



MEMORIAS EN EL BUCIO. SECRETOS, RUIDOS SAGRADOS Y VIAJES TRANSATLÁNTICOS

MEMORIES IN THE BUCIO. SECRETS, SACRED NOISE AND TRANSCULTURAL JOURNEYS

Pablo Estévez Hernández*

Cómo citar este artículo/Citation: Estévez Hernández, P. (2023). Memorias en el bucio. Secretos, ruidos sagrados y viajes transatlánticos. *XXV Coloquio de Historia Canario-Americana (2022)*, XXV-020. <https://revistas.grancanaria.com/index.php/chca/article/view/10852>

Resumen: Con el proceso de evangelización y conquista de Canarias ciertos conocimientos y memorias indígenas fueron denegados por la cultura hegemónica cristiana hispana, pasando a codificarse en secretos. Esta comunicación trata de ir más allá de la dualidad entre la oralidad y la escritura documental para considerar una historia encarnada, centrada y descentrada al mismo tiempo, a contrapelo de la oficialidad. Para ello propone partir de algunas «memorias involuntarias» canarias y conectarlas con secretos y formaciones culturales que se han movido por trayectorias atlánticas.

Palabras clave: Memoria, secreto, filiación, sociedad secreta, sonido, transculturación.

Abstract: With the process of evangelization and conquest of the Canary Islands, certain knowledge and memories were denied by the hegemonic Hispanic Christian culture, thereby coding as secrets. This communication tries to go beyond the duality between orality and writing, as to consider an embodied history, centered and decentered at the same time, against the grain. In accomplishing this, it proposes a starting point from «involuntary memories» from the Canary Islands, connecting them with secrets and cultural formations that have moved along Atlantic paths.

Keywords: Memory, Secret, Filiation, Secret Society, Sound, Transculturation.

No hay algo así como *la* modernidad o *el* capitalismo que haya subsumido en su lógica todas las historias anteriores, llevándolas hacia el «universalismo abstracto» de un estadio superior. Los múltiples pasados que nos constituyen están vivos en el presente, ensamblados unos a otros en mutua dependencia. No podemos *blanquear* esos pasados y hacer como si no existieran, pues con ello estaríamos mutilando nuestra propia experiencia histórica. Y sin la *memoria* de esta experiencia, no sería posible una lucha efectiva por la descolonización.

Santiago Castro-Gómez

«MIMÉTICO DESDÉN»: EL SECRETO REFRACTADO EN LA HISTORIA

El sociólogo Georg Simmel prestó una atención inusual al secreto. En un interesante estudio de 1908 entendió que las relaciones interpersonales en cualquier sociedad dependen de los conocimientos que se poseen, de la información que se maneja, y, al tiempo, de la que no se tiene. Así que los conocimientos velados, los secretos, juegan un rol primordial

* Antropólogo. Escuela Universitaria Iriarte. Universidad de La Laguna. San Cristóbal de La Laguna. Tenerife. España. Correo electrónico: pabloestevez4@gmail.com



en la configuración societal. «El secreto... es un hecho determinado sociológicamente que caracteriza las relaciones recíprocas entre los elementos de un grupo»¹. Luego añade que, con «la creación de las 'sociedades secretas', el secreto se extiende a todo el grupo, como tal»². Aquí puede verse un traspaso del secreto personal al social o público, ya que el sentido «sociológico del secreto es exterior»³. Este análisis que deriva del secreto a las sociedades secretas apunta a una serie de descubrimientos asombrosos por parte del Simmel. El más curioso es el hecho de que la sociedad secreta no hace nada en secreto, sino que ella misma conforma el secreto. La masonería es un exponente perfecto de esto.

Con la extrañeza de un nuevo sistema imperante tras la Conquista, los y las indígenas canarias apostaron sus cartas al mimetismo, a montar sus tácticas de supervivencia. ¿Suponen estas tácticas el final de su cultura y la total asimilación? Los secretos estuvieron presentes en la conquista e inmediatamente después de ella, dándose ya estos procesos de transculturación. Simmel dijo algo más: «El secreto permite, en cierto modo, que surja otro mundo»⁴. Además, para complicar las cosas, afirmó que «la esencia del escrito se opone a la del secreto»⁵. Esto podría querer decir que la historia de Canarias, esencialmente escrita y al tiempo una autoridad textual frente a la oralidad, se ha opuesto a ese «otro mundo».

La historia puede resumirse, más allá de detalles como la sangre, los nombres o la cultura, como un poder que se forma y una resistencia que surge. En ese cruce de fuerzas, las memorias indígenas quedan fuertemente reprendidas por la historia oficial. A través del prisma de su ciencia, los investigadores canarios, desde los primeros cronistas, pasaron por la trilla etnocéntrica los conocimientos que pudieron revelar. Sobre la cuestión del origen de los indígenas, el padre Espinosa concluyó: «como los naturales no tenían letras, aunque de padres a hijos hubiese alguna memoria, como ésta es deleznable y falta, faltó la ciencia de su origen y descendencia, y así hay muchas opiniones acerca dello,...»⁶. El médico e investigador Tomás Arias Marín también aplicó esta óptica, y dijo del mismo tópico que de su conocimiento (el de los y las indígenas canarios) no se puede fiar por ser «fábulas y ficciones». Ambos autores dejaron documentado que la gente indígena guardaba secretos celosamente. El historiador Leonardo Torriani sostuvo que «Estas y muchas otras cosas se han conservado en la memoria de la gente, que por no tener interés para los lectores, dejo que otros las escriban»⁷. Y el padre Abreu Galindo se quejaba de que sus predecesores en materia de historia canaria «callaron, tocando por semejas algo de lo mucho que pudieran decir»⁸. Revisando las apreciaciones de los cronistas, el filólogo Pablo Quintana, escribiendo bajo el pseudónimo de Africo Amasik, dice que «Parte de sus conocimientos [de los indígenas] eran secretos»⁹, pero que la historiografía escrita guardó silencio también. Quizás ese silencio fue provocado por la misma resistencia del secreto original. Habría entonces un secreto refractado en las crónicas de Conquista: un silencio abrumador ocupando los espacios en blanco entre la tinta, que nos habla de conocimientos codificados en un lenguaje no textual sino, posiblemente, cantado, bailado y activado en otros saberes. Es crucial resaltar aquí la actitud textual que va a encumbrar la modernidad por encima de estos otros saberes (y la vista por encima de otros sentidos), que deniega una comprensión

