



FLUJOS MARIANOS E IMAGINARIOS DEL ATLÁNTICO HISPANO: ADVOCACIONES DE LA VIRGEN DE CANDELARIA Y RETÓRICAS DE LA CANARIEDAD ENTRE CASTILLA, CANARIAS Y PUERTO RICO

*MARIAN FLOWS AND THE COLLECTIVE IMAGINARY OF THE HISPANIC
ATLANTIC: THE VIRGIN OF CANDELARIA ADVOCACIES AND THE
RETHORICS OF THE CANARIAN IDENTITY IN CASTILLE, CANARY
ISLANDS, AND PUERTO RICO*

Ramón Hernández Armas*; **Sergio Pou Hernández****

Cómo citar este artículo/Citation: Hernández Armas, R.; Pou Hernández, S. (2020). Flujos marianos e imaginarios del Atlántico Hispano: advocaciones de la Virgen de Candelaria y retóricas de la canariedad entre Castilla, Canarias Puerto Rico. *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana* (2018), XXIII-118. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10514>

Resumen: Los estudios de las relaciones canario americanas o, en un contexto más amplio, de las orillas del Atlántico entre el viejo y el nuevo mundo, han sido estudiadas mayoritariamente desde su dimensión económica y sociológica (aspectos comerciales, administrativos, demográficos, etc.). Ahora bien, teniendo en cuenta aquellos otros aspectos, no necesariamente materiales, como los que atañen a la ideología y simbología, se descubre un fructífero campo de trabajo cuando las relaciones canario americanas se desvelan como forjadoras de identidad y portadoras de un código del que emergen reveladoras convergencias tales como la insularidad y la atlanticidad, inmersas, además, en procesos históricos que las emparenta (el sincretismo entre el nativo y el foráneo, la implantación de sistemas de monocultivo, las deliberadas nociones de periferia y colonia, etc.). El culto a la virgen de Candelaria, que hunde sus orígenes en la antigüedad tardía y que se populariza en la Edad Media, no es ajena al descubrimiento del Atlántico y las primeras islas (Canarias, entre otras), sino que además está perfectamente inmersa en los códigos de identidad que se van construyendo a lo largo de los aportes de población canario-americanas. Aquí se tratará con detenimiento el caso de Puerto Rico y el aporte de la virgen de Candelaria, como hito canario, en el trasvase de personas e ideas desde la orilla oriental a la occidental del océano Atlántico.

Palabras clave: Virgen de Candelaria; San Blas; Emigración canaria; Sincretismo; Transnacionalismo; Descolonialidad; Identidad; Imaginario atlántico; Historiografía; Narrativas mediáticas; Canarias; Puerto Rico.

Abstract: The investigations about Canarian-American relationships or, in a wider sense, the relationships between the two Atlantic edges of the New and the Old Worlds, have been mostly made from an economic and sociologic point of view (administrative, commercial and demographic matters). However, taking into account these other matters, not necessarily material matters, such as the ones related to ideology and symbology, a productive work field is discovered when the canarian american relationships shape the identity and bear the code from which the atlantic insularity emerge. Besides, this atlantic insularity cannot be understood without very specific historic processes: The syncretism between natives and foreigners, the establishment of the single-crop system, the deliberate acknowledge of periphery and colony, etc. The devotion to the Black Madonna “Candelaria” dates back to the last years of the Antiquity, and became popular in the Middle Ages. This devotion is not only related to the discovery of the Atlantic Ocean and the first islands (the Canary Islands amongst others), but it is also perfectly connected to the identity codes built by the contributions of the canarian American population. Here we will deal

* Univ Profesor de Antropología Social. Departamento de Sociología y Antropología. Facultad de Educación. Universidad de La Laguna. Campus Central. Módulo B. Apartado 456. 38200. La Laguna. Tenerife. España. Correo electrónico: rharms@ull.edu.es

** Investigador predoctoral del Grupo de Investigación RELICAN. La Laguna. Tenerife. España. Correo electrónico: serpou@gmail.com



carefully with the case of Puerto Rico and the contribution of the Black Madonna, Candelaria, as a canarian landmark in the exchange of people and ideas from the east edge of the Atlantic Ocean to the west one.

Keywords: Virgen de Candelaria (Black Madonna); San Blas; Canarian emigration; Syncretism; Transnationalism; Identity; Atlantic Imaginary; Historiography; Media narratives; Canary Islands; Puerto Rico.

INTRODUCCIÓN

Aunque la memoria social de la emigración canaria a América generalmente sitúa a Cuba y Venezuela como lugares de destino preferente en este flujo trasatlántico, sabemos que en muchos otros países los canarios han tenido un relevante papel en el proceso de la colonización americana y con él todo un trasvase de rasgos culturales propios de las Islas Canarias. Éste es, sin duda, el caso de Puerto Rico, donde las expresiones criollas *jíbaras* y *boricuas*, y que actualmente forman parte de las bases identitarias puertorriqueñas, presentan en buena medida una clara filiación con muchas prácticas y costumbres canarias.

Esto no solo ha sido posible por el gran protagonismo canario en la arribada de colonos a Puerto Rico desde un primer momento después de la conquista castellana, sino porque a lo largo de los siglos posteriores también se sucedieron importantes oleadas migratorias (se estima en un 35% los pueblos fundados por canarios en aquella isla), posibilitando esa consolidación y mantenimiento de significativos rasgos culturales compartidos hasta la actualidad, especialmente vinculados a la economía campesina, la música, la gastronomía o la religiosidad. En este último aspecto es donde centraremos nuestra atención para esta comunicación, y más específicamente en la advocación mariana a la virgen de Candelaria, uno de los rasgos más significativos para la historia cultural canaria y su diáspora americana.

Ahora bien, la forma en que estas expresiones se recontextualizan y se resignifican adaptándose a las nuevas necesidades simbólicas y socioeconómicas de los flujos atlánticos entre Canarias y América adquiere una amplia diversidad de expresiones, lo que constituye por sí mismo un relevante campo de estudios para la antropología, la historia y las ciencias sociales en general.

La virgen de Candelaria, además, patrona de Canarias y de especial devoción en nuestras islas y entre sus emigrantes americanos, adquiere una dimensión identitaria que también exploraremos desde un enfoque transnacional atlántico, contexto que le otorga nuevas dimensiones de análisis, especialmente relacionadas con la construcción de los imaginarios en las dinámicas de producción cultural más recientes, desde las literarias hasta las más mediáticas de los grandes medios de comunicación como el cine, la televisión o los videojuegos.

HACIA UNA HISTORIA DE LAS ADVOCACIONES MARIANAS DE LA CANDELARIA

Durante la antigüedad y especialmente en la Edad Media, se potencian una serie de rasgos que hace que las vírgenes de las candelas (La Candelaria, La Luz, etc.) estén cargadas de simbolismos y significados. Por resumir, al menos hay dos facetas relevantes en su código simbólico. Por un lado, la virgen de Candelaria representa el “alumbramiento”, el acto de “dar a luz”, un emblema que, en sí mismo, entraña una multiplicidad de significados que van desde la propia fertilidad hasta el hecho del milagro de la virginidad postparto. Por otro lado, esta virgen simboliza mediante la vela o la luz la “anunciación”, es decir, la noticia de que pronto llegará el Mesías, el anuncio de que pronto nacerá. Este crisol simbólico deparará otros de índole astral y hasta calendárico, asociado a elementos como la primera luz en la oscuridad (el primer arrebol que anuncia el alba o la primera estrella en brillar al caer el día) y la primera luna nueva o llena

del año (marcando no sólo el fin de los días más oscuros sino la coincidencia con el 2 de febrero). La madre, La luna, la luz, la virginidad, la pureza y el alumbramiento se asocian en una imagen que difícilmente puede abordarse sin asumir una compleja red de simbolismos que, a lo largo de la historia, confluyen de forma caleidoscópica en la virgen de Candelaria.

Esta frondosidad de matices simbólicos cuenta con una profunda raigambre precristiana. Uno de sus aspectos es aquel que se rastrea en la relación entre el solsticio de invierno y la primera luna nueva o llena del año a principios de febrero, días marcadores en muchas sociedades de la antigüedad para indicar el nuevo año, ciclos agrícolas, etc. Este lapso fue tomado por la cristiandad para hacerlos coincidir con el nacimiento de Jesús, por un lado, y la presentación del recién nacido al templo, por otro lado, pasados los cuarenta días o la cuarentena con las que las mujeres parturientas se recogían antes de anunciar a la sociedad el fruto de su vientre y tras superar el periodo de recuperación del puerperio.

LA VIRGEN DE CANDELARIA: ADVOCACIÓN SINCRÉTICA Y ARTICULADORA DE LA DENTIDAD EN CANARIAS

La destacable veneración que en Canarias se tiene la virgen de Candelaria, no solo tiene que ver con los milagros que se le atribuyen, sino también con el papel que tuvo en la articulación de las creencias aborígenes isleñas en el nuevo marco religioso pre y post-conquista del archipiélago en el siglo XV¹. Esto es algo que no solo se ha transmitido de generación en generación de forma oral o escrita, sino que especialmente se comunica a nivel popular mediante la escenificación del primer encuentro de los *guanches* con la Virgen cada 2 de febrero, onomástica principal de La Candelaria², así como en el 15 de agosto, segunda celebración en honor a la patrona de Canarias de la que hablaremos más adelante. Además, a la propia imagen se le arrojan una serie de detalles (la candela o unas frases que figuraban en los bordes de su vestido) que según algunos autores facilitaron esa asimilación mariana a las creencias religiosas prehispánicas, y en las que supuestamente figuraba como deidad suprema una diosa Madre, sustentadora de todo lo que existe y vinculada con el astro solar³.

Es con la obra del dominico fray Alonso de Espinosa con quien se inaugura la tradición historiográfica (L. Torriani, Abreu y Galindo, Marín y Cubas, Núñez de la Peña, etc.) tanto de la sociedad aborígen canaria como de la conquista que en gran medida sustituyó a esta población por la europea en las islas. Su obra, *Del Origen y Milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Candelaria*, publicada en Sevilla en 1594, es crucial para entender el sincretismo, solapamiento y finalmente sustitución —que no por ello pérdida total de valores aborígenes— del culto a la Candelaria en Tenerife, en primer término, y en Canarias, posteriormente. Tenemos suficientes pistas como para considerar que en este proceso hay estrategias de aculturación fundamentadas en el sistema de “préstamo inducido”, es decir, a priori hay un respeto interesado de la religión nativa, siempre y cuando se la asuma como parte integrante de la religión extranjera que se quiere imponer. El objetivo es lograr la desaparición definitiva de la primera mediante un proceso de acercamiento que puede ser más o menos amplio en el tiempo, para crear un ambiente favorable para la asimilación no sólo del nuevo modelo religioso, sino también, y a la par, del socioeconómico y cultural⁴.

