

Islas de ida y vuelta. Canarias y El Caribe en contexto colonial¹

CARMEN ORTIZ GARCÍA
Dpto. de Antropología
CSIC. Madrid

RESUMEN

Partiendo de la idea de que la conquista de las Islas Canarias fue el primer ensayo colonial de lo que luego desarrollarían los españoles en América, se examinan algunos elementos de identidad entre el mundo isleño atlántico y caribeño, producidos precisamente por esa situación inicial de dominio colonial. El azúcar, la trata de esclavos, los cultivos de plátano, grana y tabaco son los ejemplos escogidos para este análisis comparado. Finalmente se hace una referencia comparativa de las leyendas de la aparición de la Virgen de la Caridad del Cobre en Cuba y de la Virgen de Candelaria en Tenerife

Palabras clave: Canarias, Cuba, Colonialismo, Sincretismo, Historia comparada.

SUMMARY

On the presupposition that the conquest of the Canary Islands set the colonial stage for the later Spanish enterprises in the Americas, the author discusses a number of elements of identity shared by the islands of both the eastern Atlantic and the Caribbean. Sugar, the slave trade and the raising of bananas, cochineal and tobacco are the instances chosen for this comparative analysis. In addition, the author makes a reference to the legends of the apparition of the Virgin of Charity at El Cobre, in Cuba, and of Candlemas in Tenerife.

Key words: Canary Islands, Cuba, Colonialism, Syncretism, Comparative History.

INTRODUCCIÓN

Cuando, en el marco de una reunión científica de expertos en el Caribe², se me propuso estudiar un tema comparativo en el ámbito gene-

¹ Agradezco a la Dra. Cristina Sánchez-Carretero del Departamento de Antropología del CSIC la sugerencia de este título, así como la de la pertinencia de las ideas de Antonio Benítez Rojo en el abordaje de este tema.

² La primera versión de este trabajo fue escrita ex profeso para el Congreso Internacional "Identities transatlánticas en perspectiva comparada: visiones insulares",

ral de las culturas isleñas, me encontré enfrentada, por un lado, a mi falta de especialización en el mundo antillano, y, por otro, ante el reto de tener que reflexionar comparativamente sobre identidades y relaciones entre archipiélagos —las Islas Antillas y las Islas Canarias— muy alejados geográficamente.

Buscando una orientación que me permitiera hilar unas cuantas ideas con algún viso de originalidad encontré, en primer lugar, una buena cantidad de información sobre el conocido tópico de las semejanzas en ciertos rasgos de la cultura y hasta de la identidad compartida de las islas Canarias y el Caribe en general y de Cuba, sobre todo, en particular. No cabe duda de que una de las primeras obras que hay que ver para este fin es la fundamental de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* y en ella hallé una muy adecuada frase de autoridad para el tema que yo buscaba, pero no debida a Ortiz, sino a Bronislaw Malinowski, abriendo el conocido prólogo que escribe para ese libro:

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 de Teide o alrededor de la Gran Caldera, o bien para arraigarse de por vida en Cuba y sólo volver a sus patrias islas por temporadas de descanso, tarareando canciones cubanas, pavoneándose con sus modales y costumbres criollas y contando 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 1963 [1940]: XI).

Si Malinowski, el padre de la antropología social moderna, miraba a Cuba a través de su juvenil visión de Canarias, algo de verdad habrá en la identificación que la opinión común hace de esas islas. La apreciación sensible de la arquitectura, la música, las fiestas, el habla, las plantas ornamentales, el ritmo y el clima bonancible lleva en seguida a establecer una relación directa entre las islas atlánticas y las Antillas. La enorme masa migrante que ya desde el momento del primer contacto, pero sobre todo durante los siglos XIX y XX, se traslada de las islas Canarias a diversos territorios ribereños del Caribe (México, Colombia y, sobre todo, Venezuela y Cuba) (Hernández González 1996) acentúa todavía más esa identidad transoceánica. Pero, para no quedarnos en una mera enumeración

organizado por Consuelo Naranjo Orovio, Miguel Ángel Puig-Samper y Julio Rodríguez-Luis, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Centro Juan Carlos I de la Universidad de Nueva York, que tuvo lugar en Madrid, del 29 al 31 de marzo de 2004. Agradezco a los organizadores su invitación a participar en ese congreso interdisciplinar.

o descripción de rasgos culturales (de fiestas, de palabras, de canciones) que han viajado o se han conformado en ese continuo “ida y vuelta” entre unas islas y otras, necesitábamos un principio de pensamiento, una dirección teórica, que nos ayudase a interpretar porqué se ha mantenido durante tantos siglos ese continuo ir y venir identitario y a descubrir una base o sustrato cultural común más profundo, más largo en el tiempo, por esto mismo también menos aparente y, quizá tal vez, más discutible.

De hecho, fuera ya del tópico, del ambiente, del recuerdo sensorial recurrente y conocido, intentar relacionar la “identidad” de dos mundos —el Caribe y las Canarias— que ya de por sí, a decir de los especialistas (Mintz 1966; Casimir 1997; Galván 1993), tienen problemas a la hora de definir en qué consiste su cultura común, no deja de ser algo relativamente arriesgado y que aquí se aborda a título de mero intento.

Trataremos de exponer una serie de casos de diálogo, o si queremos de traslado de elementos y factores de cultura que han tenido trascendencia más allá de sus orígenes y contingencia histórica, tanto en el mundo isleño canario como en el Caribe. Pero lo haremos sobre la base de dos ideas-guía. En primer lugar, la hipótesis de que Canarias constituye el primer ensayo colonial español y, como tal, es el modelo a pequeña escala de muchos sistemas y procesos que en América alcanzan un desarrollo y una dimensión inconmensurablemente mayores (Del Pino 1976). Así, parafraseando el título afortunado del libro de M.^a Dolores González-Ripoll (1999) sobre el iluminismo cubano: “Cuba, la isla de los ensayos”, se trataría de rastrear de qué manera y en qué elementos fundamentales para el futuro socio-económico de las Antillas, las Canarias fueron también “las islas de los ensayos”. En segundo lugar, las sugerentes ideas desarrolladas por el investigador cubano Antonio Benítez Rojo en su libro, *La isla que se repite* (1989), nos han permitido hilvanar unas cuantas correspondencias básicas, a través del Atlántico, a partir de la configuración de discursos y complejos culturales propios de los que él llama “Pueblos del Mar”, que se contraponen y oponen resistencia a la poderosa y occidental cultura “de Tierra” (Benítez 1989: i-xxxviii). Aunque acostumbrados por la historia y los relatos de la ciencia a pensar todo lo contrario, la invención de nuestro propio mundo, occidental-atlántico, se debió, de hecho, al Caribe:

El Atlántico es hoy el Atlántico (con todas sus ciudades portuarias) porque alguna vez fue producto de la cópula de Europa —ese insaciable toro solar— con las costas del Caribe; el Atlántico es hoy el Atlántico —el ombligo del capitalismo— porque Europa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de África; el Atlántico es hoy el Atlántico —NATO, World Bank, New York Stock Exchange, Mercado Común Europeo, etc.—

porque fue el parto doloroso del Caribe [...] hay que convenir en que a. C. (antes del Caribe) el Atlántico ni siquiera tenía nombre (Benítez Rojo 1989: vi-vii).

Esta reveladora afirmación, se acompaña de otra proposición igualmente poco convencional de Benítez Rojo, la aplicación a la definición de la dinámica y el análisis de la identidad Atlántico-Caribe —o de los Pueblos del Mar— de movimientos basados en la teoría del caos (del tipo, por ejemplo, de los “atractores extraños”, *strange attractors* o el más conocido popularmente “efecto mariposa”) (*ibid.*: 305-310).