1 SIMMEL (2010), p. 77.

2 SIMMEL (2010), p. 77.

3 SIMMEL (2010), p. 77.

4 SIMMEL (2010), p. 57.

5 SIMMEL (2010), p. 86.

6 ESPINOSA (1980), p. 32.

7 TORRIANI (1959), p. 181.

8 QUINTANA (1985), p. 25.

9 QUINTANA (1985), p. 25.

positiva de otros factores. Como decía Simmel: los secretos magnifican la realidad; en este caso el brillo de la ciencia establecida como oficial desde las Crónicas en adelante. Quintana dice que la «historiografía escrita se hizo con victorioso desdén inquisidor o paternalista de los europeos y con el mimético desdén o silencio preferible (...) de los coloniales más asumidores de la cultura escrita»¹⁰. Fue este mimético desdén por las memorias locales ante los secretos (que se puede asumir en una antropología «local» incluso a día de hoy) lo que me llevó a Simmel, pensando en que, si de alguna manera se podía ejercitar esa resistencia sería, como decía el sociólogo alemán, creando «otro mundo» más allá de lo escrito. Por lo tanto, para romper el hechizo de ese mimetismo, haré simplemente una reflexión «incompleta» de un punto muerto metodológico. Al mismo tiempo, queriendo no desconectar posibles ejemplos de una red amplia de intercambio de saberes, propongo un trabajo de exploración atlántica para «descentrar» a una Canarias autocentrada; un trabajo que no está libre de otros riesgos más importantes, como la apropiación de elementos ajenos a mi cultura. Los préstamos que hago no son inocentes: están marcados por una estructura que también revela que la posición de Canarias en estos entramados atlánticos no es de equivalencia dada la actual geopolítica y su reparto de privilegios y opresiones.

«DIGNOS DE FE»

Esta se convierte, pues, en la parte más oscura y menos segura de la línea de investigación que abrí con los bautismos y la sangre. En esencia porque ese otro mundo está más allá de los límites de los modelos de comprensión de «este mundo», el mundo moderno en el que vivimos, herencia de los valores ilustrados y de la muerte de Dios; el mundo que se opone a bárbaros y salvajes de todos los tiempos y lugares, incluyendo estos/as indígenas y sus secretos. Esto implica, de veras, repensar la historia canaria. ¿Considerar secretos podría tener algún efecto sobre nuestros métodos científicos que buscan dar con hechos positivos? ¿No estamos dejando también que la transculturación languidezca a un lado de una balanza descompensada donde sólo podemos rendir mezcla si la entendemos desde cierta positividad? Decía Juan Bethencourt Alfonso que la antropología cuenta con métodos, «procedimientos especiales» y «el concurso de otras muchas ciencias» en su «asombrosa obra de reconstrucción de la historia «positiva» de la humanidad»¹¹. Sin duda, Bethencourt estaba comenzando su antropología de «los aborígenes canarios» partiendo de la herencia ilustrada. Pero, como con la filiación, la modernidad también supone un proyecto que no se llega a cumplir del todo. Bethencourt mismo ofrece alternativas ya desde finales del siglo XIX a los aspectos positivos que nombra, seguramente compartiendo estas divergencias metodológicas con muchos entramados en la historia y la geografía colonial atlántica, en esos puntos donde dos formas de conocimiento chocan y se sitúan en un campo hegemónico. Es curiosa la «advertencia» del antropólogo en el tomo II (sobre etnografía y organización socio-política) de su *Historia del Pueblo Guanche*:

Como el resultado de nuestras investigaciones nos coloca con frecuencia en abierta oposición a los historiadores y tratamos de asuntos de bastante interés que ni siquiera se mencionan, novedades que pudieran ponerse en tela de juicio por falta de aboengo autorizado, no nos resignamos a que por el solo hecho de sus nombres ilustres se hallen a cubierto sus mercancías cuando no les acompañan certificados de origen (...) porque si bien es verdad que tanto los

10 QUINTANA (1985), p. 25.

11 BETHENCOURT ALFONSO (1985a), p. 3.

conquistadores como sus coetáneos *no cuidaron de legarnos instrumentos públicos respecto a la sociedad indígena, existen en cambio sobre el campo objeto de estos estudios, testimonios de otra naturaleza tan dignos de fe*, que no han sido utilizados para nada por los cronistas; y precisamente esos testimonios o huellas constituyen las bases de nuestras conclusiones¹².

Al parecer interpelado por historiadores que tratan con documentos escritos, y por una autoridad textual que no autoriza sus fuentes, Bethencourt aguanta y no reniega de sus propias «mercancías» por el mero hecho de que los responsables primeros del proyecto de filiación/expansión no supieran crear una sociedad multicultural donde «instrumentos públicos» nos dieran algo más que esa virada de cara a los secretos. Pero los conocimientos velados siguieron, y estos son los que encuentra Bethencourt, los que son de «otra naturaleza». Siendo más atrevido que ningún otro antropólogo del momento, dirá que son tan dignos de fe como cualquier texto oficial.

Esa otra naturaleza es memoria, un tipo de memoria, que se mantiene en otros registros y en otros términos. La memoria, como sabemos ahora, es social y atañe a todo el cuerpo. Memorias –como algunas que nombraré aquí– que no siempre fueron tan dignas de fe. De hecho, han sido denegadas en lo que la modernidad elabora como conocimientos. Este debate es largo y bastante complejo, pero, acortando un poco, podríamos decir que la modernidad nace denegando estas memorias y las propias dinámicas que la han hecho posible. La modernidad se suele entender como un proyecto y una era que parten de cambios significativos en Europa: cambios económicos con el advenimiento de capitalismo industrial; cambios en el terreno político con la Revolución Francesa y la inauguración de la democracia moderna; cambios en la forma de pensar con la Ilustración como movimiento filosófico y cultural y con el racionalismo como base tanto de la economía como la política. Pero estos hitos que dan pie a lo moderno son en verdad sus propios mitos. La modernidad deniega su lado oscuro y sangriento: su acumulación de capitales matando mujeres y conquistando territorios para saquearlos. La modernidad tiene una historia imbricada con el Atlántico, donde se generan unos flujos que dan origen al capitalismo mercantilista. Un sujeto moderno nace de esta ansia conquistadora, antecediendo un sujeto cartesiano. Y, de cierta manera, este sujeto se puso en el centro. Pero esto sigue siendo su mito: acercándose a una universalidad abstracta que deniega las historias y experiencias, la modernidad se cree «la» modernidad. Recuperar esas experiencias es entonces un acto fundamental de descolonización¹³.

