del siglo XIX, el terror al negro –que también se dio en Canarias anteriormente³⁰– provoca que desde Cuba se busque la entrada masiva de mano de obra blanca –europea y asiática– para sustituir a los negros esclavos en el cultivo de la caña. La gran mayoría de los españoles que llegaron a Cuba por ese entonces era de origen canario³¹. Este campesino canario, especialmente en el caso de las mujeres, influyó en la población negra especialmente desde el campo de la santería. Las mujeres canarias eran acusadas de brujería: en muchos casos eran acusadas de aparecerse, desde Canarias, a esos maridos que habían viajado a las Indias y habían comenzado una familia con una mujer negra o mulata, olvidándose de sus esposas al otro lado del océano³². Vemos de este modo cómo no solo se trata de una influencia cultural, sino que el canario, en tanto que presencia europea mayoritaria en las zonas rurales de Cuba y en sus relaciones con mujeres negras y mulatas de la zona, contribuye enormemente al mestizaje que conforma la sociedad cubana. En cuanto a las influencias de prácticas rituales, Lydia Cabrera demuestra que fue la población canaria la que introdujo, entre otras cosas, la tradición del uso del ajo como “curalotodo”, uso inherente hoy en día a la santería³³.

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 tradición³⁴. Ya hemos visto cómo la *Cuba grande* azucarera, en buena medida, se formó a través de los esclavos que partieron a Cuba desde Canarias, y cómo la *Cuba pequeña* estaba formada, en gran medida, por los canarios. 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 nacional³⁵. 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

26 SWIEGER HIEPKO y BENÍTEZ ROJO (2001), p. 149.

27 LOBO CABRERA (1985), p. 29.

28 ORTIZ GARCÍA (2004), p. 200.

29 HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992), p. 2.

30 ORTIZ GARCÍA (2004), p. 201.

31 HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992), p. 3.

32 HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992), p. 9.

33 Citado por HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992), p. 11.

34 BENÍTEZ ROJO (1988), p. 201.

35 BENÍTEZ ROJO (1988), p. 202.

literario, celebró el hallazgo del poema épico *Espejo de paciencia*, escrito en 1608 por Silvestre de Balboa. Este poema épico no importaba tanto por su contenido, sino por su aprovechamiento en la oportunidad que ofrecía de reivindicar un discurso de lo criollo cubano³⁶. 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 transatlántico³⁷. 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 islas³⁸.

Esta búsqueda de los orígenes, concretamente la vuelta al indigenismo, es algo que igualmente comparten ambos archipiélagos, especialmente Cuba y Canarias, pero no fortuitamente. Según Manuel de Paz Sánchez:

el intento de construcción nacional por parte de los inmigrantes canarios (...) en esencia, imita el modelo cubano, incluyendo imágenes reconstruidas del exilio cubano antillano y, paralelamente, se intenta fabricar en La Habana una imagen identitaria del canario como reforzamiento cultural frente al menosprecio de que era objeto el isleño en determinados sectores locales, al considerarle indefectiblemente rural y toscó³⁹.

Así pues, el refuerzo de un concepto de identidad canaria se debe en primer lugar a una necesidad de defenderse frente al menosprecio del pueblo cubano: es la propia Cuba la que fomenta, mediante la discriminación, una necesidad de autodeterminación canaria. Por otro lado, Cuba también es fuente del nacionalismo canario desde la admiración y la imitación de los isleños: la creación del guancho simbólico, producto cultural (que desarrollaremos más adelante) surge precisamente del concepto de “buen salvaje” y de “indio de Nuestra América” liderado por Martí en Cuba. Será el grupo exiliado canario en Cuba el creador del nacionalismo canario que busca de nuevo sus orígenes en un indígena perdido, completamente canario pero formulado a través del discurso nacionalista cubano⁴⁰. De hecho, el Partido Nacionalista Canario fue fundado nada menos que en La Habana, y trató de extender sus ideas nacionalistas a través de la publicación periódica *El Guancho*⁴¹. Debemos recordar aquí que tanto Canarias como el Caribe tuvieron el mismo proceso de aculturación del indígena, a través de su explotación y posteriormente de su extinción a través de la extenuación, la esclavitud y el mestizaje, a diferencia de otras naciones latinoamericanas que en la actualidad mantienen una población indígena de gran importancia.