Sigamos, más o menos estrictamente, la proposición interpretativa de Benítez Rojo o no, lo que sí parece asumible es que en los dos extremos de este espacio marítimo transoceánico —en Canarias y las islas del Caribe— se produce una misma posición de partida: la conquista y posterior imposición de un poder colonial por parte de un estado europeo: España. Y eso en un momento histórico relativamente homogéneo. Colón pisa las islas americanas en 1492, justo cuando acaba de tener lugar la conquista definitiva de las Islas Afortunadas. Incluso, en los relatos y discursos que se produjeron tras esta conquista encontramos una cierta simultaneidad; por ejemplo, en la obra de algunos Cronistas, como Gómara o Las Casas que escriben sobre Canarias y las Antillas, y, curiosamente, ya al final del período colonial americano volvemos a encontrar un relato que une las dos orillas de ese imaginario mar conquistado en la obra del naturalista y viajero A. Humboldt (Cioranescu 1960; Del Pino 1976: 107; Humboldt 1998). En otro momento, a partir del siglo XIX, cuando se trata de buscar una identidad cultural para un proyecto nacional (en el caso de Cuba o Puerto Rico, por ejemplo) o regional en el caso de Canarias, que supere, pero a la vez asuma la herencia del pasado colonial, los antropólogos, los arqueólogos y los historiadores volverán a la reivindicación indigenista y a la utilización de estas crónicas de conquista (Del Pino 1976: 106).

Aunque sea sólo a título de enunciación, una de las correlaciones, correspondencias o identidades entre los extremos del mundo caribe que representan las Canarias y las Antillas se encuentra ya en los primeros escritores que intentan denunciar la situación de explotación humana que llevó consigo la imposición del régimen colonial. Es de todos conocida la posición antiesclavista —por más contradictoria que resulte— de Bartolomé de las Casas, primero denunciando el sistema de explotación de los indígenas que desembocaba en su extinción, para evitar lo cual propuso la introducción de mano de obra esclava procedente de África, y su posterior confesión de sentimiento de culpa por haber contribuido tan directamente al inicio del esclavismo africano en América (Benítez Rojo 1989:

69-104). En el capítulo CII, del libro III de su *Historia de las Indias*³, dice el padre Las Casas:

Y porque algunos de los españoles desta isla dijeron al clérigo Casas, viendo lo que pretendía y que los religiosos de Sancto Domingo no querían absolver a los que tenían indios, si no los dejaban, que si les traía licencia del rey para que pudiesen traer de Castilla una docena de negros esclavos, que abrirían mano de los indios [...] Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras, dio primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios [...] Preguntóse el Clérigo qué tanto número le parecía que sería traer a estas islas de esclavos negros; respondió que no sabía, por lo cual se despachó cédula del rey para los oficiales de la Contratación de Sevilla, que se juntasen y tratasen del número que les parecía; respondieron que para estas cuatro islas, Española, Sant Juan, Cuba y Jamaica, era su parecer que al presente bastaban 4.000 esclavos negros (Las Casas 1965: 177).

La misma denuncia de ilegitimidad —aunque indudablemente es menos conocida y ha tenido mucha menor transcendencia histórica— la encontramos, y curiosamente ya con un carácter de comparación y equiparación con respecto a la conquista de las Indias Occidentales, en uno de los primeros cronistas de la conquista de Tenerife por el adelantado Alonso Fernández de Lugo, el también dominico y seguidor de Las Casas fray Alonso de Espinosa, que, en su panegírico de la Virgen de la Candelaria, se erige en protector de los guanches:

Cosa averiguada es, por derecho divino y humano, que la guerra que los españoles hicieron, así a los naturales de estas islas como a los indios en las occidentales regiones, fué injusta, sin tener razón alguna de bien en qué estribar; porque ni ellos poseían tierras de cristianos, ni salían de sus límites y términos para infestar ni molestar las ajenas. Pues decir que les traían el Evangelio, había de ser de predicación y amonestación, y no de atambor y bandera, rogados y no forzados (Espinosa 1967: 96-97).

LOS ESCLAVOS

En el momento del contacto colonial, en los archipiélagos caribe y atlántico la resistencia indígena fue relativamente fácil de vencer militar-

³ La primera edición de este libro en Madrid, en 1875-76, a cargo del Marqués de Fuensanta y de José Sancho Rayón, se debió a la iniciativa de José Antonio Saco, el conocido intelectual antiesclavista cubano (Benítez Rojo 1989: 69).

mente y los aborígenes pasaron a constituir una población de servicio para el colonizador, utilizando para ello distintos modos de dominación que incluían una base general de esclavismo. En ambos casos la población aborigen quedó muy disminuida en un lapso de tiempo relativamente corto y hubo necesidad de llevar a cabo políticas de poblamiento foráneo, que —de nuevo en ambos casos, pero con una entidad cuantitativa y cualitativamente distinta en Canarias y el Caribe—, conllevaron la introducción de masas de población dependiente y esclava proveniente de África (moriscos norteafricanos y negros subsaharianos en Canarias, originarios del Golfo de Guinea y otras zonas del África negra en el Caribe).

Dos elementos fundamentales de lo que constituirá posteriormente el sistema de plantación, el ingenio de azúcar y la esclavitud, aparecen como motivación económica primitiva de la conquista de La Palma y Tenerife por Fernández de Lugo: los ingenios de La Palma y Canaria subvencionan la conquista de Tenerife y los créditos para los efectivos militares necesarios para continuar se obtienen de lo único que la isla puede ofrecer: “vender una parte de los indígenas como esclavos” (Marrero 1966: 23). Que el adelantado de los Reyes Católicos era un negrero se reconoce por parte de sus biógrafos, y no, precisamente, como la cuestión más censurable de sus acciones:

El calificativo de negrero, que se ha dado a Lugo, es más bien suave, pues los comerciantes de esclavos no tenían que ser siempre desleales en sus negocios. Episodios como la venta de los jóvenes rehenes de ambos sexos entregados por los jefes palmeros, de los guanches de Adeje capturados con pretexto de bautizarlos, del hijo de Bentor venderlo dos veces tras haber cobrado su rescate, y tantos otros basta con aludirlos. Es tal vez más interesante la evolución de la actitud de los Reales Consejos, esto es, de los Reyes, ante esta conducta: primero silenciada, fue luego objeto no sólo de reprobación, sino de insistentes medidas de reparación, que pusieron a Lugo en difícil situación, en sus complicados y frágiles arreglos económicos (Serra 1972: 19).

Pero, muy pronto la necesidad continua de este comercio no podrá ser abastecida únicamente con “canarios” y se requerirá la caza de hombres en las costas de Berbería y en otros lugares de África: “A la par que concluía la conquista de Canarias y se extinguía el ganado humano, el Atlántico era también el medio a través del cual se abría la que sería la gran cantera humana de todos los tiempos. África” (Lobo 1990: 51). Así pues, Canarias participó en el comercio esclavista desde un principio; cuando se extinguió la posibilidad de abastecer los mercados europeos con sus propios aborígenes, pasó a ser el punto de apoyo para el tráfico africano y, en una tercer fase, centro redistribuidor de esclavos hacia América, fuera como punto de operaciones de comercio legal o de con-

trabando (Lobo 1982; 1990: 52). Según los cálculos aportados por los especialistas, en el siglo XVI debieron llegar a las Indias a través de Canarias unos 10.000 esclavos; un 8% del total introducido (Lobo 1990: 56).

Esta situación de conquista hizo que en Canarias se produjera un contacto y mezcla de gente y cultura de orígenes diferentes, que se acerca a la misma situación de “criollización”, bien conocida en América, en la que intervienen tres elementos: población autóctona (taínos, arauacos en las Antillas y aborígenes canarios, postergados, esquilados y casi extinguidos), los europeos (fundamentalmente castellanos, andaluces y portugueses en Canarias; castellanos, andaluces e “isleños” —es decir, canarios, quizá con mezcla indígena— en América) y los negros africanos (esclavos en ambos mundos).

