

Revista
**Estudios
Sociales**



Investigación social
que hace historia

167

**CICATRICES
DE LA ESCLAVITUD**

Lissette Acosta Corniel
Amarilys Estrella
Rigoberto Andino
José Emilio Bencosme Zayas
Anthony Stevens-Acevedo
Duleidys Rodríguez

Revista
**Estudios
Sociales**



Cicatrices de la esclavitud

167



ESTUDIOS SOCIALES es una revista semestral arbitrada de investigación y difusión científica en ciencias sociales, humanidades y filosofía, editada y auspiciada por el Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ y por el Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó. Fue fundada en 1968, como parte del trabajo apostólico de la Compañía de Jesús en República Dominicana. En noviembre de 2018 comenzó a migrar sus archivos con el objetivo de convertirse paulatinamente en una revista en línea. La revista publica artículos sobre temas sociopolíticos, culturales y económicos de República Dominicana y de la región del Caribe. Está abierta a colaboraciones nacionales e internacionales que cumplan con sus objetivos y estándares editoriales.

Estudios Sociales se encuentra bajo licencia de Creative Commons: Atribución-No Comercial- 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Esta licencia permite a los usuarios distribuir, reorganizar, adaptar y construir sobre el material en cualquier medio o formato solo para fines no comerciales y solo si se atribuye al autor.

Incluye los siguientes elementos:

BY: se debe otorgar crédito a los autores

NC: solo se permiten usos no comerciales del trabajo



Año 55, Vol. XLV

Núm. 167

Enero-junio 2023

ISSN 1017-0596; e-ISSN 2636-2120

Publicación registrada en el Ministerio de Interior y Policía de República Dominicana con el número 5234, el 4 de abril de 1968.

Fundador: José Luis Alemán, SJ

Dirección: Pablo Mella, SJ

Redacción: Roque Santos

Equipo editorial

Lisette Acosta Corniel (Borough of Manhattan Community College/CUNY)

Michel Baud (Centre for Latin American Studies, University of Amsterdam)

Francisco Escolástico (Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, sj)

Raymundo González (Academia Dominicana de la Historia)

Elissa Lister (Universidad Nacional de Colombia)

Rianny Méndez (Consultora e investigadora independiente)

Neici Zeller (William Paterson University)

Consejo editorial científico

Rosario Espinal (Profesora emérita Temple University)

Orlando Inoa (Editorial Letra Gráfica)

Elizabeth Manley (Xavier University)

Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana)

Fernando Valerio Holguín (Universidad del Estado de Colorado)

Arturo Victoriano (The University of British Columbia)

Equipo de trabajo

Sección bibliográfica: Milagros Ricourt (Lehman College)

Traducción y revisión de textos: Indhira Suero (Revista cultural Plenamar)

Secretaría ejecutiva: César Arias

Redacción / Administración

Calle Josefa Brea, No. 65, Mejoramiento Social,

Santo Domingo, República Dominicana

Teléfonos: (809) 682-4448 - (809) 689-2230

Email: esociales@bono.edu.do

Versión electrónica de la revista: <http://estudiossociales.bono.edu.do>

Distribución

Santo Domingo: Librería Paulinas • Librería Cuesta • Edificio Bonó

Santiago: Librería Paulinas • Centro Bellarmino

Suscripción anual*

América Latina y el Caribe: US\$ 30.00 • Estados Unidos: US\$ 40.00 • Otros países: € 40.00 • República Dominicana: RD\$ 1,000.00 (Incluye envío por correo ordinario)

Los conceptos, juicios y opiniones expresados en los artículos son de responsabilidad de los autores. Los artículos son registrados por ABC POL SCI (Advance Bibliography of Contents: Political Science and Government); Revista Latinoamericana de Bibliografía; Hispanic American Periodical Index.

Impresión: Imprenta Amigo del Hogar

Editorial

3-7

Cicatrices de la esclavitud: un llamado a reconocer y sanar heridas del pasado

Artículos científicos

Lisette Acosta Corniel

8-38

Elena: escapando para bailar y otros defectos en el Santo Domingo Colonial (1771-73)

Elena: Running to Dance and Other Defects in Colonial Santo Domingo (1771-73)

Elena : Fuite vers la danse et autres défauts à Santo Domingo colonial (1771-1773)

Amarilys Estrella

39-78

Muertos civiles: Duelo por las víctimas del racismo en la República Dominicana

Civilian Dead: Mourning for the Victims of Racism in the Dominican Republic

Morts civiles : Deuil pour les victimes du racisme en République dominicaine

Rigoberto Andino

79-126

1872 Slave Registry for Mayagüez, Puerto Rico: An Analysis

*Registro de esclavos de 1872 para Mayagüez, Puerto Rico:
un análisis*

*Registre des esclaves de 1872 pour Mayagüez, Porto Rico:
une analyse*

Ensayos cortos y escritura creativa

José Emilio Bencosme Zayas

127-137

Legislación sobre cultura: oportunidades y desafíos

Documentos

Anthony Stevens-Acevedo

138-149

**Un documento sobre la esclavitud en Santo Domingo
(1706): la “negrita” Manuela**

Comentarios y reseñas de libro

Duleidys Rodríguez

150-158

***El negro detrás de la oreja* de Ginetta Candelario**

EDITORIAL**Cicatrices de la esclavitud: un llamado a reconocer y sanar heridas del pasado**

La historia del Caribe infligió marcadas cicatrices en el tejido social y cultural de sus diversas comunidades nacionales. La esclavitud, un capítulo oscuro en la crónica de la humanidad, dejó en esta región un legado de sufrimiento y deshumanización que aún reverbera en sus relaciones sociales. Casi podría decirse que el Caribe fue el laboratorio de lo que hoy conocemos como racismo. Pobreza, violencia y reconocimiento están racializados: solo hay que ver las fotos de las páginas de sociales de nuestros periódicos de circulación nacional.

Incluso la autoestima de los caribeños está afectada por lo que Fanon llamó en su momento «lactificación». Dada su formación psiquiátrica, Fanon quiso explorar los efectos psicológicos y sociales de la colonización en las personas de color. El término lo acuñó en su obra de juventud *Piel negra, máscaras blancas*. Entendía por tal el proceso de blanqueamiento cultural o asimilación conflictiva de las normas y valores de la sociedad colonial por parte de los individuos colonizados. En concreto, su punto de referencia y de partida era la experiencia colonial del Caribe, específicamente, su Martinica natal.

El concepto novedoso de «lactificación» creado por Fanon puede servir de pista para sensibilizarnos acerca de las cicatrices que ha dejado la esclavitud en el Caribe. Los individuos colonizados tienden a buscar vergonzosamente el reconocimiento del opresor, con el fin de integrarse a un territorio que, si bien ha conseguido independizarse políticamente, no lo ha hecho ni social ni culturalmente. La «lactificación» representa, por lo tanto, una renuncia de los colonizados a su identi-

dad cultural original para adoptar la de la sociedad colonial, a menudo percibida como superior o más valiosa. Por eso, puede decirse que tal proceso comporta una interiorización del menosprecio y crea un campo favorable para el desconocimiento de los derechos fundamentales.

Los dinamismos causados por la «lactificación» no se quedan en el nivel psicológico o psiquiátrico. Para Fanon, la «lactificación» opera como un mecanismo de dominación cultural que contribuye a la construcción de una identidad alienada de las mismas sociedades descolonizadas, cuya población más numerosa se ve desgajada de su propia historia, de su cultura y de su dignidad, y cuyas élites se sienten ajenas y por encima de estas vicisitudes. Esta dominación sirve de legitimación para las relaciones de explotación económica y hasta para las prácticas bélicas. Ello se puede observar en las formas de organización del trabajo asalariado que conservan muchas de las injusticias del trabajo esclavizado y en la composición étnica de los ejércitos. Dicho en pocas palabras, la «lactificación» fanoniana es un concepto que describe el proceso mediante el cual los individuos colonizados adoptan las normas y valores de la sociedad colonial en detrimento de su propia identidad cultural y de sus intereses de clase, lo que conduce a una alienación y negación de sí mismos y a su proletarianización. He aquí las cicatrices de la esclavitud que escuecen y entristecen la existencia.

En este número 167 de *Estudios Sociales*, nos sumergimos en las profundidades de estas cicatrices, reconociendo su impacto perdurable y abogando por un proceso de sanación colectiva que pueda aliviar las heridas del pasado. Los artículos que componen esta revista nos mostrarán cómo la historia de la esclavitud en el Caribe es un relato de horror y tragedia, marcado por la explotación despiadada de millones de seres humanos arrancados de sus hogares y transportados a tierras extranjeras para servir como mano de obra forzada en plantaciones y minas. El enfoque de género nos recordará cómo esa explotación incluye la prostitución femenina y la hipersexualización de las negras y mulatas en el imaginario mundial. Durante siglos, la práctica inhumana de la esclavi-

tud permeó cada aspecto de la vida en la región, dejando una huella indeleble en la identidad caribeña. Pero también, y a ello podría apostarse en auténticas políticas culturales, la esclavitud estimuló la creatividad y la resistencia de los sectores subalternos.

El artículo de Lissette Acosta Corniel «Elena, escapando para bailar y otros defectos», sirve de marco para el conjunto de la revista. No solo estudia la agencia de esta esclava negra vendida como un objeto a fines del proceso de colonización española, sino que resume en sus páginas tres aspectos fundamentales sobre el tema que nos ocupa. Primero, la compleja realidad de las relaciones esclavistas en el Caribe; segundo, la necesidad de abrir un espacio especial en la literatura caribeña a los estudios de la esclavitud en Santo Domingo, por donde esta historia empezó; tercero, la urgencia de crear una metodología especial de estudio desde «el silencio de los archivos», donde el historiador debe recuperar de manera paciente y reconstructiva la voz silenciada de los esclavizados, de acuerdo con los provocativos planteamientos del historiador haitiano fallecido Michel-Rolph Trouillot.

El artículo de Amarilys Estrella nos trae al presente y documenta una de las cicatrices más palpables en la sociedad dominicana actual. Nos habla de los dominicanos de ascendencia haitiana, tildados de negros. Específicamente, estudia a aquellos de estos dominicanos que han decidido luchar por sus derechos organizándose en el movimiento Reconoci.do. La negación total de los derechos se manifiesta en una práctica estatal de desnacionalización que los condena a ser «muertos civiles». En este proceso de lucha, las personas que participan del movimiento Reconoci.do han extendido su lucha por la vida misma: enfrentar las altas tasas de mortalidad de sus comunidades y las estructuras sociales que reproducen el racismo sistémico en República Dominicana. Luchar contra la exclusión social de esta población pone en evidencia otra cicatriz de la esclavitud que se quiere maquillar desde el Estado neocolonial. La perspectiva etnográfica adoptada por la autora pretende poner en evidencia el carácter racista de

este conflicto social, que viene a ser sinónimo de impronta histórica esclavista.

Por su parte, el trabajo de Rigoberto Andino nos ofrece una rica descripción de la esclavitud en el municipio de Mayagüez, Puerto Rico. La fecha elegida, de 1872, es clave, pues al año siguiente acabaría el régimen de esclavitud en el territorio borinqueño. Los detalles ofrecidos por esta investigación pueden servir de material de partida para la formulación de conclusiones más matizadas acerca de la esclavitud caribeña como fenómeno social complejo. El autor muestra de manera sugestiva la interacción entre cuatro variables que ayudarían a pensar críticamente la vida municipal: la importancia de la intensidad del trabajo esclavista de acuerdo al tamaño de las plantaciones, la peculiar configuración del espacio urbano y suburbano que esa intensidad produce, las especificidades que se derivan de un enfoque de género y la división social del trabajo en diversos oficios.

Las cicatrices de la esclavitud se manifiestan, pues, de diversas formas en la sociedad contemporánea del Caribe. Desde la persistencia de la desigualdad económica y la discriminación racial hasta la marginalización de las comunidades afrodescendientes, estas heridas del pasado continúan infligiendo sufrimiento en el presente. La injusticia histórica se refleja en la distribución desigual del poder y los recursos, perpetuando formas de represión que obstaculizan el desarrollo y la prosperidad para muchos en la región.

Reconocer estas cicatrices es solo el primer paso hacia la curación. Para sanar las heridas del pasado, debemos comprometernos activamente con la verdad, la justicia y la reconciliación. Esto implica enfrentar valientemente nuestro legado histórico, examinando críticamente nuestras instituciones y estructuras sociales para abordar las inequidades arraigadas que persisten hasta el día de hoy.

La educación juega un papel fundamental en este proceso de sanación. Es crucial que enseñemos la verdad completa sobre la esclavitud y sus consecuencias, desafiando las narrativas simplistas y promoviendo una comprensión más profunda

y matizada de nuestra historia compartida. Al hacerlo, podemos fomentar una mayor empatía y solidaridad entre los diversos grupos étnicos y culturales que conforman el tejido de la sociedad caribeña. Da vergüenza que nuestras máximas autoridades políticas sigan repitiendo la historia oficial de que aquí la esclavitud no tuvo grandes ecos.

La sinceridad histórica nos invita a trabajar por la reparación de los sectores poblacionales marcados por las cicatrices de la esclavitud. Esto puede implicar la implementación de políticas públicas que aborden las disparidades socioeconómicas, así como programas de empoderamiento que fortalezcan las voces de aquellos que han sido históricamente marginados y oprimidos. La justicia no puede ser verdaderamente alcanzada hasta que se aborden los efectos de las injusticias del pasado de manera significativa y tangible.

En último término, la sanación de las cicatrices de la esclavitud requiere un compromiso colectivo con la construcción de un futuro más equitativo y justo para todos los habitantes del Caribe. Al enfrentar honestamente nuestro pasado creamos el escenario adecuado para trazar un camino marcado por la reconciliación, la inclusión y el respeto mutuo. En este sentido, todos los sectores sociales, sin excepción, tienen un papel que desempeñar en la creación de un Caribe donde las cicatrices del pasado se transformen en testimonios de resiliencia y redención.

Elena: escapando para bailar y otros defectos en el Santo Domingo Colonial (1771-73)¹

Elena: Running to Dance and Other Defects in Colonial Santo Domingo (1771-73)

Elena : Fuite vers la danse et autres défauts à Santo Domingo colonial (1771-1773)

Lisette Acosta Corniel*

* Historiadora dominicana y miembro del equipo editorial de la revista *Estudios Sociales* ORCID: 0000-0003-2109-8150; Afiliación: Borough of Manhattan Community College, CUNY, Department of Ethnic and Race Studies; Email: liacosta@bmcc.cuny.edu

1 Este artículo fue publicado en inglés en la edición especial *The Unexpected Caribbean, Part II*, de la revista *Women, Gender, and Families of Color*, vol. 9, n.º 2 (otoño 2021): 189-207. El mismo no hubiese sido posible sin las sugerencias y comentarios de las editoras del trabajo original, Cécile Accilien y Giselle Liza Anatol, la editora a cargo y los evaluadores anónimos. En su desarrollo, Elena encontró varios amigos y estoy en deuda con ellos por su tiempo y comentarios: Ginetta Candelario, Pedro L. Martínez, Colbert I. Nepaulsingh, Edward Palumbo, Emily Stauffer Keenan, Anthony Steven-Acevedo y Elizabeth Zimmer. También agradezco a Anne Eller y Dixia Ramírez por su tiempo y fuentes sugeridas. Doy las gracias especialmente a mi antiguo jefe, Wayne Bowen, por sugerirme que sometiera el artículo. Dirijo agradecimiento especial a los bibliotecarios Sarah Aponte y Jhensen Ortíz, del CUNY Dominican Studies Institute en City College, Nueva York; Jesús Alonso Regalado, SUNY Albany, y Guerda Baucicaut en Borough of Manhattan Community College, CUNY. Finalmente, agradezco a mi asistente de investigación, Victor Martínez Rojas por su trabajo y dedicación y a la paleógrafa Laura Gutiérrez Arbulu por su compromiso con el trabajo archivístico y su esmerado trabajo de transcripción. La investigación para producir este artículo fue realizada a través de una beca Fulbright (2016) y una beca PSC-CUNY A (2019). Algunos detalles sobre Elena fueron compartidos en el ensayo «Gendered Slavery, Gendered Freedom: Roles, and Role Rejections among Black Women in Colonial Santo Domingo», en la conferencia de ASWAD 2017, Sevilla, España. Nota editorial: para más consistencia, los nombres de lugares y ciudades en este estudio están escritos en el castellano actual y no como aparecen en la fuente original. Por ejemplo, el caso judicial en El Seibo aparece escrito en diferentes formas como el Seybo y El Ceibo. Por otro lado, en un esfuerzo por describir la experiencia de las personas negras esclavizadas este artículo sigue las sugerencias en P. Gabrielle Foreman et al., «Writing about Slavery/Teaching About Slavery: This Might Help», Community-sourced.document. <https://docs.google.com/document/d/1A4TEdDgYsIX-hlKezLodMIM-71My3KTNozxRv0IQTOQs/mobilebasic>

Traducido al español por Astrid Valenzuela

Resumen

A pesar de encontrarse físicamente ausente en las audiencias judiciales relacionadas con su esclavización y su venta a un nuevo dueño, Elena, una mujer esclavizada durante los últimos años del Santo Domingo colonial, se convierte en la testigo permanente y da voz a su vida a través del testimonio de otros. Los datos compartidos por Sebastián Álvarez, el comprador, Baltazar Guerrero, el vendedor, y los testigos dan vida al personaje de Elena a través de las descripciones de sus supuestos «defectos». Este artículo estudia la demanda de Álvarez contra Guerrero por no especificar debidamente todos los defectos de Elena en el contrato de venta. Argumento que el comportamiento despreocupado de Elena —descrito en el caso de la revocación— le permitió adjudicarse una «libertad» que obtuvo al usar su cuerpo como «geografía rival» para desafiar las restricciones del espacio. En consecuencia, este artículo propone que, al mismo tiempo que las personas esclavizadas aguantaron el sufrimiento, utilizaron sus cuerpos y mentes como forma de refugio. Además, este artículo utiliza la historia de Elena para destacar a Santo Domingo dentro de la historiografía sobre la esclavitud en las Américas, en el contexto de «lo inesperado» en los estudios caribeños y destaca la importancia de la investigación de archivo para dar voz a las personas esclavizadas, incluso si estas no están hablando por sí mismas.

Palabras clave: Elena, baile, defectos, cimarronaje, esclavitud colonial, Santo Domingo, venta, libertad corporal.

Abstract

Despite being physically absent from the court hearings related to her enslavement and her sale to a new owner,

Elena, an enslaved woman in late colonial Santo Domingo, becomes the most ever-present witness and gives voice to her life through the testimony of others. The details shared by Sebastián Álvarez, the buyer; Baltazar Guerrero, the seller; and the witnesses bring Elena's character to life by means of the descriptions of her alleged "defects." This article studies Álvarez's lawsuit against Guerrero for not properly specifying all of Elena's flaws in the bill of sale. I argue that Elena's carefree behavior—described in the redhibition case—allowed her an ascribed "freedom" that she attained by using her body as "rival geography" to contest the limitations of space. Accordingly, this article proposes that, at the same time enslaved people endured suffering, they used their bodies and minds as a refuge. Moreover, this article uses Elena's story to highlight Santo Domingo in the historiography of slavery in the Americas, within the context of "the unexpected" in Caribbean studies, and stresses the importance of archival research in giving a voice to the enslaved, even if they are not speaking for themselves.

Key words: Elena, dance, defects, marronage, Colonial slavery, Santo Domingo, sale, bodily freedom.

Résumé

Bien qu'elle soit physiquement absente des audiences du tribunal liées à son asservissement et à sa vente à un nouveau propriétaire, Elena, une femme asservie pendant les dernières années du Santo Domingo colonial, devient le témoin permanent et donne la parole à sa vie à travers le témoignage des autres. Les données partagées par Sebastián Álvarez, l'acheteur ; Baltazar Guerrero, le vendeur, et les témoins donnent vie au personnage d'Elena à travers des descriptions de ses prétendus «défauts». Cet article étudie le procès d'Álvarez contre Guerrero pour avoir omis de spécifier correctement tous les défauts d'Elena dans le contrat de vente. Je soutiens que le comportement insouciant d'Elena - décrit dans l'affaire de révocation - lui a permis de revendiquer une

«liberté» qu'elle a acquise en utilisant son corps comme un «rival géographique» pour défier les contraintes de l'espace. Par conséquent, cet article propose que, en même temps que les esclaves enduraient la souffrance, ils utilisaient leur corps et leur esprit comme une forme de refuge. En outre, cet article utilise l'histoire d'Elena pour mettre en lumière Santo Domingo dans l'historiographie de l'esclavage dans les Amériques, dans le contexte de «l'inattendu» dans les études caribéennes, et souligne l'importance de la recherche archivistique pour donner la parole aux personnes asservies, même si elles ne parlent pas pour eux-mêmes.

Mots-clés: Elena, danse, défauts, marronnage, esclavage colonial, Santo Domingo, vente, liberté corporelle.

«Levántate negra a hace café. Levántese uté que estos no son tiempos de su merce. . . Dios se lo pague a papa Boyé que nos dio gratis la liberte».

—Carlos E. Deive, *Los guerrilleros negros*, 228

«Ella no es cimarrona. Es pollo de guinea».
—cita de un testigo que describe a Elena durante una de las sesiones del tribunal.

La esclavitud en Santo Domingo, primer puerto de entrada para la trata de esclavos transatlántica

Un hombre negro libre, conocido primero como Juan Moreno o Juan Prieto, y ahora consolidado como Juan Portugués, llegó en 1492 junto a Cristóbal Colón como su sirviente². La

2 Epígrafes: con respecto al primer epígrafe, Carlos E. Deive explica que una de las primeras medidas de Jean Pierre Boyer fue la de liberar a los negros esclavizados de Santo Domingo durante su necesaria y bienvenida invasión/ de la parte este de la isla en 1822. Ver Carlos E. Deive, *La esclavitud del negro en Santo Domingo, (1492-1844)*, (Santo Domingo, R. D.: Museo del Hombre Dominicano, 1980). En respuesta a la abolición de la esclavitud por parte de Boyer, muchos de los exesclavos celebraron componiendo coplas anónimas que se hicieron conocidas en todo el país. Utilizo las palabras «necesaria» y «bienvenida»

presencia de otras personas negras en el temprano Santo Domingo ha sido documentada. Se cree que en 1500 una mujer negra libre fundó un establecimiento de tipo médico y, según el documento de archivo, curaba diversas enfermedades en su pequeña casita y la mantuvo recibiendo donaciones de los colonos del pueblo³. Es posible que nunca lleguemos a conocer el nombre de esta mujer negra libre que fundó lo que se conoció como el primer hospital de la colonia, ni la manera como llegó a Santo Domingo; sin embargo, sabemos el tipo de persona que era, a qué se dedicaba y, en cierta medida, cómo era percibida por los demás, dado que el documento la describe como «una negra piadosa». Sí podemos decir que, probablemente, las contribuciones públicamente reconocidas de las mujeres negras en las Américas comenzaron con la curandera negra libre que vivía en Santo Domingo antes de

para referirme a la invasión haitiana de Santo Domingo de 1822, como se le conoce, porque antes de que el presidente haitiano Jean Pierre Boyer entrara en la ciudad de Santo Domingo el 9 de enero de 1822, recibió el apoyo de muchos habitantes de Santo Domingo que querían la abolición de la esclavitud. La unificación de los dos gobiernos también era necesaria ya que Francia había intentado, en numerosas ocasiones, invadir ambos lados de la isla, amenazando la luchada soberanía de Haití. Para más información sobre este tema, ver Frank Moya Pons, *The Dominican Republic: A National History* (Princeton, NJ: Markus Wiener Publisher, 2006), 118-23. El segundo epígrafe es una cita de uno de los testigos que describe a Elena durante una de las sesiones del juicio. Ver Archivo General de la Nación, Archivo Real, El Seibo 5.147, exp. 18, de ahora en adelante AGN, ARS. Para Juan Moreno o Juan Prieto (igual que Juan Portugués), ver Consuelo Varela, *La caída de Cristóbal Colón: El juicio de Bobadilla* (Madrid: Marcial Pons, 2006), 142-155 y *Cristóbal Colón y la construcción de un nuevo mundo, estudios 1983-2008* (Santo Domingo: Archivo General de la Nación, 2010), 288. Para Juan Portugués (igual que Juan Moreno), ver Juan Gil, «Tres notas colombinas», *Historiografía y bibliografía americanistas* 28, (1984): 89-91. Para las fuentes de archivo, consulte los documentos 003 y 071 de la base de datos de *First Blacks*, de ahora en adelante *First Blacks*.

3 Lisette Acosta Corniel, «Negras, mulatas y morenas en La Española del siglo XVI (1502-1606)», *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, editado por Aurelia Martín Casares (Granada: Universidad de Granada, 2015); Archivo General de Indias (AGI), Santo Domingo 93, R. 6. Este documento fue citado por primera vez en Cipriano de Utrera, *Santo Domingo: Dilucidaciones históricas* (Santo Domingo: Centenario, S. A., 1995), 289. También en *First Blacks*, n° 060 (<http://www.firstblacks.org/en/manuscripts/fb-primary-060-manuscript/>). Se desconoce la fecha exacta de la construcción del establecimiento de tipo médico. Sin embargo, sí se sabe que el hospital administrado por la mujer negra libre existía antes de la llegada del gobernador Nicolás de Ovando en 1502.

la llegada del gobernador Nicolás de Ovando en 1502 con un séquito de 2,500 familias.

Se presume que fue en este mismo año que, junto al gobernador Ovando, llegaron los primeros negros esclavizados a Santo Domingo⁴. La temprana presencia de personas negras esclavizadas procedentes de África es conocida ya que en 1503 la corona española concedió el pedido del gobernador de no enviar más personas negras esclavizadas porque las que se encontraban en la isla resistían huyendo⁵. El gobernador y la corona española pronto cambiaron de opinión y en 1505 acordaron enviar más personas de este grupo a trabajar en las minas de oro. A estas personas negras esclavizadas recién llegadas se les prometía la manumisión después de un «cierto tiempo»⁶. Además, parece que las mujeres negras esclavizadas comenzaron a llegar tan pronto como los hombres negros esclavizados. En 1504 el rey respondió con entusiasmo a dicha solicitud, autorizando la importación de mujeres negras cristianizadas a Santo Domingo⁷. Los años posteriores verían un aumento en la población negra, tanto esclavizada como libre y, lo más importante, el crecimiento de la trata transatlántica de personas esclavizadas. Las primeras personas negras esclavizadas fueron llevadas para trabajar en las minas de oro—que en la década de 1520 quedaron rápidamente devastadas—y en la construcción. Para la década de 1520, la extracción de oro había sido reemplazada por la producción

4 Hugh Thomas, *The Story of the Atlantic Slave Trade:1440-1870* (Nueva York: Simon & Schuster, 1997), 91. La afirmación hace referencia a la presencia de africanos en América tras la llegada de los españoles. Para información sobre la presencia africana previa a Colón, ver Ivan Van Sertima, *They Came before Columbus* (Nueva York: Random House, 1976).

5 *First Blacks*, n° 007 (<http://www.firstblacks.org/en/manuscripts/fb-primary-007-manuscript/>); Jane G. Landers «Cimarrón and Citizen: African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of Free Black Towns in the Spanish Circum-Caribbean», *Slaves, Subjects, and Subversives*, 111-45 (2006), 117; Hugh Thomas, *The Story...*, 91.

6 En 1505 cambiaron de opinión y se dispusieron a enviar 100 personas negras esclavizadas a trabajar en las minas de oro. *First Blacks*, n° 009 (<http://www.firstblacks.org/en/manuscripts/fb-primary-009-manuscript/>).

7 *First Blacks*, n° 016 (<http://www.firstblacks.org/en/manuscripts/fb-primary-016-manuscript/>).

de azúcar y la importación de personas negras esclavizadas. Para 1533, 23 ingenios operaban en Santo Domingo con un total de 1,800 personas esclavizadas⁸. Además de producir azúcar, las personas negras esclavizadas en Santo Domingo sirvieron como reproductoras de más personas esclavizadas, como también sucedía en otras colonias.

De igual forma las personas negras fueron esenciales en la fundación del primer asentamiento de las Américas, que también sería el primer asentamiento de la diáspora africana. Un informe firmado por el presidente Alonzo Suazo y por los jueces de La Española en 1538 solicita 200 personas negras para ayudar en la construcción de unos muros para proteger a La Española de corsarios franceses que podrían llegar en un futuro, luego de que estos robaran con éxito 75,000 libras de azúcar y 15 negros ladinos esclavizados, y que mataran a algunos de los españoles⁹. José Luis Sáez informa que en 1547 Hernando Gorjón tenía en su ingenio 89 personas negras esclavizadas, 47 varones adultos y 10 jóvenes y 26 mujeres adultas y seis jóvenes¹⁰. Además, al tiempo que la industria azucarera mermaba en Santo Domingo, las personas negras libres y las esclavizadas permanecieron en la isla. No obstante, la investigación sobre la esclavitud en el Atlántico se ha centrado en el azúcar y en la experiencia de las personas negras libres y las esclavizadas en otras partes de las Américas y de las islas angloparlantes y francófonas. Son muchos los temas ausentes en la historiografía, entre los que se incluye el cimarronaje.

8 Lynne Guitar, «Boiling it Down: Slavery and Rebellion on the First Commercial Sugarcane Ingenios in the Americas (Hispaniola, 1530-1545)», en *Slaves, Subjects, and Subversives: Black in Colonial Latin American*, ed. por Jane G. Landers y Barry M. Robinson (Albuquerque: University of New Mexico, 2002), 39-82.

9 *Ladinos* fue un término usado para referirse a las personas negras cristianizadas que hablaban español y que estaban familiarizadas con la cultura española. Para el reportaje completo ver AGI, Santo Domingo, 49, R.9, n° 59, recuperado desde PARES.

10 José Luis Sáez, *La iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: Una historia de tres siglos* (Santo Domingo: Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, 1994), 278-81.

Al igual que en otras colonias esclavistas, el cimarronaje era común en Santo Domingo y las personas negras esclavizadas se daban a la fuga inmediatamente después de llegar. El castigo severo fue un intento inútil de reprimir a las personas esclavizadas. En 1518, Alonso Suazo aseguró a la Corona española que tenía bajo control a la población negra mediante castigos como cortarles las orejas y azotarlos¹¹. Sin embargo, parece que Suazo se engañaba, ya que tres años más tarde se produjo la primera gran rebelión de esclavos, el 25 de diciembre de 1521, que provocó la creación de las primeras leyes para esclavos de 1522, las cuales controlarían tanto a personas negras esclavizadas como a blancas¹². Pero parece que los severos castigos estipulados en las leyes recién creadas tampoco intimidaron a algunas de las personas esclavizadas. El capitán Lemba, así llamado por los funcionarios españoles en Santo Domingo y conocido como el cimarrón más popular de la época, vivió libre durante casi 15 años en las montañas de Bahoruco. En 1545 Sebastián Lemba fue apresado, decapitado y partes de su cuerpo fueron exhibidas en la ciudad de Santo Domingo. Además de tener que preocuparse por el cimarronaje, los españoles continuaron siendo amenazados por corsarios franceses e ingleses que repetidamente saqueaban la isla. Uno de los mayores ataques tuvo lugar en 1586 cuando Francis Drake destruyó la ciudad de Santo Domingo. Esto fue el preámbulo de lo que los historiadores dominicanos llaman el siglo de la miseria, en referencia al siglo XVII.

En un intento por detener el contrabando de artículos, y de ideas religiosas que parecían apoderarse de la isla, el gobernador llevó a cabo un plan estratégico fallido conocido como Las devastaciones de 1606 o simplemente Las devastaciones. El plan consistía en trasladar a los residentes de los pueblos del extremo oeste hacia el centro de la isla y hasta Santo Do-

11 Hugh Thomas, *The Story ...*, 97. Ver, además, *First Blacks* n° 056 (<http://www.firstblacks.org/en/manuscripts/fb-primary-056-manuscript/>).

12 Anthony Stevens-Acevedo, *The Santo Domingo Slave Revolt of 1521 and the Slave Laws of 1522: Black Slavery and Black Resistance in the Early Colonial Americas* (Nueva York: CUNY Dominican Studies Institute, Research Series, 2019).

mingo. El plan fracasó terriblemente porque muchas personas y sus animales murieron durante el proceso y muchas de las personas negras esclavizadas escaparon a las montañas¹³. Pese al plan fallido, el censo de Santo Domingo de 1606 enumera a varias mujeres negras libres como propietarias de una casa, un negocio, de otras personas negras esclavizadas, o de todas las anteriores¹⁴. No se puede infravalorar la información revelada en el censo sobre las mujeres negras ya que estas estuvieron presentes en las Américas desde los primeros años de su fundación; sin embargo, la presencia y las contribuciones de las mujeres negras libres y esclavizadas en Santo Domingo han sido poco estudiadas¹⁵. Los años posteriores al censo de 1606 estarían marcados por décadas de pobreza e incertidumbre que gestaron el camino para que las personas negras, tanto libres como esclavizadas, robustecieran sus alianzas con bucaneros franceses e ingleses —principalmente con los franceses— y para que la población negra, en general, aprovechara las disputas entre los mismos blancos y las usara para mejorar su condición¹⁶.