Se desconoce la relación que debieron mantener los misioneros con los aborígenes. Debió desarrollarse cierta convivencia pacífica junto con una labor misional que procuraba

¹ ESPINOSA (1967 [1594]), RUMEU DE ARMAS (1975) y otros muchos.

² BAUCELS MESA (2014).

³ REYES GARCÍA (2007).

⁴ ALVAR (1990).

infiltrarse en la sociedad aborigen (primero estableciéndose en Telde, Gran Canaria y, luego en Candelaria, Tenerife). La orden franciscana fue la que llevó a cabo este cometido, sin duda organizándose desde las islas ya conquistadas. Por cierto, las diferencias entre islas, que eran notables, jugaron un papel fundamental en las estrategias a emprender y la modelación de las intenciones de los franciscanos⁵. La acción evangelizadora en Tenerife tuvo un momento decisivo a mediados del siglo XV, cuando se materializa la instalación de un eremitorio, similar al que ya existía en Telde (Gran Canaria), en la costa de Candelaria (menceyato de Güímar). En estos orígenes tres eremitas franciscanos convivieron con los guanches y predicaron la religión cristiana católica en su propia lengua, en la región del litoral candelariero de las cuevas de Achbinió (actual cueva de San Blas y aledañas).

No hay consenso a la hora de determinar la cronología de la “aparición” de la talla gótica de la Virgen de Candelaria en la costa del menceyato de Güímar. Unas hipótesis plantean el análisis iconográfico de la talla⁶, otros las interpretaciones basadas en las escasas noticias escritas⁷. Son dos las hipótesis más manejadas. El propio Espinosa comenta que el hallazgo tuvo lugar “ciento y cinco años antes que la Isla fuera de cristianos”. Otros autores sitúan el hallazgo a mediados del siglo XV. Los detalles del episodio de la aparición los recoge el fraile Alonso de Espinosa: dos guanches advirtieron la presencia de una imagen de mujer, al comprobar que era un elemento sagrado se colocó en la Cueva de Chinguaro, residencia del mencey o rey de Güímar, y pasado el tiempo, el aborigen cristianizado Antón Guanche, acabó por convencer a los aborígenes que custodiaban a la imagen que era mejor que estuviera en la Cueva de Achbinió, donde los frailes franciscanos tenían su lugar de culto.

La proximidad cronológica y espacial entre el eremitorio franciscano y la aparición de la Virgen de Candelaria debe estar íntimamente relacionada⁸. La imagen de La Candelaria, por tanto, es un instrumento básico en las labores de evangelización realizadas por los franciscanos en esta región.

En cuanto analizamos el sincretismo subyacente comprobamos que podría haber un importante nexo entre la religión cristiana y la cosmología aborigen⁹. Ya en Espinosa y en Abreu y Galindo¹⁰ aparece cómo en expresión guanche la virgen de Candelaria era tenida por “la madre del sustentador del cielo y la tierra”, a la que los aborígenes de Tenerife llamaban Chaxiraxi. El rol de “madre” del ser supremo guanche, no anula a éste, sino que adquiere un papel subsidiario, constituyendo el simbolismo primero de Chaxiraxi, y después de La Candelaria, un canal de rápida asimilación de la religión cristiana. Entre los elementos o atributos identificadores de la Candelaria están el niño con una paloma que porta en un brazo (el derecho) y la vela o candela encendida que lleva en la otra mano (el izquierdo). Ambos elementos entroncan con representaciones que están vinculadas, por un lado, con la maternidad-fecundidad, y por otro lado, con la luz y el fuego. Esta última cualidad, como emblema luminoso, adquiere también para la cosmología guanche, un singular papel al asimilarla a ciertos astros (la estrella Canopo o directamente el Sol), que son también objeto de culto dentro de la religión aborigen¹¹.

La divinidad solar aborigen y el fuego se sintetizan en la Virgen de Candelaria. De hecho, resulta altamente significativo que los resultados de las excavaciones arqueológicas de la cueva de Achbinió detectasen una importante área de combustión, en una zona sobre elevada, visible desde el exterior y ocupando una extensión de 5 metros cuadrados como mínimo,

⁵ RUMEU DE ARMAS (1975).

⁶ HERNÁNDEZ PERERA (1975).

⁷ RUMEU DE ARMAS (1975).

⁸ ALBERTO BARROSO et al. (1997-1998: 53).

⁹ TEJERA (1988: 12-14).

¹⁰ ABREU Y GALINDO (1977 [1632]).

¹¹ BARRIOS GARCÍA (1996) y BARRIOS GARCÍA et al. (2016).

donde convivían varias hogueras en probable funcionamiento simultáneo, evidenciando una funcionalidad de aquel espacio que no puede ser estrictamente doméstico sino de orden simbólico o religioso¹².

Acabada la conquista de la isla de Tenerife (en 1494), instaladas las nuevas instituciones e instaurado el nuevo orden socioeconómico, cultural y religioso de corte europeo y especialmente castellano, el Cabildo de la isla tomó diligencias para comenzar el patrocinio de la construcción de una iglesia en el lugar de Achbinicó (hacia 1526). Lo cual no es más que un comportamiento que se rastrea en muchos procesos de sustitución cultural: un espacio sagrado anterior se reutiliza y resignifica con los nuevos elementos formales y religiosos de la cultura que se impone, cambiando la titularidad y readaptando los entes sobrenaturales que alberga a los de la nueva religión.

Ahora bien, esto no se hizo sin conflicto ni negociación de los intereses simbólicos que permanecían ligados a la imagen por parte de la instancias conquistadoras y católicas y las de los aborígenes, lo que se demuestra en las pugnas por el control y fechas de celebración de la fiesta en honor a la Candelaria, como así lo refleja el propio Espinosa. Esta pugna, muy lejos de ser anecdótica, ha sido señalada por algunos autores como expresión de la distinta función ritual que operaba para unos o para otros, y que desembocó en la inusitada doble celebración anual a la Virgen¹³. Si la celebración del 2 de febrero obedecía al estricto cumplimiento del calendario católico previo a la conquista, y cuya simbología ya rastreábamos anteriormente, la del 15 de agosto estaba ligada a la celebración del *beñesmén*¹⁴.

Dado el protagonismo que los *guanches de Candelaria* adquirieron en sus celebraciones anuales, así como todo ese compendio de elementos paganos solapados a los católicos o de préstamo inducido¹⁵, como señalábamos, la imagen de la Candelaria ha gozado de una especial impronta en la historia cultural local independientemente de las pugnas entre agustinos y dominicos¹⁶ o del debate revivalista/etnicista guanche¹⁷, lo que sumado a su consideración de *patrona* de todo el archipiélago¹⁸, le han otorgado un gran predicamento entre los canarios (y sus descendientes) emigrados o no.

Por último, uno de los aspectos que no vamos a poder profundizar mucho aquí, pero que da pie a otras consideraciones sobre la Candelaria y sus viajes atlánticos es su conjunción con San Blas. Si en Tenerife la virgen está asociada con el espacio sagrado edificado (cristiano/civilizado), San Blas lo está con el natural (pagano/telúrico), es decir, con la cueva donde se realizaban los rituales solsticiales. Este patrón, además, se repite en el caso de La Gomera (isla con la que se daba una gran similitud de rasgos culturales prehispánicos a Tenerife), donde la Candelaria de Chipude está asociada también con la cueva de San Blas en La Fortaleza, lugar sagrado de los aborígenes gomeros y cuya cueva está orientada al solsticio de invierno y a Canopo¹⁹.

¹² HERNÁNDEZ GÓMEZ et al (1996).

¹³ BONNET (1952); MEREDIZ (2001).

¹⁴ SANTANA RODRÍGUEZ (2009).

¹⁵ A este respecto Santana Rodríguez señala la importancia del lugar de culto que los propios aborígenes le habrían otorgado, lo cual explica que, tanto en este caso de La Candelaria como en el de la Virgen del Pino para Gran Canaria, no se terminaran reubicando en las respectivas capitales de cada isla (Ibíd. 2009:22 y ss.).

¹⁶ Ibíd. (2009).

¹⁷ BAUCELS MESA (2014).

¹⁸ RIQUELME PÉREZ (1996 y 1997).

¹⁹ A este respecto tiene especial interés los estudios de BARRIOS GARCÍA (1996) y BARRIOS GARCÍA et al. (2016).

FLUJOS MIGRATORIOS ATLÁNTICOS Y EXPRESIONES DEVOCIONALES A LA CANDELARIA

En Puerto Rico, la Virgen de la Candelaria es también venerada en multitud de lugares, principalmente en ciudades como las de Manatí, Coamo, Lajas o Mayagüez, en las que adquiere el rango de patrona de la ciudad. Estos casos son especialmente relevantes para analizar las devociones a La Candelaria derivadas de la colonización y los flujos migratorios posteriores, a la vez que de gran interés, en nuestro caso, para investigar los procesos de adaptación y resignificación mariana en el marco más general de la criollización puertorriqueña de los rasgos culturales canarios.

La emigración canaria en Puerto Rico fue muy temprana. Hacia 1511, a menos de 17 años del descubrimiento de la isla (por Cristóbal Colón en su segundo viaje) y a menos de 13 de la conclusión de la conquista de Canarias (siendo la última isla en conquistar la de Tenerife), ya se constatan los primeros aportes²⁰. Es necesario, no obstante considerar sobre estos primeros emigrantes una doble ambigüedad: por un lado, eran a un tiempo colonos y conquistadores, por otro lado, el término canario alude sólo a su procedencia, se trataba de residentes canarios que cruzaban el Atlántico para buscar fortuna y prosperidad en el nuevo mundo, pero este grupo aún distaba mucho de considerarse canario en un sentido cultural sólido. En este sentido, la canariedad apenas está en un periodo muy temprano de gestación ya que las islas contaban con una sociedad de frontera²¹.

Hacia 1511 el gobernador de Puerto Rico era Juan Ponce de León quien fundó varias ciudades entre las que destacan Caparra y San Juan de Puerto Rico, decantándose sobre la segunda de éstas como capital. La etapa de este primer gobernador fue el periodo en el que tras agotarse la presencia de metales preciosos en la isla, se comenzó con la introducción del azúcar y de los esclavos negros, atrayendo por lo tanto a canarios y portugueses, bregados los unos y los otros en la industria azucarera y el comercio esclavista.