MEMORIAS ALZADAS EN ICOD DE LOS TRIGOS

En 1982, una profesora destinada en Icod el Alto¹⁴, Tenerife, inicia un trabajo de campo sobre

12 BETHENCOURT ALFONSO (1994), p. 59.

13 CASTRO-GÓMEZ (2015), p. 136.

14 La investigadora, de nombre Carmen Nieves Luis García, llega sobre finales de los setenta del siglo pasado, ocupando una plaza de maestra de música en un Icod el Alto en plena transformación, dejando poco a poco atrás su nombre de Icod de los Trigos y ya conectado por carretera al resto del municipio de Los Realejos, tal como se refleja en este canto: «Icod el Alto no es quien era / que se ha vuelto Santa Cruz / que ahora tiene de nuevo / la carretera y la luz». Pudiera parecer que la modernización acelerada y continua del lugar ofrecería más bien poca información sobre un legado tradicional de más de cuatro siglos. Sin embargo, su labor y su insistencia, añadido a un trabajo didáctico que ponía atención en la comunidad, favorecieron una investigación imprescindible y la creación de una asociación que viajó por las Islas y América Latina llevando consigo esta historia. Carmen Nieves les pedía a alumnos y alumnas que fueran a sus casas y hablaran con padres, madres, abuelas, abuelos; que preguntaran por sus juegos, por sus canciones, por las «pequeñas» cosas que acompañaban la vida cotidiana. De ese esfuerzo, que tenía al colegio como punto de partida (el ahora CEO La Pared, que debe su nombre a la finca

la música popular de la zona¹⁵. Rápidamente la ponen en contacto con dos bailarines que le presentan una parranda con el nombre de Familia Los Alzados, procedentes de los altos de San Juan de La Rambla, de un lugar con la denominación también significativa de Lomo Los Alzados. El nombre le provoca curiosidad, ya que, aunque se conocía bien el origen histórico de la denominación «alzados», no se tenía constancia de la continuidad de ese nombre en la zona. Más elementos hacen seguir la pista histórica: el pastoreo de cabras; la devoción por la Virgen de Candelaria en una zona rodeada por otras advocaciones; el tipo de música y bailes que practican, etc. Tras más de treinta años de investigación, se descubre que la genealogía de un conjunto de familias asociadas a este nombre proviene efectivamente de un grupo histórico que mantuvo los últimos focos de resistencia tras el final «oficial» de la Conquista de Tenerife.

Los guanches alzados eran fugitivos y fugitivas que se desplazaron a las zonas altas de la isla con la intención de mantener sus comunidades, saberes y formas de vida lejos de la colonización que se normalizaba con la instauración de la nueva sociedad. Manteniendo su religión y sus modos de vida al margen de la evangelización forzosa, los guanches alzados fueron objeto de duras persecuciones¹⁶.



Figura 1. Grupo de Los Alzados en el Malecón de La Habana. Fuente: Museo de Los Alzados.

A la zona de Icod el Alto, donde se fundan grupos de alzados huidos tras la última batalla cerca de Tigaiga, es enviado un cazarrecompensas de origen flamenco de nombre Jorge Grimón. Sus incursiones en la zona muestran que la conquista nunca terminó del todo, sino que se prolongó en estas luchas por la exterminación y la asimilación que dejaron muchos muertos en los refugios de las cumbres. Estas persecuciones fueron poco comentadas por los historiadores oficiales, que datan el fin de la Conquista en 1496, con el bautismo de los menceyes en Realejo Alto y el destierro de algunos de ellos a manos del conquistador de la isla, Alonso de Lugo. Al regresar a Tenerife tras una visita a los Reyes Católicos, Lugo contrata a personajes como

donde se aclimataron las primeras papas provenientes de Abya Yala), se creó también un museo en uno de sus pasillos, «El Museo de Los Alzados», un museo que muestra con toda humildad los objetos que ha aportado una comunidad en cambio a esta historia.

¹⁵ LUIS GARCÍA (2011).

¹⁶ FARIÑA (2011). De aquí en adelante sigo la introducción histórica de este autor al trabajo de LUIS GARCÍA (2011).

Grimón para «pacificar» las zonas altas. La violencia imperial continúa. Pero más allá del silencio oficial, la guerra y persecución quedó reflejada en una toponimia que se encuentra en San Juan de la Rambla, cambiada con los últimos años: en un lugar antes llamado La Matanza, cuyo nombre se refleja en un documento descubierto por la investigadora Cristobalina Mesa León. Hoy en día hay un parque recreativo en la zona, que recibe el nombre de Tahona, hecho que molesta a las familias relacionadas con esta historia; pues no sólo se recuerda La Matanza, sino que también puede que la Tahona sea una confusión por tabona (que en indígena canario representa una piedra afilada usada como herramienta o arma). Tahona haría alusión a un tipo de molino inexistente en el lugar, aunque existió una fuente de obsidiana, ideal para la fabricación de tabonas, donde hoy se emplaza el parque recreativo.¹⁷

La Tabona, La Matanza, es uno de esos lugares que Bethencourt Alfonso llamaría «sitios pesados»¹⁸, zonas relacionadas con la muerte, que provocan desorientación y miedo. De La Matanza existen innumerables historias contadas especialmente por los «cazadores de luna», sobre almas penadas y sustos; pero una en particular, relatada en el entorno de la familia Alzados, revela que la zona pudo ser escenario de una matanza histórica perpetrada por Grimón y sus hombres. El cazador de luna y miembro de la familia Alzados, Eugenio González Rodríguez, que visitaba mucho el lugar, contaba una historia, que ahora queda registrada a través de familiares que la oyeron, como una versión de un sobrino que cuenta como Eugenio (llamado también compá Ugenio), estando en la zona, comenzó a oír rugidos de caballos, griteríos y fogueo de armas. A su cabeza venían imágenes de persecución a caballo con soldados. Este cuento demuestra una diferencia fundamental con las historias frecuentes de miedo asociadas al lugar, ya que se revela en paralelo con las asunciones históricas que encontramos sobre la zona, como si este sentir el lugar pesado demostrara un tipo de conocimiento negado con el paso de los años a la historia oficial. Algo así como una «memoria involuntaria», que pertenece socialmente a este colectivo. El cuento de Compá Ugenio deja entrever una persecución a un guanche que doma un caballo y huye, concurrendo en el lugar su asesinato. Otras historias similares se conservan en la memoria colectiva, como otro asesinato de una guancha, en una zona cercana a ésta, contada en este caso por Adolfo González Pérez:

Según decían mis abuelos, a los guanches, onde los vian, los mataban, y creo que quedaba la guancha esa, se quedaba pa arriba pal monte, y creo que venía al oscurecer a buscar agua en una talla. Allí la agarraron y la mataron, por eso se llama Fuente la Guancha.

RUIDO SAGRADO

Así que los secretos, que sabemos por Elias Canetti que están en el núcleo del poder, también están en la refracción de las resistencias. Con el tiempo pasan a ser un tipo de memoria involuntaria, que se activa en lugares y con otros sentidos más allá de la vista. En este punto, hay que recordar que la modernidad ha encumbrado lo visual por encima de los otros sentidos y que, por lo tanto, incluso el desvelar y/o el revelar parecen acciones destinadas a hacer factible a la mirada ciertos objetos. Quizás por eso, y no sólo por la denegación de alfabetización de extensas poblaciones colonizadas, sean el sonido y las modalidades musicales

¹⁷ La Matanza, en su nombre dado por la comunidad (y no por la posible confusión que da pie a la actual Tahona) sería pues un reflejo opuesto del actual término municipal, también del norte de la isla, conocido también como La Matanza, pero cuya inversión se da porque, mientras esta denominación fue dada por los vencedores que fueron en ese lugar vencidos, aquí son las víctimas de una persecución tras esa conquista las que dan este nombre frágil que ha sido cambiado con el paso del tiempo.