13 Moya Pons, *The Dominican Republic*, 118-23.

14 AGI, Santo Domingo, 83. Una transcripción del censo de 1606 de Santo Domingo fue publicada en Emilio Rodríguez Demorizi, *Relaciones históricas de Santo Domingo, II* (Ciudad Trujillo: Editora Montalvo, 1945), 374-444.

15 Alejandra Liriano, *El papel de la mujer de origen africano en el Santo Domingo colonial (siglos XVI-XVII)*, (Santo Domingo: Centro de Investigación para la Acción Femenina, 1992) y Celsa Albert Batista, *Mujer y esclavitud en Santo Domingo* (Santo Domingo: Búho, 1993) han construido el camino para que los académicos llenen un vacío en la historiografía de las mujeres negras en la esclavitud en el Atlántico.

16 Ver Juan José Ponce-Vázquez, «Unequal Partners in Crime: Masters, Slaves, and Free People of Color in Santo Domingo, c. 1600-1650», *Slavery & Abolition* 37, n° 4: 704-23 (2016) Doi.org/10.1080/0144039X.2016.1174451 y Ana Ozuna, «Rebellion and Anti-Colonial Struggle in Hispaniola: From Indigenous Agitators to African Rebels», *Africology: The Journal of Pan African Studies* 11, n° 7 (May): 77-95 (2018). Extraído de <http://www.jpnafrican.org/docs/vol-11no7/11.7-5-Ozuna.pdf>, obtenido el 25 de agosto de 2021. También es importante recalcar que el contrabando que tuvo lugar en La Española permitió que personas negras libres como Juan Rodríguez se aventuraran fuera de la isla. Existen registros de que Rodríguez, un mulato de clase media, salió de Santo Domingo en un barco holandés en 1613 y llegó y permaneció en lo que hoy es la ciudad de Nueva York. Para la historia de Juan Rodríguez, ver Anthony Stevens-Acevedo, Tom Weterings y Leonor Álvarez Francés, *Juan Rodríguez and the Beginnings of New York City*, (Nueva York: CUNY Dominican Studies

En suma, durante el llamado siglo de la miseria, Santo Domingo se había convertido en un lugar de disputa para todos. Los cimarrones huían hacia el monte y se establecían en comunidades autónomas. Los contrabandistas iban y venían como si hubieran estado cordialmente invitados. Incluso, en 1655 los ingleses emprendieron una invasión fallida, y como consecuencia los españoles se pusieron cada vez más nerviosos y decidieron importar gente de las Islas Canarias cuando los colonos franceses comenzaron a mudarse a tierras despobladas, especialmente en la costa oeste. Estos nuevos residentes servirían como escudos para proteger la tierra y evitar que los franceses se asentaran allí. No funcionó. Para 1697, los españoles tuvieron que reconciliarse con la idea de que habían perdido el lado oeste de la isla ante los franceses. Saint Domingue nació de manera oficial y también lo que se conoció como la colonia esclavista más rica. Ambos lados se convirtieron en amigos y enemigos al mismo tiempo, y mantuvieron relaciones diplomáticas cuando era necesario. Los franceses se beneficiaron de la industria ganadera de Santo Domingo y, a su vez, Santo Domingo se benefició enormemente de la creciente economía esclavista, ya que cientos de individuos esclavizados escaparían a Santo Domingo donde formaban manieles (comunidades cimarronas autónomas) o conseguían la manumisión a través de los españoles y eran utilizados como mano de obra barata en la agricultura y la construcción. Fundado a fines del siglo XVII, San Lorenzo de los Mina fue un conocido maniel formado en Santo Domingo por esclavos y esclavas fugitivos de Santo Domingo francés o Saint Domingue. En la actualidad, esta comunidad sigue siendo llamada Los Mina en lo que hoy es la República Dominicana¹⁷. ¿Por qué razón las personas esclavas de Saint Domingue escaparían a Santo Domingo si ambas colonias eran sociedades esclavistas? Según Carlos Esteban Deive, la destreza

Institute, 2013).

17 Gwendolyn M. Hall, *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007); Jane G. Landers, «The Central African Presence in Spanish Maroon Communities», en *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, ed. por Linda M. Heywood (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 227-42.

para esconderse en la profundidad del monte, y así conseguir acceso a comida y tierra, permitió a los cimarrones de Saint Domingue vivir en un espacio menos restringido. Deive explica que el hecho de que los colonos españoles acogieron a fugitivos de Saint Domingue, y que supuestamente trataron mejor a los esclavizados, no se debe a que los españoles fueran humanitarios¹⁸. Más bien, esta fue una respuesta estratégica ante la falta de mano de obra en el lado español de la isla. Raymundo González explica cómo «el gobernador debía velar porque en todas las haciendas estuvieran disponibles los cepos, grilletes, cadenas, látigos y otros instrumentos de castigo, puesto que era un requisito de las leyes bajo pena de severas multas. Esta era parte de la violencia institucional»¹⁹. Un sistema de clase racializado existió en Santo Domingo, así como en el resto de las Américas. No obstante, para atender el tema del cimarronaje, ambas colonias resolvieron este problema mediante la firma de una serie de acuerdos, de 1695 a 1777, que exigían devolver a los fugitivos y hacer desertar a los soldados bajo amenaza de multas. Finalmente, en 1777, el Tratado de Aranjuez demarcó la frontera entre Saint Domingue y Santo Domingo, pero antes de que esto ocurriera los colonizadores españoles estuvieron en constante disputa con los franceses, quienes avanzaban firmemente hacia territorio español apropiándose de tierras y fundando nuevos pueblos, violando «la frontera establecida»²⁰. De igual manera, las personas negras libres y esclavizadas en el Santo Domingo del siglo XVIII desafiaban las limitaciones de espacio y de movilidad que se les imponían. Raymundo González explica que la respuesta de los colonos españoles fue la de crear grupos de apoyo y contratar *buscadores* para ir en busca de fugitivos de la esclavitud²¹.

18 Carlos E. Deive, *Los guerrilleros negros: Esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo* (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1997), 134.

19 Raymundo González, *De esclavos a campesinos: Vida rural en Santo Domingo colonial* (Santo Domingo: Archivo General de la Nación, 2011), 27.

20 Deive, *Los guerrilleros negros*, 146.

21 González, *De esclavos a campesinos*, 25-27.

Personas como Elena existen en los archivos

Para escribir una historia de la esclavitud en Santo Domingo, que haga justicia a las personas afrodescendientes desde el período colonial, se debe afrontar el desafío metodológico de investigación, transcripción e interpretación de los documentos en castellano del siglo XVI. Los estudios sobre la esclavitud en el Atlántico deben reconocer adecuadamente que la esclavitud africana en las Américas aconteció primero en Santo Domingo. Adicionalmente, la mayoría de los documentos del siglo XVI se perdieron cuando, en 1586, la ciudad de Santo Domingo fue saqueada por el corsario Francis Drake y la Corona española resolvió enviar sus documentos oficiales a Sevilla, España, donde permanecen en el Archivo General de Indias (AGI). Esto incluye, además, una gran cantidad de información sobre la esclavitud en los siglos XVIII y XIX que se encuentra en los Archivos Nacionales de Santo Domingo²². Un ejemplo es el caso de revocación de Elena, una mujer negra esclavizada en San Dionisio, Higüey, en la parte este de Santo Domingo. En un largo proceso y entre decenas de páginas, Elena es la «cosa» en disputa, mientras Sebastián Álvarez y Balthazar Guerrero, el comprador y el vendedor respectivamente, son los protagonistas. En ese aspecto, la información contenida en los archivos es cuestionada por quien hace el registro y quién, cómo y qué se registra. Ann Laura Stoler ex-

22 Si bien la mayor parte de la información sobre el Santo Domingo del siglo XVI se encuentra en el AGI, el AGN en República Dominicana también ha comenzado a comprar documentos del AGI para ofrecer más documentos históricos sobre el desarrollo de la sociedad dominicana desde el siglo XVI. También contiene importantes colecciones sobre la esclavitud en Santo Domingo en los siglos XVIII y XIX. Según Frank Moya Pons, «The National Archives of the Dominican Republic», en *Research Guide to Central America and the Caribbean*, editado por Kenneth Grieb, 303-6 (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), 304, algunos de los documentos de la época colonial de Santo Domingo también pueden haberse perdido cuando la Corona de España decidió trasladar la Real Audiencia a Cuba después del Tratado de Basilea en 1795, cuando España cedió la isla entera a Francia tras la Revolución haitiana, enviando allí varias cajas llenas de documentos. Además, el Dominican Studies Institute de CUNY en el City College de Nueva York tiene una colección de documentos de la época colonial que contiene más de 100,000 páginas sobre Santo Domingo colonial. El instituto también creó la base de datos *First Blacks in the Americas* para hacer más accesibles algunos de los documentos del archivo.

plica que «navegar por los archivos es mapear los múltiples imaginarios que . . . elevaron algo al estado de “evento”; que animó la preocupación pública o el escrutinio clandestino, convirtiéndolo en lo que los franceses llaman un “*affaire*”»²³. Elena se encuentra a sí misma disputando un espacio en los registros de archivo. Michel-Rolph Trouillot postula que «los silencios son inherentes en la creación de las fuentes, el primer momento de la producción histórica»²⁴. Elena representa la propiedad descrita por los litigantes y los testigos y, sin embargo, la llegamos a conocer por la forma en la que ella es silenciada. Sus acciones le han dado una voz en el archivo y, a partir de allí, encontramos atisbos sobre Elena a través de su resistencia. El informe completo acerca de Elena como ser humano se mantiene sin desvelar. Los detalles sobre esta mujer esclavizada —asimilados como «defectos», en tanto que corría, bailaba, robaba comida y, supuestamente, tomaba hierbas para abortar a sus hijos que también serían esclavizados— se convierten en un rugido en el archivo, permitiéndole a su cuerpo hablar a través de sus acciones.

«Elena: escapando para bailar» intenta alejarse de lo que aquellos encargados de registrar la información consideran como el evento principal. En el Santo Domingo de 1771, el caso, o como lo describe Ann Stoler, el «evento», se trata sobre Balthazar Guerrero y Sebastián Álvarez, pero hoy se trata de Elena. Así como el trabajo de Jessica Marie Johnson, este artículo «no es ni una biografía ni una microhistoria»²⁵. Es la historia que vive en los archivos y que espera ser liberada de los documentos burocráticos que establecieron un sistema de opresión sobre los esclavizados, no solo en carne y hueso sino también en los documentos de archivo y en las acciones atribuidas a ellos, pero no escritas por ellos. Simon Gikandi sos-

23 Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton NJ: Princeton University Press, 2019), 9.

24 Michele-Rolph Trouillot, *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia*, traducido por Miguel Ángel del Arco Blanco (Granada: Comares Historia, 2017), 42.

25 Jessica Marie Johnson, *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020), 4.

tiene con ironía que «es precisamente debido a este silencio que los esclavos africanos pudieron continuar siendo parte y apareciéndose en los primeros archivos estadounidenses, y constituir así un vínculo crucial en el Atlántico negro, pero uno en el que los únicos registros existentes eran los que estaban dirigidos a su sometimiento»²⁶. Los cuerpos de las personas esclavizadas, de los que todavía se tiene que aprender, son en sí un archivo. Michelle A. McKinley describe precisamente la importancia del cuerpo: «La mercancía defectuosa tuvo un rostro humano, con personalidades, enfermedades, estados de ánimo, “vicios” y hábitos individuales. Como tales, los casos de revocación brindan una oportunidad para explorar facetas del protagonismo que aún no hemos tomado en cuenta»²⁷. Por medio de las acciones que se le adjudican, Elena es el archivo de información de este artículo.

Michel-Rolph Trouillot sostiene que «en la historia, el poder comienza en la fuente»; a su vez, Stephanie M. H. Camp agrega que «aunque los registros escritos no miden la pertinencia de los eventos pasados, y a menudo pasan por alto lo no dicho, constituyen el medio por el que llegan las voces del pasado; son la principal herramienta de los historiadores y sus limitaciones deben ser reconocidas»²⁸. Por lo tanto, «Elena: escapando para bailar» tiene como propósito «leer la evidencia en contexto presentando evidencia circunstancial» y produciendo «una fuente»²⁹. En este sentido, las acciones de Elena nos permiten entender la vida en la sociedad de Santo Domingo colonial, basándonos en testimonios que la describen. La investigación archivística es una tarea abrumadora y, dada la naturaleza de la investigación de archivos coloniales y como historiadoras e historiadores, debemos, con la mayor

26 Simon Gikandi, «Rethinking the Archive of Enslavement», *Early American Literature* 50, n° 1: 81-102, (2015), 84.

27 Michelle A. McKinley, *Fractional Freedoms: Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700* (Nueva York: Cambridge University Press, 2016), 205.

28 Trouillot, *Silenciando el pasado*, 24; Stephanie M. H. Camp, *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), 95.

29 Camp, *Closer to Freedom*, 95; Trouillot, *Silenciando el pasado*, 24.

precisión y respeto posible, contar la historia de los esclavizados que nos dejaron sus cicatrices, sus nombres, su evidencia de lucha, la supervivencia y la muerte, como lenguaje a interpretar, traducir y reescribir, permitiendo una tan esperada transmigración a África. Escribir sobre las personas esclavizadas, a quienes no se les permitió contar sus historias, es parecido a sostener sus manos durante su último aliento y, finalmente, poner sus almas a descansar mientras ellas y ellos y nosotras y nosotros celebramos sus vidas³⁰.

Elena: mi dueño lo elijo yo

Para Elena, era cuestión de su propia elección cuál esclavizador podía ser su dueño. La abolición de la esclavitud llegó a Santo Domingo en 1822, a pesar de los intentos en 1801 de Toussaint Louverture y Jean-Jacques Dessalines de liberar a los esclavizados de Santo Domingo luego de la Revolución

30 El código negro español o Código Negro Carolino (a partir del rey Carlos) se estableció en 1784 para reproducir el *Code Noir* francés que, según las autoridades españolas, fue el resultado del éxito económico en la colonia francesa de Saint Domingue. La estimación era que la economía del lado español de la isla mejoraría si los españoles ejercieran más control sobre su población esclavizada y libre. El capítulo 1, ley 2 del código negro español prohibía la ceremonia fúnebre que habitualmente tenía lugar en el domicilio del difunto o en el domicilio de su ser querido. La ceremonia del entierro se llamaba bancos e incluía bailes, rezos y cantos en el idioma de los esclavizados. En su justificación para crear la ley, los españoles argumentaban que los esclavizados creían que el alma del difunto regresaría a lo que llamaron paraíso, África, a través de este proceso ceremonial. Los bancos todavía se celebran hoy en día en toda la República Dominicana, especialmente en los Congos de Villa Mella, un barrio de Santo Domingo. Ver Carlos Hernández Soto, «To Die in Villa Mella», en *The Dominican Republic Reader: History, Culture, Politics*, editado por Eric Paul Rooda, Aluren H. Derby y Raymundo González, 493-5 (Durham, NC: Duke University Press, 2014). Para una explicación completa de la ley contra los bancos en Santo Domingo, ver Javier Malagón Barceló, *El Código negro carolino o Código negro español: Santo Domingo, 1784* (Santo Domingo: Ediciones Taller, 1974), 164. Para una referencia sobre las prácticas de los bancos en los Estados Unidos, ver Walter Rucker, *The River Flows On: Black Resistance, Culture, and Identity Formation in Early America* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2006), 104-5. Edward Kamau Brathwaite —en su libro *The Folk Culture of the Slaves in Jamaica* (Londres: New Beacon Books, 1981), 9-10— describe celebraciones de entierro similares por parte de las personas esclavizadas en Jamaica.

haitiana de 1791. Mientras tanto, Elena impugnó las leyes que limitaban su movilidad y el estilo de vida deseado por ella, leyes que Camp denomina como «un impulso geográfico para ubicar a las personas esclavizadas en el espacio de las plantaciones»³¹. Camp sostiene que este encierro llevó a las personas esclavizadas a hacer uso de todos los recursos disponibles dentro del espacio geográfico impuesto, y a resistir esta limitación a su libertad. También añade que esta «geografía rival» se «caracterizó por el movimiento: el movimiento secreto de cuerpos, objetos e información dentro y alrededor del espacio de la plantación»³². Si bien esta rivalidad contra los esclavistas no otorgó la libertad completa a las personas esclavizadas, sí permitió a algunas de ellas el tipo de agencia a la que aspiraban en el momento de acción, a pesar de las consecuencias. Como explica Camp, el hecho de que «las personas esclavizadas estuvieran dispuestas a arriesgarse a castigos espantosos por un cierto grado de movilidad dice mucho sobre su importancia para ellas»³³. Tal es el caso de Marguerite, una mujer esclavizada en la Louisiana de 1764 que huyó alegando que «su amo y su señora la golpeaban siempre»³⁴. Marguerite fue condenada a ser marcada con una flor de lis y a la mutilación de sus orejas, tipo de castigo similar a los que se aplicaban a los esclavizados en el Santo Domingo del siglo XVI³⁵. En San-

31 Stephanie M. H. Camp, «The Pleasures of Resistance: Enslaved Women and Body Politics in the Plantation South, 1830-1861», *The Journal of Southern History* 68, n° 3: 533-72, (2002), 534.

32 Camp primero discute la «geografía rival» como la resistencia de la persona esclavizada en «The Pleasures of Resistance», 535, y basa su libro *Closer to Freedom* en el concepto «rival geography» de Edward W. Said en su obra *Culture and Imperialism* (Nueva York: Vintage Books, 1993). Este último postula la geografía como un espacio disputado entre el colonizador y el esclavizado.

33 Camp, *Closer to Freedom*, 7.

34 Sophie White, *Voices of the Enslaved: Love, Labor, and Longing in French Louisiana* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019), 1-2.

35 *First Blacks*, n° 056. Además, el abuso a sus esclavos por parte de los dueños era común porque, aparentemente, se tenía que incluir en las ordenanzas de 1528 que los dueños de esclavos seguían el protocolo sobre cómo tratar a sus esclavos. Ver Malagón Barceló, *El Código negro ...*, 134: «Otra 22. Ordenamos e mandamos que por cuanto esta negociación que es de mucha importancia e cuanto más daño se espera tanto mayor remedio es necesario, e porque parece

to Domingo, estos castigos fueron oficializados a través de la institución de leyes creadas para regular la movilidad de las personas esclavizadas³⁶.

Yo argumento que el cuerpo también puede ser considerado un espacio y un lugar de «geografía rival». En el caso legal de Elena, se dice que ella era una cimarrona que escapaba una noche sí y otra no a la casa del esclavizador que ella prefería. Después de varias disputas, el dueño de Elena resolvió venderla al amo que ella quería. Sin embargo, su nuevo esclavizador demandó más tarde al anterior por vender a Elena sin poner de manifiesto todos sus «defectos», incluyendo el de escaparse constantemente para ir a bailar, haber tenido abortos, robar comida y por ser *mala de su cuerpo*³⁷. Se dice que la frase estar «mala del cuerpo» se usaba para referirse a las mujeres esclavizadas que eran consideradas promiscuas. En su testimonio, Balthazar Guerrero insiste en que él le advirtió y le explicó a Sebastián Álvarez que Elena buscaba a otros hombres a pesar de estar casada, requería mano dura y que cuando este llegara a conocerla la querría devolver. Berry y Harris explican que «la sexualidad también estaba vinculada a la imposición a sus esclavos de las creencias culturales y religiosas de los esclavistas, sobre el rol adecuado de la sexualidad»³⁸. Sostengo que Elena usó su cuerpo como «geografía rival» contra su esclavizador y contra una sociedad racializada dispuesta a controlar todos sus movimientos. Las leyes sobre la esclavitud fueron promulgadas para controlar los espacios

ser que algunas veces los tales negros esclavos se alzaren por los malos tratamientos así [sic] en el comer como en el beber, como en los castigos excesivos que les dan sin causa, por las personas que los tienen a su cargo, mandamos que la tal persona que por nos fuere nombrada, se informe del tratamiento de los dichos esclavos, y así en lo que toca a los mantenimientos y vestuarios como en los tratamientos que les hacen los que los tienen a su cargo...».

36 Anthony Stevens-Acevedo, *The Santo Domingo Slave Revolt ...*, ofrece información detallada acerca de las primeras ordenanzas en las Américas creadas para controlar a las personas esclavizadas. Posteriormente, otras leyes adicionales en leyes creadas y/o modificadas en 1528, 1535, 1542, 1544, 1545, 1547, 1768 y 1784.

37 AGN ARS, 5.147, exp. 18.

38 Diana R. Berry y Leslie M. Harris, *Sexuality and Slavery: Reclaiming Intimate Histories in the Americas* (Athens: University of Georgia Press, 2018), 2.

a los cuales las personas esclavizadas tenían acceso y para que «los esclavos en todas partes tuviesen prohibido por ley, y por práctica común, abandonar la propiedad de sus dueños sin un permiso, y las patrullas de esclavos intentaron garantizar la obediencia a la ley y a las reglas de la plantación»³⁹. Aun así, Elena usó su «conocimiento geográfico» como un poder para huir y usó su cuerpo para viajar a través de la red creada por ramas retorcidas y bejucos en el denso bosque de Santo Domingo⁴⁰. Mientras que los esclavistas infligieron «violencia geográfica» sobre personas esclavizadas, personas como Elena contestaron con una violencia geográfica «rival» que reafirmaba su agencia. Al examinar el comportamiento de Elena descrito por testigos en el caso judicial, este artículo se basa en la definición de Camp sobre el cuerpo esclavizado para estudiar cómo Elena impugnó las leyes de esclavitud y las normas sociales. De acuerdo con Camp «los esclavizados poseían por lo menos tres cuerpos»: uno que servía como el lugar u objeto de la opresión, uno que experimentaba la violencia infligida, y uno que respondía con resistencia en muchas formas. Es este «tercer cuerpo» del que Elena se apropia para conseguir lo que le daba placer y, en cierta medida, «libertad»⁴¹.

Elena es descrita como una mulata criolla de 25 años de edad, que vivía en el pueblo de San Dionisio, Higüey, Santo Domingo, y fue vendida el 4 de abril de 1771 en el pueblo de Santa Cruz, El Seibo, también ubicado en Santo Domingo. Según Balthazar Guerrero, el primer dueño de Elena, en varias ocasiones ella escapó de su casa en Higüey hacia El Seibo, donde él tenía que ir y traerla de regreso, o mandarla a buscar o esperar a que Sebastián Álvarez —el dueño que ella prefería— la

39 Camp, *Closer to Freedom*, 13.

40 Camp, *Closer to Freedom*, 7; Said, *Culture and Imperialism*, 169; Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Méry y William Cobbett, *A Topographical and Political Description of the Spanish Part of Saint-Domingo: Containing, General Observations on the Climate, Population and Production; On the Character and Manners of the Inhabitants; with an Account of the Several Branches of the Government* (Philadelphia: Impreso y vendido por el autor, 1798), 166, 177, recuperado de <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435030861819&view=1up&seq=11> accesado el 31 de diciembre de 2022.

41 Camp, *Closer to Freedom*, 68.

devolviera, lo que tomaba, en cualquiera de estos procedimientos, dos días. Álvarez finalmente se acercó a Guerrero y comenzó a insistir en comprar a Elena, pero Guerrero nunca aceptó. Elena fue tasada en \$200 pesos y Guerrero gastaba un peso cada vez que tenía que contratar a un hombre y una mula para atraparla. Además, la esposa de Guerrero era obligada a atender la casa cuando no se contrataba el servicio de otra esclava⁴².

Antes de lograr su meta de ser vendida a Sebastián Álvarez, Elena se escapó una vez más hacia El Seibo. La veloz corredora —como se describe en los documentos— escapó el 2 de abril y fue devuelta por Sebastián Álvarez a su esclavizador durante la tarde del 3 de abril. En ese momento, Álvarez abogó e insistió a Guerrero en que él compraría a Elena pero este rechazó la oferta y agregó que Álvarez no quería comprarla debido a sus muchos defectos. Por otro lado, Antonio Valverde, un hombre esclavizado de 35 años, testifica que la noche en la que Álvarez la devolvió Elena entró a la cocina dando patadas y quejándose de que Guerrero mentía sobre sus defectos para disuadir a Álvarez de comprarla. El testigo agrega que Elena dijo que no importaba si Guerrero se negaba a venderla porque ella, de todos modos, huiría⁴³. Esta es la única vez que se escucha la voz de Elena a través de un testigo. Elena cumplió con su amenaza y escapó esa noche, lo que obligó a Guerrero a viajar a El Seibo a la mañana siguiente, donde vendió a Elena después de encontrarla en la casa de Sebastián Álvarez. En el acto de venta, Baltazar Guerrero indica: «la qual mulata es libre de empeño tributo e hipoteca que no la tiene y por tal se la aseguro como tambien libre de derechos reales y assimismo se la bendo con todas sus tachas, vicios, defectos enfermedades publicas y secretas, sa [roto] ignoradas anteriores o posteriores a esta escritura y especial y señaladamente con la de aberse huido en dos ocaçiones a esta villa [roto] [El Seibo] solicitud de amo»⁴⁴.

42 AGN, ARH, exp. 14. Testimonio de Josefa Heredia, mujer esclavizada de 33 años puesta a testificar sobre las faltas de Elena, que al parecer no fueron citadas en el comprobante de venta.

43 AGN, ARH, exp. 14.

44 AGN, ARS, 5,147, exp. 18. José Luis B. Postigo, «Las dos caras de una misma

Ante la compra de una persona esclavizada, cada detalle era importante. Si bien ya existía un lenguaje y una forma estándar en el proceso de registro de documentos oficiales, tanto el comprador como el vendedor tenían interés en conocer el estado de los «bienes materiales» que se vendían⁴⁵. En cierto modo, los detalles del contrato de compra de una persona esclavizada enumeraban las ganancias y las pérdidas del comprador y del vendedor. El comprador de Elena, Sebastián Álvarez, presentó una demanda contra el vendedor, Baltazar Guerrero, en enero de 1772, en un intento de devolver a Elena, argumentando que la esclava era mercancía defectuosa por encima de lo descrito en el contrato de compraventa. La fecha exacta en la que se presentó la demanda no aparece en el documento. Aun así, se conoce que esta se llevó a cabo un año después de la venta. Baltazar Guerrero no pudo ser atendido hasta el 10 de junio de 1772, algo que preocupó a Sebastián Álvarez dado que la fecha válida de inicio de la causa sería el 10 de junio y no de enero, cuando presentó la demanda. A Álvarez le fue informado que el alcalde de Santa Cruz, El Seibo, no podía atender a Baltazar Guerrero porque Guerrero era el alcalde de San Dionisio, Higüey, y que no podía ser el administrador de una causa contra sí mismo.

La causa procedió normalmente, con el debido proceso legal y con los testigos necesarios en representación tanto del querellante, Sebastián Álvarez, como del demandado, Baltazar Guerrero. Mientras tanto, Elena, quien orquestó su propia venta y los hechos que derivaron en la demanda, esperó el veredicto final de si tendría que volver con su ex dueño o quedarse con Álvarez, quien la quería devolver. No obstante, una vez que el lector llega a conocer a Elena a través de los relatos de los testigos, muy posiblemente se convenza de que Elena probablemente había tomado su propia decisión independientemente de la decisión del juez.

moneda: Reformismo y esclavitud en Santo Domingo a fines del periodo colonial», *Revista de Indias* 74: 453-82 (2014), 453.

45 Bianca Premo, *The Enlightenment on Trial: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 34.

Mis defectos son mi fortaleza

Después de conocer a Elena, uno se inclina a preguntarse qué significaba la libertad para los esclavizados. ¿Cuál era el significado de la auto-liberación? ¿La libertad y la auto-liberación significaban poder hacerse dueña de una misma después de pagar o recibir su libertad en una sociedad racializada que consideraba la piel oscura y negra como una marca inferior de humanidad? Lo que sí sabemos es que, a través de sus acciones, Elena reafirmó su libertad de elegir quién sería su dueño.

Marisa Fuentes comparte un anuncio sobre una mujer esclavizada y fugitiva de nombre Jane y explica que «Jane se materializa brevemente en un anuncio sobre una persona fugitiva de una condición traumática que describe todo lo que su dueño quería que el público supiera sobre ella —asustada y corriendo— en unas pocas frases»⁴⁶. En este caso Jane también existe a través de sus acciones corporales, que le permiten «materializarse» en un texto escrito, permitiéndonos encontrarla y conocerla. Sin embargo, contrario al caso de Jane, no hubo publicaciones sobre la huida de Elena. No hubo necesidad ya que su dueño sabía exactamente dónde encontrarla: a 43 km al oeste de su propia casa. Se desconoce cómo Elena se las arreglaba para llegar desde la casa de su dueño. Así como la Jane de Fuentes, el traslado de Elena de una provincia a otra «dibuja un mapa de la historia sensorial y arquitectónica de la esclavitud en esta zona urbana desde la perspectiva de una mujer esclavizada»⁴⁷.

El mapeo de la historia de Elena recuerda las migraciones de otras figuras esclavizadas hacia la libertad, como Delia y Clarinda, quienes junto con el hijo de Delia maniobraron su escape en las colonias americanas (las Carolinas) en 1732 al hacer uso de una canoa de 25 pies de largo y de tres pies de

46 Marisa J. Fuentes, *Dispossessed Lives: Enslaved Women, Violence, and the Archive* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2016), 14.

47 Fuentes, *Dispossessed Lives*, 15.

ancho⁴⁸. Delia y Clarinda aprovecharon su contexto para ir tras su libertad y la del hijo de Delia. Al igual que Delia y Clarinda, la «geografía rival» de Elena no tenía fronteras a la hora de cuestionar el confinamiento espacial y las limitaciones a la vida de los esclavizados. En el Santo Domingo de 1771, Elena huyó aproximadamente 43 km, un viaje hoy de casi nueve horas a pie y unos 56 minutos en carro.

En su reporte geográfico acerca de Santo Domingo, Moreau de Saint-Méry describe tres vías para llegar a Santo Domingo desde Higüey, con una distancia de 40 leguas de un punto hasta otro⁴⁹. La primera vía atraviesa El Seibo y se reporta que es «un poco mejor que un camino escarpado». La segunda opción pasa directamente por El Seibo y sobre la tercera el autor agrega que las montañas al norte de Higüey son difíciles de cruzar, «retorciéndose de rama en rama, [para] formar una especie de telaraña que es impenetrable». ¿Qué tiempo le tomó a Elena llegar a El Seibo en 1771? ¿Tenía ella un camino secreto que le hizo más fácil y rápido llegar hasta allá? ¿Tenía un caballo o una mula escondida en algún lugar, o tenía un cómplice que la ayudaba? ¿Tenía zapatos? ¿Fue recibida por enredaderas de cundeamor y senderos de cadillo mientras corría hacia el lugar del esclavista al que quería llegar?⁵⁰ Es posible que nunca tendremos respuestas a estas preguntas. Pero, al igual que Jane, Elena «emerge en el archivo» no desfigurada físicamente sino socialmente, por las etiquetas impuestas a los esclavizados en las sociedades coloniales⁵¹. Elena entra en el registro como una mercancía defectuosa porque era una mujer a la que le gustaba bailar demasiado, que supuestamente abortaba y que disfrutaba estar en compañía de hombres a pesar de estar casada. Supuestamente robaba comida y se escapaba con frecuencia. A través de sus acciones, Elena permite mirar atrás en el tiempo y conocer

48 Jennifer L. Morgan, *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 181.

49 Moreau de Saint-Méry, *A Topographical and Political Description...*, 166 y 177.

50 El cundeamor, en inglés *bitter melon*, y el cadillo o amor seco son plantas populares en la República Dominicana y se encuentra en áreas muy verdes.

51 Fuentes, *Dispossessed Lives*, 14.

algunas de las experiencias de las personas esclavizadas. Leer acerca de los supuestos defectos de Elena es como leer historia para escribir historia.

Mientras que los litigantes esperan el resultado, Elena disfruta de su victoria de mudarse de Higüey a El Seibo. En el proceso, Balthazar Guerrero argumenta que Sebastián Álvarez no cumplió con el plazo de gracia de seis meses para presentar reclamos contra la venta. Más importante aún, Guerrero establece que Álvarez estaba muy al tanto de la costumbre de Elena de escaparse y le recuerda que el día de la venta tuvo que viajar a El Seibo a la casa de Álvarez hacia donde Elena se había escapado la misma noche en que Álvarez la trajo de vuelta de El Seibo. Según más detalles en los documentos legales, Elena tenía la costumbre de fugarse a la casa de Sebastián Álvarez, lo que lo obligaba a llevarla de regreso a su dueño Baltazar Guerrero para evitar ser multado por albergar a un fugitivo. Guerrero explicó a la corte que Álvarez le suplicó a Guerrero varias veces que le vendiera a Elena y Guerrero finalmente accedió.