El siglo XVI, en general, se caracterizó por un más o menos constante flujo de colonizadores de Canarias. No obstante esta corriente demográfica empezó a escasear entrado el siglo XVII, convirtiéndose en aportes poblacionales cada vez más esporádicos hasta desaparecer a mediados de la centuria²². Hay importantes lagunas en esta primera migración canaria —siglo XVI— pues está poco estudiada y llena de dificultades principalmente por la ausencia de registros. No es de extrañar que la inmensa mayoría de los análisis demográficos de aportes canarios se centren en los siglos posteriores, donde se encuentra una mayor y mejor documentación (la inmigración, en general, pasó a estar mejor controlada por la administración desde mediados del XVII).

Desde 1600 hasta 1678

Gran parte del siglo XVII es para Puerto Rico de crisis socioeconómica y depresión demográfica (hambrunas, catástrofes naturales, desplazamientos comerciales, etc.). Es más, el difícil siglo XVII de Puerto Rico está enmarcado en un contexto geopolítico general que atañe a toda América. Tanto por parte de la administración española como por parte directamente de los conquistadores y colonos, las Antillas habían quedado marginadas y experimentaron una importante decadencia. El descubrimiento del continente, pero especialmente la existencia de importantes minas de oro y plata, supuso un sustancial éxodo y las islas quedaron postergadas, sirviendo sólo, y especialmente las más grandes (Cuba y La Española) como

²⁰ ÁLVAREZ NAZARIO (1966).

²¹ Para un análisis de este concepto véase GONZÁLEZ MARRERO y RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ (2015).

²² ÁLVAREZ NAZARIO (1966).

mera escala portuaria. En paralelo, el peso demográfico de la población nativa disminuyó drásticamente en las islas caribeñas, en contraste con las grandes sociedades que se encontraban en el continente americano, especialmente en la meseta mexicana y el altiplano peruano²³. Las sociedades aborígenes de Puerto Rico desaparecieron a finales del siglo XVI, y a este descenso, se unió también el desplazamiento poblacional atraído por los nuevos descubrimientos y las riquezas mineras continentales.

Para el lapso que comprende los años de 1621 a 1632, por ejemplo, se constata tanto que el 40% de los buques proceden de Canarias fundamentalmente con cargas de vino, como que el movimiento comercial de San Juan de Puerto Rico es muy escaso²⁴.

Por entonces, son cuatro sólo los centros urbanos de Puerto Rico, pueblos con título de villa: el ya mencionado de San Juan, San Germán, San Felipe y San Blas de Illescas o Coamo. Estos dos últimos fueron fundados en 1616 por Felipe de Beaumont y Navarra²⁵. Es de destacar el caso de Coamo puesto que entrado el siglo se tratará de un punto importante de recepción de inmigrantes canarios. En los primeros años del siglo XVII Coamo no contaba más que con cuarenta vecinos, pero consiguieron el otorgamiento real del título de villa de San Blas de Illescas de Coamo para tener parroquia propia y aumentar una población que fundamentalmente se dedicaba a la cría de ganado y al cultivo de jengibre. No obstante, esta expectativa no se pudo cumplir, al menos en medio siglo, ya que el centralismo de San Juan impidió su desarrollo, y hubo cosechas y productos que se perdieron por falta de barcos con los que exportarlos²⁶. Afortunadamente, hacia 1647 Coamo cuenta con cien vecinos, entre los cuales se encuentran algunos canarios.

Teniendo en cuenta los aspectos culturales y en concreto las fiestas que se desarrollaban en este siglo en Puerto Rico, se detecta la presencia de algunas festividades entre las que destacan las de San Juan, Santiago, Corpus Christi y Candelaria. Durante esta última acudía a la iglesia catedral el gobernador y el cabildo secular portando velas, que estaban costeadas por la ciudad. El cirio de la autoridad principal, según una antigua costumbre, solía estar decorado con dibujos de colores. Acudían a misa y a la hora del atardecer era habitual encender algunas hogueras y fogatas, así como fuegos de artificio²⁷. No es de extrañar que los inmigrantes canarios tuvieran predilección por alguna de estas fiestas especialmente la de La Candelaria, pues entroncaba con su bagaje cultural, e incluso desarrollaran aportaciones.

En este punto debemos mencionar que ya en esta época, de los siglos XVII y XVIII, en general todo tipo de luminarias tenían una gran importancia para la celebración de las fechas más señaladas, constituyéndose, incluso, en algo que las identificaba especialmente en Puerto Rico²⁸, así, numerosas fiestas populares, tanto *solemnes* como *repentinas*²⁹, y ya de manera fundamental en San Juan y en la celebración del 2 de febrero, día de la Candelaria. No es de extrañar este protagonismo del fuego en las celebraciones puertorriqueñas, pues no en vano San Juan es la capital de la isla y sus fiestas patronales siempre gozaron de la mayor promoción tanto desde las instancias eclesiásticas como gubernamentales³⁰.

²³ LÓPEZ CANTOS (1975).

²⁴ VILA VILAR (1974: 41).

²⁵ *Ibíd.* (1974: 15).

²⁶ *Ibíd.* (1974: 27).

²⁷ *Ibíd.* (1974: 78).

²⁸ LÓPEZ CANTOS (1990: 56).

²⁹ Este autor hace referencia a esta clasificación, en la que las primeras están vinculadas al ordenamiento religioso y las establece la autoridad eclesiástica para recordar e instruir en los preceptos y moralidad católica, mientras que las *repentinas* o *súbitas* obedecen a la intervención directa de la voluntad del soberano o de sus gobernadores como representantes en Indias, en las que se invita al pueblo a celebrarlas y participar de la alegría del rey, al que dan siempre vivas, glorias y aplausos estrepitosos, así como a sus representantes americanos, que suplen como coprotagonistas la ausencia física del monarca. (LÓPEZ CANTOS, 1990: 20 y ss.).

³⁰ *Ibíd.* (1990: 56 y ss.).

Finales del siglo XVII y XVIII

El problema demográfico y económico de Puerto Rico, similar al acaecido en el vecino Santo Domingo, amenazaban con la continuidad del domino español. De ahí a que se reimpulsaran, desde las administraciones centrales y locales, nuevas políticas migratorias, si bien es verdad que con gran retraso³¹. La Real Cédula de 1678 especifica la orientación de la migración a Puerto Rico, pero los problemas financieros hacen que se posponga su materialización a prácticamente el siglo XVIII. La emigración canaria vuelve a reactivarse en Puerto Rico, tanto en número como en ritmo.

Hacia 1695 se conoce la iniciativa, en virtud de dicha Real Cédula, del gobernador Franco de Medina, un lagunero que hizo su carrera militar en Canarias y Flandes y que a finales de su vida fue nombrado gobernador de San Juan de Puerto Rico, de introducir a veinte familias canarias (con un promedio de cinco personas por familia) para poblar la zona de Rio Piedras³².

En la década de los años veinte del siglo XVIII se corrobora una mayor intensidad en la entrada de canarios. Se contabilizan unos 785 canarios, en su inmensa mayoría procedentes de las islas de Tenerife y Gran Canaria, estableciéndose especialmente en los pueblos de Loiza, Bayamón y El Toa. En 1731 hay una interrupción del sistema de recluta de migrantes isleños hacia Puerto Rico. El motivo es la existencia de “infiltraciones” de personas indeseables tales como mujeres solteras con hijos o todos aquellos individuos que veían en la migración una solución a su miseria³³. No obstante, aunque desciende la entrada de inmigrantes canarios, continúa un goteo hasta 1765 e incluso posteriormente.

Si atendemos a los núcleos urbanos, para Puerto Rico tenemos el siguiente balance: antes del siglo XVIII había cuatro grandes núcleos o villas, entre 1714 y 1797 se localizan 28 poblaciones nuevas. Tanto en unas como en otras el aporte canario es muy significativo, interviniendo muy directamente en 19 de estas poblaciones, muchas de ellas fundadas por éstos. Entre estos pueblos destacan Mayagüez, Vega Alta, Manatí y Coamo. Este último caso, al que ya nos hemos referido con anterioridad, si bien fundado en el siglo XVII, gracias a la importante recepción de emigrantes canarios llega a convertir a la Virgen de Candelaria en la patrona de la localidad³⁴. No es baladí el hecho de que el nombre completo de la localidad de Coamo sea San Blas de Illescas de Coamo y que su patrona, al menos desde el siglo XVIII, sea la Virgen de Candelaria. Como vemos, la pareja Candelaria-San Blas, tiene lugar en América, siendo muy interesante rastrear hasta qué punto la dimensión simbólica prehispánica canaria pueda tener lugar en el ámbito americano. Comentaremos algo de esto más abajo.

Si tenemos en cuenta la geografía general de Puerto Rico y la entrada de canarios en el siglo XVIII, podemos argüir que las regiones interiores y occidentales fueron las áreas predilectas del poblamiento canario, configurándose la presencia de un significativo campesinado blanco, que definía su identidad en torno a la figura del jíbaro³⁵ —un proceso que en Cuba recuerda mucho a la relación entre el campesinado blanco con aportes canarios y el guajiro—.

Ahora bien, si tenemos en cuenta el desarrollo que a finales del siglo XVIII estaba teniendo la industria azucarera como cultivo principal en Puerto Rico, auspiciado por las autoridades locales y centrales, hay algunos aspectos que destacar. En primer lugar, Puerto Rico, al contrario que Cuba, sería la isla que apostaba por el cultivo de caña de azúcar con mano de obra libre (especialmente de inmigrantes canarios). En segundo lugar, los isleños canarios

³¹ HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1995: 36-38).

³² LÓPEZ CANTOS (1975: 20).

³³ HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1995: 38).

³⁴ *Ibíd.* (1995: 38) y MARAZZI (1972).

³⁵ *Ibíd.* (1995: 38).

emigrados a finales del siglo XVIII tenían fuertes impedimentos para acceder a la propiedad de la tierra. Afortunadamente hacia 1778 el gobierno procede al reparto de tierras baldías con el fin de paliar estos problemas.