¹⁸ BETHENCOURT ALFONSO (1985b).

formas de mantener un conocimiento codificado. El escritor cubano Antonio Benítez Rojo, leyendo el poema *Sensemaya* de Nicolás Guillén, atiende a una canción oída por el poeta el Día de Reyes en La Habana. Los cantos provenían de la participación de la población negra esclava de la plantación en las festividades de dicho día. El conocido como baile o pantomima de la «mataculebra» («Mayombe-bombe-mayombé! Mayombe-bombe-mayombé!» y sus otras versiones) ha quedado registrado en diversas observaciones, que dan distintas variantes de ese momento en el cual a la gente esclava se le permitían sus costumbres africanas. El canto también lo había oído Guillén en su Camagüey natal, acompañado de un baile y un ritual de apaleamiento de una culebra. Ese baile era una manera de «canalizar la violencia del blanco contra el negro»¹⁹, según dice Benítez Rojo. Una forma de sacrificio simbólico (apalea la culebra) que evitaría la irrupción de más violencia. Esto revela las raíces africanas del baile, pero también su carácter intemporal, su «ruido sagrado». Se nos dice que este ruido pertenece a un «presente inmemorial», lo cual complicaría su capacidad de articular memorias... Pero esta idea decae en cuanto leemos del mismo Benítez Rojo que estos ruidos sagrados «pertenecen a la misma red de distribución donde se inscriben los rituales de la santería, el vodú, el petro, el shango, el abakuá, [etc.] y expresan relaciones sociales, económicas y culturales»²⁰.

Los ritmos de estos ruidos sagrados son «los más resistentes al cambio. Han sobrevivido tanto a la dominación colonial como a la mentalidad eurocéntrica propia de nuestro siglo»²¹. Esta resistencia al tiempo, quizá por su carácter intemporal, también presupone cierto aguante al movimiento. Las migraciones canarias de ida y vuelta al Caribe propiciaron que el ritual de la «mataculebra» se festejara en los carnavales del Puerto de la Cruz, en el norte de Tenerife. Aquí entró de la mano del indiano Manuel Catalina, vecino de la calle La Verdad, en el Puerto Viejo, y tuvo un espacio en el carnaval del pueblo hasta bien entrados los años ochenta²². Surgen preguntas sobre el sentido ritual con este desplazamiento: ¿cómo se resignifica la contención de la violencia que nombra Benítez Rojo en un archipiélago africano pero no negro (o al menos no negro en el espacio donde se daba la fiesta, dando lugar a la práctica del *blackface*)? Más generalmente ¿qué ocurre cuando la música y sus ritmos viajan?

Antes de seguir trenzando hilos por el océano, consideremos la importancia del abakuá, una sociedad secreta africana radicada en Cuba que es una de esas partes de la red de distribución. La antropóloga cubana Lydia Cabrera recogió sobre mediados del siglo pasado varias narraciones de los adeptos de la legendaria secta, conocidos como los ñañigos, que detallaron parte de los procesos rituales de iniciación a la sociedad. Sin entrar en detalles (porque no importan aquí qué secretos guardaban los ñañigos), cabe destacar que al formar parte del culto se establece un vínculo con un orden sobrenatural; una iniciación que se debe por completo a la conservación del secreto primordial: «el Secreto era lo primero que debía guardar el iniciado»²³. La mitología de este culto nos habla de un secreto transmitido de la mujer al hombre y luego exclusivo a éste. No importa qué secreto o secretos, por otra parte ya revelados por la antropología, guarden los iniciados, sino su particular conexión sensitiva: el secreto es un sonido de tambor (el Ekue) y se trata de ruidos sagrados; la «Voz», como a veces es considerada, que a su manera ejerce de «máscara acústica». Sea lo que sea ese sonido, forma parte de una compleja red que se articula en la totalidad de ritos y sacrificios sostenidos por la sociedad secreta; por eso, la sociedad no tiene secretos, sino que ella misma es el secreto, su manera de resistencia frente a unas

19 BENÍTEZ ROJO (1998).

20 BENÍTEZ ROJO (1998), p. 354.

21 BENÍTEZ ROJO (1998), pp. 354-355.

22 LORENZO PERERA (1997).

23 CABRERA (1970), p. 14.

lógicas que han desencantado lo sobrenatural para rendir la naturaleza a algo inerte, inanimado y plausible para la dominación capitalista y colonial.

Esta estructura de conexión secreta formando sociedades es una constante en África Central. La presencia de la máscara acústica también se localiza entre grupos ndowe en Guinea Ecuatorial, entre los bisió o los kombe²⁴. Según Isabela de Aranzadi, partiendo de la zona de Calabar en África Central se exportaría la máscara acústica a Cuba por esclavos denominados carabalíes, donde «se implanta la sociedad secreta Abakuá con la fundación del primer juego o logia en 1836»²⁵. La Voz se mueve así en un «itinerario atlántico». Pero ahora sí podemos jugar más con las cuerdas y los dedos, enredando el trasiego de influencias, ya que los ruidos sagrados no sólo viajan desde África al Caribe, sino de vuelta, como vimos brevemente con el Sensemayá en Canarias, y con giros aún más sorprendidos al influir nuevamente en regiones africanas conectadas al imperialismo español:

Esta trayectoria en el Atlántico negro ha continuado en un viaje de vuelta al llevar los deportados cubanos abakuá una influencia a Guinea Ecuatorial, donde hoy todavía se refleja en el rito de bonkó o ñankue de los criollos fernandinos o crió, en el que la Voz está igualmente presente²⁶.

Y no es el único destino. Al poco de fundarse el primer juego de abakuá, se producen detenciones que acaban con las deportaciones a Guinea Ecuatorial, pero también con un número importante de miembros que acaba en una prisión en Ceuta, creando su propia logia allí. En el marco de esta persecución contra los abakuá se dan requisamientos de tambores sagrados, enviados por el gobernador de Cuba a España en 1889 y «hoy conservados en el Museo Nacional de Antropología»²⁷, o apropiados. Creo que esta última apreciación no sólo desenvuelve una geografía inusual, sino también una cierta política, donde la «peligrosidad» con la que se califica a la organización servía para contener también la violencia directa de las relaciones esclavistas y coloniales en Cuba. En este punto, los secretos guardados durante siglos o milenios por sociedades que van desde África Central al Caribe, y de vuelta a puntos africanos diversos a los del origen, no son los secretos que deseaba revelar la antropología; en el fondo, el secreto más poderoso es el hecho de conformar un secreto en sí, tal como aseveró Simmel.