En su defensa, Guerrero agregó que Álvarez lo acusó de mentir sobre el comportamiento de Elena y aseguró al juez que advirtió verbalmente a Álvarez sobre los múltiples defectos de Elena para disuadirlo de su interés en comprarla, pero que este insistía, como en ocasiones anteriores. Guerrero pidió que se desestimara el caso a su favor y que Álvarez se quedara con Elena y también pagara los honorarios legales⁵². Álvarez rechazó dicha resolución y el caso continuó hasta el 14 de abril de 1773, dos años después de la venta de Elena⁵³.

Baltazar Guerrero presentó siete testigos que respondieron seis preguntas sobre la veracidad de los relatos de Guerrero sobre haber advertido a Sebastián Álvarez de las faltas y de la conducta de Elena. Los testigos admitieron conocer los

52 AGN, ARH, f. 13.

53 El 14 de abril de 1773 es el último día que figura en el documento como reconocimiento de las pruebas presentadas tanto por Álvarez como por Guerrero. La sección del caso que cita el veredicto final no se había encontrado en los archivos a enero de 2020.

hechos en cuestión porque 1) estaban presentes la noche en que Álvarez viajó desde El Seibo para devolver a Elena y escucharon a Guerrero explicarle por qué no debía comprarla, pero Álvarez insistió en que la compraría de todos modos, 2) se habían enterado de los defectos de Elena por Guerrero, o 3) vivían en la misma casa. Cuatro de los siete testigos declararon que Guerrero le explicó insistentemente a Álvarez que no podía vender a Elena porque estaba casada con otro hombre esclavizado en su recinto; explicó que si vendía a Elena su esposo probablemente se escaparía para estar con ella, lo cual, de hecho, sucedió. Guerrero le pidió a Álvarez que también comprara al esposo de Elena o que entonces se la devolviera. De acuerdo con el testimonio de Guerrero, Álvarez dijo que no podía comprar al esposo porque no tenía el dinero y que no devolvería a Elena porque ella se negaba en volver. Cinco de los siete testigos explicaron que Álvarez fue informado de que a Elena le gustaba mucho bailar. Uno de esos testigos era Marzela Guerrero, la hermana de Balthazar Guerrero, quien testificó que ella le había informado a Sebastián Álvarez que «la mulata Elena no era simarrona sino es pollo de Guinea, y que era tan amiga de bayles, que si en una noche se formaban tres a todos yba con la muchacha a el ombro». Esta es la única instancia en la que se menciona que Elena tenía una hija.

El testimonio de Marzela, de que Elena cargaba a su hija al hombro a los bailes, no se debe descartar y nos lleva a entrever que la hija de Elena era joven⁵⁴. Uno de los testigos afirmó que nunca había escuchado nada sobre los abortos, mientras

54 Las huidas de Elena al baile siguen siendo homenajeadas en República Dominicana por artistas e intérpretes como Kalalú Danza, La Gran Mawon, Ene-rólisa y la 21 División, Roldán Mármol, Duluc y Xiomara Fortuna. Los miembros de la diáspora afrodominicana también participan en la danza y la cultura de influencia africana. Tal es el caso de Francia, la Reina de Palos; Gagá Pa'l Pueblo, Kalunga, Legacy Women, KumbaCarey y Palo Monte. Para trabajos sobre memoria y tradición en los Estados Unidos, ver Giavanni R. S. Washington, «Performing Africa: Memory, Tradition, and Resistance in the Leimert Park Drum Circle», disertación doctoral, University of California (2013). La autora analiza cómo los y las artistas se reúnen para actuar en el Círculo de Tambores de Leimert Park para expresar el lenguaje corporal de sus antepasados a través de una África imaginada.

que dos testigos informaron que sí. Los supuestos abortos de Elena son mencionados como fallas, y su amo afirma que ella tuvo dos abortos a pesar de estar casada con otro hombre esclavizado que vivía en la misma casa, como si esas fueran razones válidas para que ella quisiera tener hijos. Los abortos de mujeres esclavizadas se han estudiado como formas de resistencia. Quizás Elena no quiso tener más hijos que la que llevaba a los bailes, si esa era su única hija. Daina Ramey Berry explica que «los embarazos pudieron haber sido un resultado no intencional del sexo marital»⁵⁵. Además, en la historiografía de mujeres esclavizadas es bien conocido que estas practicaban el aborto o mataban a sus hijos como una forma de resistencia, su manera de liberar a su descendencia. Las mujeres esclavizadas también temían ser separadas de sus hijos, a tal punto que podían llegar a matarlos o intentar hacerlo⁵⁶.

Cuatro testigos testificaron sobre la conducta cimarrona de Elena, comparándola con una gallina de Guinea por ser difícil de atrapar. Dos testigos dijeron que no sabían nada sobre los hábitos de robo de Elena, mientras que uno informó que ella solía robar comida, pero no sabía que Elena robaba otras cosas. Finalmente, un testigo explicó que la noche en que Álvarez había intentado convencer a Guerrero para que vendiera a Elena, Álvarez fue informado de todos sus defectos, a lo que Álvarez respondió que, de todos sus defectos, el baile era el que consideraba peor.

Sebastián Álvarez también presentó a sus testigos a quienes se les preguntó principalmente si era cierto que Baltazar Guerrero le informó de todos los defectos de Elena. Juan Bolador, un hombre esclavizado de 25 años y uno de los cuatro testigos de Álvarez, testificó que él estaba al tanto de la conducta ci-

55 Daina Ramey Berry, *The Price for Their Pound of Flesh: The Value of the Enslaved from Womb to Grave in the Building of a Nation* (Boston: Beacon Press, 2017), 17.

56 Barbara Bush, *Slavery Women in Caribbean Society, 1650-1838* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 137; Catherine M. Lewis y Richard J. Lewis, *Women and Slavery in America: A Documentary History* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 2011), 197.

marrona de Elena porque esa era su reputación. El escribano que registró la venta en la casa de Álvarez declaró que Guerrero solo mencionó el defecto de que Elena era cimarrona por haberse escapado a El Seibo en dos ocasiones y dijo que nunca mencionó los otros defectos durante la transacción. Dos de los testigos de Álvarez declararon que, luego de firmar el contrato de compraventa, Guerrero elogió a Elena, al señalar que solo la vendía para complacer a su esposa y que Elena cuidaba bien a sus hijos cuando ambos iban al pueblo. Supuestamente, Guerrero también agregó que con mucho gusto la volvería a comprar si Álvarez lo reconsideraba.

Conclusión

¿Cómo pudo Elena desafiar el sistema de esclavitud de la forma en que lo hizo? Rhoda E. Reddock postula que debido a que «las condiciones variaban ligeramente de un área a otra, el debate sobre la relativa crueldad de los sistemas continúa»⁵⁷. Otros académicos sostienen que no es que los españoles fueran más humanitarios, sino que fueron más estratégicos en su trato para asegurar el trabajo manual que tanto necesitaban⁵⁸. La crueldad y los castigos severos existían en toda la isla. Además, aunque no sepamos de ningún castigo físico sufrido por Elena, sabemos que sufrió violencia a través de la representación impuesta por una sociedad esclavista que la tildaba de vulgarmente sexual y condenó su amor por el baile. Sin embargo, Elena habla desde los archivos a través de su cuerpo, y deberíamos escucharla a ella y a todas las demás Elenas que nos quedan por encontrar y escuchar⁵⁹. Elena

57 Rhoda E. Reddock, «Women and Slavery in the Caribbean: A Feminist Perspective», *Latin American Perspectives* 12, n° 1:63-80 (1985), 64.

58 Deive, *Los guerrilleros negros*; José Luis B. Postigo, «Sobre esclavitud y otras formas de dominio: Gradaciones de libertad y estatus social en Santo Domingo a fines del periodo colonial», *Gente de color entre esclavos*, editado por José Antonio Piqueras e Imilcy Balboa Navarro, 160-78 (Granada: Editorial Comares, 2019).

59 Berry, *The Price for Their Pound of Flesh*, 5.

es representada como una mujer sexual, una fugitiva concurrenente, una mala esposa y mala madre. Sin embargo, a través de sus acciones corporales, conocemos a una Elena que era ágil, arriesgada, fuerte, decidida y valiente.

Bibliografía

- Acosta, Lisette Corniel. «Negras, mulatas y morenas en La Española del siglo XVI (1502-1606)». En *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, editado por Aurelia Martín Casares, 202-18. Granada: Universidad de Granada, 2015.
- Albert Batista, Celsa. *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo: Búho, 1993.
- Berry, Daina R. *The Price for Their Pound of Flesh: The Value of the Enslaved from Womb to Grave in the Building of a Nation*. Boston: Beacon Press, 2017.
- Berry, Daina R. y Leslie M. Harris. *Sexuality and Slavery: Reclaiming Intimate Histories in the Americas*. Athens: University of Georgia Press, 2018.
- Brathwaite, Edward Kamau. *The Folk Culture of the Slaves in Jamaica*. Londres: New Beacon Books, 1981.
- Bush, Barbara. *Slavery Women in Caribbean Society, 1650-1838*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Camp, Stephanie M. H. *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- «The Pleasures of Resistance: Enslaved Women and Body Politics in the Plantation South, 1830-1861». *The Journal of Southern History* 68, n° 3 (2002): 533-72.
- Deive, Carlos E. *La esclavitud del negro en Santo Domingo, (1492-1844)*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1980.

- *Los guerrilleros negros: Esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1997.
- De Utrera, Cipriano. *Santo Domingo: Dilucidaciones históricas*. Santo Domingo: Centenario, 1995.
- Fuentes, Marisa J. *Dispossessed Lives: Enslaved Women, Violence, and the Archive*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Gikandi, Simon. «Rethinking the Archive of Enslavement». *Early American Literature* 50, n° 1 (2015): 81-102. Doi.org/10.1353/eal.2015.0020.
- Gil, Juan. «Tres notas colombinas». *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 28 (1984): 73-91.
- González, Raymundo. *De esclavos a campesinos: Vida rural en Santo Domingo colonial*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación, 2011.
- Guitar, Lynne. «Boiling it Down: Slavery and Rebellion on the First Commercial Sugarcane Ingenios in the Americas (Hispaniola, 1530-1545)». En *Slaves, Subjects, and Subversives: Black in Colonial Latin America*, editado por Jane G. Landers y Barry M. Robinson, 39-82. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002.
- Hall, Gwendolyn M. *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.
- Hernández Soto, Carlos. «To Die in Villa Mella». En *The Dominican Republic Reader: History, Culture, Politics*, editado por Eric Paul Roorda, Lauren H. Derby y Raymundo González, 403-5. Durham, NC: Duke University Press, 2014.
- Johnson, Jessica Marie. *Wicked Flesh: Black Women, Intimacy, and Freedom in the Atlantic World*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2020.
- Landers, Jane G. «The Central African Presence in Spanish Maroon Communities». En *Central Africans and Cultural Transforma-*

- tions in the American Diaspora, editado por Linda M. Heywood, 227-42. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- «Cimarrón and Citizen: African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of Free Black Towns in the Spanish Circum-Caribbean». En *Slaves, Subjects, and Subversives*, 111-45, 2006.
- Lewis, Catherine M. y J. Richard Lewis. *Women and Slavery in America: A Documentary History*. Fayetteville: University of Arkansas Press, 2011.
- Liriano, Alejandra. *El papel de la mujer de origen africano en el Santo Domingo colonial (siglos XVI-XVII)*. Santo Domingo: Centro de Investigación para la Acción Femenina, 1992.
- Malagón Barceló, Javier. *El código negro carolino o Código negro español: Santo Domingo, 1784*. Santo Domingo, R. D.: Taller, 1974.
- McKinley, Michelle A. *Fractional Freedoms: Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700*. Nueva York: Cambridge University Press, 2016.
- Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis Elie y William Cobbett. *A Topographical and Political Description of the Spanish Part of Saint-Domingo: Containing, General Observations on the Climate, Population and Productions; On the Character and Manners of the Inhabitants; with an Account of the Several Branches of the Government*. Philadelphia: Impreso y vendido por el autor, 1798. Recuperado de <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=osu.32435030861819&view=1up&seq=11>, acceso el 25 de agosto de 2021.
- Morgan, Jennifer L. *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Moya Pons, Frank. *The Dominican Republic: A National History*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2006.
- «The National Archives of the Dominican Republic». En *Research Guide to Central America and the Caribbean*, editado por Kenneth Grieb, 303-6. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

- Ozuna, Ana. «Rebellion and Anti-Colonial Struggle in Hispaniola: From Indigenous Agitators to African Rebels». *Africology: The Journal of Pan African Studies* 11, n° 7 (mayo 2018): 77-95. Recuperado de <http://www.jpanafrican.org/docs/vol11no7/11.7-5-Ozuna.pdf>, el 31 de diciembre de 2022.
- Ponce-Vázquez, Juan José. «Unequal Partners in Crime: Masters, Slaves, and Free People of Color in Santo Domingo, c. 1600-1650». *Slavery & Abolition* 37, n° 4 (2016): 704-23. Doi.org/10.1080/0144039X.2016.1174451.
- Postigo, José Luis B. «Las dos caras de una misma moneda: Reformismo y esclavitud en Santo Domingo a fines del periodo colonial». *Revista de Indias* 74 (2014): 453-82. Doi.10.3989/revindias.2014.015.
- «Sobre esclavitud y otras formas de dominio: Gradaciones de libertad y estatus social en Santo Domingo a fines del periodo colonial». En *Gente de color entre esclavos*, editado por José Antonio Piqueras e Imilcy Balboa Navarro, 160-78. Granada: Editorial Comares, 2019.
- Premo, Bianca. *The Enlightenment on Trial: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Reddock, Rhoda E. «Women and Slavery in the Caribbean: A Feminist Perspective». *Latin American Perspectives* 12, n° 1 (1985): 63-80. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/2633562>, acceso el 31 de diciembre de 2022.
- Rodríguez Demorizi, Emilio. *Relaciones históricas de Santo Domingo, II*. Ciudad Trujillo: Editora Montalvo, 1945.
- Rucker, Walter C. *The River Flows On: Black Resistance, Culture, and Identity Formation in Early America*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2006.
- Sáez, José Luis. *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: Una historia de tres siglos*. Santo Domingo: Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, 1994.

- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Vintage Books, 1993.
- Stevens-Acevedo, Anthony. *The Santo Domingo Slave Revolt of 1521 and the Slave Laws of 1522: Black Slavery and Black Resistance in the Early Colonial Americas*. Nueva York: CUNY Dominican Studies Institute, Research Series, 2019.
- Stevens-Acevedo, Anthony, Tom Weterings y Leonor Álvarez Francés. *Juan Rodríguez and the Beginnings of New York City*. Nueva York: CUNY Dominican Studies Institute, 2013.
- Stoler, Laura Ann. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Thomas, Hugh. *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*. Nueva York: Simon & Schuster, 1997.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la Historia*. Granada: Comares Historia, 2017.
- *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Van Sertima, Ivan. *They Came before Columbus*. Nueva York: Random House, 1976.
- Varela, Consuelo. *La Caída de Cristóbal Colón: El juicio de Bobadilla*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- *Cristóbal Colón y la construcción de un nuevo mundo, estudios 1983-2008*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación, 2010.
- Washington, Giavanni R. S. «Performing Africa: Memory, Tradition, and Resistance in the Leimert Park Drum Circle». Tesis doctoral, University of California, 2013.
- White, Sophie. *Voices of the Enslaved: Love, Labor, and Longing in French Louisiana*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.

Muertos civiles: Duelo por las víctimas del racismo en la República Dominicana

Civilian Dead: Mourning for the Victims of Racism in the Dominican Republic

Morts civils : Deuil pour les victimes du racisme en République dominicaine

Amarilys Estrella*

Resumen

Los dominicanos negros de ascendencia haitiana del movimiento Reconocido a menudo afirman que las políticas de desnacionalización en la República Dominicana han causado sus muertes civiles. Aunque los miembros de Reconocido se organizan para luchar contra sus muertes figurativas, no limitan sus reclamos solamente a su reconocimiento legal. También luchan por su supervivencia en el contexto de elevadas tasas de mortalidad como resultado directo del racismo sistémico y la exclusión social. Basándose en dos años de investigación etnográfica en la República Dominicana, este artículo explora la resistencia a la muerte de las personas negras que forman parte de un movimiento a gran escala contra la apatridia. Utilizo el análisis de Christina Sharpe sobre el *wake work*, trabajo velatorio, para examinar «la capacidad de las personas negras de,

* Antropóloga dominicana.

ORCID: 0000-0002-6248-2055

Afiliación: Rice University, Department of Anthropology

Email: ae36@rice.edu

en todo momento y en cualquier lugar, ... producir en, hacia y a través del velatorio una insistencia en existir» (2016, 11). Analizo el activismo de Reconoci.do como trabajo velatorio para interpretar las manifestaciones de la resistencia del movimiento a la muerte por racismo.

Palabras claves: *racismo, activismo, muerte, negritud, apátrida.*

Abstract

Black Dominicans of Haitian descent in the Reconoci.do movement often state that denationalization policies in the Dominican Republic have caused their *muertes civiles*, or civil deaths. Although Reconoci.do's members organize to fight against their figurative deaths, their struggles are not limited to a fight for legal recognition. They also fight for survival in the context of higher rates of death as a direct result of systemic racism and social exclusion. Drawing on two years of ethnographic research in the Dominican Republic, this article explores resistance to the deaths of Black individuals who form part of a large-scale movement against statelessness. I engage Christina Sharpe's analysis of "wake work" in order to examine "Black people's ability to everywhere and anywhere ... produce in, into, and through the wake an insistence on existing" (2016, 11). I analyze Reconoci.do's activism as wake work to interpret the movement's manifestations of resistance to death by racism.

Keywords: *racism, activism, death, blackness, stateless.*

Résumé

Les Dominicains noirs d'origine haïtienne du mouvement Reconoci.do affirment souvent que les politiques de dénationalisation en République dominicaine ont causé la mort de leurs civils. Bien que les membres de Recognized.do s'organisent pour lutter contre leurs morts figuratives, ils ne limitent pas leurs revendications uniquement à leur reconnaissance légale. Ils luttent également pour leur survie dans un contexte de taux

de mortalité élevés en conséquence directe du racisme systémique et de l'exclusion sociale. S'appuyant sur deux années de recherche ethnographique en République dominicaine, cet article explore la résistance à la mort des Noirs qui font partie d'un mouvement à grande échelle contre l'apatridie. J'utilise l'analyse de Christina Sharpe du «travail de veille» pour examiner «la capacité des Noirs à produire n'importe quand, n'importe où... ils persistent dans, vers et à travers le sillage» (2016, onze). J'analyse l'activisme de Reconoci.do comme un travail de veille pour interpréter les manifestations de la résistance du mouvement à la mort pour le racisme.

Mots clés : *racisme, activisme, mort, noirceur, apatride.*

No voy a descansar, aunque me quede en el camino, porque yo sé que la lucha seguirá. Algún día, tarde o temprano, el Estado tendrá que reconocer estas ciudadanas y ciudadanos que crecen aquí apátridas, sin nacionalidad, sin un nombre, para que sean incluidas en la sociedad dominicana.

Sonia Pierre

Introducción

En 2013, el Tribunal Constitucional de la República Dominicana desnacionalizó a 200 000 dominicanos de ascendencia haitiana, quedando así apátridas cuatro generaciones de personas que anteriormente habían sido reconocidas legalmente por el gobierno dominicano. Al afirmar que los hijos de inmigrantes haitianos indocumentados no tenían derecho a la ciudadanía por nacimiento, la sentencia 168-13 del Tribunal Constitucional dominicano, conocida comúnmente como La Sentencia, consolidó un proceso de décadas en el que se negaba a las personas de piel más oscura «de aspecto haitiano» el derecho a votar, trabajar, casarse legalmente o comprar una vivienda. Los dominicanos negros de ascendencia haitiana que participan en el movimiento Reconoci.do suelen afirmar que estas políticas de desnacionalización

han causado sus muertes civiles. Reconoci.do — que, además de su significado, refiere a la URL de la página web del movimiento— se ha organizado y capacitado para luchar en contra de sus muertes figurativas, pero a menudo se ve plagado de las muertes físicas de los miembros del movimiento y sus familiares. Sus luchas no son solo por el reconocimiento legal, sino también por la supervivencia en un contexto de elevadas tasas de mortalidad como resultado directo del racismo sistémico que excluye a los dominicanos negros de ascendencia haitiana de formar parte del Estado dominicano.

Basándome en dos años de investigación etnográfica en la República Dominicana, que incluyó la observación participativa y una serie de entrevistas a activistas dominicanos de ascendencia haitiana, exploro la resistencia contra las muertes figurativas y literales de individuos negros que forman parte de un movimiento a gran escala contra la apatridia en la República Dominicana. A través de un análisis del activismo de Reconoci.do, este artículo destaca cómo los miembros de dicho movimiento conviven constantemente con la muerte, y las formas de resistencia desarrolladas en el proceso. Utilizo el análisis de Christina Sharpe sobre el *wake work*, «trabajo velatorio», para examinar la capacidad de las personas negras de «en todo momento y lugar... producir en, hacia y a través del velatorio una insistencia en existir» (2016, 11). Sharpe emplea el trabajo velatorio como un «marco conceptual de y para vivir la negritud en la diáspora bajo las secuelas aún en desarrollo de la esclavitud atlántica» (2016, 2). Sitúo este proyecto y el activismo de Reconoci.do dentro de este marco de referencia, ya que permite interpretar las diferentes manifestaciones de resistencia que tiene el movimiento hacia la muerte por racismo. A pesar de las amenazas, Reconoci.do está imaginando nuevas formas de vivir¹.

1 Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being* (Duke University Press, 2016). En inglés la palabra *wake* hace referencia a un velorio, a la estela dejada por los barcos al atravesar el mar y el despertar a un estado de conciencia. Estos múltiples sentidos son empleados por la autora para abordar temas como la ciudadanía, la violencia racial y la mortalidad de las personas negras. (N. de la T.)

He optado por no abreviar ni separar con un guion la denominación «dominicanos negros de ascendencia haitiana», ya que los líderes de las distintas organizaciones que defienden sus derechos han hecho explícito que de este modo se les identificaba mejor. Algunos de los miembros eran dominicanos de segunda, tercera y cuarta generación, cuyos lazos con Haití variaban entre familias y generaciones. Además, como las líderes del Movimiento de Mujeres Dominico-haitianas (MUDHA) explicaron a la historiadora April Mayes (2018, 157), el término dominico-haitiano no existe como categoría legal porque la doble ciudadanía no es una opción para los dominicanos de ascendencia haitiana. Ser dominicano de origen haitiano también implica un proceso de naturalización, que no es el caso de los dominicanos de ascendencia haitiana. Por último, aunque no todos los dominicanos de ascendencia haitiana son categorizados racialmente como negros o negras en la República Dominicana, los miembros del movimiento destacaron específicamente cómo la negritud se convirtió en un marcador de diferencia racial, además de sus apellidos y conexiones ancestrales con Haití. Al destacar su identidad negra y étnica, también reconozco que estas dos categorías, negro y haitiano, no siempre son sinónimos.

La muerte figurativa de Reconoci.do

Fundado en 2010, Reconoci.do es considerado como el primer movimiento organizado de jóvenes dominicanos negros de ascendencia haitiana en resistencia a una serie de políticas y sentencias de desnacionalización, que han convertido a muchos de ellos en apátridas en la República Dominicana. Aunque desde la década de 1980 han existido varias organizaciones conocidas que se ocupan de los derechos de los dominicanos de ascendencia haitiana, estas solían estar dirigidas por organizaciones no gubernamentales (ONG) de pequeño tamaño. Los líderes de Reconoci.do afirmaban entonces que eran «un movimiento, no una ONG», haciendo hincapié en su determinación de existir independientemente del apoyo

o los recursos que pudieran proporcionar los patrocinadores externos y su compromiso con el movimiento. Visualizaban su labor a largo plazo y de carácter transformador, y están comprometidos con la educación política de sus miembros y de las comunidades de las que proceden y en las que trabajan.

El movimiento Reconoci.do se organizó en zonas compuestas por varios núcleos dentro de las seis regiones diferentes del país en las que trabajan (Figura 1). El movimiento estaba dirigido por un pequeño comité (*petit comité*) que se encargaba del trabajo diario a nivel nacional. Este pequeño comité elaboraba el presupuesto y el calendario anual de actividades, que incluían la organización de reuniones de coordinación nacional y de asambleas comunitarias para debatir las políticas de desnacionalización y la apatridia. También se ocupaban de las actividades externas, como las reuniones periódicas tanto con partidarios internacionales como organizaciones aliadas a nivel nacional. Además, Reconoci.do participó en la organización de concentraciones masivas para hacer visible el número de apátridas afectados por las políticas de desnacionalización del gobierno dominicano y se unió a otros movimientos nacionales que luchaban contra la corrupción del gobierno y defendían el derecho a la salud. También contribuyó activamente en casos judiciales internacionales y regionales, así como en audiencias de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), y dispuso reuniones transnacionales con movimientos de afrodescendientes de toda la región latinoamericana para concienciar y desarrollar en conjunto estrategias antirracistas.

Sin embargo, la mayor parte del tiempo los miembros se dedican a acompañar a los dominicanos de ascendencia haitiana a las oficinas gubernamentales, que son las responsables de sus muertes civiles, puesto que les han negado sus documentos de identidad. Los miembros de Reconoci.do acompañaron a madres con hijos recién nacidos hasta los hospitales en los que la dirección les había negado un certificado de nacido vivo que confirmase el nacimiento del niño y su nacionalidad dominicana, certificado que era necesario para registrar el na-

cimiento del niño en las oficinas locales de la Junta Central Electoral (JCE). En cambio, les entregaban un certificado de papel rosa que etiquetaba al niño como extranjero. Reconoci.do también acompañó a los jóvenes dominicanos negros de origen haitiano a la JCE, donde a menudo los funcionarios administrativos los rechazaban por tener «apellidos raros», negándoles las copias de sus certificados de nacimiento o sus cédulas de identidad.

Los líderes de Reconoci.do eran muy apreciados en sus comunidades y solían mostrar un gran sentido de responsabilidad sobre la vida de sus miembros, sus familias y su comunidad. Además de su trabajo principal, que consiste en exigir que se les devolviera la nacionalidad dominicana, los líderes de Reconoci.do se dieron a conocer en sus comunidades como representantes de cuestiones que iban más allá de la documentación. Apoyaban a sus mayores en la defensa de sus fondos de pensiones como trabajadores jubilados de la caña de azúcar y acompañaban a los enfermos y heridos a los hospitales. Instauraron jornadas de limpieza, noches de cine y actividades para recaudar fondos.

Figura. 1. Mapa de las regiones de organización de Reconoci.do²

Fue en este contexto que empecé a investigar y apoyar el trabajo de Reconoci.do. Una mañana, mientras nos preparábamos para la primera de las muchas reuniones que se iban a celebrar ese día, Minerva, la coordinadora del movimiento, comentó: «Últimamente hay muchas muertes, todas las semanas hay muertes»³. Las declaraciones de Minerva se produjeron después de una semana repleta de noticias de fallecimientos, incluido el del padre de Julio, el tesorero del movimiento. Su padre era diabético y había emigrado a la República Dominicana veinticinco años antes para trabajar en los cañaverales. Recién había regresado por primera vez a Haití y en ese viaje pereció. Fue enterrado en Haití, sin que su hijo lo

2 www.reconoci.do. Consultado el 18 de agosto del 2018.

3 Se utilizaron seudónimos para nombrar a los miembros de Reconoci.do.

podiera ver, ya que no poseía los documentos necesarios para cruzar la frontera y en caso de hacerlo existía la posibilidad de que no regresase más a su hogar en la República Dominicana.

La muerte física de personas cercanas al movimiento, como el padre de Julio, solía discutirse de pasada durante las pausas de las reuniones de Reconoci.do. Se realizaban colectas para proporcionar apoyo financiero a las familias de los fallecidos. En las reuniones programadas, el movimiento daba prioridad a lo que consideraban asuntos más urgentes y a sus objetivos principales, abordando el genocidio civil al que se enfrentaban como hijos de migrantes haitianos⁴. Para Reconoci.do, un genocidio civil significaba el borrado en masa de su nacionalidad dominicana y de sus derechos como ciudadanos (Belique Delba 2018). Reconoci.do a menudo utilizaba el término muerte civil para describir la forma en que el gobierno dominicano los había convertido en apátridas. Al preguntar a los miembros de Reconoci.do qué significaba para ellos estar muertos civilmente, contaban que se sentían como fantasmas o, como explicó una líder dominicana de ascendencia haitiana, «[el gobierno dominicano] nos ha convertido en zombis como los de [la serie de televisión de AMC] *The Walking Dead*, que no existen para el sistema educativo, el sistema de salud o la economía formal»⁵. Como individuos apátridas, los dominicanos negros de ascendencia haitiana no eran reconocidos legalmente por el gobierno dominicano y se les despojaba o se les negaban los documentos de identidad. Eran vulnerables a la persecución racial por parte de los funcionarios de inmigración, que les exigían presentar sus cédulas de identidad y en los casos que no podían proporcionar los documentos requeridos eran expulsados a Haití⁶.

4 Juan Bolívar Díaz, «JCE suspende su genocidio civil», *Hoy Digital*, 29 de octubre de 2011. Consultado el 19 de diciembre de 2019. <http://hoy.com.do/jce-suspende-su-%C2%93genocidio-civil%C2%94/>.

5 Robert Kirkman, productor ejecutivo, , *The Walking Dead* (AMC Studios, Atlanta, Georgia), 2010.

6 Amnistía Internacional, «Haití/ República Dominicana: deportaciones imprudentes que dejan a miles en el limbo». Sitio web de Amnistía Internacional, 15 de junio 2016. Consultado el 28 de diciembre de 2019. <https://www.amnesty.org/es/latest/press-release/2016/06/haiti-dominican-republic-reckless-depor->

Con frecuencia los líderes de Reconoci.do hablaban de que se sentían como si no pertenecieran a ninguno de los dos países⁷. Se referían a sí mismos como zombis porque no existían legalmente y no se les permitía el acceso a los servicios gubernamentales, pero su presencia física como individuos negros los hacía muy visibles, indeseables y peligrosos dentro de una sociedad dominicana que los había marcado como haitianos y no aceptaba sus reivindicaciones para acceder a una identidad dominicana.

Sobre ser haitiano y negro: hiperinvisibilidad

Los estudiosos del tema racial en la República Dominicana han señalado que aproximadamente el 90% de los dominicanos son afrodescendientes (Moya Pons 2010; Torres-Saillant 1998). Esta cifra se cita frecuentemente para resaltar la negritud de la nación y la influencia africana en la cultura dominicana. También ha apoyado las afirmaciones de los funcionarios del gobierno, como el expresidente Danilo Medina, de que el racismo no existe sobre la base de la composición racial del país⁸. Sin embargo, estos datos son limitados en su capacidad para explicar las formas en las que el color y la raza

tations-leaving-thousands-in-limbo/

7 Durante mi período de investigación etnográfica fui testigo de varios casos en los que las personas acudieron a los líderes de Reconoci.do en busca de apoyo después de ser detenidos por los agentes de inmigración en redadas. A menudo eran detenidos en un centro de recreo convertido en centro de detención en la región de Haina hasta que alguien pudiera demostrar que la persona era de nacionalidad dominicana. En algunos casos, cuando los individuos eran llevados a la frontera y a los campamentos, se necesitaba la presión de los medios de comunicación y el apoyo de personas bien conectadas para que la persona fuera liberada.

8 En 2014, durante la Segunda Cumbre de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) celebrada en Cuba, el presidente de la República Dominicana, Danilo Medina, negó las acusaciones de racismo tras la desnacionalización retroactiva de los dominicanos negros de ascendencia haitiana, señalando que la mayor parte del país estaba compuesta por negros y mulatos. Video publicado por la Oficina Nacional de Migración de la República Dominicana en YouTube, a partir del minuto ocho. Consultado el 21 de enero de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=2GNrjGn5yoQ>.

se entienden y se experimentan en la República Dominicana (Howard 2007).

Kimberly Eison Simmons señala que los conceptos actuales de raza y de nación surgen de procesos en los que la identidad dominicana «significa tener una presencia generacional, raíces y mezcla (liga) que es particular a la República Dominicana» (2009, 117). El estudio de Eva Michelle Wheeler (2015) destaca cómo algunas características físicas encajan cómodamente en las ideas de una identidad dominicana, mientras que otras características físicas son empujadas a la periferia. En el estudio de Wheeler se pidió a los participantes que seleccionaran imágenes de individuos que asociaran más estrechamente con la identidad dominicana. Wheeler detalla que las imágenes más seleccionadas como representativas de un dominicano típico se describieron como *negro* o *moreno* en el caso de los hombres, y como *morena* y *mulata* en el caso de las mujeres. El estudio de Wheeler aclara cómo la negritud y la identidad negra no se consideran incongruentes con la identidad dominicana. También muestra cómo los dominicanos negros de ascendencia haitiana, con una apariencia física que no se asume como típicamente dominicana, se vuelven vulnerables a la identificación y a la discriminación racial.