Este es el caso de Mayagüez, lo que explica que actualmente su principal centro religioso sea la Catedral de Nuestra Señora de la Candelaria, situado en el extremo oriental de la Plaza principal de Colón frente al ayuntamiento de la ciudad, y su imagen de la Candelaria, venerada como patrona de la misma. El edificio actual data del año 1836, pero en 1763, sólo tres años después de la fundación de la ciudad por una comunidad de canarios, fue construida en madera la primera iglesia en el sitio actual. El terreno fue donado por Juan de Aponte y Juan de Silva. La escritura data de 1760 y el edificio fue consagrado el 21 de agosto de 1760. Posteriormente el edificio de mampostería fue erigido en 1780.

En este caso y el de Coamo, observamos que el fuerte vínculo de raigambre aborigen por el proceso de asimilación cultural de Canarias, se difumina en Puerto Rico y sus Candelarias adquieren más un sentido de madre protectora y un símbolo comunitario de resistencia migratoria al que acudir ante las adversidades, pero perdiendo su relación astral con Canopo, su festividad del 15 de agosto, así como su iconografía que también cambiar mucho respecto de la imagen de la patrona de Canarias. Aun así, permanecen algunos de sus elementos simbólicos principales, y la candela que porta la imagen a pesar del nuevo rumbo seguirá vinculándose emblemáticamente al fuego, la purificación y las hogueras, lo que derivará finalmente, para el caso de Mayagüez, por ejemplo, en que sean los bomberos quienes terminen adquiriendo un inusitado protagonismo en los actos de la procesión de su festividad principal.

En 1841 hubo un incendio muy grande en la ciudad de Mayagüez, que la devastó casi por entero, causando una gran conmoción entre sus habitantes, dos años más tarde en 1843, se crea el cuerpo de bomberos de la ciudad y del municipio. Desde entonces la virgen y los bomberos han quedado vinculados en el orden simbólico a través del fuego y en el orden de la práctica ritual como encargados de sacarla en procesión todos los 2 de febrero. Al final del recorrido procesional, y como evento especialmente emotivo para sus seguidores, tiene lugar lo que denominan *La quema del cuadro*, donde un marco de fuego con bengalas se enciende ante los fieles mientras en su interior se despliega un lienzo con la imagen de la Candelaria. Así, madre protectora, fuego y bomberos quedan unidos en el espacio ritual de la festividad para que la desgracia nunca más vuelva a caer en el pueblo de Mayagüez.

Desconocemos si en Mayagüez hay alguna referencia a San Blas, pero sí que la hay en Lajas, otra ciudad a unos 25 km al sur de Mayagüez y cuya parroquia principal es La Candelaria, y en la que una de sus calles principales se llama de San Blas, justo la que pasa por delante de la plaza de la Candelaria. Ahora bien, entendemos que esta conjunción obedece más a cuestiones estrictamente calendáricas (su festividad principal es el 3 de febrero) que a su labor de solapamiento con elementos paganos prehispánicos, lo que sí sucede en el caso canario. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

Siglo XIX

Los inicios del siglo XIX, y especialmente a partir de los años 20 de éste, se caracterizan por la desconfianza de los sectores criollos de Puerto Rico y también Cuba hacia la colonización blanca impuesta desde la metrópoli. El poder colonial español a través de sus capitanes generales impulsó una emigración de blancos entendiendo que era una forma eficaz de sujeción colonial³⁶.

³⁶ PAZ Y HERNÁNDEZ (1993: 57-60).

En Puerto Rico había un profundo debate entre apostar por el sistema cubano, un monocultivo azucarero centrado en la mano de obra esclava o, por el contrario, como se empezaba a vislumbrar, el mismo monocultivo pero con trabajadores libres especialmente inmigrantes canarios. En 1809 el alcalde de San Juan, precisamente, propone la potenciación de la emigración canaria para fomentar del desarrollo azucarero, relegando toda dependencia de la mano de obra esclava.

En esta línea se decreta la Real Cédula de Gracias de 1815 por parte de Fernando VII para la potenciación de la población blanca y el crecimiento agrícola de Puerto Rico. El debate por el que pasaba Puerto Rico y su industria azucarera así como las iniciativas que abogaban por mano de obra no esclava acabaron por desembocar en un importante éxito en el cultivo azucarero donde se combinaban mano de obra esclava y mano de obra libre y blanca. Este sistema, aunque existían voces que lo reclamaban, nunca se exportó a Cuba, pues existía el miedo latente de que pudiera incitar a la independencia³⁷.

La emigración canaria a Puerto Rico desaparece drásticamente en especial con la fuerza con la que irrumpen dos nuevos destinos con importantes factores de atracción para los canarios: primero Cuba y después Venezuela. Hasta tal punto esta irrupción fue tan importante que eclipsó de la memoria aquellos otros muchos destinos que en el pasado habían tenido los canarios en América.

CRUZANDO «EL CHARCO» O «LA ISLA QUE SE REPITE» IMAGINANDO COMUNIDADES ATLÁNTICAS DESDE EL SUR

Desde trabajos como los de Wallerstein sobre el sistema-mundo³⁸, hasta los de Ortiz³⁹ o Tomlinson⁴⁰ sobre las dinámicas culturales de la globalización, el enfoque supranacional de muchos procesos económicos, sociales y religiosos se ha convertido en imprescindible. Naturalmente, sobre esta temática hay una enorme producción bibliográfica que no tiene sentido abordar aquí, pero en este ámbito de análisis han surgido textos tales como *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900* o *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*⁴¹, que ponen de manifiesto la centralidad del Atlántico en el proceso de expansión colonial occidental y el posterior desarrollo de la mundialización de sus interconexiones y redes de intercambio, pero al mismo tiempo, también un espacio para desentrañar las relaciones hegemónicas y de colonialidad, que a todos los niveles la hicieron posible en los términos que históricamente conocemos.

Lo que ahora nos interesa más destacar aquí, es cómo en este contexto de dinamización de los flujos económicos y culturales y de los procesos migratorios/diaspóricos, los factores de comunicación global, o al menos de ámbito supranacional, se han agudizado obligando al aporte desde enfoques transnacionales, de hibridación cultural o de las identidades transfronterizas⁴². A este respecto Galván Tudela⁴³ señala como una cuestión importante distinguir entre el *transnacionalismo por arriba*, condicionando el marco de circulación de personas y recursos a través de las normas y las políticas de las instituciones nacionales y sus intereses económicos y geoestratégicos, del *transnacionalismo desde abajo*, el conjunto de intercambios y flujos de las personas, sus objetos, símbolos o remesas que traspasan las

³⁷ HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1995: 72).

³⁸ WALLERSTEIN (1979; 1984; 1998).

³⁹ ORTIZ (1994).

⁴⁰ TOMLISON (1999).

⁴¹ CROSBY (1986) y GILROY (1993), respectivamente.

⁴² APPADURAI (1991 y 2001); GARCÍA CANCLINI (1999 y 2001); HANNERZ (1998).

⁴³ GALVÁN TUDELA (2010: 1567 y ss.).

fronteras de los estados-nación, insertándose a muy distintos niveles en el sistema de relaciones sociales, sus proyectos de vida y cosmovisiones, la religiosidad, las redes de ayuda, etc.

Por otro lado, autores como Anderson, Connerton, Appadurai o García Canclini⁴⁴ han puesto de manifiesto la importancia del trabajo de la imaginación para la redefinición de las comunidades y los vecindarios en las narrativas identitarias y de las minorías nacionales en los nuevos contextos de las incertidumbres globales y el significativo desdibujamiento de muchos rasgos de las diversidades culturales tradicionales.

En el caso canario, con respecto a la explosión de proyectos políticos del tardofranquismo y la transición, así como en la posterior consolidación del proyecto autonómico, siempre tuvo lugar un significativo debate de qué se entendía por Canarias y qué definía a la sociedad y la cultura canaria. Después del fracasado proyecto africanista del MPAIAC, que trató de adherirse al proceso de descolonización africana⁴⁵, el debate identitario se diluía entre un pasado guanche casi irrecuperable (tan solo a través de su idealización romántica o de su vestigio arqueológico) y otro migratorio hacia América con una conexión económica y simbólica muy potente, pero sin llegar a poder ser geográfica, sociológica y culturalmente América, y una cercanía africana en la que solo se reconocía físicamente poco distante, pero sin embargo en las antípodas de su trayectoria social y cultural.

Después de su integración en la Comunidad Europea a través de España, el ámbito del debate identitario más institucional quedó centrado en la forma en cómo se articulaba el REF de 1972 en el régimen impositivo comunitario, lo que finalmente derivó en el Protocolo II del Tratado de Adhesión de 1986⁴⁶. Este camino del *transnacionalismo por arriba*, nos llevaría posteriormente a distintas figuras jurídicas configuradoras del marco de relaciones económicas y políticas de Canarias con el Estado español y la CE (el POSEICAN, REA, la RIC, etc.) y que finalmente nos llevará a la ZEC y la plena utilización del euro a partir del año 2000. Este último escenario más la conceptualización del archipiélago como territorio RUP, *región ultraperiférica* con derecho a un estatuto especial en el seno de la ahora denominada UE, así como una reorientación de la relaciones comerciales y culturales con África en un contexto cada vez globalizado, terminan por definirla como *plataforma tricontinental*⁴⁷. Esta tricontinentalidad de Canarias trata de aprovechar las sinergias de su posicionamiento geoestratégico, llevándose a cabo numerosas políticas de acercamiento y posibilidades de inversión Canarias-África, sin menoscabo de los privilegiados vínculos con Europa y los histórico-culturales con América.

Ahora bien, en línea con este otro *transnacionalismo desde abajo*, otro tipo de redefiniciones identitarias han tenido lugar en el marco de las últimas dinámicas inmigratorias en Canarias así como de las propuestas de algunos intelectuales que tratan de metabolizar esa supuesta indefinición identitaria, y que ha lastrado cualquier proyecto nacionalista o al menos ha condicionado la consideración de esta Comunidad en un plano de mayor igualdad con el resto del Estado español, ayudando a superar la relaciones hegemónicas y de colonialidad que todavía se encuentran presentes en muchos ámbitos de los vínculos Canarias-Estado español⁴⁸.

En 1986 tuvo lugar el *I Congreso de Cultura de las Islas Canarias* y en él participó el escritor y crítico literario especializado en literatura sudamericana, J. J. Armas Marcelo, con

⁴⁴ ANDERSON (1993) CONNERTON (1989) APPADURAI (1999 y 2001) o GARCÍA CANCLINI (1999 y 2001).

⁴⁵ GARÍ HAYECK (1992: 40 y ss. y 2018).

⁴⁶ FRANCISCO (2003: 18).

⁴⁷ GARÍ HAYECK (2015).