VUDÚ, MASONERÍA Y LA HISTORIA UNIVERSAL

Conectada a la historia de los *abakuá*, la vinculación de grupos secretos ligados a prácticas mágicas, como el vudú, movieron a los saberes africanos de resistencia a un plano político de envergadura global, que reclama su espacio moderno por ser una coordinada en la gestación de ideas revolucionarias que deberían ser consideradas «universales», sea lo que sea eso. Dice Benítez Rojo:

No hay pruebas históricas [...] de que la Revolución Haitiana de 1791 tenga su antecedente directo en la conspiración de Mackandal²⁸ [un brujo oriundo de Guinea, conocedor de las propiedades tóxicas de las plantas y prácticamente una leyenda antes del inicio de la Revolución]. En todo

24 ARANZADI (2020), p. 351.

25 ARANZADI (2020), p. 353.

26 ARANZADI (2020), p. 354.

27 ARANZADI (2020), p. 375.

28 CARPENTIER (1978).

caso, se sabe con certeza que Boukman, quien hubo de iniciar la insurrección en la región del norte, era un poderoso *houngan* o sacerdote vodú. También se sabe que, en la noche del 21 de agosto de 1791, en uno de los montes próximos a la ciudad de El Cabo, el líder organizó una descomunal ceremonia de vodú en la que proclamó la guerra sin cuartel contra el poder blanco²⁹.

Vinculando así lo que llama las «posiciones mágico-militares», Benítez Rojo hace concurrir en un mismo plano las sociedades secretas afrocaribeñas con la política de resistencia, y luego con las estructuras de poder estatal que permearían por todo ese «mar de lentejas». Pero, con algo de atrevimiento, podemos quizás descubrir que este marco de actuación excede lo caribeño para inmiscuirse en el templo (o la fortaleza) de la modernidad y sus valores universales, como antes se adelantó.

El trabajo de Susan Buck-Morss³⁰ sobre la posible relación de las ideas de Hegel con la Revolución en Haití nos da la clave para ver esta trascendencia. Sus sospechas comienzan con la negación ambivalente que el proyecto ilustrado hace de la esclavitud, resultando en la paradoja de darse una de las mayores contribuciones intelectuales en la historia a favor de la emancipación, al tiempo que el horror del mayor sistema de esclavitud global era imperante. Hegel aporta esa famosa dialéctica amo-esclavo sin fundamentarla en ninguna realidad concreta. Sin embargo, dice Buck-Morss, Hegel sabía de Haití y su revolución abolicionista. Estaba sin duda informado porque podemos trazar sus lecturas del periódico *Minerva* en su correspondencia y, a su vez, toda la relación que establece esta prensa con la masonería, que también asume la membrecía de Hegel. A tenor de estos datos, la dialéctica de Hegel cobra una nueva relevancia al revisar la llamada Historia Universal. No estoy en una posición que me permita aseverar lo que esto supone o podría suponer, pero puedo anotar algo que sigue recreando el mapa de las sociedades secretas en los itinerarios atlánticos. Buck-Morss³¹ pasa luego a plantear que las sociedades del vudú en Haití pueden tener una vinculación con las de la masonería: no sólo es que hayan rituales y símbolos semejantes en ambas organizaciones³², sino que hubo personajes de la política radical haitiana que fueron masones. Hubo lo que la investigadora denomina una «influencia recíproca», donde otros han visto al vudú como «una especie de masonería danzante y religiosa». Alejo Carpentier también apunta a estas conexiones en su novela *El reino de este mundo*. Y lo curioso con nombrar ahora a un cubano como Carpentier es que las repeticiones de

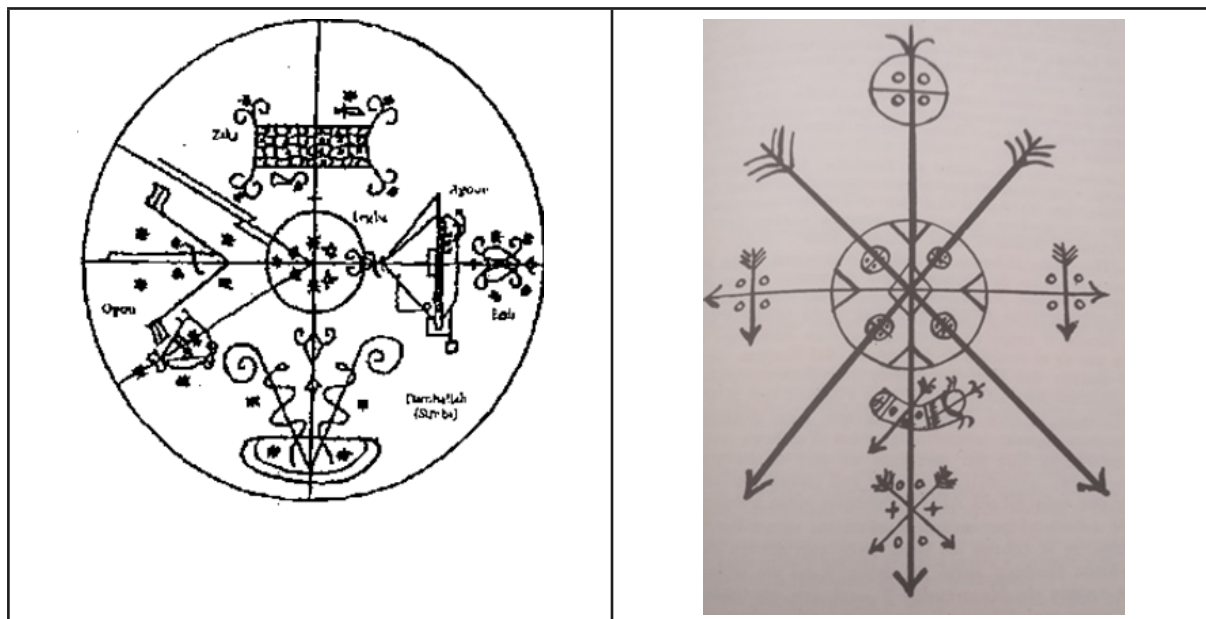
29 BENÍTEZ ROJO (1998) p. 193.

30 BUCK-MORSS (2009). Aunque no dudo del punto de partida de la autora, su trabajo sobre Haití me plantea interrogantes respecto a la atención que da a la historia del país: ¿hubiera llegado a considerar Haití sin pasar por Hegel? ¿Se trata finalmente de un trabajo sobre Hegel que la lleva a Haití, o es al revés? La pregunta es importante para saber de dónde parte la revisión y los préstamos que la neoyorkina hace, ya que podemos presuponer una investigación que se origina de lo establecido académicamente sobre historia universal que, repasando ideas fundadas, encuentra un resquicio para la crítica en la conexión con Haití. ¿Cómo sería si se partiera de la historia encarnada de Haití para acabar cuestionando a Hegel? Empero, los esfuerzos críticos y la atención de Buck-Morss se desatan de corsés y encajes eurocéntricos, pero ¿desde dónde cuenta ella su historia? De la misma manera que su trabajo consiste en «descentrar» el universalismo de Hegel, creo que podemos luchar por centrar las historias canarias denegadas, sólo para que luego puedan ser descentradas nuevamente en una historia completamente centrifuga, pero que ha partido de lugares concretos.