Además, las categorías de raza sancionadas por el Estado y el antihaitianismo motivado políticamente siguen dando forma a las ideas sobre la negritud y la haitianidad en el país (Candelario 2007; García-Peña 2016; Mayes 2014). Hasta 2014, las mujeres denunciaban que los funcionarios de la JCE les pedían que se alisaran el pelo antes de tomarles la foto para sus documentos de identidad⁹. Hay que señalar la complicidad de los funcionarios administrativos de la JCE en el proceso de defensa de la nación y de creación de ciudadanos adecuados. Los miembros del movimiento hablaron de los innumerables modos en que sus cuerpos eran vigilados por las instituciones estatales. Convertirse en ciudadanos domi-

9 Tahira Vargas García, «Contenido delictivo del "pelo malo"». *Hoy Digital*, 12 de julio de 2014. Consultado el 29 de diciembre de 2019. <https://hoy.com.do/contenido-delictivo-del-pelo-malo/>.

nicanos adecuados estaba a menudo envuelto en discursos de respetabilidad en relación con las actuaciones corporales y las representaciones de la dominicanidad que, de no hacerse correctamente, permitían etiquetar a alguien como haitiano. El control y la vigilancia de tales comportamientos y acciones ocurrían a través de la identificación del color de la piel y los apellidos, así como en las formas de vestirse y peinarse y en las proyecciones de la correcta feminidad dominicana [blanca] (Ramírez 2018).

Durante una de las reuniones regionales de Reconoci.do, celebrada en el centro comunitario de la provincia de El Seibo, los participantes discutieron sobre el modo en que se vestirían cada vez que tuvieran que hacer una visita a la JCE regional. Entre risas nerviosas, los miembros de Reconoci.do comentaron que, para visitar las oficinas del gobierno y no ser identificados erróneamente como ciudadanos haitianos, no podían llevar colores brillantes como el verde o el naranja. Incluso se aseguraban de llevar ropa de oficina para que se les tomara en serio y de no hablar en público la lengua de sus padres, el creole haitiano. A veces, sin embargo, ni siquiera estas marcas de respetabilidad que podían ayudarles a pasar como dominicanos eran suficientes. Ángela, miembro de Reconoci.do, recuerda una ocasión en la que fue a un colmado para comprar algunos artículos. De pronto entró un muchacho y le advirtió que los agentes de inmigración estaban en la zona con *la camionera*, el vehículo utilizado por los agentes de inmigración para detener a las personas que perciben como haitianas y, por tanto, indocumentadas. Ángela recuerda que se quedó mirando al muchacho confundida y tardó en darse cuenta de que él la percibía como una mujer haitiana indocumentada. «Solo te estoy ayudando», le dijo el muchacho, como si ella estuviera siendo una malagradecida por no haber hecho caso a la advertencia. La identidad dominicana de Ángela era ilegible para este joven porque era una mujer negra de piel oscura y pelo natural y grueso que él percibía como haitiana, y por lo tanto un «sujeto deportable» e indocumentado (Boyce Davies y M’Bow 2007; Smith 2016).

Los estudiosos de la República Dominicana han desafiado las afirmaciones de que las construcciones sobre la raza y las jerarquías que han resultado de este proceso son de alguna manera excepcionales. Han señalado que la negritud dentro del Caribe está en todo momento mediada por su contacto con los colonizadores europeos (Candelario 2007; García-Peña 2016; Simmons 2009; Thornton y Ubiera 2019). En particular, Thornton y Ubiera (2019) enfatizan la urgente necesidad de ampliar la erudición sobre la República Dominicana más allá de las cuestiones relativas a la raza y la nación, señalando que los procesos en curso con respecto a la raza y particularmente a la negritud no son más excepcionales que los que han resultado en otras partes del mundo, a partir del surgimiento de la colonización, la esclavitud y el nacimiento de las sociedades de plantación en todo el Caribe.

Si bien estoy de acuerdo con Thornton y Ubiera en afirmar que las lógicas raciales en juego en la República Dominicana no son excepcionales, podríamos beneficiarnos de la transformación de las cuestiones planteadas con respecto a la raza y la racialización en dicho país, poniéndolas en diálogo con los estudios sobre la raza y los proyectos de construcción de la nación situados en las intersecciones de lo local y lo transnacional. El imperativo de Ana Maurine Lara, por ejemplo, de que nos preguntemos en cambio «¿por qué hemos naturalizado la anti-negritud como un elemento del Estado-nación moderno?» o «¿qué aspecto tiene la negritud en la República Dominicana?» (2017, 471) nos permitiría reconocer cómo las personas negras de este país se han involucrado históricamente en la política negra hemisférica, al tiempo que se plantearían cuestiones complejas como las de por qué estas nociones de negritud han seguido excluyendo de dicha nación a los negros dominicanos de piel más oscura y de ascendencia haitiana. Los académicos que estudian la raza y la nación en la República Dominicana deben dar cabida a los relatos políticos negros presentes desde la fundación del Estado, incluso en los innumerables intentos de construir una identidad dominicana no negra, al tiempo que imaginan y cuestionan los procesos sociales que han conducido a la anti-negritud como

elemento del Estado-nación moderno, su impacto en las comunidades negras y su relación con procesos transnacionales más amplios, tanto históricos como contemporáneos. Al prestar más atención a la relación dialéctica entre las conceptualizaciones de raza y la autopresentación racial que fomenta el Estado, empezamos a ver cómo se imaginan y se impugnan la negritud y las identidades negras. A través del trabajo de estudiosos como Deive (2013), Ricourt (2016) y Abréu (2014), vemos que la República Dominicana es «un sitio importante de producción e intercambio cultural negro transnacional» (Thornton y Ubiera 2019, 417). Sin embargo, los discursos que fomenta el Estado continúan empleando estratégicamente la negritud en la construcción de una identidad nacional, al tiempo que hacen invisibles a los dominicanos negros, y en particular a los de ascendencia haitiana.

En el caso de la República Dominicana, Telles y Paschel (2014) encontraron que los individuos con niveles más altos de educación eran más propensos a identificarse con categorías más oscuras a lo largo del continuo racial/de color en comparación con los individuos con niveles más bajos de educación. En otras palabras, los dominicanos con niveles de educación más altos que podrían ser llamados *indio claro* por otros dominicanos eran más propensos a llamarse a sí mismos mulatos o negros¹⁰. Esto no significa, sin embargo, que los individuos de alto estatus que eligen identificarse en categorías más oscuras experimenten el mismo nivel de discriminación racial y/o de color experimentado por los individuos que son identificados por el resto de la sociedad como negros o haitianos. La identificación con categorías de color más oscuras refleja una diatriba al relato nacional que niega la negritud. Yo sostengo que también es un privilegio dado por un estatus de clase media de piel más clara a menudo asociado con estos niveles educativos más altos, en los que las posibilidades de exclusión social basada en el color son menores.

10 Kimberly Eison Simmons explica que *indio* en la República Dominicana se entiende como un color intermedio: un color que no es blanco ni negro (2009, 37).

Aunque existe un creciente movimiento afro-dominicano, estos espacios —a menudo liderados por académicos y organizaciones no gubernamentales— han favorecido, quizás sin quererlo, la exclusión de los dominicanos de ascendencia haitiana al marcarlos como haitianos y, por tanto, como una clase distinta de persona negra. Mientras participaba en Voces de Mujeres Afro, un evento celebrado en el Centro Cultural de España en Santo Domingo en julio de 2017, una colega panelista insinuó que Ana María Belique Delba, destacada líder del movimiento Reconoci.do, sería la más indicada para hablar sobre la inmigración. Mientras que muchos miembros de Reconoci.do no negarían su ascendencia haitiana, y mucho menos las dificultades que sus padres migrantes han enfrentado en la República Dominicana, Ana María y otros miembros de Reconoci.do a menudo objetaron las implicaciones de ser llamados haitianos en espacios considerados dominicanos. Aunque Ana María no era migrante, su ascendencia haitiana estaba vinculada a la inmigración y la situaba inadvertidamente como extranjera durante la conversación centrada en las voces de las afro-dominicanas. Los dominicanos de ascendencia haitiana fueron marcados como haitianos y, por tanto, no ciudadanos y no dominicanos, no solo por los estatutos del gobierno sino también en los espacios dedicados a visibilizar las identidades dominicanas negras. Fueron estas formas involuntarias de exclusión las que con frecuencia se trasladaron a la sociedad dominicana en general y a sus interacciones con individuos negros percibidos como haitianos.

Experiencias como las que vivieron Ana María y Ángela hicieron que los miembros del movimiento Reconoci.do fueran muy conscientes de que la negativa a reconocer a los hijos de migrantes haitianos como ciudadanos dominicanos iba más allá de negarles el acceso a los documentos de identidad nacionales. Los dominicanos de ascendencia haitiana del movimiento Reconoci.do hablaron largo y tendido de cómo les hacían sentir que no pertenecían cuando navegaban por los espacios sociales de la República Dominicana. Su negritud y su condición de haitianos los marcaban como sujetos hipervi-

sibles y vulnerables a la deportación, mientras que al mismo tiempo se les invisibilizaba como ciudadanos-sujetos negros (Smith 2016). En tanto individuos apátridas, estaban constantemente maniobrando y resistiendo las muertes causadas por políticas y prácticas institucionales racistas.

Muertes lentas y dolorosas

Reconoci.do pasó largas horas en reuniones a nivel comunitario y nacional discutiendo estrategias legales para luchar contra su muerte simbólica. Durante las manifestaciones celebradas frente a la sede de la JCE, el movimiento solía llevar un ataúd que simbolizaba sus muertes como ciudadanos dominicanos. Sin embargo, al observar y participar en el trabajo de Reconoci.do, rápidamente se hizo evidente que la lucha y las muertes figurativas que estaban experimentando iban mucho más allá de los documentos de identidad. Sus luchas eran también por el derecho a sobrevivir dentro de una sociedad dominicana cuyo rechazo por ser hijos de negros haitianos migrantes se había vuelto letal (Figura 2). Aunque las agendas de las reuniones priorizaban el desarrollo de estrategias para luchar contra su anulación como ciudadanos dominicanos, inevitablemente tenían que desarrollar prácticas cotidianas de resistencia para su supervivencia. La lucha de Reconoci.do contra sus muertes civiles estaba inextricablemente ligada a sus luchas y resistencias cotidianas contra un gobierno que estaba de igual modo enfocado en sus muertes físicas.

Los efectos biológicos del racismo condujeron a la «muerte lenta» (Berlant 2007) de las comunidades negras. La población negra de lugares como la República Dominicana no solo es la población más vulnerable a las muertes violentas debido al racismo estructural, sino que también tiene menos probabilidades de sobrevivir porque, como señala Orisanmi Burton, «la raza influye en la calidad del aire que respiramos; en los niveles de toxinas a los que estamos expuestos; en la calidad de los alimentos a los que tenemos acceso; y en la probabilidad de que desarrollemos enfermedades crónicas como

el asma, la diabetes, las enfermedades cardíacas, los cánceres y el VIH»¹¹.

Según la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR): «Sin ninguna nacionalidad, los apátridas no suelen tener los derechos básicos de los que gozan los ciudadanos. La apatridia influye en el acceso a derechos socioeconómicos como la educación, el empleo, la asistencia social, la vivienda y la atención sanitaria, así como a los derechos civiles y políticos, como la libertad de circulación, la no detención arbitraria y la participación política. Cuando miles de personas son apátridas, el resultado son comunidades alienadas y marginadas»¹².

Figura 2. «El racismo nos mata». Miembros de Reconoci.do y organizaciones aliadas protestan contra el racismo durante el Día Internacional de la Eliminación de la Discriminación Racial en marzo de 2018.
Foto cortesía de Fran Afonso.

No es de extrañar, pues, que los dominicanos negros de ascendencia haitiana que viven en los bateyes tengan las tasas más altas de desnutrición crónica de la República Dominicana. Aproximadamente el 80.9% de los hijos de migrantes —de los cuales la mayoría son de ascendencia haitiana— no tienen acceso a un seguro de salud¹³. Los efectos biológicos del racismo también aumentan las probabilidades de que los cuerpos negros experimenten traumas psicológicos y emocionales (Gravlee 2009). En la República Dominicana el trau-

11 Orisanmi Burton, «Black Lives Matter: A Critique of Anthropology», *Hot Spots*, sitio web de la Sociedad de Antropología Cultural, 29 de junio de 2015. Consultado el 21 de enero de 2020. <https://culanth.org/fieldsights/black-lives-matter-a-critique-of-anthropology>

12 Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados, «¿Qué es la apatridia?» Consultado el 29 de diciembre de 2019. <http://www.UNHCR.org/ibelong/wp-content/uploads/UNHCR-Statelessness-2pager-ENG.pdf>

13 Francisco I. Cáceres Ureña, Wilfredo Lozano, Rafael Durán, Juan Montero y Willy Otáñez, «Segunda Encuesta Nacional de Inmigrantes (ENI)» Oficina Nacional de Estadística (ONE), junio 2018. Consultado el 21 de enero de 2020. <https://www.refworld.org/es/pdfid/5b1ef7a54.pdf>

ma derivado del racismo estructural se ve agravado por el de vivir como apátrida. En el informe sobre la situación de los derechos humanos en la República Dominicana, realizado a partir de la última visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, esta señaló que «la pérdida de autoestima y el profundo trauma que a menudo experimentan los apátridas han sido ampliamente documentados... cada episodio de discriminación, rechazo [y] negación forma parte de sus recuerdos y les dificulta avanzar en cualquier ámbito de sus vidas»¹⁴.

Ángela suele hablar de la primera vez que le negaron una copia de su certificado de nacimiento como algo traumático. «He pasado por tantas cosas que bien podría tener ochenta años», dijo entre risas tras contarme sobre la muerte de su tío. La familia de Ángela había sufrido una serie de enfermedades y muertes en el último año. La muerte más reciente había sido difícil para la familia porque no contaba con recursos para realizar un entierro adecuado. El tío de Ángela había muerto la noche anterior, pero su madre y sus dos hermanos eran los únicos que estaban allí para velar el cuerpo. Al principio, Ángela no entendía por qué no la habían llamado hasta la mañana siguiente, pero enseguida se dio cuenta de que, si hubieran empezado a avisar a la gente de la muerte de su tío, habrían tenido que empezar a comprar té y café para ofrecer a las visitas. Fue esta misma preocupación la que llevó a Ángela, un año después, a no compartir públicamente la noticia de la muerte de su hermano menor Armando.

De hecho, fue la muerte de este la que demostró hasta qué punto los miembros del movimiento se habían convertido en una familia. El hermano de Ángela falleció durante el esperado viaje de esta a Estados Unidos. Como yo era una de las pocas personas que Ángela conocía en ese país, me mantuvo informada de su viaje y compartió los detalles de su visita. Con mucha sorpresa y tristeza respondí a su llamada la ma-

14 CIDH, «Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en la República Dominicana». <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/republicadominicana-2015.pdf>

ñana siguiente a su llegada. Su hermano adolescente había fallecido solo un mes después de darse cuenta de que había desarrollado un tumor en los riñones, que había hecho metástasis. Junto a ella traté de buscar un vuelo de regreso, pero no pudo regresar lo suficientemente rápido y se perdió el entierro de su hermano. Debido a los limitados recursos y a la falta de acceso a un depósito de cadáveres los cuerpos suelen enterrarse en las primeras veinticuatro horas para que no entren en estado de descomposición. A Minerva le tocó supervisar el funeral y el entierro.

Durante una conversación con Minerva sobre la muerte de Armando, ella me contó que en su ausencia se convirtió en la hermana mayor que Ángela era para su familia. Ángela le pidió a Minerva que velara por su madre de la misma manera que lo haría ella. Minerva sintió la gran responsabilidad de asegurarse de que todo saliera como Ángela hubiera deseado. Minerva y los miembros del movimiento se encargaron de organizar el velatorio de Armando. Prepararon las comidas y compraron los artículos necesarios: ataúd, café, té, azúcar y ron. El ron, explicó Minerva, era necesario para velar el cuerpo hasta el amanecer, cuando lo enterrarían.

Comercializando la muerte: lo único que uno tiene seguro es la muerte

Ángela solía lamentarse de no tener un seguro funerario para su tío o su hermano, porque creía que esto habría facilitado la situación. El seguro funerario, irónicamente, se había convertido en un mecanismo de supervivencia ante las muertes inesperadas, aunque inminentes, de los miembros de la familia. «Lo único que uno tiene seguro es la muerte», era una frase que salía a relucir en las conversaciones. Vincent Brown señala esta idea de ser «todos lo mismo» en su análisis de los rituales mortuorios en la sociedad de las plantaciones de Jamaica en el siglo XVIII (2010, 3). Señala el poder de la muerte para los africanos esclavizados, ya que en la muerte

sus amos europeos se convertían en sus iguales. La muerte para los esclavizados simbolizaba el poder y la continuación de su transición al mundo del más allá y la promesa de la vida después de la muerte (Hurston 2009). Sin embargo, Brown señala que estos rituales de enterramiento también reafirmaban el estatus social del difunto.

La afirmación de Brown de que en la muerte los amos y los esclavizados se convertían en iguales apuntaba a la idea de que los africanos esclavizados recuperaban su humanidad a través de sus muertes. Sin embargo, incluso en este momento en el que nuestro ser corpóreo se encuentra en su estado más vulnerable las jerarquías sociales pueden volver a reforzarse. Un aliado de Reconoci.do que había apoyado el desarrollo de la estrategia de comunicación del movimiento se burló de mi sugerencia de que quizás al morir todos correríamos la misma suerte. Sugirió que tal vez tenía razón en un sentido, pero según él había cementerios donde solo podían entrar los ricos en sus ataúdes acompañados de sus familias. Es decir, estas jerarquías sociales estaban tan arraigadas en la sociedad dominicana que seguían reforzándose incluso en el momento de la muerte.

Aunque muchos de los miembros de Reconoci.do carecían de los documentos de identidad necesarios para acceder a una atención de salud de calidad, no era raro oír que ellos o algún familiar estaban inscritos en un seguro funerario. El miedo a no poder realizar los ritos funerarios adecuados había llevado a muchos a inscribirse. Como afirmó el director ejecutivo de un grupo de jóvenes aliado a Reconoci.do, lo que antes era una práctica comunal en pequeñas zonas rurales que establecía un fondo rotatorio para los funerales se había convertido en un gran negocio. «Se ha comercializado la muerte», me dijo. Como mínimo, el seguro cubriría los gastos del ataúd del difunto, el alquiler de sillas de plástico para los asistentes, el azúcar, el café, el hielo y el agua. Estos planes de seguros funerarios estaban escalonados, garantizando más comodidades en función del plan elegido. Tal vez esto también podría interpretarse como la forma que tienen el Estado y las empresas

de decir que los migrantes haitianos y sus hijos dominicanos son un mejor negocio muertos. La apatridia representaba un espacio provechoso para el Estado dominicano y las empresas que se beneficiaban de esta fuerza de trabajo invisible. Al hablar de la importancia de teorizar las dimensiones políticas y epistémicas de la negritud a nivel transnacional, Orisanmi Burton señala que las demandas de los movimientos antirracistas como *#BlackLivesMatter* no son solo para repudiar la deshumanización de los negros, sino también una crítica a la modernidad capitalista¹⁵. Katherine McKittrick (2014) se refiere a las matemáticas de la vida negra para dilucidar cómo la esclavización de los negros africanos condujo a un conjunto de cálculos en los que la negritud emerge a través de su estado de no-ser. Según McKittrick, «los documentos, los libros de contabilidad y los registros que narran la brutalidad de esta historia [de la esclavitud] dan a luz a una nueva negritud mundial al tiempo que despojan a la vida de la negritud» (2014, 16). Así, la negritud y la vida de los negros están representadas en los archivos de la esclavitud a través de las cuentas y los libros de contabilidad, en los que la rentabilidad no requería un reconocimiento de la humanidad de la persona esclavizada. Esta rentabilidad se extiende a las experiencias actuales de los negros dominicanos de ascendencia haitiana que encuentran que sus muertes civiles son rentables para el Estado dominicano, ya que determinan los términos bajo los cuales su trabajo puede ser explotado, sin concederles la ciudadanía (Martínez y Wooding 2017). Este conjunto de cálculos también ha llevado a la explotación de su dolor.

La muerte de los dominicanos negros de ascendencia haitiana se ha convertido en algo rentable, quizás incluso más que la garantía de un seguro de salud. Para la mayoría de los dominicanos negros de ascendencia haitiana, el acceso al seguro de salud requería proporcionar una serie de documentos de identidad a los que no tenían acceso. Como explicó la coordinadora nacional de la Alianza por el Derecho a la Salud, incluso en los casos en los que una persona puede tener acceso al

15 Véase la nota 11.

seguro médico financiado con fondos públicos, el SENASA, solo puede acudir a los hospitales que acepten este seguro. Además, las primas requeridas para mantener el seguro de salud eran costosas y a veces no cubrían los medicamentos necesarios. Como declaró una de las líderes de Reconoci.do, «el seguro funerario es tan importante o más que el seguro de salud». Como explicó la líder de Reconoci.do, con tan solo cien pesos dominicanos (aproximadamente dos dólares estadounidenses) al mes en 2018, puedes asegurarte de que tu familiar tendrá un velatorio y un entierro dignos.

Se pregunta Christina Sharpe: «¿Qué implica defender a los muertos? ¿Atender a los negros muertos y moribundos, atender a la persona negra, siempre viviendo bajo el apremio de la muerte? Implica trabajo. Un duro trabajo emocional, físico e intelectual que exige una atención vigilante a las necesidades de los moribundos, para facilitarles el camino, atendiendo asimismo a las necesidades de los vivos» (2016, 10).

Hablar con Minerva de mi curiosidad con respecto a los seguros funerarios me sirvió para entender la importancia de una muerte digna. Compartió conmigo la experiencia que tuvo con el entierro de un migrante haitiano que había enfermado tras el terremoto de Haití en 2010 y que ella se encargó de enterrar. Me explicó el dolor que sintió al enterrar a este hombre cuyo nombre nunca supo. Cuando llegó a Santo Domingo desde la frontera, apenas podía hablar. A Minerva le dolió no poder decirle a su familia que había muerto. A pesar de ello, me habló de la importancia de proporcionarle un entierro digno. Aunque el proceso que emprendió con el apoyo de la organización para la que trabajaba en ese momento fue costoso, era importante que su entierro se llevara a cabo con cuidado. Minerva se encargó de firmar su certificado de defunción, comprar su ataúd en una funeraria y conseguir los permisos necesarios para su entierro en el cementerio.

Las vallas publicitarias y los carteles que promocionan las funerarias son habituales en toda la ciudad de Santo Domingo. Los panfletos que promocionan las funerarias locales y sus

últimos paquetes de seguros son deslizados bajo las puertas de las casas. Estos folletos suelen enumerar todos los beneficios de enterrar a sus seres queridos en uno de los cementerios asociados a su negocio. Un folleto en particular decía que el complejo funerario Parques del Prado podía proporcionar «un ambiente digno para honrar a sus seres queridos». Otra funeraria, Funeraria La Solución en El Seibo, compartió en redes sociales sus ofertas de Viernes Negro en ataúdes¹⁶. Los ataúdes de Funeraria La Solución estaban en oferta hasta en un 75% de su precio original. El narrador del anuncio afirmaba: «Es una oferta para morir».

Garantizar que sus seres queridos tuvieran el funeral y el entierro adecuados era de gran importancia para muchos de los miembros de Reconoci.do. El seguro funerario les garantizaba disponer de los recursos financieros para enterrar a sus muertos. Las personas sin seguro funerario podían encontrarse a merced de un político local que les proporcionara un carro fúnebre y un féretro, siempre que su rostro figurara de forma destacada en el costado del carro. El apoyo de un político local también se basaba en la capacidad del beneficiario para votar por dicho político en futuras elecciones. Esto significaba que, en su mayor parte, los inmigrantes haitianos y los dominicanos de ascendencia haitiana a los que se les había negado la documentación no podían acceder al mismo apoyo de los políticos locales. Las limitaciones creadas por la falta de documentación habían llevado al desarrollo de asociaciones mutuas como AMUTRABA en 1996, que permitía a los trabajadores haitianos en los bateyes pagar aproximadamente cien pesos al mes por los servicios sanitarios y funerarios proporcionados por la organización no gubernamental Movimiento Sociocultural de Trabajadores Haitianos (MOSCTHA). Como resultado de esta inversión, MOSCTHA proporcionaría a los miembros de AMUTRABA un ataúd o fondos para cubrir los gastos funerarios de ellos mismos y de cualquier miembro

16 CDN Noticias, «Funeraria en el Seibo rebaja ataúdes hasta en un 75% por Viernes Negro», página web de CDN, 24 de noviembre 2017. Consultado el 29 de diciembre de 2019. <http://www.cdn.com.do/2017/11/24/funeraria-seibo-rebaja-ataudes-75-viernes-negro/>.

de su familia menor de edad. Una tarde, me senté con Joseph Cherubin, director ejecutivo de MOSCTHA, en su oficina de Santo Domingo para entender mejor los objetivos de AMUTRABA. Cherubin explicó que AMUTRABA surgió de la necesidad de paliar los numerosos gastos funerarios a los que se enfrentaban los trabajadores inmigrantes haitianos al morir un ser querido. La participación en asociaciones mutuas (gremios) era común en las zonas rurales de Santo Domingo. Su objetivo era reducir el importe de las deudas de los migrantes haitianos y garantizar una muerte digna. Cherubin explicó que en los años anteriores al desarrollo de AMUTRABA era habitual oír hablar de migrantes haitianos que tenían que utilizar las viejas puertas de madera de sus propias casas para crear ataúdes improvisados. No poder proporcionar un ataúd adecuado para sus muertos creaba un sentimiento de vergüenza. Cuando pregunté sobre la importancia de tener un funeral y un entierro dignos, a menudo oí mencionar la importancia de tener un ataúd que demostrase que el difunto era amado y cuidado. Fueron estas preocupaciones las que llevaron a los miembros de Reconoci.do a intentar crear un fondo que apoyara a sus miembros en momentos de necesidad. El movimiento no había tenido mucho éxito en la recaudación de fondos para este fin, pero con frecuencia se referían a todas las circunstancias en las que un fondo de este tipo habría apoyado a un miembro de Reconoci.do o a su familia.

Aunque Reconoci.do no tenía un fondo de apoyo mutuo, habían encontrado otras formas de ayudarse en momentos de necesidad. Una de las muertes más recientes fue la de Miriam. Miriam participó activamente en el movimiento durante muchos años. Últimamente, se había unido al proyecto Muñecas Negras, en el que las mujeres del movimiento habían creado un espacio para compartir sus dolorosas historias, incluidos sus encuentros con los administradores de los hospitales que se negaban a reconocer su identidad dominicana. Mientras contaban sus experiencias de prácticas discriminatorias basadas en el color de su piel y la textura de su pelo, departían, reían y se reimaginaban a sí mismas a través de la creación de muñecas negras. Acogieron a mujeres negras que venían

de Puerto Rico y establecieron vínculos con una profesora afrobrasileña que destacó el valor de ofrecer estos talleres a mujeres en las que se veía reflejada. Para muchas de las mujeres del movimiento fue una oportunidad de cuestionar lo que significa vivir como mujeres negras dominicanas de ascendencia haitiana en la República Dominicana, un estado donde los remanentes del pasado colonial (Ramírez 2018) perpetúan una cultura patriarcal imbricada en cuestiones de raza y género. A través de estos cuestionamientos, las mujeres del movimiento realizaban un trabajo velatorio (Sharpe 2016). A través de «esta reunión, esta recopilación y lectura», las mujeres del movimiento estaban «trazando, mapeando y recopilando los archivos diarios de la muerte inmanente e inminente de los negros» y «rastreado las formas en que resistimos, rompemos e interrumpimos esa inmanencia e inminencia estética y materialmente» (Sharpe 2016, 13).

Me senté junto a Minerva, mientras cosía una muñeca negra y hablaba de Miriam. Minerva recordaba cómo ella y Miriam habían sido dos de las tres mujeres arrestadas durante una de sus primeras manifestaciones públicas. Aunque Miriam llevaba un tiempo enferma, seguía participando en el proyecto de las muñecas negras. Minerva y Angela no asistieron al funeral, pero en recuerdo de Miriam crearon un espacio durante sus talleres de los sábados para recordarla. Cantaron canciones e hicieron una muñeca a la que llamaron Miriam.

Vuelvo aquí a la pregunta de Sharpe: «¿Qué significa defender a los muertos?» (2016, 10). A pesar de la rentabilidad de los servicios funerarios, el activismo de Reconocido y el cuidado de sus muertos ejemplifica lo que Sharpe llama la praxis del trabajo velatorio. «A pesar de la muerte negra», los negros dominicanos de ascendencia haitiana son capaces de «pensar, ser y actuar desde allí» (Sharpe 2016, 22). Foucault (2003) sostiene que el racismo es la tecnología que permite el surgimiento del biopoder y la capacidad del Estado soberano para determinar quién vive y quién muere. A pesar de la necropolítica del Estado, a través de su poder y capacidad de «subyugar la vida al poder de la muerte» (Mbembe 2003,

39), los activistas negros dominicanos de ascendencia haitiana han labrado espacios «para cuidar, consolar y defender a los que ya están muertos, a los que mueren y a los que viven con la posibilidad de una muerte siempre inminente» (Sharpe 2016, 38). Es este «trabajo en la estela», como contraposición al biopoder, lo que lleva a los miembros de Reconoci.do a cumplir con los muertos. Cumplir implica un sentido de compromiso con los muertos, el cumplimiento de una promesa que desafía el control del Estado sobre su existencia legal y corporal. Es este sentido de compromiso con los muertos y los moribundos lo que lleva a los activistas negros dominicanos de ascendencia haitiana del movimiento Reconoci.do a luchar continuamente contra estas muertes inminentes. En la siguiente sección, destaco cómo los fantasmas y los zombis surgen no solo como símbolo de la muerte civil, sino también como entidades que encarnan la posibilidad de la vida.

Fantasmas, zombis y la posibilidad de la vida

Christen A. Smith subraya la incapacidad de los marcos epistemológicos globales para situar a las personas negras en el ámbito de lo humano, «negándose a reconocer a las personas negras como sujetos políticos coetáneos y dinámicos cuyas vidas importan» (2016, 112). Este rechazo ontológico de la humanidad negra conduce al debate más allá de una mera cuestión de ciudadanía y reconocimiento estatal. Smith sostiene que «las personas negras se alejan conceptualmente de la ciudadanía en el imaginario popular porque son fantasmas —sujetos invisibles relegados al ámbito de los muertos o de lo no humano—» (2016, 112).

Los negros dominicanos de ascendencia haitiana a menudo se referían a sí mismos como zombis y fantasmas. Estas metáforas se empleaban cuando hablaban de cómo sus vidas se habían paralizado o suspendido mientras esperaban la devolución de sus documentos de identidad. El zombi es alguien que ha perdido su alma, atrapado en un cuerpo que ha per-

dido toda autonomía (Glover 2010; McAlister 2012). Jennifer Rutherford sitúa históricamente a los zombis dentro de Haití y explica que para convertirse en un zombi es necesario experimentar la muerte:

Una vez zombificado, la víctima está permanentemente exiliada de la sociedad, muerta para todas las relaciones anteriores, y obligada a trabajar sin cesar, lo que la devuelve a la abyección de la condición de esclavo. Así, el zombi es una figura que duplica el trauma del pasado. Significa un pasado que espera; un pasado al que siempre se puede volver si, por una transgresión, se pierde el derecho a ser un sujeto individuado en una sociedad libre. (2013, 34) Ser un zombi o un fantasma es inquietante. Al pensar en el zombi, no puedo dejar de pensar en el miedo que tal figura evoca en los negros dominicanos de ascendencia haitiana. Se trata de hijos de migrantes haitianos que han crecido escuchando estas historias. Pero, en muchos sentidos, también piensan en los zombis en que se han convertido sus padres debido a su incesante trabajo en las plantaciones de caña de azúcar dominicanas, el mismo trabajo incesante que muchos de sus antepasados esclavizados también realizaban. Como explicó un activista negro de ascendencia haitiana durante una conversación, al gobierno dominicano le resultaba más barato dejar que los trabajadores invitados haitianos se quedaran en las plantaciones de azúcar que pagar su repatriación a casa. Mientras el gobierno dominicano buscaba blanquear a la población dominicana a través de una serie de políticas, también había intereses económicos que exigían la disponibilidad de mano de obra barata. Amelia Hintzen (2014) describe las prácticas extralegales implementadas por las autoridades dominicanas que coaccionaron a los migrantes haitianos para que se quedaran o se reubicaran en las plantaciones de azúcar durante las décadas de 1930 y 1940. Hintzen señala que, al retener los documentos de inmigración, el gobierno dominicano pretendía que las plantaciones de azúcar fueran los únicos espacios legales donde los haitianos pudieran vivir y trabajar (2014, 111). Los pasaportes y otras formas de documentos de identidad se convirtieron en parte del aparato de «vigilancia racializante» que permitió la reificación de la raza, lo que a su vez condujo a un «trato discriminatorio y violento» (Browne

2015, 8). Las plantaciones azucareras simbolizaron espacios de encierro político, económico y social para los migrantes haitianos y sus descendientes¹⁷. Según Samuel Martínez (2012), a partir de la década de 1970, las instituciones de derechos humanos comenzaron a tomar nota de las violaciones a los derechos humanos de los trabajadores migrantes haitianos en la República Dominicana. Las condiciones sociales en las que se encontraban muchos migrantes que trabajaban como cortadores de caña de azúcar llevaron a estos defensores de los derechos humanos a calificar la situación como de esclavitud de facto.