⁴⁸ A este respecto PÉREZ FLORES (2018) constituiría un buen ejemplo.

una ponencia titulada “Para un archipiélago imaginado”⁴⁹ y que posteriormente revisa y publica como libro en 1994 bajo el título *Propuestas para una literatura mestiza*.

Armas Marcelo se pregunta por qué desde los discursos y la crítica literaria más ortodoxa española, y de sus voceros en Canarias, no se enjuicia a los autores canarios por sus propios valores literarios sino siempre apelando a comparaciones en las que constantemente salen perjudicados “para tildarnos de epígonos, usurpadores tardíos, imitadores, bluffs inmaduros y enfermizos alumnos de los grandes novelistas hispanoamericanos de los años 60”⁵⁰. En general Armas Marcelo resalta la condición de subalternidad de la producción cultural canaria en el ámbito español (literaria en primera instancia, pero quizás extensible a otros ámbitos sociales, económicos y políticos) sin el reconocimiento a los grandes autores isleños desde un Silvestre de Balboa o un Alonso Quesada y Tomás Morales, hasta novelas como *Fetasa*, *Los puercos de Circe*, *Malaquita* o *Cerveza de grano rojo*, que al no parecerse a nada de la ortodoxia peninsular son condenadas al silencio y el ostracismo, un archipiélago imaginario que se reivindica para reinventarse desde su contextualidad histórica y la cotidianidad vivida. Una imaginación literaria, pero también social, con el atrevimiento de subvertir los parámetros y el imaginario importado, prosigue Armas Marcelo, deudor de sí mismo en su libertad creadora desde las irrenunciables influencias mestizas para metabolizar nuestro propio interior, sin supeditaciones, aunque con amplitud de miras; una crónica autorreferencial que rompa con criterios impuestos desde los centros y sus discursos hegemónicos; una épica y una estética que surjan de sus propias entrañas, de imaginarse por dentro, heterodoxa y desnuda, sin la tentación de parecerse a algo conocido para ser reconocido, “sin atributos impostados, a cuero vivo”⁵¹. Toda una pléyade de referencias literarias latinoamericanas, desde Cabrera Infante a Juan Carlos Onetti y Octavio Paz para demostrar “la teoría de los contextos, los vasos comunicantes o la imposibilidad de no ser ríos contaminados por benéficas influencias de otros ámbitos”⁵².

Armas Marcelo acude en su revisión de 1994, a Milan Kundera y Carlos Fuentes para reivindicar como algo insoslayable la potencia y vitalidad creativa de la novela del Sur, de “las novelas creadas por debajo del paralelo treinta y cinco”, al decir del primero, en su profunda mesticidad, porque “no hay que tenerle miedo a la imitación, a la contaminación (...) la originalidad, esta idea terrible del mundo europeo, que nos mutila de tantísimas tradiciones, de tantas riquezas”, al decir del segundo. Por tanto, se realiza nuevamente una defensa de lo mestizo/criollo desde la literatura pero queriendo ir más allá, como vía de iluminar la seña de identidad tanto caribeña como canaria. Pero a la que, a la canaria se refiere, por algún motivo se le reprocha su “identidad flotante y mestizada (...) isleños a caballo marino de América y España (...) la primera América y la última España mirándose hacia el sur (...) archipiélago al cual una arbitrariedad geológica varó a este lado del Atlántico”⁵³. Armas Marcelo continúa, por tanto, reproduciendo el debate identitario del momento y que también se presenta en los programas políticos nacionalistas como habíamos comentado anteriormente “(...) un americano siempre a medio hacer, interminado, geográficamente cercano a África, pero al que le falta la fuerza total de la negritud como sustrato para su vitalidad e identidad culturales; al que también le falta el guanche (el indio de América), relegado a la arqueología silenciosa del túmulo funerario y al museo polvoriento (...) traducción inconclusa de la mala conciencia histórica de los hijos de los conquistadores del Archipiélago”⁵⁴.

⁴⁹ El texto de esta ponencia se publicará posteriormente en la revista *Liminar* (ARMAS MARCELO, 1986).

⁵⁰ ARMAS MARCELO (1986: 60).

⁵¹ *Ibíd.* (1986: 53).

⁵² *Ibíd.* (1986: 58).

⁵³ *Ibíd.* (1986: 49-50).

⁵⁴ *Ibíd.* (1986: 50).

Juan Manuel García Ramos, también escritor, político nacionalista, crítico literario y profesor de la Universidad de La Laguna especialista en literatura sudamericana, publicará en 1993 “Flujo y reflujo” y en 1996 “Por un imaginario atlántico”⁵⁵, unos textos que tratan de articular también desde la literatura a ambos lados del Atlántico, un espacio de simbolización común y lleno de reciprocidades, una literatura fronteriza y oceánica que establece territorios de ida y vuelta a través de la imaginación creadora y a partir de un universo de lazos históricos, de leyenda o de invención onírica. Desde Alejo Carpenter, Antonio Benítez Rojo o Abel Posse y Augusto Roa Bastos, por el lado americano, hasta José de Anchieta, Silvestre de Balboa o Luis Melián de Betancourt y terminando con Mercedes Pinto, José Antonio Rial o Josefina Pla, por el lado canario.

Uno de ellos, Benítez Rojo, es uno de los escritores que mejor ilustra con su novela *El mar de las lentejas*⁵⁶ este espacio de simbolización compartido a ambos lados del Atlántico, un imaginario literario de frontera que “al querer hablar de sí mismo, de su Caribe, y del nuestro” nos obliga a contar con el *otro*, “de su Atlántico y del nuestro”⁵⁷. Ahora bien, Benítez Rojo también ha publicado el ensayo *La isla que se repite* y otros textos como el de “Nueva Atlántida: ¿un futuro continente?” en los que plantea incluso una geografía política futura, donde unos Estados se habrán desmembrado y otros unido, y ya no serán la ideología y la política las que decidan sus configuraciones y fronteras, como hasta ahora, sino las afinidades históricas y culturales. Uno de estos nuevos ordenamientos podría establecerse en el área de todas las islas que componen el Caribe y el Atlántico subtropical y tropical, al que Benítez Rojo propone denominarlo *Nueva Atlántida*. En ambos trabajos, Benítez Rojo hace un ejercicio de los elementos compartidos por todo este espacio y una comunidad de intereses que bien podrían servir como criterio integrador del mismo a pesar de las diferentes idiosincrasias y lenguas que lo componen. Pero ¿acaso no sucede así con la unificación de Europa? Se pregunta Benítez Rojo, y “¿quién argumenta ya que las diferencias lingüísticas representan un obstáculo insalvable para la unificación de Europa?”⁵⁸. Sin duda, sus elucubraciones ayudan a reunir argumentos de unicidad y naturalidad en torno a un espacio identitario atlántico, desligado de los intereses económicos y políticos hegemónicos, que los atomizan y disgregan a pesar de las recurrentes prácticas históricas que los enmarcan en un sistema, un sistema atlántico que solo ahora, quizás, apenas comenzamos a vislumbrar.

FLUJOS IMAGINARIOS ATLÁNTICOS EN LAS NUEVAS NARRATIVAS MEDIÁTICAS CANARIAS: PIRATAS, DIÁSPORA Y LA CANDELARIA

En los últimos años se vienen dando una serie de eventos mediáticos que redefinen o refuerzan el posicionamiento identitario atlántico de Canarias. Tomaremos tres ejemplos de distinta índole que muestran el avance de estas narrativas en los medios masivos de comunicación como los videojuegos, el cine o las series televisivas, y que han alcanzado audiencias de mayor calado social que muchos de los textos académicos publicados hasta ahora o, incluso, que algunos de los discursos políticos más o menos nacionalistas en los partidos al uso.

La dramatización histórica de la migración canaria en los medios de comunicación masiva ha tenido como uno de sus principales antecedentes los largometrajes de los Hermanos Ríos “Guarapo” (1988), “Mambi” (1998) o “El vuelo del guirre” (2007), todos ellos tocando

⁵⁵ GARCÍA RAMOS (1993 y 1996).

⁵⁶ BENÍTEZ ROJO (1999 [1979]).

⁵⁷ GARCÍA RAMOS (1996: 97).

⁵⁸ BENÍTEZ ROJO (2001: 162).

diversos aspectos e historias donde los canarios emigrados a América eran protagonistas. En “Guarapo” se trata la migración clandestina de las Islas hacia América, en “Mambí” el papel de los canarios en el contexto de la guerra de independencia de Cuba, y en “El vuelo del guirre” el retorno de un emigrante canario desde Venezuela⁵⁹.

Desde 2013 trasciende a la opinión pública⁶⁰ un proyecto de investigación/documental sobre la figura de Amaro Pargo, producido por UBISOFT Entertainment, la conocida empresa francesa creadora de la exitosa serie de videojuegos *Assassin's Creed*. El denominado *Assassin's Creed IV Black Flag* es un videojuego sobre ‘La edad de oro de la piratería’ para plataformas PC, PlayStation o Xbox. Este juego presenta protagonistas inspirados en personajes históricos fascinantes como Barba Negra, de la época de la piratería en el Caribe durante los siglos XVII-XVIII. “El equipo de marketing en España buscó la manera de comunicar, de forma original, la existencia del juego. Para eso rastreamos todas las oportunidades que nos ofrecía el mercado nacional. En esa búsqueda de personajes y acontecimientos históricos de ese período, encontramos la figura del tinerfeño Amaro Pargo, un corsario durante una época gloriosa para la corona española, que tuvo un papel muy protagonista y que, en esencia, nunca se le había hecho justicia. Si lo comparamos con Barba Negra o con Blake, o cualquier otro pirata, vemos que casi no existe literatura sobre él. No tenía una posición ganada”, según declaraciones recogidas en varios medios de prensa local y nacional (Diario de Avisos, 06-11-2017; ABC, 20-12-2013). Con la intención de ponerlo “en el puesto que se merecía a nivel nacional e internacional” (palabras textuales), inician un ambicioso proyecto de investigación sobre la misteriosa historia de su figura, llevando a cabo la exhumación de sus restos y el análisis de ADN, así como la reconstrucción de su cara a partir del cráneo, y cuyo primer fruto es el espectacular sketch promocional de UBISOFT, disponible on line en <https://www.youtube.com/watch?v=5L2c1jTqXcg>.