Con respecto a la población de esclavos negros en Canarias, su importancia y perduración se relacionan con la plantación de azúcar, y, por tanto será, entre 1550-1650, durante el auge de este cultivo —que será después sustituido por la producción y comercio de los vinos—, cuando habrá una mayor presencia, en función de la necesidad de mano de obra en los cañales e ingenios y de la facilidad de su adquisición por el fácil acceso de los isleños a las factorías negreras portuguesas en Cabo Verde y el golfo de Guinea. De hecho, documentos similares a los que son muy conocidos para el área del Caribe y otras partes de las Indias Occidentales, acerca del “peligroso” aumento de la población de color, se encuentran también referidos a las islas Canarias. Por ejemplo, el personero de La Laguna Pedro de Ocampo, solicita, en 1683, a las autoridades que se prohíba la entrada a la isla de Tenerife de esclavos negros con argumentos que resultan muy familiares al lector de crónicas y textos coloniales sobre América:

es tanto el número de negros que se ha introducido en diferentes cargazones que han hecho mercaderes de todas las naciones, trayéndolos por mercadería, que muchos vecinos tienen seis y ocho negros [...] y hasta los taberneros tienen negros y regulados se hallarán más negros que vecinos [...] y no se encuentran por las calles otra cosa que negros [...]; y cuando los negros han venido, han traído muchas enfermedades (en De Granda 1972: 222).

LA CAÑA

Hasta ahora hemos visto aparecer en Canarias algunos elementos clave para el desarrollo de la aventura colonial americana de los españoles: territorios vírgenes poblados por aborígenes y mano de obra esclava, conseguida primero entre los autóctonos y luego importada desde otro

territorio también virgen y también colonizado, África. Asimismo, un tercer componente ha sido varias veces aludido: la caña de azúcar. Con éste se completa el cuadro de elementos necesarios para que exista el sistema —o la “máquina”— de plantación que es la seña de identidad más larga y profunda que se encuentra en todas las Antillas. Pero la caña está primero en Canarias y desde allí viaja hasta el Caribe cuando se aprecian las posibilidades que este territorio presenta para su cultivo masivo.

Como se sabe, la caña de azúcar es una planta de origen asiático que fue introducida por los musulmanes primero en Al-Andalus, cultivada luego por los moriscos sobre todo en la costa levantina peninsular y transplantada de allí a las Canarias; que de éstas pasó a la isla Española lo documenta Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia General y Natural de las Indias*, capítulo VIII, del libro cuarto, de la parte primera:

Pues todos tovieron los ojos cerrados hasta que el bachiller Gonçalo de Velosa, á su propia costa de grandes y excesivos gastos, segund lo que él tenía, é con mucho trabajo de su persona, truxo los maestros de açucar á esta isla, é hizo un trapiche de caballos é fue el primero que hizo hacer en esta isla açucar; é a él solo se deben las gracias, como á principal inventor de esta rica grangería. No porque él fuese el primero que puso cañas de açucar en las Indias, pues algún tiempo antes que él viniesse muchos las avian puesto ó las criaban é facian mieles dellas; pero fue como he dicho, el primero que hizo açucar en esta isla, pues por su exemplo después otros hicieron lo mismo. El qual, como tuvo cantidad de caña, hizo un trapiche de caballos en la ribera del río de Nigua, é truxo los oficiales para ello desde las islas de Canarias, é molió é hizo açucar primero que otro alguno (en Ortiz 1963: 342).

De nuevo el padre Las Casas, en su *Historia de las Indias*, cap. CXXIX, tomo III, alude también a la procedencia canaria de esta industria transplantada:

y hay hoy sobre treinta y cuarenta ingenios en sola esta isla, y algunos, en la de Sant Juan, y en otras partes destas Indias, y no por eso vale el azúcar más barato; y esta es cosa de notar que antiguamente no había azúcar sino en Valencia, y después húbola en las islas de Canaria, donde puede haber hasta siete u ocho ingenios, y creo que no tantos, y apenas subió la arroba de un ducado o poco más, y que con todos los ingenios hechos en estas Indias, valga la arroba dos ducados, y cada día suba en cantidad (en Ortiz 1963: 350).

El auge de la producción de azúcar canario tiene lugar durante el siglo XVI y, como ya se ha mencionado, constituía el negocio preferente, junto a la trata de esclavos, de los colonizadores peninsulares. Así por ejemplo, el Adelantado de Castilla, Alonso Fernández de Lugo, acumuló una gran cantidad de tierras fértiles en la isla de La Palma y fundó allí grandes ingenios, como el de Sauces, que luego traspasó en parte para conseguir

financiación para su guerra en Tenerife. Las empresas que producen y comercializan ese azúcar canario extenderán luego sus actividades hasta América para comprar azúcar antillano destinado al mercado peninsular (Pérez Vidal 1973: 45).

En un primer momento, el cultivo de la caña podía ser desempeñado de una forma “artesanal” por los colonos españoles en Indias, pero la necesidad de un sistema de producción que fuera más allá del uso de trapiches y, sobre todo, el establecimiento de ingenios e ingenios poderosos requería una disponibilidad de capital para invertir en maquinaria y mano de obra, que quedaba del todo fuera de las posibilidades de los colonos normales. Cuando se habla de mano de obra asociada al sistema de plantación se piensa normalmente en esclavos, y eso desde su origen, pero también se requieren “maestros de azúcar”; es decir, técnicos. Estos no existían entre los colonos en Indias y fue necesario dinero para traerlos, fundamentalmente desde Canarias (Ortiz 1963: 433-434). Así, en una Real Cédula de 1519 se lee:

Lope de Sosa, nuestro Lugarteniente general é Gobernador de Castilla del Oro; sabed que los nuestros oficiales de la Ysla Española, me han escripto que en la dicha Ysla hay mucha falta de Maestros é Oficiales de hacer ingenios de azúcar, é de manificar é porque cada día se van haciendo é edificando muchos ingenios, é han gran disposición é aparejo para ello, é soy informado que en esas Yslas Canarias hay hartos Maestros é Oficiales que irían á dicha Ysla, sino que algunas personas ponen en ello impedimento, é pòr que vos [...] podreis mucho hacer en atraer á los dichos Maestros é Oficiales [...] (en Ortiz 1963: 441).

La necesidad de que existieran “compañías” económicas de ámbito trasatlántico, no dependía pues sólo de la trata.

En todos estos procesos, que conformarán más adelante la máquina de plantación: aclimatación de la caña, precedencia de la esclavitud aborigen y africana, y establecimiento de ingenios de azúcar dotados tecnológicamente, serán las Canarias las “islas de los ensayos”, donde se prueban a pequeña escala y hasta que resultan inviables los elementos fundamentales que acabarán al final constituyendo las “islas de azúcar”. La importancia que en esta época temprana —entre 1550-1650— tienen en Canarias la producción y el comercio de azúcar propiciaría la entrada de mano de obra esclava de origen africano para el trabajo en los cañales, los trapiches y los ingenios. Además, con una cronología casi coincidente, la unión de los reinos de Castilla y Portugal —1580-1640— facilitaría el acceso de los negreros canarios a las factorías lusas de Cabo Verde y de los tratantes portugueses a los puertos canarios (De Granda 1972: 220).

Tal vez, como ha sido apuntado (Benítez Rojo 1989: 25-29; Martínez Acosta 1995: 89), el que, tanto en Canarias como en las Antillas españolas, la fabricación de azúcar decayera pronto como negocio lucrativo al comenzar el siglo XVII, permitió que surgiera una forma de vida “criolla”, basada en pequeños enclaves de población con economías controladas localmente y cierta autonomía respecto al poder de la metrópoli colonial, a la que Benítez Rojo denomina —como propia de los Pueblos del Mar— la cultura tipo “Paso de los Vientos”. En cambio, el arraigo de la máquina de plantación, en un sentido plenamente moderno, a lo largo del siglo XVIII en las colonias antillanas no hispánicas (Haití, como ejemplo paradigmático) produjo un sistema en que el dominio de las relaciones de explotación fue tan total que impidió no sólo la hibridación y la permeación cultural entre los contingentes de esclavos africanos aportados y los propietarios europeos, sino incluso el desarrollo de núcleos y vida urbana en un sentido estricto (Benítez Rojo 1989: 40-50).