Michel-Rolph Trouillot describe la esclavitud como «un fantasma, que es a la vez pasado y presencia viva... algo que es y no es» (1995, 147). Los bateyes y las plantaciones de caña de azúcar, donde el tiempo queda suspendido, son representativos de estos fantasmas. La maquinaria estatal que ha convertido a sus padres y antepasados en zombis intenta ahora hacer lo mismo con ellos. Aunque a veces las referencias a los zombis que hacían los miembros del movimiento y los dominicanos de ascendencia haitiana parecían más relacionadas con las películas y programas de zombis estadounidenses que los han convertido en elementos de la cultura popular, también estaban estrechamente vinculadas a las historias que muchos dominicanos negros de ascendencia haitiana conocieron a través de sus padres y bisabuelos. Una vez le pedí a Minerva que me explicara por qué se refería a otro miembro del grupo como un zombi. Su voz denotaba un ligero nerviosismo que parecía haber sido provocado por mi pregunta. Pensó un poco y luego respondió:

En nuestra cultura [haitiana] son seres que existen solo en cuerpo no en espíritu porque les han sacado todo lo que tienen dentro. Son dirigidos por otros, o sea, van hacia donde

17 Browne (2015) rastrea las prácticas de vigilancia hasta el comercio transatlántico de esclavos y dilucida cómo políticas como las «leyes de lance» del siglo XVIII, que obligaban a los negros, mestizos e indígenas a iluminarse por la noche, con el fin de observar, controlar y mantener las fronteras raciales, se transforman en los requisitos actuales de llevar documentos de identidad legales y otras formas de biometría.

los dirigen, o sea una fuerza mayor, y son seres que no se gobiernan a sí mismos. Son seres que existen y no existen. Como dominicanos de ascendencia haitiana existimos, pero no existimos legalmente.

Como individuos negros apátridas, los dominicanos de ascendencia haitiana viven con la posibilidad de ser relegados para siempre a lo que Orlando Patterson (2018) ha denominado muerte social, una condición de alienación física, psicológica y cultural que afectó a los esclavizados y, muchos argumentarían, sigue cobrándose vidas negras. Y, sin embargo, como señala Patterson, la muerte social «podía coexistir con la acción, la creatividad cultural y la rebelión ocasional». A pesar de que Reconoci.do utiliza las metáforas de fantasmas y zombis para simbolizar sus muertes civiles, estas metáforas también encarnan la posibilidad de una vida. Son fantasmas y zombis que no están muertos. Existe la posibilidad de que, si uno se reconoce como zombi, la persona no tiene por qué quedarse en ese estado. Los zombis pueden seguir siendo reconocidos. El zombi simboliza entonces el regreso a un pasado traumático, al tiempo que posibilita un futuro diferente. Como señala Aisha Khan, «el espacio caribeño de la muerte es, por un lado, visto como un lugar de muerte en términos literales de genocidio, abuso laboral y enfermedad. Por otro lado, es visto como un sitio de vida en los términos metafóricos de la regeneración, la continuación y la constancia a medida que adquiere otras formas de ser y diversos modos de interacción» (2018, 255).

La posibilidad de regeneración ha llevado a muchos de los líderes del movimiento a preguntarse qué pasaría si todos ellos recibieran su cédula y fueran reconocidos por el gobierno como ciudadanos dominicanos. ¿Desaparecería el sentimiento antinegro y antihaitiano? ¿Dejarían de ser considerados sospechosos en los controles de seguridad y de tener que presentar su documentación? ¿El trauma físico y emocional que sufrieron desaparecería? Estas fueron las preguntas persistentes después de las reuniones comunitarias de Reconoci.do y pasan a formar parte de la analítica del trabajo velatorio de

este movimiento (Sharpe 2016). Sus experiencias como sujetos no ciudadanos ejemplificaban la posteridad de la esclavitud. Estas interrogantes, sin embargo, buscaban provocar una ruptura e «imaginar otra realidad a partir de lo que sabemos actualmente de la estela de la esclavitud» (Sharpe 2016, 17). Muchos dominicanos negros de ascendencia haitiana empezaron a tener acceso a algún tipo de documento de identidad dominicano. A pesar de que el movimiento advertía que estas nuevas formas de identificación invalidaban sus documentos originales, el entusiasmo por trabajar, ir a la escuela, casarse y posiblemente viajar había llevado a muchos de los miembros del movimiento a disminuir su participación en las actividades comunitarias. Los líderes de Reconoci.do comenzaron a discutir abiertamente sobre cómo la discriminación racial se extendía más allá de la ciudadanía. La falta de reconocimiento como dominicanos negros de ascendencia haitiana significaba que seguirían siendo vistos como sujetos apátridas si no continuaban con su activismo antirracista. Ángela, que había escuchado la preocupación por la capacidad del movimiento de seguir siendo relevante a medida que más jóvenes dominicanos negros de ascendencia haitiana accedían a sus documentos de identidad, respondió diciendo:

Nuestro sentido de lucha tiene que seguir... Nosotros debemos continuar aunando fuerzas para lo que ha de venir... esa [sentencia] fue como una llaga que vino como un virus para tumbarnos, pero hoy no permitimos que nos pisoteen tan fácilmente, hoy yo puedo decir Pie y no siento vergüenza, o de que mi mamá lleve un pañuelo en la cabeza, o de hablar creole en público. No nos desmayemos, no se cansen... Reconoci.do es el cuerpo y nosotros sus miembros somos sus órganos.

En otras palabras, Reconoci.do era la encarnación de su lucha. Cada miembro del movimiento, imaginado por Ángela como los órganos, desempeñaba un papel vital. La supervivencia del movimiento dependía del bienestar y la implicación de todos sus miembros. No habrían podido resistir y luchar contra el Estado si no fuera por la vida que cada uno de ellos insuflaba al movimiento. Como individuos, se habrían enfrentado

a una muerte literal y figurativa segura. Como movimiento de más de quinientos miembros, resistían y sobrevivían. Los miembros de Reconoci.do insuflaron vida al movimiento y le permitieron adoptar la forma humana plena que tanto el legado epistemológico colonialista de las concepciones liberales de lo humano (Wynter 2003) como el Estado dominicano querían negarles. El movimiento les ha apoyado en la búsqueda de sus documentos de identidad dominicanos, pero también les ha ayudado a superar los efectos físicos y psicológicos de esta guerra contra sus cuerpos y comunidades. Reconoci.do ha envalentonado a sus miembros lo suficiente como para que ya no teman hablar en creole haitiano en público y se sientan orgullosos de su historia, conectando sus luchas actuales y futuras con las de sus antepasados haitianos. A pesar del clima de antinegritud al que se enfrentan constantemente los dominicanos de ascendencia haitiana, son capaces de producir «sus propias ecologías», lo que les permite moverse por «estos entornos en los que la meta es siempre la muerte negra» (Sharpe 2016, 106). El acceso a los documentos de identidad había sido solo un paso en su camino hacia el pleno reconocimiento. El gobierno dominicano no podía proporcionar la cura del trauma psicológico que habían enfrentado. La participación de los miembros en el movimiento sí les facilitó esta forma de sanación (Figura 3).

Figura 3. Los miembros de Reconoci.do unen sus manos en oración durante la reunión regional. Fotografía cortesía de Jacqueline Lyon.

Estos actos de resistencia no solían ser contados por la red de seguidores transnacionales de Reconoci.do. La necesidad de hablar de sus propias historias de muerte simbólica y supervivencia llevó al movimiento a desarrollar el taller de narración y escritura. En la apertura del taller, Minerva preguntó a los participantes cuántos de ellos habían conocido a académicos que habían viajado desde fuera del país para conocer y aprender sobre sus luchas. Casi todas las manos de la sala se levantaron.

A continuación, preguntó: «¿Cuántos de ustedes han visto o leído las historias que estos becarios han escrito? ¿Cuántos de ustedes han vuelto a ver a estos becarios?». Quedaron pocas manos levantadas. Minerva se situó al frente de la sala y afirmó: «Es hora de que contemos nuestras propias historias».

Figura 4. Un miembro de Reconoci.do participando del taller de escritura. Fotografía cortesía de Dana Idalis Muñiz Pacheco

Minerva había impulsado el desarrollo de este taller de escritura para asegurar que las historias de los diferentes miembros se contaran tal y como ellos querían que fuesen contadas (Figura 4). El taller no estableció ningún requisito con respecto a los temas, pero de ahí surgió una red de historias, cada una de las cuales detallaba momentos de resistencia a la muerte por racismo. Pese a que se trataba de fragmentos de vidas individuales, estas historias podían entretrejerse hasta crear una línea de tiempo, o tal vez una línea de vida, resaltando el dolor y el sufrimiento que los dominicanos negros de ascendencia haitiana habían soportado mientras luchaban contra la «gestión social» del Estado dominicano sobre sus vidas y sus muertes¹⁸. No tuve que imaginar qué partes de sus historias debían ser contadas porque las historias de estos individuos ahora existían tal y como ellos habían elegido que fueran contadas. Sus historias, al entretrejerse, son el cuerpo que Angela describió en su día, y cada una de ellas formaba parte de los órganos de Reconoci.do. Cuando se entretrejen, tal vez estas historias suenen así:

Resistió naciendo y sobreviviendo a las enfermedades que mataron a tantos otros bebés en su comunidad. Como mujer dominicana de ascendencia haitiana resistió trabajando junto a su hermano y su padre en los campos de caña de azúcar. En la escuela, resistió cuando le dijeron que era una maldita haitiana. En el hospital, se resistió exigiendo que se atendiera

18 João Vargas, «Las vidas negras no importan», Hot Spots, sitio web de la Sociedad de Antropología Cultural, 29 de junio 2015. Consultado el 21 de enero de 2020. <https://culanth.org/fieldsights/black-lives-dont-matter>

a su hijo, incluso después de que el personal le dijera que los haitianos estaban ocupando todos los servicios del hospital. Se resistió cuando su marido intentó golpearla porque quería volver a la escuela. Resistieron en las calles de Santo Domingo cuando se negaron a mostrarle al policía su cédula porque él no le pedía la suya a nadie más. Resistieron contra el gobierno poniéndose delante de su Junta Electoral soltando globos que representaban su deseo de vivir libremente como ciudadanos de su país. Resistieron al levantarse y respirar esta mañana. Resistieron al escribir sus propias historias de supervivencia. Resisten asegurándose de que incluso cuando están muriendo figurativamente y literalmente tengan funerales dignos. (Reconoci.do 2017)

Reconoci.do se refiere a menudo a sí mismo como *los afectados*. El término encierra una plétora de experiencias que unificaban a estos individuos como apátridas o en riesgo de convertirse en apátridas. Ser afectado significaba no tener documentos de identidad o estar en proceso de lucha para no perderlos. Ser afectado por un evento se refiere al acto de ser impactado, en este caso de manera perjudicial, por las acciones del gobierno dominicano. Quiero pensar en el afecto en este caso también en términos de emociones. El afecto también apunta a la gama de emociones y cuidados que un individuo puede expresar por otro. Si bien pretendía señalar el impacto en sus vidas como individuos invisibilizados por el aparato estatal dominicano, también quiero pensar en la labor de cuidado y compromiso que el movimiento y sus miembros han desarrollado como parte de su respuesta a estas políticas racistas. En otras palabras, fueron afectados por las políticas racistas promulgadas y apoyadas por el Estado y sus oficiales, pero también fueron afectados por las relaciones y el cuidado que desarrollaron entre ellos. En estos momentos en los que sus vidas se encuentran en un limbo legal, están ahí para cuidarse unos a otros. Este trabajo de cuidado surgió de una gran precariedad, pero también de un sentido de responsabilidad hacia el movimiento y sus miembros. Tras un intenso taller en el que se pidió a los participantes que compartieran momentos dolorosos de sus vidas, se organizó un intercambio de ropa donde al final los participantes modelaron sus atuendos.

Estaban capeando el temporal juntos, y reconociendo su humanidad.

Reandando

Una tarde, viajé a Monte Plata con Angela y Minerva para reunirme con Julio, el tesorero cuyo padre había fallecido. Quería saber sobre su padre: ¿por qué había decidido volver a Haití después de tantos años? Nos sentamos en un pequeño banco para niños dentro de la pequeña escuela que Julio dirigía en su batey. Le pregunté si creía que su padre sabía que se estaba muriendo cuando decidió volver a visitar a su familia en Haití. Julio respondió:

Un día llega a la casa con bultos preparados, le entrega las llaves de la habitación a mi esposa y le pregunto: «¿Para dónde vas?», me hace [una expresión de indiferencia] y se va. Duró tres días con unos familiares ahí en Barahona después se fue para Haití... [Minerva] me decía eso, «no, él quería morir allá», pero no... lo dudo porque él andaba con la medicina de tomar y tomó esa medicina. Pero la emoción de volver a su pueblo, la emoción de volver a ver a su familia, la emoción de volver a comer lo que él comía, no lo permitió y la enfermedad lo mató por eso. Él estaba muy emocionado, porque cuando él llamó a mi esposa me dijo que lo escuchaba muy emocionado y eso me provocó temor.

Julio no cree que su padre haya planeado morir en Haití. Tal vez la pregunta que había planteado y los comentarios de Minerva se tomaron en términos literales. Tal vez no tenía intención de morir en Haití, pero ¿qué revela el regreso de su padre a Haití y su inminente muerte? Quiero hacer algunas elucubraciones sobre el regreso del padre de Julio a Haití. Imagino este regreso como una forma de reconocimiento para él. Una que no se le permitió ni siquiera después de trabajar en los cañaverales de la República Dominicana hasta su jubilación. Una que había acabado con su zombificación, permitiéndole ser reconocido y regresar a su familia y a su hogar. El racista

Estado dominicano se había negado a reconocerlo. Su diabetes probablemente fue el resultado de la inaccesibilidad a alimentos saludables. Sin embargo, no había permitido que el Estado racista dictara su muerte.

Cuando terminé de hablar con Julio esa tarde, Ángela nos invitó a visitar a su madre. Mientras conducíamos por la carretera sin asfaltar y llena de baches, Ángela nos señalaba las distintas partes del pueblo a las que tenía que ir para buscar agua, lavar la ropa junto al río, recoger leña o llevar comida a su familia que trabajaba en los cañaverales. Ángela nos explicó que todas las áreas verdes que veíamos estaban llenas de caña de azúcar hasta 2004, cuando cesó la producción de caña en la zona. La zona por la que viajábamos parecía haber sido secuestrada por la hierba. Mientras nos contaba estas historias, se rio y dijo que nuestro viaje por estos caminos era una forma de retorno, de reandar, un viaje espiritual que experimentan las personas cuando están muriendo. El concepto de reandar no era nuevo para mí. A menudo oía a mi madre hablar de los seres queridos que habían venido a visitarla, señalando su inminente muerte. Me preguntaba, entonces, cómo era posible que familiares y seres queridos que nunca habían salido de la isla pudieran visitar nuestro apartamento en Nueva York. Por supuesto, no me interesaba que me visitara nadie en el proceso de reandar.

Ángela me explicó que, cuando el cuerpo está en proceso de morir, el espíritu regresa a todos los lugares que ha visitado. Luego se rio y señaló que para ciertas personas el proceso de visitar todos los lugares que alguna vez visitaron sería bastante largo. Entendí sus palabras como un comentario sobre todo lo que había viajado, marchado y luchado. Ángela estaba físicamente bien y, sin embargo, este reandar del que hablaba era una indicación de los espacios de liminalidad en los que los dominicanos negros de ascendencia haitiana existían como fantasmas, zombis o muertos civiles. Fue esta ambigüedad la que quizás la llevó a hablar de estos viajes y experiencias en su vida como los de alguien que está muriendo, o en camino a otra forma de vida. La posibilidad de presenciar

y acompañarla en este proceso de reandar fue también una oportunidad para que sus experiencias, y los intentos de borrado del Estado dominicano, fueran reconocidos.

Cuando los miembros de Reconoci.do empezaron a tener acceso a sus documentos, varios de ellos pudieron por primera vez viajar a Haití. A su regreso, solían compartir con emoción sus experiencias de encuentro con familiares y organizadores de base y también se daban cuenta de cómo sus experiencias como sujetos negros en la República Dominicana diferían de las de los familiares, amigos y colegas haitianos que conocieron en sus viajes. Hacían referencia a sus limitaciones para hablar creole, sus elecciones de vestimenta y la comida que comían. Considero estas visitas a Haití como una forma de reandar también. Los dominicanos negros de ascendencia haitiana que están en proceso de muerte consiguen visitar la casa de sus padres o abuelos y obtienen una forma de reconocimiento que quizás ya no los marque como zombies. Regresan a la República Dominicana revigorizados y comprometidos a seguir luchando por los que siguen siendo muertos civiles.

Comencé este artículo compartiendo una cita de Sonia Pierre, una de las mujeres negras dominicanas de ascendencia haitiana que más denunció las prácticas de desnacionalización del Estado dominicano. En 2010, Sonia murió de un ataque al corazón, pero muchos dicen que la mató la angustia causada por las constantes amenazas de desnacionalización del Estado dominicano contra ella y su comunidad. Sonia no vivió para ver los efectos de La Sentencia, pero sus amigos y colegas se preguntan a menudo cómo habría afrontado ese golpe. A muchos les preocupaba que la muerte de Sonia marcara un vacío en el movimiento y llegan hasta a comentar que no ha habido nadie como Sonia. Sin embargo, estos argumentos ignoran el liderazgo colectivo que las mujeres negras dominicanas como Sonia han fomentado. Tal como ella dijo, puede que no llegase al final del camino, pero sus palabras seguirán viajando y rebotando desde las plantaciones de caña de azúcar hasta Ginebra, a través de las líderes actuales que siguen abogando por su reconocimiento.

Como sujetos hiperinvisibilizados y vulnerables a la persecución racial y a la deportación por las políticas que los despojan de su identidad nacional, los dominicanos de ascendencia haitiana están negociando constantemente su presencia dentro de la sociedad dominicana. A través de la promulgación de políticas gubernamentales racistas, han sido convertidos en muertos civiles que también están experimentando tasas alarmantes de muerte física. Sin embargo, a través de sus rituales mortuorios y prácticas recordatorias, he argumentado que el movimiento Reconoci.do desarrolló estrategias para resistir a su muerte figurativa y física, transformando las figuras del zombi y del muerto civil en seres con la posibilidad de regenerarse, gracias a sus movilizaciones y al afecto a su comunidad.

Sylvia Wynter señala que la plantación de esclavos se convirtió en un componente central del mecanismo por el que la lógica humana había estado funcionando durante los últimos quinientos años (Scott 2000, 165). Sin embargo, incluso dentro de un proyecto tan totalizador, los esclavizados tenían su propia parcela en la que cultivaban alimentos para su subsistencia y manejaban una concepción distinta de lo humano. Wynter sostiene que la trama esclava persiste como amenaza: «Habla de otras posibilidades. Y es de esa trama de la que surge el nuevo y ahora planetario humanismo musical popular de nuestro tiempo» (Scott 2000, 165). Si bien Reconoci.do no ha logrado el reconocimiento legal y social del Estado dominicano, a través de su activismo han comenzado a reconocer su propia humanidad. Los negros dominicanos de ascendencia haitiana viven dentro de su estela. Al llorar e invocar a sus muertos y moribundos, Reconoci.do imagina y encarna otro mundo de posibilidades.

Agradecimientos

Quiero agradecer a muchas personas por sus contribuciones en el desarrollo de este artículo. Agradezco al Mark Cluster

Mamolen Dissertation Workshop y a la Inter-American Foundation's Dissertation Research Fellowship por apoyar mi proyecto de disertación, que inspiró este artículo. Quiero expresar mi gratitud, en particular, a la Dra. Aisha Khan, a la Dra. Christen A. Smith, a la Dra. Kaifa L. Roland, a la Dra. Jacqueline Lyon, a la Dra. Meryleen Mena y a la Dra. Danielle Merriman por sus comentarios sobre los primeros borradores. También agradezco los acertados comentarios de los revisores anónimos y del editor asociado de *Transforming Anthropology*. Por último, mi más profunda gratitud al movimiento Reconoci.do por compartir sus historias.

Bibliografía

- Abréu, Diógenes. 2014. *Sin haitianidad no hay dominicanidad: cartografía de una identidad que se bifurca*. Santo Domingo, R. D.: Editora Nacional.
- Belique Delba, Ana María. 2018. «Genocidio civil de dominicanos y dominicanas de ascendencia haitiana en la república dominicana». *Meridional: Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 10: 179–86.
- Berlant, Lauren. 2007. «Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)». *Critical Inquiry* 33(4): 754–80.
- Boyce Davies, Carole y Babacar M'Bow. 2007. «Towards African Diaspora Citizenship: Politicizing an Existing Global Geography». En *Black Geographies and the Politics of Place*, editado por Katherine McKittrick y Clyde Woods, 14–45. Cambridge, MA: South End Press.
- Brown, Vincent. 2010. *The Reaper's Garden: Death and Power in the World of Atlantic Slavery*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Browne, Simone. 2015. *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Durham, NC, y Londres: Duke University Press.

- Candelario, Ginetta E. B. 2007. *Black Behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops*. Durham, NC: Duke University Press.
- Deive, Carlos Esteban. 2013. *¿Y tu abuela donde está?: El negro en la historia y cultura dominicanas*. Santo Domingo. Santo Domingo, R. D.: Editora Nacional.
- Foucault, Michel. 2003. «*Society Must be Defended*»: *Lectures at the College de France, 1975-1976*. Traducción al inglés de David Macey. New York: Picador.
- García-Peña, Lorgia. 2016. *The Borders of Dominicanidad: Race, Nation, and Archives of Contradiction*. Durham, NC, y Londres: Duke University Press.
- Glover, Kaima L. 2010. *Haiti Unbound: A Spiralist Challenge to the Postcolonial Canon*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Gravlee, C. C. 2009. «How Race becomes Biology: Embodiment of Social Inequality». *American Journal of Physical Anthropology* 139: 47-57. <https://doi.org/10.1002/ajpa.20983>
- Hintzen, Amelia. 2014. «Historical Forgetting and the Dominican Constitutional Tribunal». *Journal of Haitian Studies* 20(1): 108-16.
- Howard, David. 2007. «Development, Racism, and Discrimination in the Dominican Republic». *Development in Practice* 17(6): 725-38. <https://doi.org/10.1080/09614520701628097>
- Hurston, Zora Neale. 2009. [1938] *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. New York: HarperCollins Publishers.
- Khan, Aisha. 2018. «Aftermath: Life and Post-Life in Atlantic Religions». En *Passages and Afterworlds: Anthropological Perspectives on Death and Mortuary Rituals in the Caribbean*, editado por Maarit Forde y Yanique Hume, 243-60. Durham, NC: Duke University Press.
- Lara, Ana-Maurine. 2017. «A Smarting Wound: Afro-Dominicanidad and the Fight against Ultrnationalism in the Dominican Republic». *Feminist Studies* 43(2): 468-48.

- Martínez, Samuel. 2012. «Allegations Lost and Found: The After-life of Dominican Sugar Slavery». *Third World Quarterly* 33(10): 1855-70.
- Martínez, Samuel y Bridget Wooding. 2017. «Anti-Haitianism in the Dominican Republic: A Biopolitical Spin?». *Migración y Desarrollo* 15(28): 87-115.
- Mayes, April. 2014. *Mulatto Republic: Class, Race and Dominican National Identity*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- 2018. «Black Feminist Formations in the Dominican Republic since La Sentencia». En *Comparative Racial Politics in Latin America*, editado por Kwame Dixon y Ollie A. Johnson III, 139-60. Nueva York y Londres: Routledge.
- Mbembe, Achille. 2003. «Necropolitics». *Public Culture* 15(1): 11-40.
- McAlister, Elizabeth. 2012. «Slaves, Cannibals, and Infected Hyper-Whites: The Race and Religion of Zombies». *Anthropological Quarterly* 85(2): 457-86.
- McKittrick, Katherine. 2014. «Mathematics Black Life». *Black Scholar* 44(2): 16-28.
- Moya Pons, Frank. 2010. *The Dominican Republic: A National History*. Princeton, NJ: Markus Weiner Publishers.
- Patterson, Orlando. 2018 [1982]. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramírez, Dixa. 2018. *Colonial Phantoms: Belonging and Refusal in the Dominican Americas, from the 19th Century to the Present*. Nueva York: New York University Press.
- Reconoci.do and Centro Montalvo. 2017. *Nos Cambió la Vida: Memorias personales de jóvenes de ascendencia haitiana afectados por la Sentencia 168-13*. Santo Domingo, R. D.: Centro Bono.
- Ricourt, Milagros. 2016. *The Dominican Racial Imaginary: Surveying the Landscape of Race and Nation in Hispaniola*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Rutherford, Jennifer. 2013. *Zombies*. Londres: Routledge.
- Scott, David. 2000. «The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter». *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 4(2): 118-207.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham, NC, y Londres: Duke University Press.
- Simmons, Kimberly E. 2009. *Reconstructing Racial Identity and the African Past in the Dominican Republic*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Smith, Christen A. 2016. *Afro-Paradise: Blackness, Violence and Performance in Brazil*. Urbana, Chicago, y Springfield: University of Illinois Press.
- Telles, Edward y Tianna Paschel. 2014. «Who Is Black, White, or Mixed Race? How Skin Color, Status, and Nation Shape Racial Classification in Latin America». *American Journal of Sociology* 120(3): 864-907.
- Thornton, Brendan Jamal y Diego I. Ubiera. 2019. «Caribbean Exceptions: The Problem of Race and Nation in Dominican Studies». *Latin American Research Review* 54(2): 413-28.
- Torres-Saillant, Silvio. 1998. «Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity». *Latin American Perspectives* 25(3): 126-46.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Wheeler, Eva Michelle. 2015. «Race, Legacy, and Lineage in the Dominican Republic». *Black Scholar* 45(2): 34-44.
- Wynter, Sylvia. 2003. «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Over-representation—An Argument». *CR: The New Centennial Review* 3(3): 257-337.

1872 Slave Registry for Mayagüez, Puerto Rico: An Analysis*Registro de esclavos de 1872 para Mayagüez, Puerto Rico: un análisis**Registre des esclaves de 1872 pour Mayagüez, Porto Rico: une analyse*

Rigoberto Andino

Abstract

This article examines the 1872 slave registry for Mayagüez, Puerto Rico. The 1872 slave registry is a document compiled before the formal emancipation of slavery in 1873. This analysis, unlike previous ones, explores the categories in the registry that arguably provide a glimpse of the kinds of cash crops grown in this municipality. The categories examined include kinship ties (marriage and children), manumission status (courtacion), geographical location (ward, neighborhood (barrio), or jurisdiction) and filiation (age, origin, sex, and somatic characteristics or phenotype). What is different from previous studies that review a portion of the 1872 slave registry is that it considers the number of slaves held or owned by individual slave holders/owners. In this analysis slave holdings frame the relationship between geographical location and commodity production. Spatial location and

* Sociólogo puertorriqueño.

OCIRD: 0009-0006-9659-4457

Afiliación, Borough of Manhattan Community College, CUNY, Department of Ethnic and Race Studies

Email address randino@bmcc.cuny.edu

the size of slave holdings contribute to what this article contends shapes the geography of commodity production in nineteenth century Mayagüez, Puerto Rico.

Keywords: slavery, Puerto Rico, liberation, slave records

Resumen

Este artículo examina el registro de esclavos de 1872 para Mayagüez, Puerto Rico. El registro de esclavos de 1872 es un documento compilado antes de la emancipación formal de la esclavitud en 1873. Este análisis, a diferencia de los anteriores, explora las categorías en el registro que posiblemente brindan una idea de los tipos de cultivos comerciales cultivados en este municipio. Las categorías examinadas incluyen lazos de parentesco (matrimonio e hijos), estado de manumisión (courtacion), ubicación geográfica (distrito, barrio o jurisdicción) y filiación (edad, origen, sexo y características somáticas o fenotípicas). Lo que es diferente de estudios previos que revisan una parte del registro de esclavos de 1872 es que considera el número de esclavos en poder o propiedad de propietarios/poseedores de esclavos individuales. En este análisis, las tenencias de esclavos enmarcan la relación entre la ubicación geográfica y la producción de mercancías. La ubicación espacial y el tamaño de las propiedades de los esclavos contribuyen a lo que este artículo sostiene da forma a la geografía de la producción de mercancías en el siglo XIX en Mayagüez, Puerto Rico.

Palabras claves: esclavitud, Puerto Rico, liberación, registros de esclavos

Résumé

Cet article examine le registre des esclaves de 1872 pour Mayagüez, Porto Rico. Le registre des esclaves de 1872 est un document compilé avant l'émancipation formelle de l'esclavage en 1873. Cette analyse, contrairement aux précédentes, explore les catégories du registre qui peuvent donner un aperçu des types de cultures commerciales cultivées dans cette municipalité.

Les catégories examinées comprennent les liens de parenté (mariage et enfants), le statut d'émancipation (courtacion), la localisation géographique (quartier, quartier ou juridiction) et l'affiliation (âge, origine, sexe et caractéristiques somatiques ou phénotypiques). Ce qui diffère des études précédentes examinant une partie du registre des esclaves de 1872, c'est qu'il considère le nombre d'esclaves détenus ou possédés par des propriétaires/propriétaires d'esclaves individuels. Dans cette analyse, les exploitations d'esclaves encadrent la relation entre la localisation géographique et la production de marchandises. L'emplacement spatial et la taille des exploitations d'esclaves contribuent à ce que cet article soutient façonne la géographie de la production de marchandises à Mayagüez, à Porto Rico, au XIXe siècle.

Mots-clés : esclavage, Porto Rico, libération, registres des esclaves

This article examines the 1872 slave registry for Mayagüez, Puerto Rico. The 1872 slave registry is a document compiled before the formal emancipation of slavery in 1873. This analysis, unlike previous ones, explores the categories in the registry that arguably provide a glimpse of the kinds of cash crops grown in this municipality. The categories examined include kinship ties (marriage and children), manumission status (courtacion), geographical location (ward, neighborhood *-barrio-*, or jurisdiction) and filiation (age, origin, sex, and somatic characteristics or phenotype). What is different from previous studies that review a portion of the 1872 slave registry is that it considers the number of slaves held or owned by individual slave holders/owners. In this analysis slave holdings¹ frame the relationship between geographical location and commodity production. Spatial location and the size of slave holdings contribute to what this article contends sha-

1 Slave holdings are considered in this paper as the amount of enslaved people owned by an individual slave owner.

pes the geography of commodity production in nineteenth century Mayagüez, Puerto Rico.

There are several reasons why the review of the 1872 slave registry for Mayagüez is relevant. One main reason is that it highlights the diverse relationship between space and the possible areas where commodity production might have taken place and where it probably did not. Using Lefebvre's notion of social space as a social product, the registry illustrates how slave holdings and the types of labor duties performed by the enslaved illustrate the segmenting and cross-sectioning of space in nineteenth century Mayagüez. In addition, one can argue that the registry provides evidence of how enslaved labor and how it was distributed geographically was part of a polyvalence of the social production of nineteenth century Mayagüez.

The development of the social space of Mayagüez was shaped by a series of dynamic forces. They made it the third largest sugar producing precinct on the island in the nineteenth century. Being the third largest sugar producer on the island was not possible without the various social relations that made it possible. For instance, the development of the township of Mayagüez was shaped by the social relations of property, means and or mode of production, a division of labor, networks of trade, and market forces. The locus of this analysis is the 1872 slave registry which features an enslaved labor force that functioned as both a means and mode of production. The social relations of slave labor are captured in the registry via the name of the "slave" and the "name of the owner". This master and slave relationship is the bedrock that structured enslaved labor as both a means and mode of production. Moreover, the registry illustrates the central theme of this analysis which is that there was a geography of commodity production² that was shaped by the size of the slave holdings in the township.

2 The term geography of commodity production encapsulates the material relationships of spatial development in Puerto Rico. Thus, the geography of commodity production developed as a result of slavery and markets. Consequently, it explains the diverse economic networks in which the planters and slaves of the colony engaged. Ultimately, the diffusion of plantation and farm

Methodologically, the analysis is based primarily on the 1872 slave registry for Mayagüez. It also takes into consideration secondary literature that both covers the registry and the historical development of the township. As part of the historical development of the township, the island was involved in slavery, the production of coffee, fruits, sugar cane and its byproducts. The analysis, unlike previous studies, examines the variant features in the registry but it does it in a manner that privileges labor and its spatial location. To maintain brevity the article takes the historic transition of the township from a village to a city as a given. Additionally, it considers this transition to be a spatial consequence of the so-called process of primitive accumulation. It was colonialism and slavery that, over time, altered the natural characteristics of what Lefebvre³ called fragments of absolute space such as arable lands, mountainsides, and coastal areas into spaces of extortion, plunder, pillage, and labor exploitation on the island. This arguably contributed to the expansion of wealth and material expansion that helped shape the urban development of Puerto Rico in the nineteenth century. The registry provides a glimpse of a colonized slave society engaged in commodity production for the global capitalist economy in the nineteenth century.