Naturalmente la figura de Amaro Pargo era relativamente conocida a nivel popular desde muy antiguo, lo que motivó diversos saqueos de algunas de sus propiedades en busca de un hipotético tesoro escondido, pero solo en un ámbito local, especialmente en la comarca de San Cristóbal de La Laguna (Tenerife) de donde era natural y residente a lo largo de su vida. Incluso, autores como Manuel Fariña o Domingo García Barbuzano⁶¹, ya habían abordado su biografía histórica. Ahora bien, es desde 2013, y a raíz del interés de UBISOFT Entertainment, que comienza a darse un verdadero boom editorial con la publicación de numerosos estudios sobre Amaro Pargo⁶², llegando en la actualidad a estar incluida su figura en el currículo escolar de muchos colegios e institutos de secundaria.

Como señala Santana Pérez⁶³, el tema pirático y bucanero, tan tratado en la literatura infantil y aventurera así como en el cine comercial y hollywoodense, forma parte ya del imaginario occidental, pero ubicándolo generalmente en el Caribe, a pesar de las tradiciones piráticas de otras latitudes como el Mediterráneo o el noroeste africano. Una posible explicación puede obedecer al gran protagonismo de la ‘mirada anglosajona’ sobre la cuestión, pero también es cierto que en el archipiélago canario el tema pirático fue más algo

⁵⁹ Una cuarta entrega de los hermanos Ríos, titulada “Isleños”, sobre la historia de unas familias canarias en la fundación de San Antonio de Texas en el siglo XVIII, nunca pudo realizarse por problemas de financiación, quedando solo el guion de la misma, y que tratan de publicar finalmente como libro (GALÁN, 2014 y DÁVILA, 2014).

⁶⁰ Véase artículos de la prensa local y nacional: La Provincia, 09-12-2013: “El pirata canario Amaro Pargo revive con *Assassin's Creed*”; en ABC, 20-12-2013: “El pirata español Amaro Pargo revive en «*Assassin's Creed IV: Black Flag*»”; en El Día, 30-10-17: “Piratería, videojuegos y Amaro Pargo” o en Diario de Avisos, 06-11-2017: “‘*Assassin's Creed*’ y el rescate del corsario tinerfeño Amaro Pargo”.

⁶¹ FARIÑA GONZÁLEZ (1992) o GARCÍA BARBUZANO (2003).

⁶² Podríamos citar aquí las publicaciones de REINA (2013); RIVERO (2013); GARCÍA PULIDO (2014) y (2017/18); PALLÉZ (2015); PAZ SÁNCHEZ (2015).

⁶³ SANTANA PÉREZ (2011).

que se padeció en sus costas (casi siempre en el contexto histórico de las guerras de España con las otras potencias europeas y las luchas por la hegemonía en el Atlántico o por las incursiones moriscas desde puertos musulmanes del actual Marruecos), que una actividad en la que hubiera protagonistas canarios⁶⁴, hasta que más recientemente hemos redescubierto figuras como las de Amaro Pargo o Cabeza de Perro, aunque sobre éste último hay dudas de si realmente existió o forma parte más de una leyenda⁶⁵.

Este hecho refleja muy bien el nuevo posicionamiento simbólico/identitario de Canarias, pues la insertan plenamente en la dinámica atlántica de la que siempre formó parte, pero actualizándola como protagonista y activa en los nuevos formatos de transmisión de la información, haciéndola accesible especialmente a las audiencias de las nuevas generaciones.

En mayo de 2017 se hace público el documental de Eduardo Cubillo "Isleños, a root of America"⁶⁶, que cuenta la historia de una pequeña comunidad americana de origen canario, que después de más de 200 años ha conseguido mantener el recuerdo de su procedencia y algunos elementos de su cultura de origen, de las Canarias del siglo XVIII. A pesar de las políticas asimilacionistas del *english only* en EE.UU. o la migración desde sus residencias tradicionales en el delta del Misisipi a los grandes centros urbanos, principalmente Nueva Orleans, todavía algunos de sus miembros conservaron el habla del español-canario, con sus expresiones, sus formas de transmisión oral como las décimas, la gastronomía, etc.⁶⁷ "Isleños, a root of America" nos propone un viaje en el tiempo a través de la historia norteamericana de la mano de una comunidad descendiente de aquellas 2500 personas que salieron desde Canarias a EE.UU. en 1778 para reforzar las defensas de la entonces colonia española y posterior colonia francesa de la Louisiana. A estos descendientes de canarios siempre se le reconoció como *isleños* pero en el devenir histórico, una comunidad que olvidó de dónde procedían y una comunidad desconocida para muchos canarios, pero que tuvo un papel significativo en la política, la música, las guerras y la sociedad del sur de EE.UU. Los *isleños* norteamericanos siempre fueron una minoría en la región y finalmente quedaron relegados a zonas marginales del estado de Luisiana, principalmente residentes en la zona de St. Bernard Parish, muy cerca de Nueva Orleans, especializándose en la caza para la venta de pieles y la pesca de las áreas pantanosas del delta del río Misisipi, lo cual seguramente ayudó a configurarlos como un grupo social específico, reconocible por las otras comunidades, con trayectorias biográficas compartidas y con un acentuado rol de familiaridad y de autoayuda.

El documental toma tintes muy emotivos por el recuerdo de los entrevistados y el descubrimiento de sus lazos con Canarias, de la explicación de por qué los reconocían y se reconocían a sí mismos como *isleños*, algo que hasta las investigaciones del historiador Fran Fernández, también descendiente de canarios, a finales de los años 70 les muestra por qué se habían confundido con el hecho de pensar que su apelativo estaba relacionado con proceder de la zona denominada Delacroix Island. Este descubrimiento les conmocionó profundamente porque a partir de ahí pudieron entender el origen de muchas de sus tradiciones, de su peculiar manera de ser y de hablar.

⁶⁴ Textos como el de SANTANA PÉREZ (2011) ilustra muy bien y de manera sucinta este panorama en los mares canarios durante los siglos XVII-XIX, pero también el clásico compendio en cinco volúmenes de Rumeu de Armas (1947) Piraterías y ataques navales contra las Islas Canarias.

⁶⁵ A este respecto podemos aludir a los trabajos publicados por DE PAZ SÁNCHEZ (2009) y por DELGADO GÓMEZ (ed.) (2014).

⁶⁶ Varios trailer del documental "Isleños, a root of America" (2015, La Gaveta Producciones) están disponibles on line, invitando a participar en el crowdfunding para finalizar la película. Recuperados de https://www.youtube.com/watch?v=pS_v5JQPdAc; <https://www.youtube.com/watch?v=Hf5SPEzqXE4>; <https://www.youtube.com/watch?v=olQz3sw7Mys> ; <https://www.youtube.com/watch?v=Wundv-f7Ldg>.

⁶⁷ En defensa de sus tradiciones culturales y de la investigación sobre sus orígenes canarios han llegado a formar instituciones como la Isleños Heritage and Cultural Society.

St. Bernard Parish fue de las zonas más devastadas por el huracán Katrina y muchos *isleños* perdieron todas sus pertenencias, aflorando el coraje de su tradición emigrante y de colonos en tierras vírgenes y extrañas. “Somos *isleños*, y los *isleños* podemos con todo” declara uno de los testimonios en medio de la emoción, otro “no nos vamos a ir a ningún sitio, no nos rendiremos”, otro, incluso, apela a sus raíces guanches, al espíritu de lucha de su ‘genética’ particular (en esta zona y en Puerto Rico están muy extendidas las certificaciones genéticas de los antepasados). Otro de los testimonios recuerda en un perfecto español-canario su viaje a Taganana (Tenerife), el pueblo de sus antepasados, relatando también de forma emocionada cuando encontró la antigua casa donde vivían sus antepasados emigrantes, ya semiderruida, pero donde todavía pudo identificar un antiguo molino de gofio, es el momento en que tiene que contener las lágrimas. El gofio, siempre como uno de los referentes gastronómicos más propios de los *isleño-canarios*.

Sin duda, todos estos testimonios y el documental en su conjunto, están apelando a profundas conexiones que tratan de tejerse a ambos lados del Atlántico, un espacio marcado por vivencias e historias compartidas ahora en formato audiovisual, un espacio narrativo que hace vibrar lazos olvidados para configurar un relato atlántico de la canariedad.

En agosto de 2017 se inicia una serie documental de la Televisión Canaria sobre la migración de los canarios en América titulada *La huella isleña*. La serie trata de ir haciendo un periplo por los lugares donde la historia de la migración de las Islas al otro lado del Atlántico ha sido lo suficientemente relevante (para eso ha contado con el asesoramiento de Manuel Hernández, catedrático de la ULL y especialista en historia de América y más específicamente de este proceso migratorio) como para recoger ahora los testimonios históricos y las trayectorias vitales de los emigrados y sus descendientes, así como la pervivencia de muchas expresiones culturales canarias a través de sus tradiciones culinarias, festivas, musicales, etc. o de sus instituciones sociales y centros de reunión donde hay un esfuerzo cotidiano para mantener los lazos con el lugar de origen.

La huella isleña nos propone un viaje marcado al paso de su presentadora Mercedes Ortega, que mientras recorre los lugares y entrevista a sus protagonistas, va escribiendo su diario de viaje, comunicando sus reflexiones a la audiencia utilizando la voz en off. Este recurso narrativo mantiene un tono de reflexión introspectiva con grandes dosis de lirismo que busca la conexión con la audiencia no solo racional sino emotiva y evocadora. Un pensamiento que se detiene en los valores de las biografías migratorias, en el espacio de comunión entre las dos orillas y en el propio viaje atlántico como metáfora de la vida *isleña*.

En el tráiler de promoción de la serie de programas⁶⁸, la voz de la presentadora ya nos avanza: “Llega un día en que por fin reúnes el valor. Entonces lo entiendes, el viaje es el encuentro. Llenas una maleta con sueños, con miedos, con ansias de libertad, con las ganas de reescribir tu destino. Y sales a allá afuera para encontrarte contigo mismo. Este viaje es el encuentro”. En este sentido, *La huella isleña* se convierte en otra reelaboración narrativa de los hilos conductores que han ido cosiendo la experiencia canaria del Atlántico, pero esta vez, por obra de un medio de comunicación tan masivo como la televisión, adquiriendo un calado social y cultural que todavía no se ha analizado. Nosotros, desde el área de Antropología Social de la Universidad de La Laguna, y desde un primer momento, sí que vislumbramos y comentábamos el calado antropológico del contenido de esta serie y en buena medida la comunicación que traemos hoy aquí es resultado de esa idea.