Si en La Española fueron los cueros, lo que se produjo y comercializó, en Canarias —fuera del sistema de plantación y como modo de vida de esa cultura tipo “Paso de los Vientos”— fueron los vinos, valorados en toda Europa, aunque también utilizados en el intercambio con los negreros portugueses de Cabo Verde (Lobo 1990: 53). Sin embargo, el papel de Canarias, como exportadora directa, o como lugar de operaciones esclavistas, se desempeña únicamente durante el periodo en que la trata se encuentra en manos portuguesas. A partir de la mitad del siglo XVII, Canarias deja de tener importancia en este comercio (Lobo 1990: 55). La caída, debido a la competencia indiana, de la rentabilidad del azúcar canario llevó a fines del siglo XVI al cierre de la mayor parte de los ingenios, quedando sólo algunos en la isla de La Palma dedicados al mantenimiento de un comercio local (Viña *et. al.* 1994). La caída del azúcar coincidió con el desarrollo de viñedos y la producción de vinos de Tenerife llegó a su apogeo a mediados del siglo XVII, con caldos muy elaborados, como el malvasía, dirigidos al mercado europeo, sobre todo inglés y holandés. La competencia de los vinos portugueses, junto a otras circunstancias de política económica y comercio internacional, sumieron a la industria vinícola canaria en una crisis a lo largo del siglo XVIII. La crisis de los vinos condujo a la búsqueda de nuevos cultivos que presentaran las mismas características que antes habían logrado el arraigo de la caña y las vides: que se adaptaran a las condiciones ecológicas del archipiélago, que tuvieran un rendimiento suficiente y que estuvieran dirigidos al mercado exterior.

EL PLÁTANO

Junto al vino, hay otra producción, el plátano, que, por un lado, está estrechamente unida a la imagen actual de las islas Canarias y, por otro, indica la presencia del “sistema de plantación o, al menos, de los esclavos africanos” en las Indias (Benítez Rojo 1989: 84).

Como es sabido, el plátano es una planta procedente del Sudeste Asiático que, al parecer, fue introducida por los árabes en Occidente y también en África (García 2001: 143-148; López Sáez 2000: 69-74; Malpica 2001). Aunque algunos autores piensan que el plátano pudo llegar al Caribe simultáneamente desde la costa continental occidental africana y Canarias (García 2001: 148), se reconoce como introductor en La Española a Fray Tomás de Berlanga y el primer texto que de ello habla, el de Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1851-1855, I: 292), afirma también el origen canario de la cepa:

fue traído este linaje de planta de la isla de Gran Canaria, el año de mil quinientos y diez y seis años por Fray Thomas de Berlanga, de la Orden de los Predicadores, a la ciudad de Santo Domingo; y desde aquí se han extendido en las otras poblaciones de esta isla y en todas las otras islas pobladas de cristianos, y los han llevado a la Tierra Firme y en cada parte que los han puesto, se han dado muy bien (en García 2001: 149-150).

La coincidencia de fechas en que llegan de las islas atlánticas al Caribe esclavos negros —en 1516 ya había negros en La Española—, cañas de azúcar —se producía azúcar, ya desde 1506— y plátanos —referencia de Oviedo a 1516— nos habla de un mismo complejo viajando: el plátano, como otras plantas (ñame, malanga), fueron llevadas al Caribe porque se trataba de alimentos conocidos por los africanos, fáciles de aclimatar, al tratarse de especies tropicales, y de suficiente valor nutritivo para constituir la ingesta básica de las masas de esclavos (Benítez Rojo 1989: 85-86). Es muy posible que en las historias sobre este cultivo emblemático, tanto en Cuba como en Canarias, que se centran en el siglo XIX, este aspecto fundamental de su relación con la necesidad de manutención del trabajo esclavo aparezca depurado, debido a un sesgo inconscientemente colonialista, aunque, a la vez, no pueda negarse que el monocultivo del plátano sustituyó al de la caña como salida ventajosa para el sistema de plantación, configurando “islas de fruta” como había habido antes “islas de azúcar”. En Canarias y sobre todo en Tenerife, la producción de plátanos en grandes plantaciones para su exportación, sobre todo a Inglate-

rra, tuvo durante el siglo XIX —como la tiene hasta el día de hoy— una importancia económica considerable y dio lugar al mantenimiento o nuevo establecimiento de líneas de barcos especialmente dedicados al comercio de frutas.

En un último giro de tuerca, quizá pudiera pensarse que la conversión de estas antiguas islas de azúcar y fruta en paraísos turísticos en la actualidad no es más que otra plasmación del mismo ideario contrapuesto de Occidente y los Pueblos del Mar; en otras palabras, que no se ha salido todavía de la lógica de la colonia. Así, para que las Canarias fueran las Islas Afortunadas —para los europeos del siglo XIV y de hoy— tuvieron que convertirse en un infierno y una tumba para sus aborígenes. Aquel Caribe, cuyo solo nombre —Barbados— causaba indecible horror a los africanos (Casimir 1997: 1), y que aun hoy sigue siendo un lugar inhóspito para sus descendientes, es a la vez un sinónimo del paraíso para el turismo sexual occidental, como lo fue antes para el capitalismo de la época moderna.

LA GRANA Y EL TABACO

Pero además del plátano, hubo otras plantas muy importantes para el sistema de cultivo especializado con vistas a un comercio exterior característico de la economía canaria y ambas tienen una gran relevancia etnobotánica en el Caribe: el nopal y el tabaco. La grana, o cochinilla, fue uno de los productos que constituyeron el importante comercio colonial entre La Nueva España y Europa en el siglo XVI, al facilitar la tintura de color rojo que anteriormente se hacía preferentemente, pero con menor efectividad, con otros productos como el kermes y la orquilla. Dirigida la industria por la orden de los dominicos desde sus explotaciones indígenas en Oaxaca, a lo largo de los siglos XVII y XVIII la producción de grana se consolida y extiende por el Yucatán y otras zonas del virreinato mexicano y a América Central (Sarabia 1994). La independencia mexicana privó a España de un material del que abastecía a una buena parte del mercado europeo. Por otro lado, la crisis del cultivo vitivinícola en Canarias coincidió con un gran desarrollo de la industria textil, para la cual se requería cada vez más la fabricación del ácido carmínico, el apreciado tinte escarlata extraído de la cochinilla. La excelente aclimatación de las tuneras en las Canarias y la introducción en 1826 del insecto dio origen a una muy próspera industria que en la década de 1860 constituía más del 80% de las exportaciones canarias. No obstante, la expansión de la cochinilla y la riqueza que su exportación generó en las islas fue tan rápida como

efímera, ya que el descubrimiento y generalización de las anilinas artificiales, mucho más económicas y de uso industrial, aunque no hicieron desaparecer el cultivo de la cochinilla, dieron al traste con el mercado de la grana y con otra fase de la economía isleña, siempre tan dependiente del monocultivo y el comercio exterior (Macías 1990).

Si la raigambre americana del nopal es seña de identidad de ciertos países, como México, el tabaco es la planta ligada a la raíz cultural de otros, como Cuba. No obstante, recordemos que para Fernando Ortiz la identidad caribeña no residía ni en el tabaco, la planta de los aborígenes caribes, ni en el azúcar, la blanca imposición del sistema capitalista occidental, sino en el “contrapunteo” de los dos (no olvidar tampoco que contrapunteo es un término musical y no indica contraposición, exactamente). Estos dos elementos aparecen como metáforas de los dos mundos que hemos visto ir y venir por el océano. Como ha escrito Benítez Rojo (1989: 178):

Tabaco y azúcar tienen un valor metafórico que remite también, entre otros muchos significantes, al mito y a la historia, al negro y al blanco, al esclavo y al plantador, al arte y a la máquina, a la pequeña propiedad rural y al latifundio, al cultivo intensivo y al cultivo extensivo, a la calidad y a la cantidad, al capital nacional y al capital extranjero, a la criollez y al cosmopolitismo, a la independencia y a la dependencia, a la diversificación agrícola e industrial y al monocultivo y la monoproducción, a la soberanía y a la intervención, al discurso del poder y al discurso de resistencia, al deseo y a la represión, a lo revolucionario y a lo reaccionario, a la convivencia y a la violencia.