This exposition centered on the 1872 slave registry for Mayagüez begins by reviewing the geographical composition of the township. This overview introduces the topographical backdrop of the township. Mayagüez's panoramic landforms, such as ravines, waterways, and mountains, constitute a concrete spatial dynamic that Lefebvre alluded to. In terms of concrete space, it is significant in how it shifted when the plantation complex became a vital part of the township's landscape. The term "plantation complex"⁴ is used here be-

production for the cultivation of cash crops epitomizes the development of a geography of commodity production.

3 Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell Publishers, 1991).

4 The concept "plantation complex" is borrowed from Philip D. Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History* (Cambridge:

cause Mayagüez had a mixed agricultural economy that was dominated at times by either coffee or sugar cane production. The proliferation of the plantation system created socio-economic relations that socially produced the abstract space of Mayagüez. Furthermore, the plantation complex was characterized by the polyvalence of social relations associated with the slave mode of production. As the slave mode of production was defined, the categories in the registry encapsulated the abstraction of Mayagüez of the nineteenth century.⁵

As an abstraction of space, the review of the registry briefly highlights the natal background of the enslaved. The enslaved in the registry are emblematic of social actors or agents who played a vital role in the production of a particular social space. Most of the slaves in Mayagüez' social space were Creoles or born in various parts of the island. As will be shown later, this partially explains how Puerto Rico's participation in the importation of slave labor was very minor compared to Cuba in the nineteenth century. This expose also highlights how the ethno-racial and gender makeup of the enslaved shaped the spatial demarcation of commodity production at the time. These significant aspects of the registry illustrate the profiling of each individual slave and their apparent connection to socio-economic and social realities that shaped the landscape of slave labor. Yet, this reality seems to have been ignored or taken as a given by other scholars who reviewed the registry.

Most of the fields in the registry, in an "a posteriori" fashion highlight, to one degree or another, the relationship between space and slave labor. When one observes this significant source of data one can observe where exactly most of the

Cambridge University Press, 1990), Ira Berlin and Philip D. Morgan, *The Slaves' Economy: Independent Production by Slaves in the Americas* (London: Frank Cass, 1991) who argue that enslaved people produced commodities in a variety of plantation economies that were characterized by agricultural production of cash crops primarily for export. For the purposes of this article, the term plantation complex includes all sorts of agricultural production (i.e., small, medium, and large) that utilized enslaved labor and any form of forced/coerced labor.

5 The premise of Mayagüez being an abstract space is borrowed from Lefebvre, *The Production of Space...* Lefebvre argues that absolute-concrete space becomes abstract via economic and social relationships.

commodity production was taking place in the municipality. More importantly, one can discern from the data that slavery was on the decline. Scholars like Nistal-Moret⁶ who initially reviewed, as Mayo Santana and Negrón⁷ claimed, up to 41%, or roughly 12,512 slaves of the estimated 30,500 recorded in the slave registry argued that the institution of slavery at the time was on a decline. Comparing census data beginning in the 1870s, Nistal-Moret highlighted the gradual decline in the slave population on the island and argued that the 1872 slave registry served “as a numerical base for the administrative and juridical decisions” of the emancipation of slavery in 1873.

Nistal-Moret’s evaluation of the registry covered rich details about slave life such as marital status, kinship ties, manumission, age, sex, color, slave origin and occupation. All these elements were “things in space, or pieces of space” described by Nistal-Moret.⁸ They were “part-spaces that were carved out for inspection from the social space of Puerto Rico.”⁹ Following Nistal-Moret, Mayo Santana and Negrón Portillo similarly replicated in their study using the 1872 slave registry an offering of a geographical, ethnological, and a demographic space that shaped the sedimentary layers of social relations in the period.

Mayo Santana and Negrón Portillo, in one of their studies, focused exclusively on the township of San Juan, Puerto Rico. In their pursuit, they were able to extract several key details that defined the sediments that were left behind by history. These details were defined by the accumulation of data that could be quantified. These quantifiable qualities of the space

6 Nistal-Moret, Benjamín, “Problems in the Social Structure of Slavery in Puerto Rico during the Process of Abolition,” in *Between Slavery and Free Labor: The Spanish-Speaking Caribbean In The Nineteenth Century*, ed. by Manuel Moreno Fragnals, Frank Moya Pons, and Stanley L. Engerman, 141-157 (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985).

7 Mariano Negrón Portillo, and Raúl Mayo Santana, *La esclavitud urbana en San Juan* (Puerto Rico: Huracán ediciones / Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, 1992).

8 Lefebvre, *The Production of Space...*, 91.

9 Ibid.

of 1872 San Juan were specific to the larger space of Puerto Rico. Their analysis showed that San Juan's qualities were slightly different from those of the larger slave precincts on the island. What was clear in their study was the importance of San Juan as an urban center. The geographical emphasis coincided with the claim that unlike other municipalities on the island the enslaved in San Juan were performing duties that primarily could be considered urban slave labor. Their case study overview of the registry for San Juan echoed some of the same issues explored by Nistal-Moret.

In another recent study, Mayo Santana, and Negrón Portillo¹⁰ explored slave precincts in the interior of the island as part of their analysis of the slave registry. Among the small places analyzed were Cayey, Coamo, Barranquitas, Utuado, Cidra, etc., where the occupations, age, gender, and family organization of the enslaved were analyzed. None of these municipality-driven case studies examined the relationship between space, labor, and the type of commodity produced in each of the slave precincts in Puerto Rico. This claim takes into consideration that many of these analyses do highlight the relationship between labor and sugar or coffee production in the precincts. However, what appears to be missing is the spatial dynamic as an aspect of the geography of commodity production. The registry lends itself to illustrate the various parts or micro-spaces that shape each space. In this respect, this study differs from earlier studies that focused on a particular slave precinct or a set of municipalities in the registry.

This analysis embarks on a journey of reviewing approximately 2,570 enslaved individuals of African descent. The analysis looks at the various entries as partial explanations of 1872 Mayagüez. Moreover, a major aim of this study is to determine slave labor's spatial distribution in relation to its spatial specificity. It is the ultimate goal to highlight the "parts extra parts" or the parts and subdivisions that compose Maya-

10 Raúl Mayo Santana and Mariano Negrón Portillo, *La esclavitud menor: la esclavitud en los municipios del interior de Puerto Rico en el siglo XIX* (Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, 2007).

güez's plantation economy. The registry allows for a detailed analysis of the parts, the division of labor and the modes of production that covered Mayagüez's landscape.

The registry provides many details about individual slaves and simultaneously frames the spatial panorama of the township compared to other demographic systems that tracked enslaved people during the period. For example, the registry illustrates a more robust overview of the relationship between the enslaved and the villages, communities, or barrios they socially produced. The specific entry in the registry that illustrates a scaffolding of slave labor is the field of "empadronado" or "registered to." This field details where exactly the enslaved worked and possibly lived. Additionally, the fields of "registered to" and "profession" together demonstrate how the various modes of slave labor underscore the spatial demarcation of the township that was typical of colonial societies that were engaged in commodity production. In analyzing those fields, this study attempts to emphasize spatial demarcation as one characteristic of commodity production in this township.

Apparently, the field of "registered to" has been ignored in other studies. For example, in their township-driven analyses, Negrón Portillo and Mayo Santana as well as Nistal-Moret¹¹ did not emphasize this aspect. In this study, the field of "registered to" is integral and elemental to the spatial understanding of the distribution of slaveholdings, gender, and racial classifications used to describe the enslaved listed in the registry. Other fields, such as "age" analyzed in this study only provide a profile of this enslaved body. For example, the age distribution of the slave population shows that the plantations were primarily populated by young slaves at the time.

Another significant field contained in the registry that is significant is the field of "profession". The field of "profession"

11 Negrón Portillo, and Mayo Santana, *La esclavitud urbana...*; Mayo Santana, and Negrón Portillo, *La esclavitud menor...*; Nistal-Moret, "Problems in the Social Structure..."

frames the production of space and its delineation vis-à-vis the kind of labor duties the enslaved performed. The field illustrates the fact that Mayagüez was a site of labor exploitation via the process of primitive accumulation. Lefebvre calls the development of this form of place an accumulation of space wherein fixed labor used for the production of commodities and other labor duties was front and center. The expropriation of the surplus value of this fixed labor form was a particular social process in which the abstraction of labor took place.¹² The registry illustrates this process of the accumulation of space and how it was demarcated via a division of labor. For example, the registry illustrates that enslaved were assigned labor duties such as bakers, seamstress, gardener, bricklayer, field labor, etc. The majority of these labor forms, sans field labor, have been classified as “urban slave labor.” The classification of these forms of labor (professions) appears to allude to a particular social production of space that is urban in nature. Unfortunately, when you take into consideration the “registered to” field the perception of an “urban” social space falls apart.

Nevertheless, while some of the enslaved were listed as performing urban labor duties, the location where they were “registered to” was not in the township’s urban sector. Interestingly, the majority of these enslaved people listed as urban laborers were “registered to” “spaces of accumulation” or the

12 Marx’s notion of expropriation of surplus value is imprisoned by his capitalist-wage relations and does not extend itself to enslaved labor. Despite both labor forms having a particular relationship with capital, Marx seems to ignore how enslaved labor is also commodified. Not only is enslaved labor commodified in terms of the unpaid extraction of surplus value for the production of commodities, it is also, in and of itself, a commodity that is bought and sold in the marketplace. Herein lies the paradox when one considers slave labor’s relationship to capital because Marx opts to relegate slavery as a form of capital itself and at times as an aspect of pre-capitalist production. This seemingly contradiction reappears when he toys with the idea that wage labor is symbolically a form of slave labor. However, he distinguishes it from what he calls slavery in its pure and simple form. Despite this apparent contradiction, this paper takes the position that there is an expropriation of the surplus value of a particular form of unpaid labor. In this case, we are not talking about machines but human beings who were forced to perform labor duties for the enrichment of plantation owners.

periphery of the township. A large portion of the slaves in the registry were registered in the rural, coastal, or semi-coastal, mountainous regions of the municipality. The social spaces were peripheral only in relation to the concentric aspect of the township as an urban center or center of accumulation. Despite the registry showing that Mayagüez had a significant amount of its enslaved population performing a variety of urban labor professions those forms of labor were taking place primarily in the periphery. In other words, urban labor was primarily taking place on plantations and or small farms where commodity production was taking place. In contrast to places such as San Juan, Puerto Rico, and other parts of the Atlantic Slave System, like Peru and Mexico, where enslaved people worked as carpenters, domestics, etc., in an urban setting, Mayagüez's slaves did not work in an urban social milieu. It is fair to say that the slave registry of 1872 for Mayagüez indicates that Mayagüez's economy was largely dominated by the plantation complex.

The social space of the plantation complex shaped the social relations of enslaved labor. However, it also included the often ignored plantation owners or holders who contributed to the formation of pockets of spaces of accumulation. These were the agents of exploitation and oppression of enslaved labor. This key equation, in an unspoken manner, is found in the registry. This analysis takes into account the field in the registry that displays slave owners or holders. Both slave holders and the field of "registered to" emphasize the geography of commodity production in Mayagüez. The field of slave holders structures the plantation complex via the size and distribution of the slave population and the type of work performed. The distribution of the slave population is structured by fields that describe slave backgrounds (creole versus foreign), age, gender, and racial characteristics (color, phenotype, somatic features).

These categories recorded in the registry illustrate a significant aspect of the geographical distribution of the plantation complex. As will be discussed later in a more detailed fashion

the geographical distribution of slave labor partially outlines the demographic picture of the township. For example, the profile of enslaved labor illustrates that there were only 50 slaves or 2% of the entire body in the registry who had paid or owed a manumission fee. Another significant factor revealed by the registry is that female slaves slightly outnumber male slaves. Of the total number of slaves, 49% were males and 51% were women. 69.1% of enslaved males toiled in the field, 5.4% in domestic labor, and 17.6% of them, mostly the young, did not have jobs. Another 7.9% worked as bakers, bricklayers, carpenters, service providers, or in other miscellaneous jobs. Similarly, there were approximately 62.1% of enslaved women who worked as field laborers, 19% as domestics, 3.9% as other miscellaneous forms of labor and 15% who were listed as not having any labor duties.

All these enslaved labor forms were part of the socio-economic relations of the plantation complex. The plantation complex in Puerto Rico was a byproduct of the long historical movement of coffee, sugar cane and other cash crop production. The historical diffusion of coffee and sugar cane played a significant role in the transition of Mayagüez from a concrete space to an abstract space. In other words, these cash crops played a major part in the spatial formation of Puerto Rico, not only in the form of small places such as the township within the larger geographical body of Puerto Rico, but also as micro-spaces like villages, wards, communities, and other jurisdictions. Arguably, coffee and sugar cane paved the way for Mayagüez's transition from a village into an urban center.

The transition established the township's territorial parameters. As Mayagüez's borders were set in the 1840s, elements of the concrete spatial dynamics of the territory were incorporated into the abstract space. For instance, as of the 1840s, the spatial landscape included 274.09 square miles, 77.63 square miles of landmass and 196.46 square miles of waterways. The borders of the township included landmass that consisted of mountainous and broken terrain, with a variety of multidirectional ravines. These abstract elements of concrete space

shaped the various micro-spaces that came to fruition in the 1870s. In this period, there were twenty-one demarcated social spaces that together constituted the jurisdictional borders of Mayagüez.

Mayagüez's micro-spaces in the 1870s were delineated into communities or barrios, six wards and nine sectors. The communities consisted of the following jurisdictions, Algarrobo, Bateyes, Guanajibo, Isla de Mona e Islote Monito, Juan Alonso, Leguizamo, Limón, Malezas, Mayagüez Arriba, Mayagüez Pueblo, Miradero, Montoso, Naranjales, Quebrada Grande, Quemado, Río Cañas Arriba, Río Hondo, Rosario, Sabalos and Sabanetas. The six wards were Candelaria, Cárcel, Marina Septentrional, Marina Meridional, Río and Salud. The nine communities that shaped the city of Mayagüez were Balboa, Barcelona, El Seco, El Liceo, El Pueblo, La Mineral, La Quinta, Paris and Trastalleras. The majority of these places had enslaved labor that engaged in commodity production (e.g., coffee, sugar cane, and its byproducts). The scaffolding process of commodity production included labor (i.e., enslaved and formally free and coerced labor) as constitutive parts of the social relations of the plantation complex in Mayagüez.

The registry elucidates via the field of "registered to" the spatial configuration of the township in relation to enslaved labor. Examining this aspect of the registry makes it apparent that many of the larger slave holdings were located mainly in communities such as Sabanetas and Montoso. Other communities had smaller slave holdings. It was interesting to find few, if any, slaves listed as belonging to communities or barrios within the urban zone of the township owned by people who lived there. This is very pertinent considering that there were many enslaved people of African descent registered as having urban slave duties.

Furthermore, the entries in the registry show that the land-mass in Mayagüez had specific characteristics given the division of labor (plantation and urban). Each labor form was scattered throughout the township, but the registry indicates the

greatest amount of agricultural production was taking place in specific areas of the township. As an example, the larger slave holdings that were primarily composed of field laborers appear to be engaged in cash crop cultivation in coastal and mountainous areas such as Sabanetas and Montoso. Coastal and or semi-coastal communities such as Sabanetas, Guanajibo and Sábalos were probably the largest producers of sugar cane and its byproducts. Comparatively, the size of slave holdings and the mountainous terrain made communities like Furnias, Montoso and Naranjales probable coffee centers. However, it is possible that some of the barrios located in the mountainous region of the township also produced sugar cane and its derivatives. The development of each of the micro-spaces mentioned herein is a partial outcome of Puerto Rico's slave system. Nineteenth century Mayagüez was not unique, but it was specific in how the concrete space was conducive to the production of certain cash crops. The registry provides clues about the shape of each small place given the size of slave holdings. Mayagüez's slave holdings are part of a much larger trend of how slave ownership was organized in the Atlantic slave system.

Mayagüez like many slave regimes throughout the Americas demonstrated in the nineteenth century a pattern related to the size of slave holdings. For instance, larger slave holdings were primarily dedicated to plantation production and smaller slave holdings were either tied to small farm cultivation or urban labor. The percentage of large slave holdings was actually smaller than the percentage of small and medium slave holdings. The registry shows that this trend existed in Mayagüez in 1872 whereby there were some areas that had one or two individuals with large slave holdings. The pattern of slave holding is part of the historical development of slavery in Puerto Rico that was intimately married to plantation production.

Apart from the historical picture of Puerto Rico's slave system in that year, the slave registry of 1872 illustrates that many areas of this township were host to large slave holdings. This

indicates the probability that there was significant plantation activity in these areas. However, it is critical to note that in spite of the slave population comprising roughly about 10% of the overall population, other socio-historical processes occurred on the island that supplemented the plantation labor needs of the planter class in Puerto Rico. For example, the island's authorities executed several measures of labor control in 1849, namely the "Libreta System" or the "Reglamento de Jornaleros" that targeted the island's free population.¹³ In practice, many of the so-called "free" population were required to work for landowners who had plantations. To put it another way, the "Libreta System" functioned as a coercive measure used by the colonial authorities for forcing the jornalero class to work on coffee and sugar cane plantations. These regimes of exploitation epitomized the social relations of the accumulation of space or the so-called process of primitive accumulation. As such, the "Libreta System" like Puerto Rico's system of slavery was abolished in 1873. We can see historically how the island's plantation economy played a huge role in shaping the system of slavery and the exploitation of the jornalero class throughout the island.

The plantation complex as an accumulation of space contributed greatly to the historical existence of enslaved people on the island. Historically, the plantation system fluctuated in Puerto Rico, so the enslaved population, at the time the registry was recorded, was primarily creole. The category of birthplace or native in the registry highlights an extremely significant detail regarding the slave system on the island. For example, the birthplace or ethno-cultural background listed

13 Pertaining to the "La Libreta de Jornaleros" or the "Reglamento de Jornaleros of 1849.": Fernando Picó, *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX* (3rd. ed., Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1983) and *Historia general de Puerto Rico* (Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1986); Francisco M. Scarano, *Sugar and Slavery in Puerto Rico: The Plantation Economy of Ponce, 1800-1850* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1984); James L. Dietz, *Economic History of Puerto Rico: Institutional Change and Capitalist Development* (New Jersey: Princeton University Press, 1986); Teresita Martínez-Vergne, *Capitalism in Colonial Puerto Rico: Central San Vicente in Late Nineteenth Century* (Florida: University Press of Florida, 1992).

in the registry draws attention to a slave system that appeared to be winding down. In other words, one can conclude, as per the category of birthplace or native in the registry that by the middle of the nineteenth century Puerto Rico was no longer participating in the Transatlantic slave trade. In addition, legislative policies adopted on the island contributed to a gradual reduction in the slave system.

For the purposes of this article, it is essential to address the historical development of slavery on the island. Moreover, it is essential to define or establish the parameters of what is meant by large, medium, and small-scale holdings for Puerto Rico. As a point of emphasis, Puerto Rico's slave system was not unique, but was relative to the time and space parameters of the exigencies of the Spanish colonial empire and cash crop production (e.g., coffee, sugarcane, and other fruits). Puerto Rico's slave system was not necessarily extensive.

Comparatively, when taking into consideration other large sugar cane and coffee producing areas of the Americas in the nineteenth century, Puerto Rico received a small number of slaves via the Transatlantic slave trade. The same historical dynamic regarding the island's involvement in the importation of enslaved Africans can be said of its early colonial period in the sixteenth century. Early in its colonial history Puerto Rico received a small number of enslaved Africans. In the period between 1501 and 1650, approximately 6,520 enslaved people, primarily from West Africa, were transported to the island.¹⁴ Part of this first wave of importation of enslaved West African labor was indicative of the island's involvement in the first wave of the Transatlantic slave trade in the Americas. It was not until the second wave of the Transatlantic slave trade, lasting from 1575 to 1763, where the "diminution in slavery's scope and significance, along with sharp fluctuations in slaves from Africa"¹⁵ took place.

14 Emory University, *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*, n.d. Accessed 2018. <http://www.slavevoyages.org/voyages/>.

15 James A. Rawley, and Stephen D. Behrendt, *The Transatlantic Slave Trade: A History*, revised ed. (New York: W. W. Norton, 1981), 137.

Fifty years prior to these wide fluctuations, the Spanish Caribbean (i.e., Hispaniola, Cuba, and Puerto Rico) were involved in sugar cane production until they, according to Scarano, reached their zenith between the period of 1550-1560.¹⁶ Echoing this historical point of departure, Blanca G. Silvestrini, et al.¹⁷ claimed that as early as 1597 Puerto Rico had reported only eight sugar cane ingenios. The island reported six ingenios in 1694, which represents a reduction in slave-based sugar cane production on the island. Silvestrini, et al. asserted that the decline of the sugar industry started as early as 1597 in Puerto Rico as a result of problems in production and local commercial interest.

By the end of the early cycle of sugar cane plantation production on Hispaniola, Cuba, and Puerto Rico, there was a sharp decline in the importation of slave labor into these Spanish colonies. Cuba imported no slaves in the first 25 years of the first wave of slave importations. Only Hispaniola and Puerto Rico imported approximately 546 slaves combined. Between the period of 1526 and 1550, Cuba imported an estimated 574 slaves. In this same period Spain began to import slaves into its other Caribbean colonial territories and the Spanish mainland Americas. Between 1601 and 1625, both Cuba and Puerto Rico experienced a marked reduction in the importation of slaves.¹⁸ Note the number of enslaved brought to Puerto Rico via ships is estimated from ship logs, records, etc. These numbers do not take into consideration the possible contraband in enslaved labor brought to the island.

In contrast, Spain's mainland territories received the majority of slave imports during this period. When one compares the estimated imports of enslaved African bodies among all three islands with the other Spanish colonial territories, one finds that the mainland was a major recipient of the Transatlantic

16 Ibid., 138.

17 Blanca Silvestrini-Pacheco, and María Dolores Luque de Sánchez, *Historia de Puerto Rico: trayectoria de un pueblo* (San Juan: Ediciones Culturales, 1992).

18 Emory University, *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*, n.d. Accessed 2018. <http://www.slavevoyages.org/voyages/>.

slave trade. In fact, between 1601 and 1751 most of the slave importations were carried out on the mainland, in places like Veracruz, Cartagena, etc. This contraction in the number of imports of enslaved African bodies appears to be in concert with a slowdown in sugar production, sans the Dominican Republic, in the Spanish speaking Caribbean islands. In contrast, Hispaniola/Dominican Republic experienced the opposite, with a substantial increase in the number of enslaved Africans imported to the island. Furthermore, it appears that Puerto Rico did not receive any ships delivering enslaved Africans between the period of 1651 to 1725. It was not until the eighteenth century that Puerto Rico had a series of slave ship embarkations delivering enslaved Africans.

Arguably, the renewal of the embarkation of slave ships into Puerto Rico's ports starting in 1726 was a result of the Spanish implementing the Bourbon Reforms. From 1726 to 1851, Puerto Rico received about 17,259 enslaved Africans delivered by ship to its ports.¹⁹ The highest level of embarkations occurred between 1751 and 1775. It appears that approximately 9,280 enslaved Africans were dropped off at Puerto Rico's ports.²⁰ This arrival of enslaved people seems to overlap with the diffusion of coffee production in Puerto Rico which dominated much of the towns' mountainous landscapes. According to Laird Bergad, by 1776 Mayagüez among other coastal towns was a center of coffee production. Coffee production played an integral role in the expansion of the island's economy in the late eighteenth and early nineteenth centuries.

Economic expansion on the island was driven by the expansion of coffee and sugar cane plantations throughout Puerto Rico. The development of coffee and sugar production in this period stimulated the geographical expansion of plantation production in the island's southern and western municipalities. For example, the diffusion of coffee overwhelmingly took place in Mayagüez's highlands or mountainous areas whereas sugar production made a foothold in its coastal areas. In

19 Ibid.

20 Ibid.

contrast to sugar cane production, coffee reached its zenith in terms of dominating the island's landscape in the 1820s. However, by the 1830s coffee plantation production fluctuated, in part due to the rise of sugar cane production in many of the coastal zones on the island.

Coffee experienced three broad periods of expansion. The first expansionary period took place in the late 1840s to the late 1860s. The renewed interest in coffee cultivation triggered the furtherance of land appropriation, especially in the highlands of Puerto Rico for the process of coffee production. Many peasants became landless due to the expansion of coffee production during this period. The period marked a phase in agricultural production where there was growth in cash crop production such as coffee and sugar and a decline in other food crop cultivation. During the first phase there was an increase in investments such as "credit, warehousing, and marketing services," by immigrants who were interested in supporting an expanding coffee economy.²¹ The second phase in the expansion of coffee production according to Bergad began between the period of the early 1870s and the mid-1880s. The increase in the price of coffee in the 1870s precipitated a renewed interest in coffee cultivation on the island. It is apparent that cash crop production played an instrumental role in the importation and use of enslaved labor.

The expansion of sugar production in Mayagüez in the nineteenth century also appears to have been a reason why there was an influx in the importation of enslaved people of African descent into Puerto Rico. As part of the timeline of the expansion of sugar cane production in Puerto Rico. The expansion coincided with the passing of the *Cedula de Gracias* of 1815. This *Cedula* saw an influx of immigrants who brought their commercial plantation interests to the island. The commercial interest included the arrival of enslaved Africans who were brought to Puerto Rico by the *Cedularios*. In addition, it appears that during the period between 1826 and

21 Laird W. Bergad, "Coffee and Rural Proletarianization in Puerto Rico, 1840-1898," *Journal of Latin American Studies* 15, n° 1 (1983):16.

1850 approximately 4,149 enslaved Africans were imported to the island.²² This period overlaps with the expansion of sugar cane production and its byproducts on the island. Ultimately, the number of slaves transported to the island only provides a glimpse of the island's slave demographic percentages in relation to the overall size of the population. What is clear from much of the census material on the island is that Puerto Rico's enslaved population, as previously mentioned, never exceeded 10% of the overall population. The low demographic number of the enslaved did not deter Puerto Rico from being the third largest sugar producer in the nineteenth century.

The other historical and social processes that affected the size of the enslaved population that appears to lead up to the number of slaves recorded in the registry were, as previously mentioned, the legislative policies enacted by the colonial administrators on the island. For instance, 1868 was a very significant year regarding the system of plantation slavery on the island. This year saw the first steps towards the end of formal slavery on the island. As a result of the Moret Law, which was conceived in 1868 and later signed into law in 1870, it instituted that people born to enslaved mothers after that year were freed. Enslaved soldiers who served in Cuba's Ten Years' War were also freed. As a result of the law, enslaved people who turned 60 years old or over were emancipated. The registry is emblematic of the implementation of the Moret Law because it shows that there were no enslaved people over the age of 60. Interestingly, only 22 enslaved people aged 58 to 59 were listed in the registry among the 2,579 total enslaved people. As for the slaves who had paid for manumission, as previously mentioned, there were only 50 listed as doing so. In fact, most of these enslaved payees for manumission were aged 38 to 47.

The other key social historical process that affected the demographic size of the enslaved population in Puerto Rico was the 1855 cholera epidemic. By 1856 the peripheral areas or the

22 Emory University, *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*, n.d.. Accessed 2018. <http://www.slavevoyages.org/voyages/>.

hinterlands of Mayagüez where the majority of commodity production was taking place saw an approximate 5% drop in its population. The drop in demographic size coincided with a drop in commodity production. For example, Mayagüez in 1856 lost 1,569 inhabitants that mostly worked and resided in the rural sector of the municipality.²³ During the period of the cholera epidemic from 1855 to 1857, sugar production dropped by 64% and coffee by 62%.²⁴ The cholera epidemic along with the legislative actions by the colonial administrators were partly instrumental in the reduction of Mayagüez's enslaved population.

The registry shows how it paralleled the implementation of the Moret Act. The listed categories that highlighted the background and age distribution of the enslaved showed that all of the enslaved were younger than 60 years of age. The other feature of the registry is that most of the enslaved were young and native to the island. These profiles of the enslaved shaped the makeup of the various slave holdings in Mayagüez. The size of the slave holdings was a direct result of the various variables contained in the registry. For example, space or area, gender of slave holder, and the kind of commodity being cultivated or produced all played a role in shaping the particular nature of the relative size of slave holdings in Mayagüez. In this vein, what is deemed to be a large slave holding in Mayagüez in this article might very well be a small slave holding in another part of the greater slave Atlantic. In any case, it is imperative to consider what a large slave holding in Mayagüez might have been like. Taking into consideration the whole body of the enslaved listed in the registry for Mayagüez there were typically 50 or more slaves registered to one or more slaveholders in a large slave holding. The medium slave holdings consisted of 11 to 49 slaves, and the small slave

23 Ramonita Vega Lugo, *Urbanismo y sociedad: Mayagüez de villa a ciudad 1836-1877* (Puerto Rico: Academia Puertorriqueña de la Historia, 2009) 83.

24 Vega Lugo, *Urbanismo y sociedad...*, 135. Vega-Lugo shows in the mercantile balances that pounds measured in sugar dropped from 23,366,401 in 1855 to 22,072,088 in 1856 and 15,059,696 in 1857. Similar drops in the weight of coffee per year took place during that period.

holdings consisted of 1 to 10 slaves. Slave holdings provide a glimpse into how commodity production might have taken place in Mayagüez geographically.

The geographical organization of Mayagüez's slave society in 1872 is brought to life by the various variables that highlight the background of each of the slaves listed in the registry. As previously mentioned, the registry holds 2,579 enslaved African individuals. The individual slave entries contain 22 different variable fields, totaling 56,738 recorded dynamics regarding the slave body's profile. The registry provides information regarding the background of 2,346 enslaved individuals who were creole or born in Puerto Rico. Many of the slaves in Mayagüez who were listed as born in Puerto Rico came from different parts of the island. The significance of this large number is that it indicates that very few, if any, were brought to the island during this period. In fact, most of the creole slaves were young or between the ages of 1 and 37. Those between the ages of 1 and 17 made up the largest group in that age range. Any slave listed as originating outside the island colony was much older. In general, the age range of all 233 enslaved people born outside Puerto Rico was between 38 and 59. Of the 233 enslaved people of African descent born outside of Puerto Rico, 169 of them were listed as being from Africa. Five were from Venezuela, 43 from Curaçao, three from Saint Thomas and two from Martinique. Slaves who were recorded as coming from Africa were mostly middle aged. Contrary to that, slaves from other parts of the world, including Puerto Ricans, ranged in age.

Another feature of the profile of the slave system in Mayagüez's plantation economy illustrated by the registry is marriage and kinship ties. Both these elements speak to the family structure and the organizational framework of slave life. Of the entire body of the enslaved population recorded in the registry, only ten were reported as being married. The very small percentage of the enslaved listed as married demonstrates that part of the family structure within the plantation complex in Puerto Rico was extremely similar to the rest of the Atlantic

Slave system where marriage was uncommon. This does not mean that the slaves in Puerto Rico did not have their own system of courtship and marriage. Instead, it simply indicates that there were only ten entries in the registry. Additionally, kinship ties featured in the registry illustrate an interesting facet of slave life post “Moret Act” in Mayagüez.

The registry also illustrates other interesting dynamics when it comes to the relationship between age, gender, and labor. The allocation of the enslaved across villages, communities and wards by gender and age shows that there was a higher number of female slaves compared to their male counterparts. The distribution by gender shows an array of patterns that can be compared to other areas where plantation slavery was taking place in the Transatlantic slave system. Nevertheless, the gender breakdown was 1,260 males and 1,319 females. A sizable proportion of the enslaved women, like their male counterparts, were scattered throughout the township’s communities, wards, etc. For instance, the gender distribution of slaves geographically indicates that enslaved women, like males, were primarily listed to slave owners who appear to have had plantations in communities or wards that were cultivating sugar cane and producing its byproducts. In fact, the largest slave holdings were in coastal and mountainous communities such as Sabaneta and Montoso. These were some of the main areas where plantation labor was primarily taking place. In fact, when considering the distribution of labor, it is evident that both male and female enslaved laborers were almost equally listed as field laborers. Yet, when it came to the allocation of plantation labor versus urban labor or labor outside of the plantation system such as domestic, service, bakery, etc., women were overwhelmingly listed as performing those modes of production.