Comienza siempre la cabecera del programa, con una canción de una banda canaria, *Red Beard*, titulada “Here Comes the Storm”. Las imágenes de fragmentos de la serie, se superponen a los compases de la canción y recontextualizan su significado, poniéndolo en relación a su temática general de la diáspora *isleña* en América. Multitud de imágenes se

⁶⁸ TELEVISIÓN CANARIA (2017a).

sucedan de manera sincopada con escenas de los lugares y personajes visitados por la serie, que se simultanean con rasgos culturales americanos considerados prototípicos de la canariedad, como los bailes con vestidos tradicionales, el molino de gofio, los carnavales, la lucha canaria, etc. resumen y presentación de la hibridez cultural americana en la que todavía podemos seguir el rastro *isleño*, las prácticas del reencuentro con su pasado canario y la celebración de una identidad compartida con unas islas del otro lado del Atlántico.

En este sentido, la composición musical se reubica en el contexto migratorio y sus estrofas adquieren el matiz de las incertidumbres, las emociones y los deseos del emigrante, que se va pero no olvida, que pertenece a dos geografías distintas, que trata de reconciliar a pesar de la insalvable distancia de un mar que une y separa al mismo tiempo. La ‘tormenta’ de unas vidas marcadas por la nostalgia de lo que quedó atrás; familias, olores, sabores... pero con el atrevimiento y la fuerza del que busca mejorar su condición vital, de afrontar su nuevo camino de ilusiones y resistir sus embates.

“It’s a different way, with a different name / It could be the same / But I’m not sure if we’re living in a similar place / Unstable words and the weapons ready / Let’s start your game
Seems a kinder place underneath your greed / Your rules are becoming an obsession of your drowned brain / No place to go, no place to go / With your pathetic game
Oh Lord!, Listen!, here comes the storm / Oh Lord!, Listen!, here comes the storm / Here comes the storm”⁶⁹

Mientras se escuchan estas estrofas, el tratamiento estético de las imágenes también es significativo, pues a las mismas se le superponen dos filtros de velado, uno de humo y otro de viñeteado al modo de viejas grabaciones de tomavistas de 8 mm., consiguiéndose un efecto retro, como de pequeña compilación de recuerdos de viaje, de “ese viaje que es el encuentro”, como promete Mercedes Ortega en su presentación de la serie.

Red Beard, Barba Roja, un nombre de claras resonancias piráticas, lo que nos remite nuevamente a los mares aventureros del imaginario histórico (tendremos que averiguar realmente por qué eligieron ese nombre), una banda de música de Gran Canaria que elige cantar en inglés a ritmos de folk-blues-country, otro vaso comunicante de ambos lados del Atlántico, espacio imaginado y espacio transitado de todas las maneras posibles, idas y vueltas del mundo global que, sin embargo, sigue las pasadas rutas viajeras de un territorio marcado desde la primera aventura americana, la del descubrimiento. Una banda, que al decir de la crítica, asienta sus canciones “sobre historias viscerales, al viejo estilo de estrellas del género como Johnny Cash, donde perdición y esperanza, amor y desamor, cielo e infierno se daban la mano para retratar las debilidades y las fortalezas del ser humano” (plasticoelastico.es), justo lo que Mercedes Sosa registra como particular y universal de sus entrañables historias de la diáspora canaria en el Atlántico.

CONCLUSIONES

⁶⁹ Aunque la letra de “Here Comes the Storm” continúa con otras estrofas, nos limitamos a las que aparecen en este encabezado, y que traducimos aquí:

Es una manera diferente, con un nombre diferente / Podría ser el mismo / Pero no estoy seguro si estamos viviendo en un lugar similar / Palabras inseguras y las armas preparadas / Comencemos tu juego

Parece un buen lugar debajo de tu avaricia / Tus reglas se están convirtiendo en una obsesión de tu mente hundida / Sin lugar a donde ir, sin lugar a donde ir / Con tu patético juego

¡Oh Señor!, ¡Escucha!, aquí viene la tormenta / ¡Oh Señor!, ¡Escucha!, aquí viene la tormenta / Aquí viene la tormenta.

El papel que el Atlántico y las Islas Canarias han desempeñado en la expansión colonial europea a lo largo de la historia es suficientemente conocido, aunque continuamente afloran nuevos datos y estudios que pormenorizan sus relaciones históricas. Sin embargo, solo recientemente se ha comenzado a redefinir sus vínculos políticos y socioeconómicos desde los enfoques transnacionales y descoloniales. En este nuevo marco de análisis los flujos atlánticos y sus nuevos imaginarios cobran una nueva dimensión identitaria que trata de reposicionar simbólicamente la región para intentar subvertir las viejas hegemonías heredadas y la reproducción de sus relaciones de colonialidad. En este sentido, antiguas y poderosas devociones marianas como la de la Virgen de Candelaria, que se dan a ambos lados del Atlántico al amparo de sus corrientes migratorias, sustancian la densidad de vínculos no solo materiales sino también simbólicos y emocionales que continúan uniendo hasta hoy en día todas las riveras de este inmenso mar, formando parte de las nuevas narratividades de su atlanticidad.

En el caso de Canarias esta veneración mariana tiene un papel singular en la articulación de las sociedades pre y post colonial y que con posterioridad dará lugar a uno de los basamentos identitarios de los canarios, todo lo cual queda representado a nivel popular en sus festividades con la escenificación de aquel primer encuentro milagroso de los guanches con la Virgen y que le otorgarían su derecho a seguir manteniendo un papel protagonista en su paseo procesional. Por otro lado, la propia imagen de Candelaria también esportadora de toda una serie de atributos, como la candela, la tez, el niño o las frases de su vestido, que explicitan ese sincretismo facilitador del solapamiento y finalmente sustitución de las creencias “paganas” guanches por las cristianas, a través de estrategias aculturativas de préstamo inducido. Virgen, mujer y madre aglutinan una pléyade de simbolismos que son usados a uno y otro lado del Atlántico, pues como mujer frecuentemente tiene ese cariz de fertilidad y naturaleza domesticada y como madre a menudo se identifica con la patria protectora y el candor del lugar de origen.

La historia migratoria de los canarios a América queda plasmada en la impronta americana de toda una serie de rasgos culturales isleños al otro lado del Atlántico, donde las expresiones devocionales a La Candelaria están muy generalizadas. El caso de Puerto Rico es especialmente relevante y queda reseñado en nuestro trabajo con las advocaciones en lugares como Mayagüez, Coamo, Lajas, etc., dando lugar a toda una serie de consideraciones sobre sus procesos de criollización para adaptarlas a sus nuevas realidades y procesos históricos locales.

Aunque el fuerte vínculo de raigambre aborígen, por el proceso de asimilación cultural de Canarias, se difumina en Puerto Rico, y sus Candelarias adquieren más un sentido de madre protectora y un símbolo comunitario de resistencia migratoria al que acudir ante las adversidades, eso no quiere decir que no sean relevantes en la conformación de sus identidades y que las conecten con su origen canario, dando pie a sentimientos de comunidad entre los pueblos de uno y otro lado de este océano.

La conciencia de la inauguración del moderno sistema-mundo a partir del desarrollo comunicacional atlántico y los procesos de globalización cada vez más agudizados a los que ha dado lugar, así como los enfoques transnacionales y descoloniales, han promovido un movimiento culturalista y político más allá del propio terreno de la investigación académica, otorgando nuevas dimensiones y perspectivas a las dinámicas de interconexión atlánticas. En el caso de Canarias ha ayudado a recomponer una identidad siempre deliberadamente incompleta y subalterna, a medio hacer en la encrucijada de caminos de gentes y culturas entre continentes, apenas sin margen para salirse de su condición marginal y subsidiaria de la hegemonía española. Toda una reelaboración en positivo de lo mestizo y fronterizo, así como de una conciencia de lo insular compartida con todas las islas de estas latitudes atlánticas, en

todas sus vertientes históricas, económicas, demográficas, políticas, etc., han conseguido articular imaginarios propios, y en esa misma medida contrahegemónicos.

Un breve análisis de una serie de acontecimientos mediáticos diversos, como los largometrajes de los Hermanos Ríos o de Eduardo Cubillo, la reivindicación de piratas canarios como Amaro Pargo en videojuegos de multinacionales o el programa televisivo *La huella isleña*, redefinen o refuerzan el posicionamiento atlántico de Canarias, y dan cuenta de este nuevo marco general comunicativo donde los isleños subvierten su papel histórico para convertirse en protagonistas de una gran historia oceánica, que los engrandece y reactiva lazos con otras islas y orillas para conformar una comunidad mayor, lejos de tintes meramente nostálgicos o de emotividades más o menos románticas, pues los inserta de lleno en una modernidad sin complejos. Un espacio marcado por vivencias y relatos que hacen vibrar los flujos atlánticos en los que siempre han estado inmersos y los definen.

BIBLIOGRAFÍA

- ABREU Y GALINDO, J. (1977 [1632]). *Historia de la Conquista de las Siete Islas de Canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya.
- ALBERTO BARROSO, V., BARRO ROIS, A., BORGES DOMÍNGUEZ, E., EUGENIO FLORIDO, C.M., HERNÁNDEZ GÓMEZ, C.M. Y LARRAZ MORA, A. (197-1998). “La madre del sustentador del cielo y la tierra: una divinidad sincrética (aculturación religiosa en el conjunto arqueológico de Achbinico-Candelaria, Tenerife)”, *Vegueta*, 3, pp. 47-61.
- ALVAR, J. (1990). “Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso”, *Segundo encuentro-coloquio de ARYS*, pp. 1-33.
- ÁLVAREZ NAZARIO, M. (1966). “La inmigración canaria en Puerto Rico durante los siglos XVI y XVII”, *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, 32, julio-septiembre.
- ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- APPADURAI, A. (1991). “Global ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology”. En. FOX, R.G (Ed.) *Recapturing Anthropology. Writing in the Present*. Nuevo Mexico: School of American Research Press; pp. 191-212.
- APPADURAI, A. (1999). “La globalización y la imaginación en la investigación”. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales*, 160.
- APPADURAI, A. (2001[1996]). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ed. Trilce-Fondo de Cultura Económica.
- ARMAS MARCELO, J.J. (1986). “Para un archipiélago imaginado”. *Liminar*, 23/24; pp. 47-61. (Ponencia leída en el I Congreso de Cultura de las Islas Canarias, 1985-1986).
- ARMAS MARCELO, J.J. (1994). *Propuestas para una literatura mestiza*. Canarias: Tauro Producciones.
- BARRIOS GARCÍA, J. (1996). “The guanche lunar calendar and de virgin of Candelaria (Tenerife, 14th-15th centuries)”, en SCHLOSSER, W. (Ed.) *Proceeding of the Second SEAC conference* (1994), Bochum: Astrobnomisches Institut der RuhrUniversität; pp. 151-162.
- BARRIOS GARCÍA, J.; HDEZ. MARRERO, J.C.; TRUJILLO MORA, J.M. (2016). “Investigaciones arqueoastronómicas en La Gomera. La cueva de San Blas y el origen del culto a la Candelaria en Chipude”. *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana (2014)*. Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón, Cabildo de Gran Canaria; pp. 1-12.
- BAUCELLS MESA, S. (2014). “El ‘pleito de los naturales’ y la asimilación guanche: de la identidad étnica a la identidad de clase”. *Revista de Historia Canaria*, 196, pp. 139-159.