En el análisis del libro de Ortiz como una obra postmoderna, Benítez Rojo, obviamente, aprecia cómo el tabaco y el azúcar representan, en un sentido último, los mitos de legitimación propios de los Pueblos del Mar y de Occidente; es decir, que lo caribeño no reside ni en el tabaco ni en el azúcar, sino en el “contrapunto del mito de los Pueblo del Mar y el teorema de Occidente” (*ibid.*: 185). El tabaco vino a Canarias cuando ya significaba Cuba, habanos, cigarros..., como un hecho no sólo económico, sino también connotado culturalmente, mientras que la caña y los negros fueron de Canarias —después de haberse aquí implantado por los colonizadores castellanos— a América cuando significaban ya Plantación, aunque fuese sólo en su principio. Fernando Ortiz decía que el secreto de la exquisitez del tabaco cubano está “en el cuidadoso esmero a cada mata, dado por familias pobres, con atención continuada y prolija en la pequeña vega” (Ortiz 1963: 502). En esa cultura de la vega, de campesinos pobres, contrapuesta a la cultura económica de la plantación cañera, estuvieron también en un momento fundacional los canarios, ya que según Pezuela (*Diccionario de la Isla de Cuba*, 1863, t. I, p. 32, en Ortiz

1963: 479) “el fomento de las vegas de tabaco fue favorecido por los usufructuarios de las mercedes de tierras que desde 1577 otorgaban los municipios, dándolas a los inmigrantes blancos, campesinos de las Islas Canarias, por pequeñas rentas y aun sin ninguna”. Así pues, los canarios aparecen también en la fundación de esa Cuba pequeña, como aparecían entre los técnicos de las grandes compañías de la Cuba grande (Martínez Acosta 1995: 89). La caña fue al Caribe desde Canarias, acompañada por maestros isleños para los ingenios; mucho más tarde, el tabaco llegó a Canarias desde Trinidad, La Habana y Sancti Spiritus, a instalarse en la misma familiar cultura campesina de la pequeña vega y la economía doméstica.

La relación indisoluble entre tabaco y colonias americanas establecida por el antiguo estanco del tabaco en España, empieza a verse resquebrajada en el siglo XIX, cuando la Corona española permite ensayos de cultivo de tabaco ante la pérdida de su hegemonía en el mercado mundial. Así en una real orden de 14 de diciembre de 1827 se establece que se ensaye el cultivo “en ciertos términos de Puerto Rico, de las islas Canarias y aun de las Baleares... para deducir con acierto si será o no conveniente fomentar el cultivo del tabaco en dichos puntos, y reemplazar con él y el inferior de tierra adentro de la isla de Cuba, el que se conduce de los Estados Unidos de América bajo las denominaciones de Virginia y Kentucky” (en Pérez Vidal 1959: 190). No será hasta que, a mediados del siglo XIX, se declaren francos los puertos canarios cuando el tabaco canario comience una producción regular que se verá incrementada a finales del siglo con la pérdida de las colonias de Cuba y Filipinas (Pérez Vidal 1959: 193-199). El cultivo permanece hasta el día de hoy, aunque no a gran escala y manteniendo un sesgo artesanal en la fabricación de cigarrillos puros o “habanos”.

LAS VÍRGENES SUPERSINCRÉTICAS

En nuestra búsqueda de relaciones, contrapunteos o idas y vueltas por el Atlántico y el Caribe, hallamos otra coincidencia significativa que no tiene que ver con las plantas ni los cultivos. En 1608, Silvestre de Balboa, escribano de Puerto Príncipe y casado con una mujer taína, de origen canario (Benítez Rojo 1989: 26), compone un poema, “Espejo de paciencia”, muy conocido porque en él se emplea la voz “criollo” para referirse a los naturales de la isla, tanto blancos como negros (Arrom 1971a: 16-17), y que se dedica a cantar poéticamente la nueva patria encontrada. En palabras del crítico cubano José Juan Arrom el autor del poema “era lo que

hoy llamaríamos un isleño aplatanado” (Arrom 1971b: 205) y Benítez Rojo considera el poema de Balboa como un ejemplo de la cultura criolla que estaba creándose en ciertas áreas, algo marginales, del entorno del Caribe.

Por esa época ya había aparecido en la zona oriental de la isla de Cuba la Virgen María (Martínez Acosta 1995: 86). Según los primeros relatos documentales, había un cacique indígena que portaba consigo una imagen de la Virgen que le protegía en las batallas contra los españoles; acosado por éstos y ante el temor de que los extranjeros le quitaran su imagen, la tiró a las aguas de un río. A pesar de las dificultades de interpretación, esas mismas fuentes relacionan aquella figura con la que apareció, después de más de un siglo, en las aguas del mar en la bahía de Nipe y a la que se conoce como la Virgen de la Caridad del Cobre. Con independencia de otras interpretaciones, parece claro que lo que se produce en este episodio es un proceso sincrético en que la figura de la Virgen es vista por los indígenas, desprovistos de cualquier referente a su significado creencial católico, como Atabex, la indígena “Madre de las Aguas” (Arrom 1971b: 192-195). Pero el supersincretismo no se detiene ahí, pues esa Virgen de los taínos se convierte, tras su aparición sobre las aguas del mar, en la Virgen de la Caridad del Cobre. Como ha escrito José Juan Arrom: “La Virgen se identifica con los indios cuando Cuba era india, como luego se ha de identificar con los criollos tan pronto como Cuba se nos vuelva criolla. Y ése es, a mi ver, el verdadero, el profundo sentido de la aparición en Nipe” (Arrom 1971b: 196).

La aparición de la Virgen tiene lugar en medio del mar, sobre una tablilla con el nombre de su advocación, vestida con ropas secas, a tres hombres que iban en una barquilla y que en las primeras relaciones se dice que son dos indios hermanos, Juan y Rodrigo de Hoyos —ya españolizados a juzgar por el apellido— y un negro joven “criollo”, Juan Moreno. Más adelante estos nombres se transformarán en Juan Criollo, Rodrigo de Hoyos y Juan Esclavo, representando obviamente a los elementos componentes de la nacionalidad cubana; es decir los aportes étnicos y culturales que han conformado la composición del pueblo cubano indoafrohispano (Arrom 1971b: 209-211). Así pues, el proceso de sincretismo que se había comenzado con María-Atabex se completa ahora. Históricamente, está comprobado que la imagen procede de España, que corresponde a la advocación matriz de la Caridad de Illescas (Toledo), y fue traída a Santiago de Cuba por Francisco Sánchez Moya entre 1597 y 1608, que es cuando fue situada en la ermita de las minas del Cobre (Arrom 1971b: 199-205). En la iglesia parroquial del Cobre se veneraban las imágenes de Santiago, Nuestra señora del Rosario y Santa Bárbara, pero el mandato a Sánchez de Moya ahora consistió en construir una iglesia

para “que oigan misa los días de fiesta, principalmente los negros”. Allí y en ese momento es cuando se produjo la identificación sincrética de esa población africana entre sus imágenes sagradas y las católicas: de Santa Bárbara, señora del trueno y el rayo, y Changó; y de la Madre aparecida en el agua y señora de las fuentes, con la esposa de Changó, Ochún (Martínez Acosta 1995: 94). Así pues, la Virgen-Atabex-Ochún es una y trina como los tres Juanes que se representan bajo su imagen en la barquilla.

Tanto Benítez Rojo como Arrom (siguiendo a este último, también Martínez Acosta 1995: 86-91) subrayan la coincidencia de la “cubanización” de la poesía con la composición de Silvestre de Balboa en Camagüey y la “cubanización” de la Virgen con su aparición en la bahía de Nipe (Arrom 1971b: 203-205; Benítez Rojo 1989: 26-27) y mantienen que en esa época había ya un fermento identitario que no era separadamente indio, africano o español, sino auténticamente criollo.