Another vital aspect of this enslaved population is age distribution. Age distribution and its relation to labor, especially after the Moret Act, highlight one critical aspect of slave holders’ use of their slaves. Of the 850 slaves between the ages of 1 and 17, 413 were not working or had no work assigned to

them. In this age bracket, most were between the ages of 1 and 10; however, there were quite a few between the ages of 8 and 12 listed as either field labor or having a variety of labor duties that might be considered urban slave labor (e.g., domestic or industrial). As such, this point is critical for understanding the exploitation of enslaved child labor in Mayagüez, Puerto Rico and throughout the Atlantic slave trade. During this period in Mayagüez, a considerable number of slaves between the ages of 1 and 17 were registered as field laborers, while 92 were registered as urban laborers.

A large segment of the age distribution fell within the 18-27 and 28-37 age brackets. The two age groups were overwhelmingly registered as field laborers, thus heavily concentrated in the plantation industry. Other jobs were also performed by those listed as field laborers. Many of those listed under that labor form also had “service” or “miscellaneous” next to field laborer. Many of the slaves designated as urban laborers did not necessarily have any other form of labor beside this form of labor. Similar to field laborers, the majority of urban laboring slaves were in the same age group. In contrast, the enslaved who fell under the age bracket of 38 to 47 years of age were overwhelmingly registered as field laborers. Those within this age bracket accounted for the third highest number of field and urban laborers. The second to last age bracket of 48 and 59 years of age found only four unemployed persons, 175 field laborers, and 52 urban laborers (mostly domestics). Lastly, only 18 field laborers and 4 urban laborers made up the oldest age group in the registry.

Another noteworthy aspect regarding the profile of the enslaved is the treatment of color or the ethno-racial descriptors used to describe the slaves in the registry. The registry highlights how the color spectrum and notion of *mestizaje* were similar to other areas of the Atlantic slave system. In the registry, for instance, a correlation is seen between skin color, phenotype or somatic characteristics and the kind of occupation or labor the enslaved performed. The two most common categories used in the registry that were also utili-

zed to describe free people of color were “black” or “Negro” and “Mulatto”. “Mulatto” is not necessarily a color, but it was used to describe mixed people of African descent or enslaved people not perceived or considered to be black. The “Mulatto” designation recorded in the registry was indicative of a spectrum of color combinations such as red-black, dark, light, brown, dark-brown, etc.

As it pertains to the perceived hue of the slaves, several hues were recorded as miscellaneous. There were approximately 102 enslaved people who had the “miscellaneous” descriptor. The miscellaneous category includes colors that are not always applied, or colors combined with somatic features. These features were used to describe certain enslaved individuals listed in the registry. In at least four or more instances a physical feature such as hair texture was utilized to identify the slaves. For instance, the enslaved, at times, were described as being frizzy, curly, light curly or dark curly-haired. As for skin tone, terms like red, white, mulatto, black and brown were applied to classify the slaves.

The color spectrum recorded in the registry reveals a relationship between color and/or the notion of mixture (i.e., *mezclaje*) and the kind of work performed by the enslaved. As such, color, and labor duties in Mayagüez highlight some interesting aspects of slave labor. For example, 72% of all blacks which constituted the largest number of the slave population worked as plantation laborers. In fact, the registry shows that there were 123:560 urban to plantation laborers who were classified as black. Similarly, you can find some semblance between black and non-black enslaved workers in that the vast majority of the enslaved classified as mulatto were also recorded as field laborers.

Additionally, only 10 of the enslaved listed as “red” primarily labored as plantation laborers. The rest were classified as miscellaneous or as urban laborers such as domestics. The enslaved categorized as miscellaneous (45%), mulatto (56%) had at least half of their recorded population performing plantation

labor. Not surprisingly, only 27% of those identified as white worked as plantation laborers. Of the 30 listed as white, 43% primarily worked as urban slave laborers. There were only 8 enslaved people classified as white who were recorded as field laborers versus 13 urban laborers and the rest were classified as not having any profession. Ultimately, there were approximately 23:84 urban to field laborers that shaped the enslaved laboring population of Mayagüez. On average, 23% of the enslaved listed under the registry's various nomenclatures were recorded as having no work.

The color distribution of labor spatially shows that the enslaved listed as black were dispersed across the township. In spite of that, as per the relationship between the size of slave holdings and the racial nomenclatures used in the slave registry to describe each slave, there is a clear pattern indicative of the geography of commodity production. For example, Sabaneta and Montoso both had, *ceteris paribus*, most of the slave population described as black. On the contrary, the community of Rio that had the second largest enslaved population listed as black was the only area in the township that had the greatest amount of enslaved people registered as mulatto.

Similarly, when taking into consideration the relationship between gender and the spectrum of color, the listing in the registry shows that there were slightly more enslaved men recorded as black as compared to females. On the other hand, more females were listed as "mulatto" or other colors which had a direct correlation to the division of labor duties —plantation versus urban labor across the municipality's territorial jurisdictions. Each color spectrum in relation to the mode of production of Mayagüez's economy illustrates an intriguing pattern found in other parts of the Atlantic slave system.

Another feature of the registry worth mentioning that appears to link color and somatic or phenotypic characteristics to the organization of labor are the seemingly generalized terms employed to describe the enslaved. The categories used in the registry appear to speak to the process of race formation

in a colonized society that mostly exploited free and enslaved people of African descent. For example, one term used in the registry to describe slaves' noses and mouths was "chata" or wide. The term was applied almost universally throughout the registry as a physical description of most of the slaves. It was only when one came across a slave categorized as white that the descriptor "wide" was not applied. There were a few occasions, exceedingly rare, that one came across a slave listed as black or in the variant non-black categories (e.g., mulatto, dark, light, red-black, etc.) that were described as having a thin or refined nose. However, the opposite is true when the registry highlights the descriptions of the slave's mouths. Most slaves' mouths were described as regular.

Given how racial characteristics are not always passed down from parents to their children, it is noteworthy that even those outside of the category of black, sans those categorized as white, in the registry were still described as having a broad nose. It is reasonable to assume that most of the slaves who were creole and categorized as black did not all have a wide nose. The likelihood of most of this grouping having wide noses is rather interesting and indicative of a racialized society whereby slave owners or those putting together the registry either arbitrarily wrote "wide" for describing the slaves' noses or just saw something that was not there and listed it solely because the slaves were non-white. Almost 90 percent of all enslaved persons recorded as black and nearly 60 percent of mulattos were described as having wide noses.

Similarly, the term "chata" was applied to refer to slaves' mouths. Other terms commonly used to describe a slave's mouth were thick, large, etc. This is in stark contrast to how white slaves were portrayed, where terms like "normal" were used to describe their mouths. Given the general makeup of the population of the island, especially in Mayagüez, where up to half of the population were people of African descent, many of whom were free people of color, the process of listing the body parts of people who were listed as white in the slave registry as "normal" speaks volumes about the racial formation

that was manifesting itself during this period. Conceivably, the use of the term “normal” can be applied to just about any somatic feature if one considers the large segment of the population that consisted of free people of color. However, there is a suspicion that the term “normal” was used for physical characteristics associated with white Europeans.

The other interesting somatic element of this colonial society that utilized physical characteristics as markers or embodiments of race and labor was hair. In much the same way that “chata,” or “wide,” was employed to characterize enslaved people’s noses, their hair was described overwhelmingly as “pasa.” In contrast, there were a variety of terms used to describe non-black individuals listed in the registry. Almost all slaves listed as black, and some mulattos, had the label “pasa” to identify their hair. The term “pasa”, as a somatic descriptor, appears to refer to tightly curled hair. This was a common term used to describe both free and enslaved people of African descent’s hair in many archival records. Other descriptive terms such as curly, frizzy or a variation of terms used to refer to some textures of hair were used to describe the hair of a sizable proportion of those listed as non-blacks or people described as mulattos, etc. Skin color, hair texture, nose, and mouth size, and ultimately the entire body of this slave were recorded in the slave registry.

The 1872 registry reveals a micro-racial formation that is part of a microcosm of the much larger colonial social-power relations that existed in Puerto Rico. In Puerto Rico, the colonial social-power structure framed a localized racial formation system that may have played a role in the exploitation of many legally free non-white laborers under the “Bando contra la Raza Africana of 1848” and the “Libreta System” or “Reglamento de Jornaleros of 1849.” The system of racial formation is not particular to the nineteenth century. It began as early as the sixteenth century which is captured by the archives, such as census data, etc. Census data and other archival material that tracks people give insight into how free and enslaved people have been depicted physically over time. Albeit, not

every census or tracking record was as detailed as the slave registry of 1872. This appears to be the case because very few did not fully describe the physical characteristics of free and unfree people in the same way.

The registry ultimately illustrates how slave labor (i.e., field, or urban) was linked to the slave's color and/or pseudo-biological admixture. First, it is pertinent to note that regardless of the slave's color or pseudo-biological admixture, many of the slaves were field laborers. The biggest concentration of field laborers, which happened to be the largest group, were those categorized as black. Ironically, unlike many areas of the Atlantic slave system where the presumption is that mulattos or lighter skin people of African descent were utilized as urban laborers, in Mayagüez the largest number of urban slave laborers were also black. However, when one considers the ratio of mulattos listed as urban laborers as opposed to field labor, you find that mulattos were predominantly listed as urban laborers over field labor. The other ratios that are significant are the ones that show that slaves categorized as brown, miscellaneous, and especially white were listed more as urban laborers. The distribution of slaves and how they were described physically highlight the geography of commodity production in nineteenth century Mayagüez, Puerto Rico.

Besides the general background or profile of each enslaved person listed in the registry (e.g., age, color, somatic or phenotype and gender), the ultimate hidden gem is the spatial distribution of this body of enslaved labor force. The dynamic of this spatial distribution is apparent in several areas as per the registry. For instance, as previously mentioned, slave holdings and the area (i.e., community, ward, etc.) in which the slaves were "registered to" provide a sense of the areas in the township where the production of coffee, sugar, and other cash crops was probably taking place. In addition, the registry gives the impression of areas of the township where plantations were rare or absent.

Each of these categories contained in the registry frames the layers of social space in an interconnected fashion. They structure what this article calls the geography of commodity production. Producing commodities involved layers of social relations that were at the crux of how the active body (enslaved labor) converted a physical space (topography) into an abstract space or space of accumulation. The conduit for the abstraction process, as previously mentioned, was the plantation. Plantations required additional concrete spaces (landforms) and social processes (labor, irrigation system, etc.) to facilitate the production of commodities. In terms of topography, a significant portion of the plantations across the Atlantic system were located near the coast or by some waterway. The registry shows that nineteenth century Mayagüez was no exception to that generalization.

The geography of commodity production also demonstrates a pattern between the kind of terrain and the size of slave holdings. For example, when taking into consideration coffee production in Mayagüez in the nineteenth century, the highlands were pivotal to its cultivation. It is pertinent to note that Mayagüez's terrain and landforms alone were not always indicative of large-scale commodity production. The indicator of the possibility of large-scale commodity production, as per the registry, was the size of the slave holding. The size of the slave holding provides an impression of Mayagüez's diverse plantation economy. For instance, the registry shows that not all the large slave holdings were necessarily located along the coast where sugar cane plantations were generally located. When comparing the coastal or semi-coastal villages or wards of Sabaneta, Algarrobo and Guajanibo, the registry shows that there was a diversity of slave holdings in this region. In other words, not all large slave holdings were concentrated along the coast. What is abundantly clear is that all the coastal villages, wards, etc., had large, medium, and small slave holdings.²⁵

25 Rigoberto Andino, "Coffee, Sugar, Enslaved Labor and The Social Production of Space: Slavery In The Municipality of 1872 Mayagüez, Puerto Rico." (ProQuest Dissertation Publishing, 2019), 289. Source: AGPR. Secretaria del Gobierno Superior Civil, Registro Central de Esclavos 1872, 4 Departamento.

The registry features 2,579 slaves spread across 488 slave holdings. The slave holdings were distributed spatially among 345 male and 141 female slave owners. Nevertheless, as explained earlier, when considering how the enslaved were distributed per slave holding, the registry illustrates continuity and discontinuity regarding the geography of commodity production. Arguably landforms, such as waterways, mountainous terrain, etc., may have played a role in their conduciveness to commodity production. However, they did not necessarily shape the size of slave holdings. In other words, the registry reveals that not all micro-spaces (e.g., regions, communities, wards, villages, small places, etc.) follow the same logic when it comes to the distribution of the enslaved. For instance, one sees variance in slave holdings between the western-coastal or semi-coastal communities of Sabanetas, Algarrobo, Sabalos and Guanajibo.

What is clear from the registry is that no one micro-space or region followed a particular pattern in how slave holdings were organized. As in many parts of the Atlantic system where slavery existed, only a very small percentage of slave owners engaged in large-scale commodity production on their plantations. For example, the three coastal communities mentioned above had a total of 676 enslaved individuals “registered to” an array of slave owners. When you consider each of the coastal towns individually, the registry shows that not all the coastal communities had a large number of enslaved people “registered to” them. Out of the entirety of the enslaved bodies in Mayagüez 19.5% were “registered to” the community of Sabaneta as opposed to 4.2% to Guanajibo. The review of each of the barrios in Mayagüez will illustrate the dynamism of slave holdings.

The registry shows that the coastal community of Sabaneta was the largest slave holding community within the municipality. The barrio had approximately 506 enslaved people “registered to” it. This community had approximately 36 slave holdings. The slave holdings in Sabaneta ranged from small to large. The sizeable slave holdings were owned largely by

men and the few women who owned slaves were relatively few in number. All communities, wards, and sectors experienced this. It was not uncommon for women to own small slave holdings in which children were enslaved.

Sabaneta had at least four slave owners with 50 or more slaves. Other coastal communities or barrios, on the other hand, had fewer slaves. For example, coastal communities such as Algarrobos only had 60 slaves divided among six male and three female individual slave holdings. As a coastal community, it is possible that some of the slave owners in Algarrobos were engaged in some aspect of sugar production or some small scale form of commodity production. In contrast, Guanajibo had 110 slaves divided among eight male and six female slaveholdings. This small profile of slaveholdings illustrates a glimpse of the geography of commodity production that might have taken place in the township.

The distribution of enslaved people across the various spaces in Mayagüez shows that the greater the number of slaves “registered to” a community, the more significant the allocation of slave ownership between men and women. However, slave holdings were dynamic in that the size of the slave population did not always coincide with the amount of slave holdings per barrio, etc. For example, Montoso had the fifth highest number of slaves “registered to” this community. There were 169 slaves “registered to” 5 men with no women slave owners. Meanwhile, in communities or barrios with larger slave populations, such as Candelaria, it had 178 enslaved people “registered to” 41 men and 20 women. The barrio of Río had 384 enslaved people “registered to” 26 men and 8 women owners. This diversity in slave distribution (spatial and slave holdings) gives a different impression of the dynamic expression of slave ownership in this township.

When reviewing the barrio of Sabaneta’s slave holdings one notices that, at face value, there appeared to be 26 different entries or listings for male slave owners. However, what is abundantly clear is that several of the registrations illustrate di-

fferent permutations or combinations of two individuals who were identified as owning multiple sets of enslaved people. For example, D. Aureliano Dalas and D. Pedro Aran appeared in a number of listings to have several sets of enslaved people registered to a series of combinations of their names. In total they were recorded as owning 42 enslaved people, 19 of which were females and 23 male slaves. Almost all of them were listed as black and field laborers. When you calculate the number of slave holdings listed in the registry in total, they add up to a medium-sized slave holding. This was the only time there was a series of slave owner-name permutations that had different sets of slaves registered to them. Other slave holdings in this coastal community were much larger.

The largest slave owner in the community of Sabaneta was Don Pedro Chavarri who was recorded as owing 75 of the slaves. The gender composition of this enslaved body consisted of 40 males and 35 females, 62 of which were categorized as blacks and 13 mulattos. Not surprisingly, all but 6 of that body of enslaved were listed as not having a job. The second largest slave holder listed in this community was Don Fidel La Mayaus y Cordero who had 71 of the slaves registered to him. The gender composition of this slave holding was almost evenly split between 35 females and 36 males. Almost all of them registered with Fidel La Mayaus y Cordero were described as black and primarily field laborers. Presumably, these two major slave owners in this community were engaged in cultivating sugarcane. Geographically, this makes sense, given the proximity to the coast and the relatively large number of enslaved listed to them.

The third largest slave holding in Sabanetas appears to have been registered to husband and wife Don Esteban Nadal and Doña Ramona Nadal. This slave holding consisted of 25 females and 35 males. Like the previously mentioned large slave holdings in this community, almost all the enslaved were listed as black and field laborers. This pattern in the community of Sabaneta holds true when one analyzes the medium slave holdings. Of the five medium slave holdings, the biggest was

registered to Don Ines Raldiris Hernández. This particular slave holding was comprised of 24 females and 23 males. All but one was listed as a field laborer and overwhelmingly black. Clearly, it appears that D. Ines Raldiris Hernández and other medium slave holders were engaged in cash crop production. Smaller slave holdings were not so different from other slave holdings in Sabaneta as far as the kind of labor the enslaved were conducting. The difference is that these small slave holdings were not substantial enough to support large-scale commodity production. It is possible that many of the enslaved field workers in the smaller slave holdings were engaged in labor activities such as the cultivation of small fruits or the production of sugar cane's byproducts. The rest of the small slave holdings were children or older individuals who had no labor assigned to them.

The other coastal barrios that had much smaller slave holdings shared similar attributes to those that existed in Sabanetas. In contrast to Sabanetas, none of the slaveholders held more than 50 slaves. In fact, surprisingly, the largest slave holding was owned by Doña Iris Rosello y Nadal who owned 37 enslaved workers in the barrio of Guanajibo, 29 of which were listed as field laborers and 8 who did not have any employment assigned to them. Among the remaining five female slave owners, between one and six enslaved people were registered with them. Of the 13 remaining slaves "registered to" the five female slave owners only one was recorded as a domestic laborer. Here it appears that many of these women slave holders who, at times, had one or two field laborers "registered to" them were probably engaged in gardening or some form of very small-scale agricultural production. When one examines male slave owners in the coastal barrio of Guanajibo, one finds the same pattern. There were 60 slaves held by male slave holders and only Inez Garcia Herunt owned 39 of them. It was only Inez Garcia Herunt and Doña Iris Rosello y Nadal who owned medium-sized slave holdings in this barrio. The rest of the slave holdings were extremely small and mirrored the kinds that were listed for slave owners in the barrio of Algarrobo.

The barrio of Algarrobo slave holdings were much less numerous than the community of Guanajibo. In fact, geographically, Algarrobo bordered the community of Sabanetas, which appeared to be the fourth biggest coastal community in the township. As a coastal township bordering Sabanetas, it had only 60 slaves distributed between 6 male and 3 female slave owners. In the largest of these small slaveholdings Ines Guitierrez H'Blume had 20 enslaved individuals "registered to" him. Of these, 19 were listed as field laborers and one did not have labor duties assigned to him or her. The second largest of the small slave holdings in Guanajibo was "registered to" Don Anto Roig y Miro. He had 12 registered field laborers and one without a job. Male slave estates were equally modest as their female counterparts. These small slave holdings ranged between 1 and 8 slaves "registered to" an individual slave owner. Comparatively, the size of many of these small slave holdings indicates that many of these slave owners were either engaged in cultivating small fruits or the byproducts of sugar cane.

A substantial number of slaves were also kept in neighboring communities such as Miradero (3.9%)²⁶, which bordered Sabanetas. Another barrio that was closer to the interior of the Mayagüez and bordered the community of Juan Alonzo was Quebrada Grande. Apparently, this was the community that had the second smallest slave holding in the region. It had two male slave owners and one female slave owner. The other prominent area that made up Mayagüez's slave society was the ward of Candelaria (5.4%).

Candelaria and Miradero combined had 287 slaves distributed across 77 owners. Miradero was one of several barrios with at least one slave holding with 48 slaves. The semi-coastal barrio of Miradero unlike Sabanetas and other communities had more female than male slave holders. For instance, all the male slave owners in the barrio of Miradero did not have more than 10 slaves listed in the registry. Hitherto, all

26 The percentage in the parenthesis is the rate of slaves held in the community, village, or ward.

but one enslaved person registered with a male slave owner was listed as a domestic worker, while the rest were recorded as field laborers. In contrast, the largest of the medium slave holdings in Miradero was held by Doña Ursula Mangual who had 49 enslaved people of African descent registered with her. Not surprisingly, all but 5 were recorded as field laborers. 33 were listed as black, 15 as mulatto and one as white. The second largest slave holding in Miradero was also held by a woman. Doña Ysabel Cannier de Guinino had a small slave holding of 16 people registered in her name. 12 of the 16 were listed as field laborers, two as not having any labor duties and two as domestic-kitchen laborers. These communities that shaped the municipality of Mayagüez illustrated a different dynamic of the geography of commodity production. They were obviously different from the coastal barrio of Sabaneta and shared many similarities in terms of the shape or size of slave holdings. One such area that was distinctive from most of the communities that shaped Mayagüez was the ward of Candelaria.

Candelaria unlike Miradero was a ward of Mayagüez that given the size of its slave holdings did not appear to be engaged in any plantation production. The registry indicates that there were approximately 178 enslaved people of African descent registered with 60 individuals. None of these slave owners had more than 10 slaves recorded for them. Given that a significant proportion of the enslaved were listed as field laborers, it seems evident that there was probably some kind of small-scale farming or gardening taking place in the ward. The rest of the labor duties the slaves were documented as doing were primarily domestic labor. Clearly, given the distribution of many of the slave holdings, the ward of Candelaria was a geographical outlier.

In the easternmost part of the township, one observes, given the terrain, a potential diversity of commodity production. Several notable slave owners had their enslaved populations registered in this part of Mayagüez. The enslaved were listed in communities such as Cancél (4.4%), Rio, Furmias, Marina

Meridional (2%), Naranjales (4.7%), and Montoso (6.5%) that were located in the mountainous or semi-mountainous region of the township. Given the diversity of slave holdings, it appears that a significant number of slaves in this region who were “registered to” these communities and wards were probably engaged in the cultivation of sugar and coffee. As a matter of fact, both the barrios of Furnias and Naranjales nominally produced sugar while devoting a considerable proportion of their land to coffee production.²⁷ It is significant to note that there were some communities in this easternmost part of the township that shared similar slave distributions to those located in the coastal and semi-coastal barrios in the community. For instance, Cancell like Miradero had more men than women slave holders who were not necessarily involved in large scale commodity production.

The other similar feature shared between Cancell and Miradero was that the majority of slave holdings were modest in size. What is clear about the slave holdings in Cancell is that the vast majority of the enslaved population was engaged in working as domestics or labor duties usually characterized as urban slave labor (e.g., kitchen, service, farming or gardening and artisanal work such as wood carving). Of the 117 enslaved people in the barrio of Cancell there were approximately 59 who were listed in the registry as field laborers. Like Miradero, it appears that field workers in Cancell were probably engaged in small scale farming, perhaps producing small fruits or coffee. Miradero and Cancell neighborhoods are examples of the diversity of slave labor in the township. The registry, as indicated by the slave holdings, demonstrates the spatial demarcation of the scale of commodity production and the diversity of slave labor in many of the barrios that shaped the township.

The registry also showed that the ward of Rio had a similar slave demographic profile to Cancell. In total there were 161 enslaved people listed in this town. The 161 slaves were distributed between 34 males and 28 female slave owners. Only two

27 Vega Lugo, *Urbanismo y sociedad...*, 489-507.

of the 62 slave holders in this community had more than 10 slaves listed for them. For instance, Inez Balzac y Compa had 18 slaves registered to him and only 3 were recorded as field laborers. These slaves included 5 carpenters, 7 domestics, and 3 who had no labor. In contrast, Doña Victoria Fernandez had 15 enslaved individuals registered with her. 10 out of the 15 enslaved people were listed as field laborers, the rest as urban laborers and 2 with no labor duties assigned to them.

Furmias was another barrio shaped by the geography of commodity production in a similar way. In Furmias, there were 84 enslaved people held by 23 slave holders. Of the 23 slave owners, two were women. Out of the 21 male slave owners, only two had 10 slave workers registered with them and the vast majority of them were listed as field laborers. The slave holdings that were comprised of less than 10 slaves were overwhelmingly listed as field laborers. Furmias is distinctive because it had approximately 25 of 84 enslaved people who were recorded as having no work, and 11 who were recorded as domestic laborers.

The ward of Marina Meridional is another area of Mayagüez with a significant slave population, but one that is largely owned by many slave owners. Approximately 196 slaves were registered at Marina Meridional, with 31 male and 21 female slave owners. It shared a similar labor distribution as other areas of the township. Marina Meridional was no exception. It appears it was one of many wards that were engaged in farming that entailed the production of some sort of small-scale cash crop (e.g., coffee). Like other wards, it also had a significant amount of people “registered to” it that were listed as domestic. Slave holdings in Marina Meridional were distinct from those in Montoso and Naranjales.

In the easternmost part of the island, the more mountainous or semi-mountainous area of the municipality, slave holdings were comparable to those in the coastal and semi-coastal areas of the township. For example, the barrio of Naranjales had 123 enslaved people registered with 10 male and 3 female

slave holders. The estimated number of slaves per slave holder was not very large in this barrio. Consider, for instance, that 5 out of 10 men had more than 10 slaves registered to them. The other 5 had considerably smaller slave holdings yet despite their size the vast majority of the enslaved were recorded as field laborers. The listing of slaves as urban laborers was almost nonexistent. This is the case with many of the small slave holdings that shaped the body of slave labor in this community.

Medium slave holdings dominated how slave labor was organized in Naranjales. Take for example, the largest slave holding in the barrio. It was held by Don Calisto Delgado who had 23 slaves registered to him, 21 of which were recorded as field laborers. The other individual with the second largest slave holding was Don Pedro De Nieva who had 18 listed under his name 12 of which were recorded as field laborers. As a reminder, like most of the field laborers in other parts of the municipality, the vast majority of them were overwhelmingly described as black. The slave holding patterns continued when one reviewed women slave owners.

The gender pattern regarding the distribution of slave holdings in Naranjales held true compared to other spaces in Mayagüez. Although there were clear moments when some women slave holders owned more slaves than their male counterparts. But what is clear as shown in the registry is that whenever there were large male slave holdings, the number of women slave owners decreased. This does not mean there were no women slave holders with significant numbers of slaves registered to them. For instance, in Naranjales there were 22 enslaved individuals registered to three women. However, the distribution of these slaves was uneven where Doña Josefa Charron had 17 of the 22 slave individuals listed to her. All of the 17 enslaved individuals were listed as field laborers and only one of the remaining five was listed as an urban laborer. Naranjales illustrated the same kind of pattern of small-scale plantation production due to the size of the distribution of slaves in this community.

On the other hand, Montoso was the neighboring community that showed a different distribution of slaves in this part of the region of Mayagüez. Most of the slave holdings registered in other communities when compared to the barrio of Montoso were modest. Communities such as Cancél and Furnias were clear examples of small slave holdings that provide a glimpse of how the geography of commodity production was structured in the township. Those who bordered Montoso were also small. For example, Montoso, in contrast to Sabanetas, had the largest slave holdings in this part of the township. Montoso had one large slave holding registered to Don Jose Yrizzary who had 67 enslaved individuals listed to him. Of the 67 only 46 were listed as field laborers and the rest were recorded as having no labor duties. The 46 field laborers along with the 39 field laborers registered under Don Pedro Ythien and 33 field laborers recorded under Don Callisto Oramas illustrate that there appeared to be greater plantation production compared to Montoso's neighboring barrios. What is peculiar about Montoso is that none of the slave holdings had any urban laborers. Neither did the registry show that there were women slave owners listed in this community. What is apparent from the registry is that there were more small slave holdings in Mayagüez than there were medium or large slave holdings.

Examples of small slave holdings were common throughout Mayagüez. Communities or wards such as Anones, Bateyes, Juan Alonzo, Lequida, Limon, Maleza, Marina Meridional, Playa, Quebrada Grande, Quemado, and Rosario all illustrated the pattern of having medium and small slave holdings. The vast majority of these communities and or wards with the exception of Juan Alonzo, Lequida, Marina Meridional, Playa, and Rio Cañas Abajo all had less than 20 enslaved people recorded per slave holding. For example, the barrios of Anones, Limon, and Salud all had at least one slave owner that had a slave holding that ranged between 10 and 16 enslaved people assigned to one individual. Almost all of the slaves listed in these communities and wards were listed as field laborers. However, the rest of the slaves were listed as domestic workers or as having no work duties. Considering the small size

of slave holdings and the large number of field workers, these communities are believed to be small-scale plantation commodities producers and farmers. The other barrios seem to have been involved in much larger commodity productions.

There were cases in the registry where certain communities or wards had medium slave holdings that appeared to be involved in some sort of commodity production. For instance, the largest of the medium slave holdings was listed with a slave owner in Marina Meridional. For example, Don Jose A. Annoni had 35 field laborers, 12 urban laborers and three who were classified as having no work. In another area of the township, not sure if he was related to Don Jose A. Annoni, there was Don Franco y Miro. He also owned a sizable enslaved population. In Rio Caña Abajo, there were 24 enslaved people registered with Don Franco Anonni y Miro, 20 of whom were listed as field laborers. In Rio Caña Abajo the registry indicates that Don Adolpho Polidusa also had 18 field laborers registered to him and in the community of Lequida Julian de Rivera also had 18 field laborers registered to him. It is clear from these slave holdings in these areas that the enslaved laborers were probably engaged in much greater commodity production than communities that had much smaller slave holdings. These micro-spaces were not homogeneous in their slave holdings because despite having one or two large or medium slave holdings, a substantial portion of these spaces of accumulation had a lot of small slave holdings.

As far as medium slave holdings are concerned, Marina Meridional and Rio Caña Abajo both had higher numbers of slave populations recorded in these communities. For example, Marina Meridional had 196 enslaved individuals registered with 31 male and 21 female slave owners. But only had one large and one medium slave holding. These two slave holdings in total had 76 enslaved people registered to two individuals. The rest of the 120 enslaved people were distributed between 21 female slave owners and 33 male slave owners. 42 of the remaining 120 slave individuals registered with 21 female slave owners were recorded as urban slave laborers. Similarly,

when you deduct the 35 field laborers listed to Don Jose A. Anonni, you find that most of the enslaved recorded to other male slave holders were recorded as urban slave laborers. It was only Don Formal Folara who the registry shows had the next highest amount of field laborers registered to him. Of the 26 enslaved people registered to him, he had 15 that were listed as field laborers. One can infer from the registry that there were probably one or two plantations, several small farms, and many urban laborers in Marina Meridional.

In contrast to Marina Meridional, Rio Caña Abajo had a much greater number of slaves, totaling 295 listed as 28 men and 7 women. The one huge difference between the two is that Rio Caña Abajo had 219 of the 295 enslaved people recorded as field laborers. However, Marina Meridional only had one large slave holding that was constitutive of 35 enslaved people who were listed as field laborers. The rest of the slave holdings were relatively small, whereas Rio Caña Abajo did not have any large slave holdings. All of the relatively sizeable slave holdings belonging to men in Rio Caña Abajo were medium size slave holdings. In fact, this barrio had five slave holdings that had 20 or more enslaved people per owner that were mostly classified as field laborers. The same is true of the women slave owners in Rio Caña Abajo. Only one woman slave owner had 10 slaves registered to her, 9 of which were categorized as field laborers. The other six female slave holders had very small slave holdings that ranged from 1 to 6 slaves listed for each of them. Out of the 25 enslaved individuals registered to several women, 19 were listed as field laborers.

As far as the geography of commodity production is concerned, what do these communities tell us? When considering slave holdings, the geography of plantation production suggests that there were two communities that primarily engaged in large-scale plantation production, whereas others engaged in medium-scale plantation production and some farming. The possibility of small-scale farming is indicative of the large number of slaves who were listed as field laborers registered with one individual slave holder. Another aspect

of this registry is the clear gender dynamic of slaveholding. As previously mentioned, most of the small slave holdings were owned by women, whereas the very large slave holdings were all owned by men. However, there were several instances where women owned more slaves than men. On this occasion, a good portion of the male slave holders had fewer than 10 slaves. Slave holding was not uniform, nor did it display a uniform gender distribution.

In conclusion, small holdings were scattered throughout Mayagüez's communities, villages and or wards. Many of these small slave holdings were constitutive of a master slave relationship that was framed by a slave owner and one or more sets of enslaved individuals. There were some communities or barrios that were primarily shaped by these types of slave holdings. According to the registry, communities, and wards with no more than one slave registered to a single individual owner generally were not involved in plantation production. As per the 1872 Mayagüez registry, some of the single slave holdings were children with no labor duties or women with domestic duties. Several of these slaves were registered as field laborers or day laborers, but this does not mean all of them were. What it does indicate when it comes to the geography of commodity production is that many of these very small slave holdings were not necessarily involved in plantation production.

If we look at the number of slave holdings in the broader context, they were not necessarily uniform geographically. Therefore, the registry shows that the mountainous region also had small, medium, and large-scale slave holdings, similar to Mayagüez's coastal zones. Because of the township's east-west or north-south topography, many of the slaveholdings were located on the other side of its coastal zone. In comparison with Sabanetas (19.5%), Montoso (6.5%) had one of the largest slave holdings in the municipality, situated in the easternmost and mountainous regions. As shown above in the overview of the barrio of Sabanetas, it had two slave holdings with an average of 73 slaves registered to two owners. In con-

trast, Montoso had one slave holding with 67 slaves registered to one owner. Besides Sabanetas and Montoso, other villages with medium-scale slave holdings included Guanajibo (4.2%), Juan Alonzo (2.5%), Naranjales (4.7%), Rio (14.3%), Marina and Playa. All of these villages had 13 individual slave owners who owned between 31 and 50 slaves.