Aunque en la tradición literaria y antropológica caribeña se trata el concepto de raza-nación especialmente desde la reivindicación de la negritud⁴², en el caso de Canarias se continúa buscando una identidad guancho, indígena, para su concepto de raza-nación⁴³. En este sentido, ambos movimientos identitarios hoy día difieren por cuestiones históricas (el sustrato africano en Canarias no creó una población mulata que continuara hasta el día de hoy), pero en ambos casos la búsqueda de la identidad se intenta lograr a través del concepto de lo mestizo, elemento que evidentemente diferencia el discurso nacional canario del peninsular.

Otro elemento de unión entre ambos archipiélagos, y precisamente en cuestiones de identidad, es su condición de colonia en su búsqueda de lo nacional, antes y después de su

36 BENÍTEZ ROJO (1988), p. 211.

37 MEREDIZ (2009), pp. 868-69.

38 MEREDIZ (2009), p. 867.

39 PAZ SÁNCHEZ (2009), p. 43.

40 PAZ SÁNCHEZ (2009), pp. 44-45.

41 PAZ SÁNCHEZ (2009), p. 50.

42 CENTENO AÑESES (2010), p. 67.

43 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 149.

independencia. Canarias nunca se hizo con una independencia nacional, sino que evolucionó como comunidad autónoma de España hasta nuestros días; sin embargo, los canarios fueron parte fundamental de la lucha por el nacionalismo cubano. La numerosa presencia de canarios en las zonas rurales de Cuba propició su gran participación en el Ejército Libertador de Cuba, creando una identificación política y militante además de las identificaciones culturales entre canarios y cubanos a través de «los ademanes, la expresión verbal y el tiempo vital entre canarios y cubanos». Fernando Ortiz, de hecho, tildó a los canarios de «casi cubanos», aunque por su condición rural, el término “isleño” –referente a los canarios– se usaba despectivamente⁴⁴. En este caso, el cubano rural, criollo, folklórico, apegado a la tierra y de origen canario (también en el caso de los jíbaros de Puerto Rico, como veremos más adelante), se enfrenta a la discriminación clasista del cubano de la capital, educado y europeizado; y, a la vez, su condición de blanco lo aleja del cuadro nacional de lo negro y/o mulato⁴⁵, aun a expensas de las grandes influencias del campesino canario sobre la comunidad negra.

La reivindicación de la negritud como símbolo nacional e identitario del Caribe está, evidentemente, estrechamente ligado a la historia colonial de las Antillas. Pues bien, la reivindicación del guanche, del buen indígena canario como símbolo último de la canariedad, surgido a partir de las ideas martianas y de textos fundacionales muy cercanos a los de Cuba, e igualmente manipulados, no obedece a otra cosa sino a nuevas manipulaciones coloniales y neocoloniales de índole política a través de los estudios antropológicos.

El enorme interés en Canarias por conocer el origen de los guanches es «ininteligible fuera de la constante retroalimentación entre raza y nación a lo largo de toda la historia contemporánea»⁴⁶, a la vez que los indígenas canarios formaron parte del propio origen de la creación europea colonial del *otro*. Desde Canarias, al indígena canario se le denomina noble y valiente, un reclamo exótico para una necesidad de vínculos identitarios con la tierra. Una vez extinto, el aborigen canario podía ser imaginado según las necesidades e intereses del momento. Se presentan como un pueblo bárbaro, pero valiente, un una suerte de vida bucólica en contraposición a la vida civilizada, pero también una vida bucólica que la civilización envidiaba (o creía extrañar)⁴⁷: «los ilustrados hablan –y hablan bien– de los salvajes desde el convencimiento de que estos ya han dejado de existir como tales»⁴⁸. Vieja y Clavijo y otros historiadores ilustrados canarios describen al guanche desde una posición positiva respecto al indio americano, verdadero bárbaro salvaje, y esto es importante: 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 americano⁴⁹.