Poca novedad puede aportar el anterior relato, dado que el asunto de la imagen supersincrética de la Virgen de la Caridad del Cobre es sobradamente conocido. Pero a los efectos que interesan aquí es necesaria su exposición, puesto que resulta haber una gran identidad formal y de contenidos entre la aparición de la Virgen del Cobre y la de la Virgen de Candelaria, patrona de Tenerife, en Canarias. En efecto, según recogen las más antiguas crónicas, encabezadas por el relato de la aparición y milagros de la Virgen de Candelaria, publicado en Sevilla en 1594, pero redactado en 1591 por el dominico fray Alonso de Espinosa (1967) —ese fraile antiesclavista discípulo indirecto de su compañero de orden Bartolomé de Las Casas (Cioranescu 1967: xxv-xxvii)—, la Virgen María se apareció a los guanches en un momento temprano del contacto de los europeos con las islas, concretamente: “El año de mil y cuatrocientos de nuestra redención, ciento y cinco años antes que la Isla fuera de cristianos” (Espinosa 1967: 51). Según el relato de Espinosa, que siguen luego otros cronistas, la imagen de la Virgen se apareció en la playa de Chimasay (Tenerife) a dos pastores de cabras, que intentaron agredirla, uno lanzándole una piedra, momento en que su brazo quedó paralizado por intervención divina, y el otro cortándole la mano con un hacha de piedra, consiguiendo sólo herirse a sí mismo. Avisado el mencey de Güímar del portento, acudió al lugar y ordenó el traslado de la imagen a donde él vivía en Chinguaro, donde la instaló como una figura sagrada, no sin antes haber pasado por el habitual episodio en que la imagen comienza a cobrar un peso exagerado que obliga a sus portadores a detenerse en un lugar, prodigio que indica, obviamente, la voluntad divina de que se construya allí un santuario, dedicado luego a la Virgen del Socorro. Más de

cuarenta años después, un muchacho aborigen llamado Antón, que había conseguido escapar de su amo en la isla de Lanzarote tras siete años de esclavitud durante los cuales había sido cristianizado y servido de “lengua” a los castellanos, informa a los guanches de quién era aquella figura:

porque ésta es (diciéndolo en su propio lenguaje): Achmayex, guayaxerax, achoron, achaman, la madre del sustentador del cielo y tierra, y por tanto es reina de uno y de otro; ésta es en la que los cristianos tienen puesta su esperanza, y pues tal prenda tenéis en vuestra tierra, saberla conservar, saberla servir y agradar, para que por su medio e intercesión vengáis al verdadero conocimiento de Dios, que es el Guayaxerax que confesais (Espinosa 1967: 62).

Aconseja también su traslado a Candelaria, al santuario de Achbinico (que los españoles luego llamaron Cueva de San Blas), a donde fue conducida por los guanches atravesando la isla.

El padre Espinosa se hace crédulamente eco de otra tradición⁴; la aparición de procesiones angélicas por la orilla del mar y en los otros lugares en que la imagen había estado:

Eran las procesiones que los ángeles hacían así por la playa, donde la santa imagen estaba, como por la del Socorro, donde apareció, muy ordinarias, así de noche como de día, con mucha solemnidad, gran armonía y música de voces suavísimas, con muchedumbre de compañía que, con velas encendidas, puestas en orden y concierto, hacían su procesión, desde la ermita que llaman de Santiago hasta la cueva de San Blas, por toda la playa, que es larga; y esto era tan ordinario que ya no lo extrañaban los naturales (Espinosa 1967: 65).

Otras vírgenes aparecen en otras playas y con ellas se repiten los milagros y el misterio de las procesiones que dejan rastros de cera, en una isla donde no había colmenas. Nuestra Señora de Tajo fue encontrada por los españoles en Abona, en 1514, y el padre Espinosa relata los mismos rituales con luminarias en relación con ella:

En la playa que dicen de Abona, que será cuatro leguas desta de Candelaria, hacia la Montaña Roja, se veían también ordinariamente estas procesiones, principalmente por la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora; y esto es tanta verdad, que ahora, en estos tiempos, personas que las han visto se van a la dicha playa y hallan velas de cera acabadas de apagar, y algunos las han hallado encendidas y pegadas a los riscos y me enseñaron el lugar y yo lo vide [...] Las candelas o velas que en esta playa se hallan, no son muy blancas, mas el pabulo no se deja entender de qué sea, porque ni es estopa ni algodón, antes en alguna manera parece de seda blanca torcida (Espinosa 1967: 65).

⁴ Ver todo el relato sobre la aparición y los primeros milagros de la Virgen en: “Del origen y aparecimiento de la santa imagen de Candelaria” (Espinosa 1967: 47-78).

La controversia sobre la imagen de la Virgen de Candelaria (cuyo original desapareció con una riada en 1862 —Bethencourt 1991-1997, II: 277; Hernández Perera 1975: 13— curiosamente, igual que la del Cobre), se centraba primero en si su factura era sobrenatural o humana y, segundo, en si era una obra “guanche” —es decir aborigen— o introducida por los españoles. Durante el siglo XIX algunos estudiosos, fijándose en la inscripción que orlaba saya y manto (ver ésta en Espinosa 1967: 75-78), la consideraron como una imagen aborigen, pero de stirpe ibera, lo que probaba, por tanto, la procedencia racial europea de los guanches. Este es el caso de Juan Bethencourt Alfonso (1991-1997, II: 261-265), médico y folklorista a quien se debe una notoria *Historia del pueblo guanche*:

Entre los ídolos de que estaban en posesión los indígenas en la época de la conquista, figura en primer término la diosa madre *Menera*, hoy conocida por Virgen de Candelaria; que en opinión de Mr. Campbell no hay razón para suponerla forastera del archipiélago, sino como una sobreviviente de las ofertas votivas mortuorias de los *iberos isleños* en remota fecha. Ostenta una plegaria escrita harto significativa, como prueba de su progenie *ibera* y como irrecusable testimonio de que los isleños por aquellos años hacían sacrificios humanos (Bethencourt 1991-1997, I: 109).

En otro momento de su voluminosa obra, Bethencourt identifica a la Virgen de Candelaria como otra deidad nativa:

la efigie representativa de la Virgen de Candelaria [...] perteneció a la estatuaria pagana guanche figurando en sus altares como la diosa *Chaxiraxi*. Este criterio debe hacerse extensivo a otras esfinges, como a las primitivas de las vírgenes de *Abona*, de *Tajo*, etc., pues como dice Marín y Cubas, entre los guanches ‘*aunque escondidas y maltratadas se hallaron imágenes de santos*’ [sic], que unas ingresaron en el santoral romano y otras no (Bethencourt 1991-1997, II: 265).

Sin embargo, es evidente que se trata de una Virgen cristiana, y la imagen primitiva tenía características estilísticas flamencas y procedencia europea (Hernández Perera 1975: 49-53). En un exhaustivo estudio de las fuentes de todo tipo disponibles (relatos y crónicas de la conquista, documentación histórica, análisis iconográfico de las distintas representaciones que han recibido veneración y que se conservan, etc.), Jesús Hernández Perera llega a la conclusión de que los plazos temporales en que la estatua permaneció entre los indígenas antes de su conocimiento por los españoles (entre 90 y 103 años, según los autores) varían a medida que los hechos van resultando más lejanos para los cronistas, y que las evidencias de tipo histórico situarían la presencia de la imagen en Tenerife, no a finales del siglo XIV (en torno a 1391-1394 según la fecha más an-

tigua que proporciona Antonio de Viana), sino en torno a la mitad del XV y en relación con las predicaciones de los primeros franciscanos en Canarias, lideradas por Diego de Alcalá (Hernández Perera 1975: 53-58). Pero, sea cual fuere el año de su aparición, lo que es evidente es que se trata, también, como la Caridad del Cobre, de una Virgen sincrética. Con independencia de las características artísticas de su escultura, la iconografía más reconocible de La Candelaria de Tenerife, además de la vela verde que lleva en la mano, es la presencia de tres guanches; normalmente uno distinguido como mencey y los otros dos armados y en actitud de atacar a la Virgen, uno con una piedra y con un hacha o lanza, el otro (figura 1).

En el relato de Espinosa (1967: 70-75) sobre la aparición e historia de La Candelaria en Tenerife en la época de la conquista, se insiste también en esta "propiedad" de los aborígenes sobre la imagen, cuando cuenta uno de sus milagros. Conocida la noticia de su existencia en Tenerife, los



FIGURA 1.—La Virgen de la Candelaria adorada por los guanches. Grabado canario en madera. Siglo XIX. Reproducido por Jesús Hernández Perera, *Iconografía de la Candelaria*. *Exposición iconográfica de la Virgen de Candelaria* (Santa Cruz de Tenerife: Círculo de Bellas Artes, 1963), p. 3.

cristianos de Lanzarote y Fuerteventura, capitaneados por Sancho de Herrera, intentan convencer a los guanches de que se la cedan, a lo que se niegan. Entonces, los españoles roban la Virgen, que es llevada a Fuerteventura y puesta en la iglesia de San Salvador, donde la imagen mostraba su disgusto por haber sido robada, volviéndose de cara a la pared:

Toman pareceres en el caso, y resuelvénse en que se hagan procesiones generales y plegarias y disciplinas a Nuestra Señora, para que tenga por bien dejarles aquella santa reliquia, pues la sabrían ellos mejor venerar y servir que los gentiles guanches donde había aparecido (Espinosa 1967: 73).