- BENÍTEZ ROJO, A. (1998[1989]). *La isla que se repite*. Barcelona: Marta Fonolleda Casiopea.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1999[1979]). *El mar de las lentejas*. Barcelona: Marta Fonolleda Casiopea.
- BENÍTEZ ROJO, A. (2001). “Nueva Atlántida: ¿un futuro continente?”. *Revista La Tadeo*, 66; pp. 160-166.
- CEDÓ ALZAMORA, F. (2014). “Las raíces isleñas de Mayagüez”. En: <http://www.mayaguezsabeamango.com/historias/historias-final/607-las-raices-islenas-de-mayagueez> [última consulta el 28-3-2018] (Federico Cedó Alzamora, Historiador Oficial de Mayagüez).
- CONNERTON, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press
- CROSBY, A.W. (1986). *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*. Barcelona: Crítica.
- DÁVILA, J. (2014). “El sueño de los hermanos Ríos”. *El Día*, 23-03-2014. Recuperado de <https://eldia.es/cultura/2014-03-23/4-sueno-hermanos-Rios.htm> [última consulta el 10-07-2018].
- DELGADO GÓMEZ, J.F. (Ed.) (2014). *Enigmas y tesoros en Canarias. El misterio de Cabeza de Perro*. Santa Cruz de Tenerife: Herques.
- ESPINOSA, A. de (1967 [1594]). *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya.
- ESTÉVEZ, K. (2017). “La historia de los americanos que olvidaron que eran isleños”. *Diario de Avisos*, 17-05-2017. Recuperado de <https://diariodeavisos.lespanol.com/2017/05/la-historia-los-americanos-olvidaron-islenos/> [última consulta el 03-07-2018].
- FARIÑA GONZÁLEZ, M. (1992). *La evolución de una fortuna indiana: D. Amaro Rodríguez Felipe (Amaro Pargo)*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria.
- FRANCISCO, J.C. (2003). *Canarias, moratoria y REF*. Santa Cruz de Tenerife: Ecopress Comunicaciones.
- GALÁN, V. (2014). “Los hermanos Ríos publican el guion de 'Isleños', la película que nunca pudieron hacer”. *Diario de avisos*, 19-05-2014. Recuperado de <https://www.laopinion.es/cultura/2014/05/20/hermanos-rios-publican-guion-islenos/543092.html> [última consulta el 10-07-2018].
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2010). “Canarias en el contexto transnacional del multiculturalismo religioso”. En Morales Padrón, Fco. (coord.) *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2008)*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria; pp. 1567-1585.
- GARCÍA BARBUZANO, D. (2003). *El corsario Amaro Pargo*. La Laguna: Ayuntamiento de La Laguna·Nueva Gráfica.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires·Barcelona·México D.F.: Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires·Barcelona·México D.F.: Paidós.
- GARCÍA PULIDO (2014). “Las riquezas de Amaro Pargo”. En: *Enigmas y tesoros en Canarias: el misterio de Cabeza de Perro*. Santa Cruz de Tenerife: Herques, pp. 193-205.
- GARCÍA PULIDO (2017/18). *Amaro Pargo: documentos de una vida*. Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria: Idea. (Vols. 1 y 2).
- GARCÍA RAMOS, J.M. (1996). *Por un imaginario atlántico*. Santa Cruz de Tenerife: Montesinos.
- GARÍ HAYEK, D. (1992). *Los fundamentos del nacionalismo canario*. La Laguna, Tenerife: Benchomo.
- GARÍ HAYEK, D. (2015). *Geopolítica, nacionalismo y tricontinentalidad*. La Laguna: Sociedad Latina de Comunicación Social.
- GARÍ HAYEK, D. (2018). “África en el imaginario del nacionalismo canario”. *Historia Actual Online*, 47 (de próxima publicación).

- <https://historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/index>
- GILROY, P. (1993). *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- GONZÁLEZ MARRERO, M. DEL C., Y RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, A.C. (2015). “Sociedades de frontera. Colonización, aculturación e impacto económico”. *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 15, pp. 11-20.
- GOYCO, N. (2016). “Día de la Candelaria, historia y tradición”. Página web: *El visitante de Puerto Rico*. Recuperado de <http://elvisitantepr.com/dia-de-la-candelaria-historia-y-tradicion/> [última consulta el 28-03-2018].
- HANNERZ, U. (1998). *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- HERNÁNDEZ GÓMEZ, C.M. et al. (1996). “El conjunto arqueológico de Acbinicó. Las Cuevas de San Blas y de los Camellos”, *Investigaciones Arqueológicas en Canarias*, 6, Dirección General de Patrimonio Histórico.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M. (1992). “Reflexiones sobre la identidad canaria en América”. En SANTANA GODOY (Comp.) *En el camino. Canarias entre Europa y América*. Las Palmas de Gran Canaria: Edirca; pp.73-91.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M. (1995). *Canarias: La Emigración. La emigración canaria en América a través de la historia*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- LÓPEZ CANTOS, A. (1975). *Historia de Puerto Rico, 1650-1700*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LÓPEZ CANTOS, A. (1990). *Fiestas y juegos en Puerto Rico (siglo XVIII)*. San Juan, Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- MARAZZI, R. (1972). “El impacto de la inmigración a Puerto Rico 1800-1830: análisis estadístico”. Recuperado de <http://revistas.upr.edu/index.php/rcs/article/download/8873/7296> [última consulta el 10-07-2018]
- ORTIZ, R. (1994). *Mundialização e cultura*. Sao Paulo: Editora Brasiliense.
- PALLÉZ, B. (2015). *Amaro Pargo: caballero de los mares*. La Orotava (Tenerife): Le Canarien.
- PAZ SÁNCHEZ, M. de y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M. (1993). *La esclavitud blanca. Contribución a la historia del emigrante canario en América. Siglo XIX*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- PAZ SÁNCHEZ, M. de (2015). *El corsario de Dios: documentos sobre Amaro Rodríguez Felipe (1678-1747)*. Canarias: Gobierno de Canarias-Archivo Histórico Provincial de Santa Cruz de Tenerife.
- PÉREZ FLORES, L. (2018). "Islas, cuerpos y la precariedad del (re)conocimiento". *ElSalto-Diario.com*. Recuperado de <https://www.elsaltodiario.com/vidas-precarias/islas-cuerpos-y-la-precariedad-del-reconocimiento> [última consulta el 20-03-2018]
- PLÁSTICOELASTICO.ES (2018). “Red Beard estrena su tercer álbum y anuncia nuevas fechas de su gira”. Recuperado de <https://loff.it/the-music/red-beard-estrena-tercer-album-fechas-gira-270362/>
- REINA, P. (2013). *El sarcófago de las tres llaves: la leyenda del tesoro del corsario Amaro Pargo*. Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria: Idea.
- RIQUELME PÉREZ, M^a.J. (1996) *La Patrona de Canarias y su Real Santuario. Villa Mariana de Candelaria*. Tenerife: Ayuntamiento de Candelaria.
- RIQUELME PÉREZ, M^a.J. (1997) “La Virgen de Candelaria”. En: VV.AA *Los Símbolos de la Identidad Canaria*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria, pp. 531-534.
- RIVERO, B. (2013). *Amaro Pargo, el pirata de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Auto edición.

- RUMEU DE ARMAS, A. (1947). *Piraterías y ataques navales contra las Islas Canarias*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita (5 vols.).
- RUMEU DE ARMAS, A. (1975). *La Conquista de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura de Tenerife.
- SANTANA PÉREZ, G. (2011). “Las islas de los tesoros. Presencia del corsarismo en Canarias”. En Pérez Herrero, E. (Coord.) *Documentos y estudio sobre el corsarismo en Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria: Beginbook Ediciones·Gobierno de Canarias; pp. 7-21.
- SANTANA RODRÍGUEZ, L. (2009). “La Candelaria de los guanches, la de los agustinos y la de los dominicos. Dos visiones opuestas del culto candelariero”, en C. Rodríguez Morales (coord.), *Vestida de sol: iconografía y memoria de Nuestra Señora de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Obra social y cultural de Caja Canarias, Fundación Caja Canarias, pp. 19-29.
- TEJERA GASPAR, A. (1988). *La religión de los guanches. Ritos, mitos y leyendas*. Santa Cruz de Tenerife: Serv. de Pub. de la Caja General de Ahorros de Canarias, nº 129.
- TELEVISIÓN CANARIA (2017a). “Estreno muy pronto; La huella isleña”. Video promocional del 20-01-2017. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=sEZNvDCohmA> [última consulta el 12-07-2018].
- TELEVISIÓN CANARIA (2017b). “Cabecera realizada por Roberto Lucas para el programa *La huella isleña*”. Recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=Ts4ziqUv0hY> [última consulta el 12-07-2018].
- TELEVISIÓN CANARIA (2017c). “Mayagüez en el corazón de la fe”. *La huella isleña*, cap. 4, emitido el 15-06-2017. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=kYUHUxRtC84> [última consulta el 10-07-2018].
- TOMLINSON, J. (1999). *Globalization and Culture*. Polity Press-Blackwell Pub.
- UNISOFT ENTERTAINMENT (2018). *Assassin's Creed 4 Black Flag - Amaro Pargo*. Documental relacionado con la Serie de videojuegos ‘La edad de oro de la piratería’ para plataformas PC/PlayStation/Xbox). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=5L2c1jTqXcg> y de <http://es.ign.com/assassins-creed-4-black-flag-x360/58003/video/ubisoft-descubre-al-pirata-amaro-pargo> [última consulta el 12-07-2018].
- VILA VILLAR, E. (1974). *Historia de Puerto Rico (1600-1650)*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- WALLERSTEIN, I. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (1984). *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México, Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (1998). *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México, Siglo XXI.