José Farrujia de la Rosa, en sus estudios de la conceptualización de la identidad de los indígenas canarios, explica sus distintas fases según los intereses políticos del momento, a través de argumentos científicas. La primera visión de los guanches, entre los siglos XIV y XVIII, estuvo influenciada por la cosmovisión judeocristiana y por la tradición clásica. Se describía así a los guanches como morenos, bien proporcionados, bárbaros pero relacionados con la estirpe de Adán y el mito del buen salvaje⁵⁰. En el siglo XVII, según Eyda M. Merediz, Antonio de Viana en su poema *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria, conquista de Tenerife y apareamiento de la Santa Imagen de Candelaria* trata de otorgar a la figura del indígena canario un origen en la “vandalia bética”, en la España visigótica y, por tanto, heredera de la romana. Se une el origen del indígena canario con el conquistador español para “cimentar la unión con otras ‘ficciones fundacionales’” y se presenta a Dácil, princesa guanche, siguiendo la tradición petrarquista⁵¹.

44 PAZ SÁNCHEZ (2009), p. 48.

45 PAZ SÁNCHEZ (2009), p. 49.

46 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 149.

47 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), pp. 149-56.

48 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 156.

49 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 147.

50 FARRUJIA DE LA ROSA (2009), pp. 57-58.

51 MEREDIZ (2009), pp. 872-73.

Según Merediz, en aquel *Espejo de paciencia* que de palabra de los intelectuales antiesclavistas cubanos del grupo de Domingo del Monte fundara “lo cubano”, se trata realmente, a la vez que el poema de Viana, de presentar perpetua relación con España a través de la “siempre-fiel” isla-colonia. El propio González Echevarría, quien descubrió el texto de Balboa en el siglo XIX, propone una lectura en la que se observa la imitación de la tradición épica renacentista de ese poema al que luego se le aplicarían conceptos nacionalistas cubanos. Ambos poemas, el de Balboa y el de Viana, se producen en dos contextos de tertulias políticas y literarias en ambos archipiélagos. Según Merediz, el texto de Balboa propone una unidad cultural en alineación con el obispo y en contraposición al *otro* europeo, el luterano: así, Cuba se recupera para España. En el caso de Viana, se le da igualmente protagonismo a las Islas, con la fundación de la historiografía sobre los indígenas canarios, pero al darles unos orígenes béticos alinea a la colonia con la Metrópoli⁵².

Por otra parte, Farrujia observa que 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)⁵³.

De esta manera, se destacó que los guanches eran altos, rubios y de ojos azules, y se les propuso como originarios de los focos franceses y germanos (Francia, Alemania, Egipto, Próximo Oriente...). De nuevo, se europeizó 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 cromañón de procedencia africana o mediterráneo; de esta manera, la Península ibérica, Canarias y las colonias africanas de España en la época franquista compartirían un origen genético común (de nuevo se recupera la colonia para la metrópoli), pues además se le otorga a la figura del guanche los valores físicos y morales del ideal del hombre de la España fascista⁵⁴.

Recapitulando: el primer movimiento identitario cubano toma como texto originario y legitimador un poema épico escrito por un canario que imita los términos coloniales en una recuperación de Cuba para España. Por otro lado, el movimiento nacionalista canario surge en La Habana, imitando el discurso martiano del buen indio americano y reivindicando un indigenismo utópico y diferenciador que a lo largo de los siglos ha demostrado ser realmente subyugado a una manipulación de la metrópoli desde la administración política colonial en la periferia. De igual modo, la identificación posterior de lo caribeño –y especialmente lo cubano– con la negritud, se apoya, especialmente en el caso de Benítez Rojo, en una forma de ser de “cierta manera” ligada a los orígenes africanos y a la santería, y los canarios emigrados a Cuba conformaron la mayor parte del campesinado blanco de la *Cuba pequeña* que posibilitaría un proceso de criollización y mestizaje. A la vez, los negros esclavos de la plantación de la *Cuba Grande* provenían directamente de las islas Canarias y fueron también influenciados culturalmente por los “isleños” del otro lado del Atlántico. Así, dados estos elementos, la necesidad de incluir Canarias en el concepto de meta-archipiélago para entender el Caribe (y especialmente Cuba) en relación con sus procesos identitarios, se hace cada vez más latente.