A pesar de ello, y ante la persistente voluntad divina, decide Sancho de Herrera devolverla a sus antiguos dueños que, mientras tanto, gracias a un nuevo milagro de la Virgen, no habían notado el robo, pues la imagen había seguido estando siempre en su emplazamiento de la cueva de San Blas:

y así con mucho contento la recibieron y pusieron en su lugar, añadiendo guardas y cuidado. A Sancho de Herrera le dijeron lo que pasaba, y cómo nunca había faltado de la cueva donde solía estar, aunque ellos la hubiesen tenido en Lanzarote; de lo cual admirado él y los suyos, se confirmaron más en la devoción desta santa imagen y en que era su voluntad estar en esta isla. Y así encargaron a los naturales la reverencia que a la santa reliquia debían tener. Y así ellos hacían todo lo que entendían, sabían y podían, hasta que la isla fué de cristianos y les fué predicado el evangelio (Espinosa 1967: 74-75).

Asimismo su íntima relación como Virgen de los guanches está atestiguada por documentos notariales en que los “naturales” guanches pleitean contra el convento de los dominicos, establecido en el lugar de Candelaria, por su antiguo derecho de posesión de la imagen y en defensa de su costumbre de llevar sólo ellos las andas cuando la sacan en procesión (ver apéndice documental al respecto en Bethencourt 1991-1997, III: 321-400), y finalmente por las tradiciones folklóricas. Todavía en la actualidad —ahora el 14 de agosto— se celebra en la plaza de la basílica de La Candelaria la “Ceremonia de los guanches” en la que vecinos del barrio cercano de las Cuevecitas representan —guiándose por la descripción de fray Alonso de Espinosa—, perfectamente caracterizados como “guanches” (figuras 2 y 3), la historia de la aparición y la relación de la Virgen con los aborígenes antes de la llegada de los españoles (Sánchez 1998: 333). Algunas otras fiestas canarias, como “la Rama”, romería en que la gente baja desde el monte agitando ramas y danzando, y “el Charco”, baño colectivo en una laguna marina (que se celebran respectivamente la



FIGURA 2.—Caracterización de “guanche” en la representación de “La aparición de la Virgen de Candelaria a los guanches” de 1928. Fotografía de la Colección Casa de Ossuna, La Laguna. Reproducida en Juan Bethencourt Alfonso, *Historia del pueblo guanche* (La Laguna: Francisco Lemus, Editor), tomo III, p. 324.

víspera del día de San Pedro, 28 de junio, en el Valle de Agaete, y el día de San Nicolás, 10 de septiembre, en San Nicolás de Tolentino, Gran Canaria), tienen raíces aborígenes paganas. Pero otras muchas, que se desarrollan en torno a figuras sagradas de la Virgen y los santos, reúnen también estos componentes. Por ejemplo, la bajada corriendo y campo a través de las imágenes desde sus ermitas en la montaña hasta las orillas del mar, como en el caso de la Virgen de los Reyes en el Hierro y la de las Nieves en La Palma, o la aparición continua en las procesiones de Vírgenes de danzantes masculinos con música de tambores, pitos y las *chácaras* (castañuelas) (Bethencourt 1991-1997, II: 358; Galván 1987; Galván, Sosa y Prat 1989: 48-57; Sánchez 1998). Así cuenta el Padre Espinosa las primitivas celebraciones que los guanches hacían a la Virgen, establecido su santuario en la cueva de San Blas:

Acuden de todas partes a la dedicación que de la cueva se hacía, y júntese gran número de gente; ordenan fiestas y regocijos, danzas, bailes, pruebas y saltos de mucha ligereza, carreras, luchas, tirar la lanza y otros loables ejercicios con que su mucha agilidad, buena disposición, destreza y fuerzas cada cual procuraba mostrar. Quedó concluido y por ley asentado que tantas veces en el año se junta en este lugar, por honra de la madre de Dios, a sus regocijos y bailes (que otro modo de veneración ni lo sabían, ni entendían) y viendo el mucho gasto que en estos días se hacía, acuerdan en uno los reyes de Taoro y de Gúfmar que, pues se juntaban por honra y en servicio desta señora, que ella les diese de comer aquellos días del ganado que le habían ofrecido, que le había en gran número aumentado (Espinosa 1967: 63-64).

Veamos como describe Bethencourt, a fines del siglo XIX, las celebraciones que los guanches llevaban a cabo en honor a su diosa Chaxiraxi; es decir, formando parte de sus creencias y cultura nativas:

Ciertas noches y días congregábanse para hacer solemnes procesiones conduciendo la deidad precedida de la *danza sagrada*, ejecutada por los sacerdotes *canco*s en la forma en que aún la bailan en la festividad de la Virgen de Candelaria, de Abona, del Socorro, etc., marchando a lo largo de la playa al sonido de las *chácaras*, flautas y tambores, entre dos hileras a manera de cofradías con velitas de cera encendidas y a la luz de hachones de *orijama* y *leñablanca*; yendo detrás las *marimaguadas*, o sacerdotisas de Arafo en comunidad, entonando de vez en cuando melodiosos cantos. Así recorrían la playa y retornaban al santuario, en medio de silbidos y *ajjidos* estruendosos de la muchedumbre (Bethencourt 1991-1997, II: 272-273).

En el caso de La Candelaria, la presencia de la luz y las velas se da aún en la actualidad, ya que el día de la festividad litúrgica de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) se celebra en Tenerife la procesión de las candelas. La asociación de La Candelaria y las velas es general en la liturgia católica, pero, en el caso que nos ocupa, debemos recordar la insistencia con que Espinosa recoge los milagros en que aparecen las velas y la cera, y cómo cuenta que la Virgen proveía milagrosamente de cera a sus devotos para su propia celebración:

Y de aquí quedó en costumbre que todos los años después acá, se dan como reliquia unas pequeñas candelas a los que vienen a esta santa casa, con las cuales ha obrado Dios Nuestro Señor, por los merecimientos de su madre, hazañas admirables, así apagando fuegos encendidos como aplacando tormentas furiosas



FIGURA 3.—Grupo de participantes en la ceremonia de la aparición de La Candelaria en el año 1928. Reproducida en Juan Bethencourt Alfonso, *Historia del pueblo guanche* (La Laguna: Francisco Lemus, Editor), tomo III, p. 325.

en el mar, echando candelillas en ella, como en partos de mujeres o en truenos y relámpagos, y tempestades, encendiéndolas (Espinosa 1967: 69).

Como vemos, tampoco debe olvidarse la primitiva identificación de la Virgen con la ritualidad aborigen y la misma asociación —que aparece también en el caso de la Caridad del Cobre— entre imagen cristiana y espíritu fertilizador (estamos ante la celebración católica de la Purificación de la Virgen), protector de los partos, y a la vez frente a truenos y tormentas.

No se trata aquí de entrar en una discusión acerca de las condiciones de veracidad histórica de las distintas crónicas y leyendas que cuentan las apariciones, desapariciones y milagros de la Virgen en los confines de ese mar imaginario que une Las Antillas y Las Canarias. Por las deducciones que Hernández Perera obtiene a partir de los datos históricos, las fuentes literarias, la iconografía y el estilo de la estatuaria mariana, puede establecerse que la primitiva imagen de la Virgen encontrada por los españoles y venerada entre los guanches llegaría a la isla de Tenerife en la década de 1440-1450 (Hernández Perera 1975: 53-58). Esto es, con tiempo suficiente para que el relato de la aparición, los milagros atestiguados que realizaba y su vivencia en conformidad entre grupos de “salvajes” paganos, hicieran el viaje —tal vez con los mismos padres dominicos que se encargaron de su culto— hasta las Indias. De hecho, la primera referencia a una “imagen antigua” en poder de los canarios se encuentra en la crónica de Francisco López de Gómara, *Historia general de Las Indias*, de 1552 (cap. 223, fol. 283) (Ver Hernández Perera 1975: 14-15).