31 BUCK-MORSS (2009), pp. 63-72; pp. 120-128.

32 Aunque luego la misma autora alerta de que la masonería no puede contemplarse como una fuerza unitaria en cuanto a sus políticas y sus vínculos con movimientos como el vudú. Las diferencias entre las dos formas de organización también son harto evidentes: una proviene de las necesidades de comunicación, espiritualidad y supervivencia a las formas brutales de la esclavitud y la otra, la masonería, de los ideales humanistas establecidos en Europa. BUCK-MORSS (2009), pp. 120-128.

símbolos o de diagramas cosmológicos entre ambos grupos también se repiten con los *abakuá* de Cuba, sin que esto deba ya sorprendernos³³.



Figuras 2 y 3. Simbología vudú (fuente: Buck-Morss, 2009) y abakuá. Fuente: Cabrera, 1970.

Los procederes secretos sin duda fueron necesarios para la resistencia en los primeros momentos insurreccionales, como decía Benítez Rojo, y este trazado de las posiciones «mágico-políticas» (permítanme intercambiar lo militar ahora) crearon nexos con los fundamentos masones. Al estar presentes como sociedades que son percibidas como mantenedoras de secretos, el carácter de la asociación y sus solidaridades puede adquirir una flexibilidad que, según Simmel, les permite adaptarse mejor a las revelaciones. La masonería y el vudú crearon vínculos, como la masonería y el *abakuá*. Sus posibilidades de cambio posibilitaron su continuidad en la política interna del Estado-nación en el Caribe y su infiltración en la historia universal bloqueada por el eurocentrismo. Posiblemente carezcamos aún de estudios que indaguen en esta conectividad, pero, si algo podemos probar por ahora, es el paralelismo de los procesos masones entre Canarias y Cuba: desde la reorganización de las logias canarias y su unión a principios del siglo XX en La Gran Logia de Canarias y desde la prohibición en 1895 de la Logia Cubana por sus auspicios revolucionarios, reagrupada luego en 1899 tras la independencia de Cuba. La comunicación entre las dos grandes logias no sólo obedece a desencuentros con la centralidad de España (mucho más evidente en el caso cubano), sino también a las historias fortuitas de migrantes canarios que entraron en la sociedad en la isla antillana³⁴. Una vez más, de las condiciones secretas de los masones y su conexión transatlántica, se pasa a un juego de cuerdas conectando con el plano político, siendo notables masones emigrados los que fundaron el Partido Nacionalista Canario

33 Así como se concibe que entre las islas caribeñas se den fragmentaciones culturales y lingüísticas, no es menos cierto que el mar ha provocado conectividades: la idea del Estado-nación o de las fronteras naturales insulares apenas pueden contener los contactos inter-étnicos que se efectúan entre los cultos sincréticos como los nombrados, movidos en sociedades secretas y por lo tanto siendo experiencias transculturales ocultas. El antropólogo cubano de Oriente Juan Carlos Rosario da cuenta de estos contactos y hasta de su institucionalización en los años ochenta y noventa del siglo pasado. Véase: ROSARIO MOLINA (2013).

34 PAZ SÁNCHEZ (1982).

de Cuba y la revista *El Guanche*³⁵. Es posible especular sobre los desencuentros primeros de la agrupación de logias canarias con España en que suponen una antesala de políticas autonomistas e independentistas, tal como se pregunta Manuel de Paz, pero de mayor importancia aquí es la equivalencia en la construcción de proyectos políticos emancipadores a los dos lados del charco y con una primacía poderosa en Haití:

Sus contactos con la Masonería pueden llevarnos a interpretaciones en el plano ideológico que, a su vez, nos remitirán al papel desempeñado por los isleños en el consiguiente proceso de transformación de la sociedad de Cuba y, por lo tanto, al mejor conocimiento de la realidad insular canaria y cubana³⁶.

LA HISTORIADORA DE LAS ISLAS CANARIAS

¿Qué estaban aportando estas conexiones políticas y espirituales a la historia universal? ¿Y cómo se relaciona la historia universal a los secretos –a la negación del mismo conocimiento, un aspecto que Hegel trata de cierta manera en su obra? Tal como dije, no me veo con la altura y la agilidad filosófica para resolver preguntas de tal calibre. Si algo puedo anotar de mis lecturas complementarias con referencia a Hegel es la relevancia de una suerte de filosofía de la historia para repensar la historia «universal». Buck-Morss³⁷ alerta de la urgencia de pensar la historia universal en un contexto marcado por la guerra contra el terror de principios de milenio. ¿Qué decir ahora, con nuevas confrontaciones entre la OTAN y Rusia, devolviendo a la historia a marcas anteriores a su fin *de facto* allá por 1989? «¿Por qué escribimos historias?» y más aún: ¿quiénes la escriben? La historia universal, en su versión oficial, denegando estos itinerarios transoceánicos, se confrontaría también con los secretos, con todo eso que minúsculamente ocurre supuestamente fuera de las explosiones del motor de la historia, revolucionando el tiempo, haciéndolo avanzar como un barquito de papel elevado por una tormenta (llamada «progreso», decía Walter Benjamin). Esa historia oficial estaría fabricada por hechos y no por memorias (y menos aún por memorias involuntarias). Como sabemos, este es uno de los principios disciplinares para sostener divisiones del conocimiento del mundo: los pueblos sin historia *vs.* la civilización, sociedades complejas *vs.* simples, etc. Incluso hay una dimensión más que añadir: la del género. Permítanme una última historia atlántica, esta vez de vuelta a mi casa.

Hace unos años, encontré junto a mi amiga Alba una tumba en el cementerio de mi pueblo, en Tenerife, con una inscripción que me llamó poderosamente la atención: «En recuerdo de su esposo, a la *historiadora de las Islas Canarias*, Doña Hilaria de Abia. R.I.P.». Las impresiones generadas por los motivos elegidos para recordar a Hilaria cortan la respiración en cuanto se nota que la fecha de su muerte data del año 1895, por lo que nos vemos movidos a reflexionar sobre el dominio masculino de la disciplina de la historia en los años que pudo ejercer como tal, momentos en los que el patrimonio del conocimiento del pasado sin duda dejaba pocas excepciones, y menos en una periferia como Canarias. Años más tarde encontré, gracias a la atención de su autor, un artículo sobre la mujer que habita esa tumba. ¡Fue muy sorprendente descubrir que la historiadora de las Islas Canarias fue durante toda su vida analfabeta! ¿Cómo era posible destacar a una persona que no sabía leer ni escribir como historiadora cuando la disciplina de la historia está inextricablemente unida a la escritura? El estudio que hizo Germán

35 PAZ SÁNCHEZ (1982), pp. 59-86.

36 PAZ SÁNCHEZ (1982), p. 597.

37 BUCK-MORSS (2009), p. 109.

Rodríguez Cabrera sobre la figura de una mujer historiadora sin escritos a su nombre pone algo del contexto necesario para acompañar la belleza de la inscripción en la lápida. Hilaria estaba casada con Cipriano de Arriba, un personaje ligado a la farmacia, profesión que ejercía en Los Realejos, y a su vez un investigador curioso de los remedios tradicionales de las Islas. Una curiosidad que concurre en la publicación de un libro excepcional: *A través de las Islas Canarias*, publicado en 1900, posterior a la muerte de Hilaria (que en su testamento dice prefería ser llamada María); un libro «a caballo entre las crónicas de viajeros y el trabajo de campo, útiles para la farmacología, la antropología o la historia local»³⁸.