Supersincretismos

Otro ejemplo más aún 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

52 MEREDIZ (2009), pp. 869-74.

53 FARRUJIA DE LA ROSA (2009), p. 59.

54 FARRUJIA DE LA ROSA (2009), pp. 61-62.

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 aborigen, la de la deidad taína Atabey o Atabex; una base europea, la de la Virgen de Illescas; y una base africana, la de Ochún, una *oricha* yoruba⁵⁵.

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 alejaría al lector del nacionalismo proyectado sobre la virgen, entendiéndolo como un “espejismo”⁵⁶.

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 esta 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 Ochún⁵⁷.

Aquella primera lectura junto al “espejismo” de los nacionalismos, ya lo hemos visto en el caso de la búsqueda de los orígenes del guancho, 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 [...]⁵⁸.

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.

55 BENÍTEZ ROJO (1989a), p. 16.

56 BENÍTEZ ROJO (1989a), pp. 16-17.

57 BENÍTEZ ROJO (1989a), pp. 17-20.

58 LOOMBA (2005), p. 12.

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: «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»⁵⁹. 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»⁶⁰. 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 él mismo 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 bolivianos, etc. Pero en la práctica, el que manda es un blanco boliviano, un blanco colombiano y un blanco brasileño⁶¹.

Grosfoguel defiende que las propias nociones de “negro”, “indio” o “blanco”, tal y como las entendemos hoy, 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 blanca⁶². Y, en efecto, vemos cómo, 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. Explica que, en la leyenda cubana, la Virgen se les 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 Esclavo⁶³.

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 las ideas de fray Bartolomé de las Casas). Se les 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 aborígen contaría a los castellanos que esa virgen era «Achmayex, guayaxerax, achoron, achaman, la madre del sustentador del cielo y la tierra»⁶⁴. En la actualidad, los ritos relacionados con la Virgen de Candelaria que incluyen velas tienen origen en ritos aborígenes de la isla, y en la representación de esta figura sagrada en la catedral se incluyen tres guanches⁶⁵. 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

59 DEENA (2009), p. 27.

60 MONTES MONTOYA, BUSSO y GROSFUGUEL (2007), p. 7.

61 MONTES MONTOYA, BUSSO y GROSFUGUEL (2007), p. 7.

62 MONTES MONTOYA, BUSSO y GROSFUGUEL (2007), p. 7.

63 ORTIZ GARCÍA (2004), p. 210.

64 ORTIZ GARCÍA (2004), p. 211.

65 ORTIZ GARCÍA (2004), p. 213.

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 Canarias⁶⁶.

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 influido en la población negra cubana, ahora vemos cómo también los ritos indígenas de las islas Canarias dejan su huella en la santería de Cuba.

MÁS ISLAS QUE SE REPITEN: CANARIAS Y PUERTO RICO

Países de cuatro pisos

Hasta aquí nos hemos centrado en las relaciones 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 meta-archipiélagico sí como “confederación antillana”, aparece anteriormente en boca de José Luis González, puertorriqueño, en su ensayo *El país de cuatro pisos* (1979). En este 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 dominante⁶⁷.

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 Deenaharían 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 diversidad⁶⁸. (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

66 ORTIZ GARCÍA (2004), pp. 217-18.

67 GONZÁLEZ (1987), p. 12.

68 GONZÁLEZ (1987), p. 25.

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»⁶⁹). 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»⁷⁰. 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, además de 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»⁷¹.

Al otro lado del Atlántico, 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 parece que 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 sostenible⁷².

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 racista⁷³.

De tal manera que, tanto en el caso de Canarias como en el de Puerto Rico, la figura del peónes negada a favor de una figura idealizada e irreal que favorezca también la negación de una realidad incómoda para la élite discursiva. Este fragmento de la obra de González que hemos citado aquí parece reproducir también, además de la problemática del mago como personaje nacional anacrónico, la problemática del guanche como 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 sumaran 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*⁷⁴.

69 GONZÁLEZ (1987), p. 22.

70 GONZÁLEZ (1987), p. 15.

71 GONZÁLEZ (1987), p. 41.

72 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 165.