Con todo, el hecho es que, al poco tiempo de la fundación del convento que lleva el nombre de la Virgen en Tenerife, La Candelaria es ya la patrona de Camagüey, donde en 1514 se había erigido una parroquia consagrada a Nuestra Señora de la Candelaria. Camagüey es una ciudad importante (de hecho es la tercera en importancia de Cuba) y está enclavada en una zona muy significativa para lo que estamos tratando, en cuanto a que sus formas de producción no están basadas mayoritariamente en el sistema de plantación, sino en la agricultura y ganadería a pequeña escala a cargo de colonos (fundamentalmente blancos y muchos de origen “isleño”). Aún sin contar con los datos históricos que unan a las dos Vírgenes, canaria y cubana, en gran parte debido a la pérdida de los archivos parroquiales de la advocación en Camagüey (Martínez Acosta 1995: 86-88), esta unión parece probable debido a la existencia de cierta “isleñización de la Isla” (en palabras de Martínez Acosta 1995: 89) que resulta bastante evidente en esta provincia. Por otra parte, está claro que La Candelaria pasó a formar parte del panteón de la Santería local con-

formándose con Oyá, la dueña de la entrada del cementerio, diosa del rayo, el trueno y el fuego. En esta nueva configuración, sin duda, fueron las candelas encendidas y la asociación con los temporales marítimos que venían acompañando a la imagen católica desde la otra orilla del Atlántico los elementos que tuvieron una buena acogida entre los negros esclavos (Martínez Acosta 1995: 92-96).

Sea como fuere —y desde luego sin descartar en absoluto la posibilidad de una influencia formal de la leyenda mariana canaria en la crónica de la aparición de El Cobre—, interesa sobre todo señalar que la existencia de paralelismos en los mitos fundacionales, identitarios, que representan las leyendas de la aparición de la Virgen en dos lugares tan alejados como Santiago de Cuba y Tenerife, nos estaría hablando de una misma situación de origen en un momento determinado. Esta situación es, evidentemente, la del contacto colonial entre una cultura aborígen menos desarrollada (en un sentido moderno del término) y otra que se encuentra en clave de expansión conquistadora. Nos habla también de la capacidad de criollización, de mestizaje, a que ese contacto desigual dio lugar. A pesar del desequilibrio de la relación, de la opresión y el esclavismo que conllevó el contacto con los europeos en el Caribe y en Canarias, en ambas orillas de ese Océano inmenso, los mitos fundacionales establecen la posibilidad de una existencia conjunta, sancionada por lo sagrado.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- ARROM, JOSÉ JUAN. 1971a. "Criollo: definición y matices de un concepto", *Certidumbre de América*: 11-26. Madrid: Gredos, 2ª ed.
- . 1971b. "La Virgen del Cobre: Historia, leyenda y símbolo sincrético", *Certidumbre de América*: 184-214. Madrid: Gredos, 2ª ed.
- BENÍTEZ ROJO, ANTONIO. 1989. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- BETHENCOURT ALFONSO, JUAN. 1991-1997. *Historia del pueblo guanche*. La Laguna: Francisco Lemus editor. 3 vols. Edición anotada por Manuel A. Fariña González.
- CASIMIR, JEAN. 1997 [1995]. *La invención del Caribe*. San Juan de Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- CIORANESCU, ALEJANDRO. 1960. *Alejandro de Humboldt en Tenerife*. La Laguna: Cabildo Insular de Tenerife.
- . 1967. "Introducción" a Fray Alonso de Espinosa, *Historia de Nuestra señora de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones: viii-xxxvii.
- DE GRANDA, GERMÁN. 1972. "Algunas notas sobre la población negra en las islas Canarias". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XXVIII, 3-4: 213-228.
- DEL PINO, FERMÍN. 1976. "Canarias y América en la historia de la etnología primigenia: usando una hipótesis". *Revista de Indias* 145-146: 99-156.

- ESPINOSA, FRAY ALONSO DE. 1967 [1594]. *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- GALVÁN TUDELA, J. ALBERTO. 1987. *Las fiestas populares canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria.
- . 1993. "La construcción de la identidad cultural en regiones insulares (Islas Canarias, España)", R. Ávila y T. Calvo Buezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*: 199-224. Madrid: Universidad de Guadalajara-Universidad Complutense.
- ; CARMEN M. SOSA ÁLAMO y JOAN PRAT CARÓS. 1989. "La fiesta: multiplicidad de intérpretes, pluralidad de significados. A propósito de la Rama del Valle de Agaete, Gran Canaria". *Eres* 1, n.º 1: 37-72.
- GARCÍA, ALEJANDRO. 2001. "Santo, seña y ruta histórica del plátano hasta Cuba". *Revista de Indias* LXI, n.º 221: 141-166.
- GONZÁLEZ-RIPOLL, M.ª DOLORES. 1999. *Cuba, la isla de los ensayos. Cultura y sociedad (1790-1815)*. Madrid: CSIC.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, MANUEL. 1996. *La emigración canaria a América (1765-1824)*. Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- HERNÁNDEZ PERERA, JESÚS. 1963. *Iconografía de La Candelaria. Exposición iconográfica de la Virgen de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Círculo de Bellas Artes.
- . 1975. "Precisiones sobre la escultura de La Candelaria venerada por los guanches de Tenerife". *Anuario de Estudios Atlánticos* 21: 13-46.
- HUMBOLDT, ALEXANDER. 1998 [1840]. *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. Estudio introductorio de M. A. Puig-Samper, C. Naranjo Orovio y A. García González. Aranjuez: Doce Calles-Junta de Castilla y León.
- LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE. 1965 [1527]. *Historia de las Indias*. México: FCE. Edición de Agustín Millares Carlo.
- LOBO CABRERA, MANUEL. 1982. *La esclavitud en las Canarias Orientales en el siglo XVI: negros, moros y moriscos*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria.
- . 1990. "Canarias y el Atlántico esclavista. Condición del esclavo y la respuesta social", Francisco de Solano y Agustín Guimerá (eds.), *Esclavitud y derechos humanos*: 51-60. Madrid: CSIC.
- LÓPEZ SÁEZ, JOSÉ A. 2000. *Botánica mágica y misteriosa*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.
- MACÍAS HERNÁNDEZ, A. M. "Canarias, 1830-1890: el papel de la grana en la economía isleña". *Areas* 12: 239-258.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. 1963 [1940]. "Introducción" a F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura: x-xix.
- MALPICA CUELLO, ANTONIO. 2001. "La caña de azúcar del Mediterráneo al Atlántico", Antonio Garrido Aranda (comp.), *Comer Cultura. Estudios de cultura alimentaria*: 97-109. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- MARRERO RODRÍGUEZ, MANUELA. 1966. *La esclavitud en Tenerife a raíz de la conquista*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.
- MARTÍNEZ ACOSTA, PEDRO J. 1995. "¿La sombra de la Virgen de la Candelaria o el reflejo de la centella de Oyá?". *Guize* 2: 85-97.
- MINTZ, SIDNEY W. 1966. "The Caribbean as a Socio-Cultural Area". *Cahiers d'Histoire Mondiale* IX, n.º 4: 914-920.
- ORTIZ, FERNANDO. 1963 [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- PÉREZ VIDAL, JOSÉ. 1959. *España en la historia del tabaco*. Madrid: CSIC.
- . 1973. *La cultura de la caña de azúcar en el levante español*. Madrid: CSIC.

- SÁNCHEZ, M.^a ÁNGELES. 1998. *Fiestas populares. España Día a día*. Madrid: Maeva Ediciones.
- SARABIA VIEJO, M.^a JUSTINA. 1994. *La grana y el añil. Técnicas tintóreas en México y América Central*. Sevilla: CSIC-Fundación El Monte.
- SERRA RAFOLS, ELÍAS. 1972. *Alonso Fernández de Lugo*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura de Tenerife.
- VIÑA BRITO, ANA MARÍA *et. al.* 1994. *La cultura del azúcar: los ingenios de Argual y Tazacorte*. Santa Cruz de La Palma: Cabildo Insular de La Palma.