Figura 4. Lápida de Hilaria de Abia en el cementerio San Francisco de Los Realejos. Fotografía del autor (2022).

Las especulaciones de Rodríguez Cabrera sobre la implicación de María en esta obra pueden verse a la luz de lo que ha encontrado en su testamento, y son de especial interés para comprender esta división del trabajo sexual en el ámbito de la investigación histórica, que, por una vez, tuvo la suerte de reflejar lo que con normalidad quedaría también negado: la contribución de los conocimientos femeninos a aspectos importantes de la historia y la cultura (especialmente lo referidos a plantas curativas y rezados) de un lugar como Canarias:

Me reafirmo en pensar que las voces populares plasmadas en este trabajo corresponden a ella, son su aportación a la obra. Hilaria de Abia debió de haberse detenido en las particularidades etnográficas, en la memoria oral, en los valores del folclore, en rezados y santiguados que tanto tienen que ver con la sanación ancestral, y las cualidades botánicas, dejando para su esposo lo escrito, lo publicado, pues, como ella misma reconoce, no sabe leer ni escribir, así que su memoria y su cercanía con la gente serían grandes cualidades y la base de su contribución a la obra³⁹.

38 RODRÍGUEZ CABRERA (2022), p. 15.

39 RODRÍGUEZ CABRERA (2022), p. 21.

Esta atención a la oralidad, la memoria y lo ancestral puede suponer no el anverso de las proyecciones ilustradas sobre las cuales la modernidad se legitima como proyecto, sino su contra-historia, que va más allá de los trazos y divisiones que fomenta. Como ya he señalado, este tipo de irrupción histórica a contrapelo lleva tiempo en tensión con la historia universal.

EL BUCIO Y LA HISTORIA NO ESCRITA

Me imagino, finalmente, que estas memorias bailan en un bucio, un instrumento musical ancestral canario hecho de una concha marina, a la cual se le ha extraído el molusco; una figura que no es cerrada ni abierta del todo, sino que lanza sonidos desde una espiral y lo amplía como secreto público. Un instrumento que también, de cierta forma, enmascara una Voz, cuyo significado más sagrado se corresponde con la mayor cotidianidad o el mayor peligro. Poca presencia tiene el bucio en las Crónicas de Conquista y en la historia oficial, apareciendo salpicado entre letras que sólo muestran una delicada continuidad, como cuando el médico Tomás Marín de Cubas, escribiendo ya en el siglo XVII, dice: «llamábanse con unas vosinas de caracoles y cuernos de cabrones largos y depuntados»⁴⁰. O cuando más tarde encuentra que «...en seis horas fue toda Canaria convocada, con las vosinas, y los fuegos de noche, y humos de día»⁴¹. El etnógrafo Manuel Lorenzo Perera registró buena parte de los usos espontáneos y naturales de instrumentos como el bucio, que ya poco a poco dejaban de sonar en una ciudad modernizada como la turística Puerto de la Cruz. Vecinos y vecinas recuerdan el bucio sonar en lo que llamaban «tiempos de esclavitud», con un duro paisaje agrario marcado por el monocultivo del plátano y los capitales británicos⁴². Lorenzo Perera recoge un testimonio de los años treinta del siglo pasado, que refleja a un inglés, Mr. Baillon, mandando a un capataz que se abstenga de «leerles el periódico a la gente durante las horas del almuerzo, porque a nosotros nos interesa que el obrero no sepa leer ni escribir»⁴³. En el ambiente duro de esa proletarización del campo, «Una gran caracola, el bucio, a la que se extraía la sustancia comestible y se cortaba la punta, hacía sonar alguno de los trabajadores de la finca: 'pu pu pu pu pu'»⁴⁴ marcando con el sonido las horas de comer y de faenar. Pero la aplicación proletaria del bucio no era la única de este legado precolonial: «Pedro Abrante, en Yeoward [una finca del Puerto] tocaba hasta las folias con él (el bucio)»⁴⁵. También estuvo presente en las hogueras de San Juan; en las Misas de Luz; o para avisar de algún peligro (algo que también se hunde en los tiempos de conquista); y en los malgareos, o los lloros, esas prácticas de revelación de secretos que, a su vez, mantenían el orden tradicional intacto⁴⁶.

Consideremos estas últimas historias con los sonidos sagrados y el secreto público. Consideremos los conocimientos etnográficos que aporta la memoria de María; la centralidad de la escritura en la historia moderna y el control de la población. El sonido se hace importante, dice el antropólogo Michael Taussig, porque, sabiendo cómo el secreto mantiene lo que quiere

40 MARÍN y CUBAS (1986), p. 168.

41 MARÍN y CUBAS (1986), p. 168.

42 LORENZO PERERA (1985).

43 LORENZO PERERA (1985).

44 LORENZO PERERA (1985), pp. 78-79.

45 LORENZO PERERA (1985), p. 9.

46 Últimamente el bucio ha servido para repensar las identidades sexuales precoloniales canarias, más allá de la limitada visión institucional que provee la academia y los museos. Daniasa Curbelo ha comenzado esta transgresión con una performance y un ensayo titulado: «Los bucios mudos y las esculturas bisexuadas: transgredir el pasado precolonial canario» (2021).

ocultar fuera de la vista, el sonido, por la contra, se establece en el campo amplio de lo audible, sin cortar la presencia del secreto.

El sonido, cuyo propósito es ser público, evoca la presencia del secreto sin manifestarlo. Por ello, el sonido nos da el vehículo perfecto para la presencia ausente. El sonido es como un meta-secreto o como la 'piel' del secreto, anunciando al tiempo que ocultando su contenido⁴⁷.

Al fin y al cabo, la historia en Canarias no puede reconstruirse tal cual fue, sino que es (podríamos parafrasear), «un bucio sonando para avisar en un momento de peligro»; más que la imagen de un relámpago, un trueno.