73 GONZÁLEZ (1987), p. 39.

74 GONZÁLEZ (1987), p. 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 guancho 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 comercial⁷⁵. El mismo caso nos lo da a conocer Benítez Rojo 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 turistas⁷⁶.

Y, por supuesto, tenemos el caso del 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 somos⁷⁷.

Curiosamente, entre esos inmigrantes en Canarias, se encuentra el despectivamente denominado “sudaca”⁷⁸, el “sudamericano” o en ocasiones “hispanoamericano” en general. Porque en la visión oficial de la canariedad que hemos visto no se 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 del “guancho” o una asimilación completa a lo “español”. Entonces, 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 transatlántico⁷⁹, 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. Por mi parte, propongo una mirada tanto del Caribe hispano como de las islas Canarias que esté redirigida hacia la unión histórica y epistémica de ambos archipiélagos como clave para reinterpretar sus discursos de identidad nacional.

CONCLUSIONES

En definitiva, muchos han sido los ejemplos que a lo largo de este ensayo han puesto de manifiesto la necesidad de la inclusión de Canarias en el concepto de meta-archipiélago de Benítez Rojo. Algunos autores han tratado de primera mano las relaciones sociohistóricas entre Canarias y Cuba, pero parece que una reflexión sobre el concepto de meta-archipiélago siempre se escapa, optando por una afirmación de un espacio “atlántico”, triangular. Como dice Eyda M. Merediz en su estudio, «el concepto de Antonio Benítez Rojo solo sirve de pretexto aquí para traer a colación otras islas localizadas más allá del Caribe»⁸⁰. En este artículo trato de demostrar que el concepto de meta-archipiélago Benítez Rojo no ha de servir solo de pretexto para hablar de un espacio oceánico de movimientos comerciales o migratorios: se trata de que Caribe hispano y Canarias, y especialmente Cuba y Canarias, no se pueden entender en un estudio profundo de su identidad la una sin las otras. Hablamos de que las islas Canarias merecen una inclusión en el concepto de meta-archipiélago, y no solamente la afirmación de que en algún

75 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 167.

76 BENÍTEZ ROJO (2005), p. 75.

77 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 169.

78 ESTÉVEZ GONZÁLEZ (2011), p. 169.

79 MEREDIZ (2009), p. 867.

80 MEREDIZ (2009), p. 866.

momento sentaron las bases para lo que luego sería el Caribe. No únicamente por las olas migratorias de los campesinos canarios a Cuba y Puerto Rico, su conversión en personajes bucólicos portadores de la “cubanidad” y la “puertorriqueñidad” blanca, o su participación en los movimientos independentistas; sino por la propia unión casi caótica y repetitiva como el mismo Caribe de sus discursos de identidad, de la formación de varios elementos de la cultura afroantillana del Caribe hispano y las problemáticas que aún unen a todas estas islas con su pasado colonial. Los discursos identitarios del origen cubano, puertorriqueño y canario se funden en una serie de manipulaciones entrelazadas y dependientes que en última instancia responden a los intereses de la élite de clase y de raza.

Por tanto, en este trabajo hemos expuesto la idea de que el concepto de Benítez Rojo de meta-archipiélago no merece tomarse simplemente como una excusa para hablar de ciertas relaciones históricas entre Canarias y el Caribe, sino como un concepto con el que reflexionar detenidamente sobre los orígenes de los procesos identitarios e independentistas en ambas orillas del Atlántico, descubriendo así que son indisolubles y necesarias para entender las unas y las otras en su complejidad. Benítez Rojo nos ofrecía en su ensayo una escena que lo decía todo: dos “negras viejas” que mostraban esa de esa forma de ser “de cierta manera” de los cubanos, inexplicable. El ensayista defendía que, si alguna explicación pudiera sostenerse, esta debería estar basada en las repeticiones de la Plantación y el modo de ser de la cultura afroantillana. La canción popular mostrada al inicio de este ensayo señala cómo el pueblo canario también siente su forma de ser “de cierta manera” caribeña, sin poder explicarlo. Este ensayo ha puesto sobre la mesa algunas cuestiones que tratan de encontrar una explicación a por qué, “de cierta manera”, los canarios son efectivamente canarios por ser algo caribeños, y los caribeños son caribeños por ser algo canarios.

REFERENCIAS

- BENÍTEZ ROJO, A. (1989a). «Introducción». En BENÍTEZ ROJO, A., *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del norte.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1989b). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover, USA: Ed. del Norte.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1988). «Azúcar, poder, literatura». *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 451-452, pp. 195-215.
- BENÍTEZ ROJO, A. (2005). «Creolization in Havana: the Oldest Form of Globalization». En KNIGHT, F. W. y MARTÍNEZ-VERGE T. (eds.), *Caribbean Cultures and Societies in a Global Context*. USA: The University of North Carolina Press, pp. 75-97.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1999). *El mar de las lentejas*. Barcelona, España: Editorial Casiopea.
- BURNS, L. (2012). *Contemporary Caribbean Writing and Deleuze. Literature Between Postcolonialism and Post-Continental Philosophy*. New York, USA: Continuum International Publishing Group.
- CENTENO AÑESES, C. R. (2010). «Literatura e invención del caribe». *Encuentro con el Caribe francés*. Instituto de Cultura Puertorriqueña, pp. 66-78.
- CUERVO HEWITT, J. (1996). «Crónica de un deseo: re(in)sistencia, sub-versión y re-escritura en *El mar de las lentejas* de Antonio Benítez Rojo». *Revista iberoamericana*, núm. 175 (vol. 62), pp. 461-476.
- DEENA, S. F. H. (2009). *Situating Caribbean Literature and Criticism in Multicultural and Postcolonial Studies*. New York, USA: Peter Lang.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (2011). «Guanches, magos, turistas e inmigrantes. Canarias y la jaula identitaria». *Revista Atlántida: revista canaria de ciencias sociales*, núm.3, pp. 145-72.
- FARRUJIA DE LA ROSA, A. J. (2009). «El poblamiento amazigh de las islas Canarias: problemas identitarios». *Makaronesia: Boletín de la Asociación de Amigos del Museo de Ciencias Naturales de Tenerife*, núm. 11, pp. 54-69.

GARRIDO CASTELLANO, C. (2012). «Las islas que se repiten. El Archipiélago Canario en la cartografía caribeña posmoderna de Antonio Benítez Rojo», *XIX Coloquio de Historia Canario Americana*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, pp. 1717-30.

GONZÁLEZ, J. L. (1987). *El país de cuatro pisos: y otros ensayos*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M. (1992). «La influencia cultural de canarias en las Antillas Hispánicas: la penetración de los hábitos culturales del campesinado isleño en la población negra de Cuba». *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 38, pp. 553-564.

LOBO CABRERA, M. (1985). «Esclavos negros a Indias a través de Gran Canaria». *Revista de Indias*, núm.175 (vol. 45), pp. 27-50.

LOOMBA, A. (2005). *Colonialism/Postcolonialism*. New York, USA: Routledge.

MEREDYZ, E. M. (2009). «De insulis o más islas que se repiten: Canarias, Cuba y el Atlántico hispano». *Revista iberoamericana*, núm. 228 (vol. 75), pp. 865-84.

MONTES MONTOYA, A.; BUSSO, H. y GROSFUGUEL, R. (2007). «Entrevista a Ramón Grosfoguel». *Polis. Revista Latinoamericana*, núm.18, pp. 2-11.

ORTIZ GARCÍA, C. (2004). «Islas de ida y vuelta: Canarias y el Caribe en contexto colonial». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, núm. 59 (vol. 2), pp. 195-220.

PAZ SÁNCHEZ, M. de. (2009). «Identidades lejanas. El proyecto nacionalista canario en América (1895-1933)». *Cataharum. Revista de ciencias y humanidades del Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias*, núm. 10, pp. 43-70.

SWIEGER HIEPKO, A. y BENÍTEZ ROJO, A. (2001). *A Caribbean Travesty of the Odyssey: Antonio Benítez Rojo's Atlantic Triangle. An Interview*. *Revista iberoamericana*, núm. 16 (vol. 4), pp.147-153.