Un nuevo «aviso de incendio», o una nueva «advertencia», como la de Juan Bethencourt Alfonso, parece ser necesaria para acabar este punto enconado de una investigación sobre la filiación/expansión y la resistencia a ella. Si bien he intentado leer la historia canaria como el establecimiento de una filiación que somete esa misma historia y la cultura a una definición bajo sus bases y normas, he considerado que dicha filiación es un poder que crea resistencias. Como toda lucha por la supervivencia y la dignidad humanas, aporta a la radicalidad de una posible historia universal, fuera de los encajes europeos, y conformando dicha resistencia con secretos que fueron anidando memorias, esperando que el gusto, el olfato, el sonido o cualquier objeto que se precie (incluso en la concurrencia de un bucio) active algo oculto en ellos, algo de ese pasado irrecuperable... Ante esto, la metodología se desorienta, porque ella es parte del dispositivo moderno que proviene de esa filiación. Hay una tentativa de crear algo así como una mezcla de métodos. Pero, al menos en principio, no veo plausible un tercer espacio, ni un tercer sentido, ni siquiera una tercera vía política. Aquí parece que se apaga melancólicamente la investigación y se desvanece en conjeturas que forman los deseos y las intuiciones de la vida. Es como si la metodología se parara justo delante de la puerta de la vida, aferrada a lo real, mientras, más allá de la puerta se da una escena típica donde realidad y ficción dialogan y se abrazan. Una investigación debe parar aquí no por las tropelías de una ficción abusando de la realidad, sino por un tipo de responsabilidad inquietante que tiene que ver con la misma naturaleza de los secretos y el poder que los cubre. «Si le digo, le miento», se suele responder en estas Islas. Esa responsabilidad se hace necesaria para cuestionar mis préstamos culturales, pero también mi propia idealización de lo no escrito como forma de resistencia. Y por ello, este texto escrito sobre lo no escrito asume una última responsabilidad en lo escrito:

Al contrario de los estereotipos orientalistas del 'primitivo oral', la alfabetización es una marca especial para las mujeres de color... a través de una historia de riesgos de muerte tratando de aprender y enseñar a leer y escribir. Escribir tiene un significado especial para los grupos colonizados. Escribir ha sido crucial para el mito occidental que distingue entre las culturas orales y escritas, mentalidades primitivas y civilizadas...⁴⁸.

Igual habría que buscar, como propuso Donna Haraway hace ya tiempo, una modestia que no tiende a una objetividad descarnada, sino influenciada por parcialidades y conocimientos negados, esto es, no colocar ciencia y saberes en un campo de batalla, porque ese fue el deseo de los poderes ilustrados y sus jerarquías de conocimiento, clase, sexo y raza. Y es en el ironizar (una risa) el cuidado de las ciencias aportadas por grupos subalternos por parte de una posmodernidad sardónica y despótica de donde también pretendo alejarme. Un nuevo método

47 TAUSSIG (2006), p. 166. Piénsese en los malgareos de El Hierro, también conocidos como «los lloros» en otras islas.

48 HARAWAY (1991), p. 175.

(¿y acaso sería un método lo que busco?), que igual incluye alianzas malditas, se hará necesario mañana bajo esta nueva lluvia...

BIBLIOGRAFÍA

- ARANZADI, I. (2020). «La máscara acústica en las sociedades secretas de África Central y sus trayectorias atlánticas». En Aranzadi, J. y Álvarez Chillida, G. (coords.) *Guinea Ecuatorial (des)conocida: (lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, vol. II, pp. 351-388.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1998) *La isla que se repite*. Madrid: Casiopea.
- BETHENCOURT ALFONSO, J. (1985a). *Los aborígenes canarios*. Edición de Africo Amasik y Hupalupa. Santa Cruz de Tenerife, España: Benchomo.
- BETHENCOURT ALFONSO, J. (1985b). *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Santa Cruz de Tenerife, España: Aula de Cultura de Tenerife. Cabildo de Tenerife.
- BETHENCOURT ALFONSO, J. (1994). *Historia del Pueblo Guanche. Etnografía y Organización socio-política*. La Laguna, España: Francisco Lemus editor, tomo II.
- BUCK-MORSS, S. (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Minnesota: University of Pittsburgh Press.
- CABRERA, L. (1970). *La sociedad secreta abakuá. Narrada por viejos adeptos*. Miami., Estados Unidos: Ediciones CR.
- CARPENTIER, A. (1978). *El reino de este mundo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México Distrito Federal: Akal.
- CURBELO, D. (2021). «Los bucios mudos y las esculturas bisexuadas: trans-gredir el pasado precolonial canario». *Clepsydra*, núm. 21, pp. 309-318.
- ESPINOSA, A. [1980 (1594)]. *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Introducción de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife, España: Goya.
- FARIÑA GONZÁLEZ, M. A. (2011) «Estudio histórico sobre Los Alzados». En LUIS GARCÍA, C. N. *La música tradicional en Icod de los Trigos. Tiempo de juegos, rezos y entretenimientos*. Tenerife, España: Cabildo Insular de Tenerife, volumen I, pp. 52-81.
- HARAWAY, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.
- MARÍN y CUBAS, Tomás [1986 (1687)]. *Historia de las Siete Islas de Canaria*. Las Palmas de Gran Canaria, España: Real Sociedad Económica de Amigos del País de Gran Canaria.
- LORENZO PERERA, M. J. (1985). «Instrumentos musicales canarios fabricados con conchas de lapas». *ROA. Revista del Oeste de África*, núm. 1-2, pp. 75-82.
- LORENZO PERERA, M. J. (1997). *Matar la culebra: una tradición canaria de origen afro-cubano*. San Cristóbal de La Laguna, España: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- LUIS GARCÍA, C. N. (2011). *La música tradicional en Icod de los Trigos. Tiempo de juegos, rezos y entretenimientos*, vol. 1. Tenerife, España: Cabildo Insular de Tenerife.
- PAZ SÁNCHEZ, M de. (1982). «Hipótesis en torno a un desarrollo paralelo de la masonería canaria y cubana durante el primer tercio del presente siglo. Acotaciones para un estudio». *IV Coloquio de Historia Canario-Americana*, núm. IV, vol. II, pp. 567-602.
- QUINTANA, P. (1985). *El árbol de la nación canaria*. Santa Cruz de Tenerife, España: Benchomo.

- RODRÍGUEZ CABRERA, G. (2022). «Hilaria de Abia, la musa de Cipriano de Arribas, historiadora por amor. Nuevos datos sobre su vida». *CATHARUM Revista de Ciencias Sociales y Humanidades del Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias*, núm. 19, pp. 15-24.
- ROSARIO MOLINA, J. C. (2013). «Haitianos en el Oriente de Cuba: dramatizando identidad». *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, vol. IV, núm. 4, pp. 81-96.
- SIMMEL, G. [2010 (1908)]. *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid, España: Sequitur.
- TAUSSIG, M. (2006). *Walter Benjamin's Grave*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TORRIANI, L. [1959 (1590)]. *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife, España: Goya.