Medium slave holdings that averaged 11 to 49 slaves per owner were scattered throughout Mayagüez's villages and wards. A total of 26 slave owners owned between 11 and 49 slaves. Much of this slave labor was engaged in an assortment of labor duties. There was some urban labor intermixed with the predominant category of field labor in many of these medium slave holdings. This sample of the 1872 slave registry for Mayagüez echoes Nistal-Moret, Negrón Portillo and Mayo Santana's²⁸ studies regarding the types of labor (i.e., field labor, domestic, industrial, etc.) that enslaved people performed in Puerto Rico. This significant division of slave labor distribution highlights how 488 slave holdings were structured: small slave family units, for the most part unmarried, with many of these family units shaped by single enslaved women with children, female owners who only had child slaves registered to them and a large mix of field workers and urban slave laborers (i.e., domestic, and industrious).

This article reveals that slavery in relation to the geography of commodity production helped shape Mayagüez as a space-qua-product. Mayagüez as a space-qua-product encapsulated the symbiotic relationship between the colonial space, the place of plantation production (i.e., coffee, sugarcane, and its byproducts, etc.), and the ethnological or demographic space that directly formed the geo-spatial configuration (e.g., localities, wards, communities, barrios, villages, etc.) of the township. Ergo the registry shows that the municipality was partially a result of labor relations that were organized by the social relations of age, gender, and color. Moreover, the number of

28 Nistal-Moret, "Problems in the Social Structure..."; Negrón Portillo, and Mayo Santana, *La esclavitud urbana...*; Mayo Santana, and Negrón Portillo, *La esclavitud menor...*

slave holdings and the types of labor duties the enslaved were doing shaped Mayagüez's plantation complex.

This analysis showed that the production of things (e.g., commercial cash crop cultivation) via the variant labor forms that cultivated them was integral to the development and formation of the demarcated places of commodity production that shaped the municipality of Mayagüez. Small, medium, and large slave holdings appear to highlight the possible kinds of commodity production that took place. In this case, labor illustrates how some places were dominated by small farms and plantations. The size of the slave holdings dispersed across different communities showed how some communities did not engage in large-scale commodity production. These smaller places probably were dominated by small farms and urban labor duties.

Thusly, this analysis showed that labor in this colonial urban community, in all its spatial components, was organized by a division of labor wherein certain labor duties (e.g., baker, kitchen, domestic, carpenter, gardener, etc.) took place in areas where small farm or medium size commodity production was commonplace. In contrast, labor in areas of large-scale commodity production was overwhelmingly listed as field labor. It appears that the greatest amount of production that took place in Mayagüez was in its coastal and mountainous regions. In this instance, Mayagüez's economic base was in its wards, barrios, hinterlands, rural and coastal communities.

Bibliography

- Andino, Rigoberto. "Coffee, Sugar, Enslaved Labor and The Social Production of Space: Slavery In The Municipality of 1872 Mayagüez, Puerto Rico." ProQuest Dissertation Publishing, 2019.
- Bergad, Laird W. *Puerto Rico, puerto pobre: Coffee and the growth of agrarian capitalism in nineteenth century Puerto Rico*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.

- Bergad, Laird W. *Coffee and Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth-Century Puerto Rico*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Bergad, Laird W. "Coffee and Rural Proleterianization in Puerto Rico, 1840-1898." *Journal of Latin American Studies* 15, n° 1 (1983): 83-100.
- Berlin, Ira, and Philip D. Morgan. *The Slaves' Economy: Independent Production by Slaves in the Americas*. London: Frank Cass, 1991.
- Clark-Pujara, Christy. "Spaces of Enslavement: A History of Slavery and Resistance in Dutch New York by Andrea C. Mosterman (review)." *The William and Mary Quarterly* 79, n° 3 (2022): 477-480.
- Curtin, Philip D. *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Dietz, James L. *Economic History of Puerto Rico: Institutional Change and Capitalist Development*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Emory University. *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Accessed 2018. <http://www.slavevoyages.org/voyages/>. n.d.
- Jones, Martha S. "Time, Space, and Jurisdiction in Atlantic World Slavery: The Volunbrun Household in Gradual Emancipation New York." *Law and History Review* 29, n° 4 (2011): 1031-1060.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- Marger, Martin N. *race & ethnic relations: American and Global Perspectives: Tenth Edition*. Stamford, CT: Cengage Learning, 2015.
- Martínez-Vergne, Teresita. *Capitalism in Colonial Puerto Rico: Central San Vicente in Late Nineteenth Century*. Florida: University Press of Florida, 1992.
- Mayo Santana, Raúl, and Mariano Negrón Portillo. *La esclavitud menor: la esclavitud en los municipios del interior de Puerto Rico*

en el siglo XIX. Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, 2007.

Negrón Portillo, Mariano, and Raúl Mayo Santana. *La esclavitud urbana en San Juan*. Puerto Rico: Huracán Ediciones / Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, 1992.

Nistal-Moret, Benjamín. "Problems in the Social Structure of Slavery in Puerto Rico during the Process of Abolition." In *In Between Slavery and Free Labor, The Spanish-Speaking Caribbean In The Nineteenth Century*, edited by Manuel Moreno Friginals, Frank Moya Pons, and Stanley L. Engerman, 141-157. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985.

Omi, Michael, and Howard Winant. *Racial Formation in the United States From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge, 1994.

Picó, Fernando. *Historia general de Puerto Rico*. Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1986.

Picó, Fernando. *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX*. 3rd. Ed. Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1983.

Picó, Fernando *Ponce y los rostros rayados: Sociedad y esclavitud 1800-1830*. San Juan: Ediciones Huracán, 2012.

Radetzki, Marian, and Linda Wårell. "The Geography of Commodity Production and Trade." *A Handbook of Primary Commodities in the Global Economy*. 2nd ed., 28-55. Cambridge University Press, 2016. doi:10.1017/9781316416945.003.

Scarano, Francisco A. *Sugar and Slavery in Puerto Rico: The Plantation Economy of Ponce, 1800-1850*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1984.

Scarano, Francisco A. "The Origins of Plantation Growth in Puerto Rico." In *Caribbean Freedom: Economy and Society from Emancipation to the Present*, comp. by Hilary Beckles and Verene Shepherd, 56-68. New York: The New Press, 1991.

- Scarano, Francisco A. *Hacienda Barracones: Azúcar y esclavitud en Ponce Puerto Rico 1800-1850*. Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1993.
- Scarano, Francisco A. *Puerto Rico: Cinco siglos de historia*. 2ª ed. México, D.F: McGraw Hill Interamericana, 2000.
- Secretaría del Gobierno Superior Civil. "Registro Central De Esclavos 1872: 4 Departamento." Archivo General de Puerto Rico, n.d.
- Silvestrini-Pacheco, Blanca, and María Dolores Luque de Sánchez. *Historia de Puerto Rico: trayectoria de un pueblo*. San Juan: Ediciones Culturales, 1992.
- Stark, David M. "A New Look at the African Slave Trade in Puerto Rico Through the use of Parish Registers: 1660-1815." *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 30, n° 4 (2009): 491-520.
- Vega Lugo, Ramonita. *Urbanismo Y Sociedad: Mayagüez de Villa a Ciudad 1836-1877*. Puerto Rico: Academia Puertorriqueña de la Historia, 2009.

Legislación sobre cultura: oportunidades y desafíos

José Emilio Bencosme Zayas*

En algunos sectores de la sociedad civil dominicana prevalece una visión de que la ruta de las luchas políticas y sociales concluye con las leyes. Esta mirada lleva a pensar que una vez se logra una pieza legislativa los problemas que aquejan al sector que presionó por la aprobación de esta desaparecerán por arte de magia. Olvidando que los caminos social, político y legal que le siguen son igual de vitales para que los cambios puedan lograrse y sostenerse en el tiempo.

Muchos son los casos que pueden mencionarse para demostrar que existen bastantes leyes sin aplicar o aplicadas a conveniencia en la República Dominicana. El caso más relevante de los últimos años, por la movilización social que le acompañó y el espacio mediático que logró, fue la lucha por el 4% para la educación. Si bien esa movilización logró el compromiso de su aplicación por parte de los candidatos

* José Emilio Bencosme es teatrista y traductor. Vicepresidente del Sindicato de Teatristas de la República Dominicana en el período 2021-2022 y 2022-2024. Es investigador independiente interesado en el Caribe y su producción cultural y política. Desde el teatro y el performance se interesa por la exploración de la relación entre los espacios, los objetos y los cuerpos. Al igual que los vínculos entre el arte y la política para el cambio social. Sus inquietudes también orbitan alrededor de lo sonoro y la materialidad en servicio de las puestas en escena. Tiene una licenciatura en Relaciones Internacionales por el Tecnológico de Monterrey, campus Querétaro, y una maestría en Estudios de Teatro y Performance por la Queen Mary University of London. Actualmente forma parte de Teatro Lluvia y Editorial Nonum, espacios de creación e investigación teatral y literaria.

presidenciales en la campaña del 2012, luego de una década continua con la inversión mínima de ese porcentaje del PIB en el presupuesto nacional los resultados en calidad educativa y en la mejora del servicio público del Estado en la materia dejan mucho que desear.

Es por esto que en el Sindicato de Teatristas de la República Dominicana (SITEARD) somos cautos en considerar la propuesta de una ley de teatro como la panacea que resolverá muchos de los problemas de nuestro sector, aunque apoyamos la demanda histórica de la misma. Para que una ley sea aplicada lo más eficiente posible se requiere de voluntad política y grupos de presión que velen constantemente porque no se desvirtúe la naturaleza de la ley en beneficio de los mismos sectores económicos y en perjuicio de las mayorías.

En República Dominicana existen muchas leyes que de ser aplicadas posicionarían a nuestro país en otro nivel de desarrollo institucional. Por ejemplo, la complementariedad de leyes que llevan décadas aprobadas, como la Ley No. 41-00 de Cultura y la Ley No. 176-07 del Distrito Nacional y los Municipios, permitiría un desarrollo cultural territorial que en la práctica no ha existido dada la cultura política centralista y presidencialista que tenemos.

En este artículo haremos un recorrido bastante simple sobre el marco legal existente en nuestro país en materia cultural y cómo la aplicación de dichas leyes y normas demuestra las deficiencias de nuestro sistema, como una manera de prevenirnos políticamente en el proceso de cabildeo y eventual aprobación de una ley del teatro en República Dominicana.

Paréntesis necesario: Constitución, trabajo, cultura y sindicalización

Existen dos derechos constitucionales que sostienen nuestra posición sobre la necesidad de la creación de un Sindicato de Teatristas en la República Dominicana. El artículo 62 de

la Constitución de la República Dominicana consagra el trabajo como un derecho, un deber y una función social que se ejerce con la protección y asistencia del Estado. El mismo artículo establece que los trabajadores y trabajadoras tienen derecho a la libertad sindical, la seguridad social, la capacitación profesional, el respeto a su capacidad física e intelectual, a su intimidad y a su dignidad personal. Derechos que son vulnerados en el escenario de abandono como política de Estado para el sector cultural. Cabe decir también que, aunque la organización sindical está protegida constitucionalmente y que el Código de Trabajo de la República Dominicana establece diferentes tipos de sindicatos, la sindicalización está ampliamente limitada en nuestro país. Por lo tanto, bajo este esquema nuestra organización es una declaración política que se ampara en el marco legal existente pero que aspira a trascenderlo desde el accionar político a sabiendas de los impedimentos que se nos han impuesto debido a las presiones sistémicas para despolitizar a los trabajadores.

Por otro lado, el artículo 64 de la Constitución establece el derecho a la cultura de la ciudadanía como una responsabilidad del Estado. Dicho artículo estipula que para lograrlo deben establecerse políticas que promuevan y estimulen, en los ámbitos nacional e internacional, las diversas manifestaciones y expresiones científicas, artísticas y populares de la cultura dominicana y que el Estado incentivará y apoyará los esfuerzos de personas, instituciones y comunidades que desarrollen o financien planes y actividades culturales. El numeral tercero del artículo 64 dispone, entre otras cosas, que el Estado dominicano protegerá la dignidad e integridad de los trabajadores de la cultura. Algo que, desde nuestra perspectiva, ha sido olvidado por los hacedores de cultura y los tomadores de decisiones. Como Sindicato de Teatristas de la República Dominicana entendemos que acogernos a esta protección constitucional de los trabajadores de la cultura debe ser el centro de nuestro trabajo hacia nuestros colegas, otros ámbitos del sector cultural y la ciudadanía en general. Sobre todo porque la pandemia de la COVID-19 confirmó que esas palabras han sido letra muerta porque el Estado, tanto en

los últimos días de la administración Medina como durante los meses que le siguieron de la administración Abinader, no ha mantenido una política cultural que ponga en justo valor el aporte de los trabajadores de la cultura para la nación en uno de los momentos de mayor vulnerabilidad y precariedad para el sector.

Atendiendo a esta realidad es que en el SITEARD hemos entendido que la ley de teatro debe de tener una mirada fundamentada en la mejora del acceso de la ciudadanía al teatro y en la valorización del teatro como trabajo cultural que debe ser fomentado y protegido por el Estado para que pueda ser realizado con dignidad.

Legislación cultural vigente en la República Dominicana

El siglo XXI abre en República Dominicana con la creación de un nuevo marco legislativo en materia cultural. Esto se debe a que la mayor parte de las leyes existentes para el sector cultural antes del año 2000 fueron creadas durante la dictadura de Trujillo y la dictadura de Balaguer. A pesar de eso, las leyes no han cambiado de manera esencial la naturaleza autoritaria de las instituciones y su aplicación ha sido en la mayoría de los casos anecdótica.

Desde el año 2000 hasta el 2022 se han aprobado la Ley No. 41-00 que crea la Secretaría de Estado de Cultura (hoy Ministerio) y establece lineamientos base para el establecimiento y aplicación de políticas culturales; la Ley No. 65-00 sobre Derecho de Autor que establece un régimen de protección y regulación del uso de las obras científicas y culturales; la Ley No. 176-07 del Distrito Nacional y los Municipios que, aunque no directamente tiene competencia en el sector cultural, manifiesta la necesidad de la vinculación de la cultura con el territorio; la Ley No. 502-08 del Libro y las Bibliotecas, que intentó la creación y modernización del sistema de bibliote-

cas al igual que políticas de fomento para la creación literaria y producción editorial; la Ley No. 108-10 de Fomento de la Actividad Cinematográfica en la República Dominicana, y finalmente la Ley No. 340-19 que establece el Régimen de Incentivo y Fomento del Mecenazgo Cultural de la República Dominicana.

Todas estas leyes tienen luces y sombras tanto en sus textos como en sus aplicaciones. En lo que resta del artículo el enfoque estará puesto en la 41-00, la 502-08 y la 108-10 porque son muestras paradigmáticas de lo que ocurre con las leyes en nuestro país.

Si tomamos el tiempo que se tardó en elaborar los reglamentos de las leyes aprobadas como indicadores de su prioridad podemos ver que entre la emisión de la ley del libro y su reglamento pasaron tres años; para la mencionada ley de mecenazgo cultural el proceso fue de dos años, y en la ley de cine fue menor a un año. ¿Por qué estas disparidades en la urgencia de aplicar la ley y crear los respectivos reglamentos cuando estas tienen muchas veces artículos transitorios que se ven afectados por este retraso y que impiden la ponderación real de los efectos de dichas leyes? La respuesta es política y puede rastrearse en los intereses empresariales detrás de cada una de estas.

Ley No. 41-00

El primer documento que debemos revisar para hablar de la legislación cultural es la Ley No. 41-00 que crea la principal institución cultural de nuestro país: el Ministerio de Cultura. El problema de esta ley, como de muchas otras, es que lo que se establece *de iure* no se refleja en los hechos. Por ejemplo, esta legislación dice que la política cultural la establece el Consejo Nacional de Cultura (CNC) y que es este el que define las directrices a seguir, pero en la práctica el incumbente de la oficina del Ministerio de Cultura desestima algunas de

estas directrices en función a su posicionamiento político. Por ejemplo cuando se ha dejado de convocar al Consejo Nacional de Cultura por años o cuando pugnas políticas entre gobiernos entrantes y salientes afectan la aplicabilidad de resoluciones que el CNC ha establecido. Esta realidad afecta la continuidad de Estado y la institucionalidad del país e impide que se establezca un horizonte claro de la visión cultural independiente de los partidos de turno.

Según el artículo 56 de la Ley No. 41-00 el presupuesto anual para cultura está fijado en un mínimo de 1% del producto interno bruto estimado del año corriente del país, mientras que su aplicación histórica real ha sido de apenas un 0.29% y el aumento progresivo que debería haberse establecido no se ha dado nunca en sus dos décadas de existencia¹.

Otro aspecto importante que hemos defendido desde el SI-TEARD es la descentralización. Aunque su aplicación es cuestionable en algunos aspectos por la estructura burocrática sin fondos que ha creado y la priorización de la frontera desde una mirada nacionalista, retrógrada y paternalista, el hecho de que se establezca la descentralización en el Capítulo IV de la Ley No. 41-00 lleva a pensar que no estamos demandando nada que no esté amparado en la legislación vigente.

Lo más relevante que nos parece rescatar de la ley de cultura es que muchas de las cosas que estamos solicitando como sindicato ya están contenidas en el texto legislativo y nuestra presión política busca que estas sean efectivamente aplicadas. Esto es evidente en el artículo 36 cuando dice que:

Artículo 36.- El Estado a través de la Secretaría de Estado de Cultura, establecerá estímulos especiales y proporcionará la creación, la actividad artística y cultural, la investigación y el fortalecimiento de las expresiones culturales. Para tal efecto establecerá, entre otros programas, becas de estudios, traba-

1 «Tablas dinámicas de ejecución presupuestaria del gasto 2014-2019 y 2020-2022» Dirección General de Presupuesto de la República dominicana (DIGEPRES). <https://www.digepres.gob.do/estadisticas/gastos/>

jo y de investigación, premios anuales, concursos, festivales, talleres de formación artística, apoyo a personas y grupos dedicados a actividades culturales, ferias, exposiciones, unidades móviles de divulgación cultural y otorgará incentivos y créditos especiales para artistas sobresalientes, así como para los integrantes de las comunidades locales en el campo de la creación, la ejecución, la experimentación, la formación y la investigación a nivel individual en cada una de las experiencias culturales.²

El artículo anterior de entrada nos demuestra que de haberse aplicado la mitad de las cosas que establece el estado de la cultura en la República Dominicana fuera otro. La política cultural dominicana se ha quedado limitada a unos pocos grandes eventos como la Feria Internacional del Libro y el Festival Nacional de Teatro. Y aun así nunca hay garantía de su ejecución adecuada ni de su partida presupuestaria final. Con sus excepciones, como el programa de Proyectos Culturales establecido con José Antonio Rodríguez y el programa del Fondo Nacional de Estímulo a la Creación Cultural y Artística (FONECCA) con Pedro Vergés, el Ministerio de Cultura no ha podido establecer programas diferentes para la dinamización del sector según el mandato de la ley. Esto también nos lleva a otro problema que es la continuidad de dichos programas. Si bien es lógico que cada nuevo gobierno quiera establecer líneas políticas que los identifiquen, es muy común que no se les dé continuidad a proyectos aun siendo del mismo partido, como ocurrió entre las administraciones Fernández y Medina, y menos si son de partidos diferentes, como está ocurriendo con la administración Abinader.

Como podemos ver, nuestras demandas de seguridad social y laboral para los artistas, descentralización de la cultura, creación de programas, becas e incentivos para el teatro están contenidas tanto en la Constitución de 2010 como en la Ley No. 41-00 que crea al Ministerio de Cultura. Y aunque nuestra mirada es crítica no hay necesidad de inventar mucho para poder hacer mejor las cosas.

2 Ley No. 41-00 del 2000, 28 de junio de 2000, que crea la Secretaria de Estado de Cultura. (G.O. No. 10050).

Un último comentario antes de continuar con el análisis de la política cultural dominicana desde sus textos legislativos. A finales de julio del 2022 la ministra de Cultura Milagros Germán declaró que desde la institución que preside están dando pasos para poder revisar y proponer modificaciones a la ley de cultura, lo cual es adecuado ya que es un texto desactualizado debido a los cambios experimentados en las últimas dos décadas, pero puede ser altamente peligroso porque este proceso ha sido iniciado desde el engaño ya que las consultas que se han realizado no han sido con esos fines. El pasado mes de marzo, desde el SITEARD organizamos una protesta para reclamar unos mínimos esperados de la política teatral en el marco del día nacional e internacional del teatro. La respuesta inmediata fue el silencio, pero en el mes de mayo desde el Ministerio de Cultura se dio inicio a un conjunto de consultas sectoriales que, aunque no era el escenario esperado ni propicio, pretendía ser una plataforma de escucha a las demandas de todas las asociaciones teatrales existentes. En dicho encuentro, realizado el 6 de mayo del 2022, nunca se habló de que las demandas recogidas iban a ser utilizadas para hacer propuestas de modificación a la Ley No. 41-00. De hecho, muy pocas de las demandas pueden entrar a un anteproyecto de modificación de dicha ley porque son específicas de cada sector y no fueron pensadas desde ese enfoque que ahora quiere darle el Ministerio de Cultura, por lo que puede preverse que esto muy probablemente profundizará más la crisis de confianza en las acciones de dicha institución.

Otras leyes culturales: el libro frente al cine

Como se dijo anteriormente, hay un conjunto de leyes que pudieran analizarse para ver cómo está funcionando todo el sistema cultural dominicano. Ahora hablaremos de dos casos que son relevantes para entender cómo la aplicación de las leyes está limitada a determinados intereses. Estos dos casos, que miraremos de manera comparativa, son la 502-08 del Libro y las Bibliotecas y la 108-10 para el Fomento de la Acti-

vidad Cinematográfica en la República Dominicana. Ambas leyes fueron promovidas en el último periodo del presidente Leonel Fernández por lo que no debió haber diferencia en su priorización, pero sí la hubo.

La Ley No. 502-08 contemplaba un sistema de dinamización que daba exenciones fiscales a las empresas que se dedicaran a la industria del libro, promovía la creación del Sistema Nacional de Bibliotecas con un esquema de financiamiento claro y reconocía aspectos relevantes, aunque limitados, del ecosistema del libro en el momento en que fue aprobada³. La realidad fue que la ley nunca se aplicó, como lo llegó a comentar Avelino Stanley (2019):

Al principio se pensó que la DGII no aplicaba la ley por la falta del reglamento. Pero superado este contratiempo, casi tres años después, continuó la falta de reconocimiento y aplicación a dicha ley. La batalla, por tanto, se prolongó en el sector durante los diez años de la vigencia del posible beneficio. Hubo exiguos casos de empresas a las que, años después de aprobada la ley, se les reconocieron los incentivos. Pero faltando dos años para el vencimiento del plazo la DGII comenzó a desconocer la aplicación de las exoneraciones⁴.

Además de lo mencionado anteriormente por Stanley, uno de los problemas clave con la ley del libro ha sido que el Estado dominicano limitó su accionar a eliminar las barreras de entrada al mercado del libro sin acompañarlo de políticas públicas. Entendió que la creación de oferta crearía consumidores sin pasar por un proceso de comunicación necesario en un mercado editorial pequeño como el nuestro y sin hacer el mínimo esfuerzo de creación de una ciudadanía que respondiera a dichas políticas. Aunque lo mismo pudiera decirse del cine, lo cierto es que la creación de un consumidor de cine es más simple que la de un lector porque requiere menos inversión

3 Ley No. 502-08 del 2008, 29 de diciembre de 2008, del Libro y Bibliotecas. (G. O. No. 10502).

4 Avelino Stanley, «Nueva batalla por la Ley del Libro y Bibliotecas», *Hoy*, 9 enero, 2019, <https://hoy.com.do/nueva-batalla-por-la-ley-del-libro-y-bibliotecas/>

de tiempo por parte del público y de distribución e impacto por parte de las empresas productoras de dichos contenidos.

Desde su promulgación la ley de cine ha tenido un espacio comunicacional en el discurso de nuestras autoridades que no puede ser comparada con casi ninguna ley que impacte a los creadores de la cultura⁵. Recordemos también la característica hegemónica de la industria audiovisual en nuestro siglo frente a otras muchas áreas del sector cultural. Esto es relevante y refiere nuevamente a que el cine tiene muchos intereses detrás, producto a los millones de pesos que mueve y a los sectores empresariales detrás de la ley.

La industria del libro y la del cine son de las pocas actividades culturales a las que sí se les puede dar el nombre de industrias culturales por su capacidad de crear obras de fácil reproducción, sin necesidad de volver a hacerlas. Dada esta naturaleza industrial de ambos sectores, y que también existen intereses económicos relevantes relacionados a las empresas editoriales que ofrecen servicios de comunicación en periódicos y revistas nacionales, sorprende un poco que el Estado dominicano no haya dado los pasos necesarios para fortalecer ambas industrias. Por esta razón es que miramos con recelo la aplicación pendiente de la ley de mecenazgo, ya que su mirada económica puede repetir y profundizar las desigualdades en la repartición de los fondos, al igual que pretende quitarle responsabilidad al Estado en vez de buscar maneras de mejorarla.

Es preciso entonces que los teatrístas aprendamos un poco de la realidad de la aplicación de las leyes en materia cultural antes de hacernos falsas expectativas sobre lo que una ley de teatro puede lograr. Si el Estado sigue buscando maneras de quitarse la responsabilidad de hacer política cultural, si la mirada que se quiere es solo para replicar la experiencia de la ley de cine y la de mecenazgo sin mirarlas críticamente,

5 Ley No. 108-10 del 2010, 29 de julio de 2010, para el Fomento de la Actividad Cinematográfica en la República Dominicana (G. O. No. 10580).

la ley de teatro puede ser un sueño que se convierta en una pesadilla.

Bibliografía

- Dirección General de Presupuesto de la República dominicana (DIGEPRES). «Tablas dinámicas de ejecución presupuestaria del gasto 2014-2019 y 2020-2022» <https://www.digepres.gob.do/estadisticas/gastos/> Acceso 30 de abril 2022.
- Stanley, Avelino. 2019. «Nueva batalla por la Ley del Libro y Bibliotecas». *Hoy*, 9 enero de 2019. <https://hoy.com.do/nueva-batalla-por-la-ley-del-libro-y-bibliotecas/> Acceso el 3 de agosto 2022.

Un documento sobre la esclavitud en Santo Domingo (1706): la “negrita” Manuela

Anthony Stevens-Acevedo

Durante los tres siglos de sistema colonial esclavista vividos en el territorio de La Española-Santo Domingo, la esclavitud fue una realidad en la que vivieron miles de antepasados de los dominicanos y dominicanas de hoy, en su gran mayoría mujeres y hombres negros de origen de nacimiento o antepasados africanos.

El documento aquí reproducido y transcrito es una elocuente muestra de la condición existencial de sujeción casi total en esclavitud vivida en Santo Domingo por aquellos antepasados todavía más de doscientos años después de la llegada de Cristóbal Colón en su primera expedición, exactamente el 6 de marzo del año 1706. Es una «carta» o documento de contrato de la venta realizada en la ciudad de Bayaguana, al noreste de la ciudad de Santo Domingo, de una mujer joven de 16 años, esclavizada y llamada Manuela, posiblemente nacida en África.

Por el documento sabemos que Manuela había sido propiedad de una mujer llamada Manuela María, posiblemente residente en Bayaguana también, que en un momento de su vida le había traspasado en herencia a sus cuatro hijos la propiedad sobre Manuela, como si se tratara de una mercancía más que entre los cuatro pudieran poseer. La juventud y posible minoría de Manuela que percibían los mismos propietarios aparece recalcada por el hecho de que en cinco ocasiones a través del documento se la define con el diminutivo «negrita».

Asimismo el contenido del documento es sobre todo el contrato de la venta que hizo uno de los hermanos, llamado Juan Gil, a otro de sus hermanos, llamado Domingo Díaz, mediante el cual le traspasaba su cuarta parte de la propiedad sobre Manuela por un valor de 50 pesos de entonces, con lo que Díaz se convertía en propietario de la mitad de Manuela tras sumar la cuarta parte que compraba a la cuarta parte que ya poseía por herencia de la madre los hermanos. El documento no nos dice los nombres de las otras dos hermanas o hermanos que en el momento eran herederos de las otras dos cuartas partes sobre la propiedad que era la esclava Manuela.

Cinco de seis veces el documento se refiere a Manuela como “una negrita” o “la dicha negrita”, incluyendo cuando se la menciona en la entrada del texto, enunciando el objeto vendido. Una sola vez se refiere a ella como “dicha esclava”. Esto nos parece una indicación de lo íntimamente que, para la fecha en que el hecho de la venta ocurrió, estaban unificados el concepto de negritud y el concepto de esclavitud en la población colonial de Santo Domingo, o por lo menos lo muy aceptado que estaba todavía el estatus de esclavitud como para que en un documento oficial se pudiera expresar que se vendía una persona negra (“una negrita”) entre un vendedor y un comprador sin necesidad de aclarar, salvo muy adelante en el mismo documento, que se trataba de una persona negra sometida a esclavitud.

Por otro lado, lo que pudiéramos percibir desde nuestra sensibilidad contemporánea como un indicio firme de la mentalidad social de la época sobre la condición al menos subhumana de esclavitud, se aprecia en la palabra «cosa» aplicada a la esclava Manuela en dos pasajes del documento, cuando se alude a «las leyes del ordenamiento real [...] que hablan sobre y en razón de las cosas que se conpran y venden» y cuando se consigna el derecho de propiedad adquirido por el comprador Díaz sobre la esclava «para que la pueda vender, trocar, canvear o enaxenar y disponer de ella a su voluntad como de cosa sulla propia». La condición de Manuela como propiedad poseída por sus respectivos dueños se explicitaba

tanto por el uso de la forma verbal «tengo» por su dueño en el momento antes de vender su cuarta parte sobre la joven esclava, como por su declaración en el mismo documento de que mediante el acto de venta autorizaba al comprador «para que por su propia autoridad pueda tomar y aprehender la posesión» sobre ella.

Es obvio por otro lado como, desde un punto de vista de lingüística histórica, el mismo pasaje citado en el párrafo anterior del documento aquí comentado nos muestra la conexión de ese pasado dominicano de comienzos del siglo XVIII con nuestro presente de comienzos de siglo XXI, evidenciando el uso de la pronunciación del verbo «cambiar» como «canyear», prácticamente la misma todavía viva hoy en el lenguaje rural-popular dominicano, donde se pronuncia el verbo y otras formas asociadas con «e» en vez de con «i».

Finalmente, es muy probable que Manuela, en vez de ser criolla dominicana, hubiera llegado a la colonia de Santo Domingo importada a la fuerza desde África en algún momento anterior de su joven existencia, si interpretamos que al indicar el documento que era «de nación conga» se quería decir que era natural de los territorios africanos en que residía esa etnia.

DOCUMENTOS

[fo. 1r.]

SELLO TERCERO, UN REAL /
AÑOS DE MIL SEISCIENTOS /
Y NOVENTA Y NUEVE, Y MIL /
Y SETECIENTOS. /

Sepan quantos esta Carta de Venta Real vieren como Yo J^oan /
Gil vesino que soi de esta Çiudad de bayaguana Otorgo y conozco /
Por esta presente Carta que vendo renunsio sedo y traspaso por /
Juro de heredad para haora [sic] y para siempre hamas A domingo días mi /
Hermano que esta presente vesino Así mismo de esta Çiudad para el /
y sus hijos y herederos y sus sebsores presentes y por venir y para a /
quel o aquellos que de el o de ellos oviere titulo Causa[]n y Razon en qual /
quiera manera que sea Conviene a saber una quarta parte que tengo /
en una negrita nonbrada Manuela de nación Conga la qual hereda /
mos yo y mis hermanos de Manuela Maria nuestra madre y sera /
de hedad al parecer de Dies y seis años poco mas o menos la qual dicha
quarta /
parte le vendo al dicho domingo días mi hermano por presio y quan /
tia de sinquenta pesos de a ocho Reales de plata Castellanos que con /
fieso ser el valor de la quarta parte que en la dicha Negrita Avia y te /
Nia y si aCaso Mas Vale o Valer puede la dicha mi parte de los dichoz [sic]- /
Sinquenta pesos que Confieso a Ver rresido [sic]¹ Realmente y con efeto - /
En dineros de Contado del dicho mi hermano de la demasia y mas va /
Lor le hago Graçia y donaçion pura mera perfeta e ynrevocable [sic] /

[fo 1v.]



En real.

03-6-1706

SELLO TERCERO, VNR. REAL
 ANOS DE MIL SEISCIENTOS
 Y NOVENTA Y NVEVE, Y MIL
 Y SETECIENTOS.

13-92-1

Sepan quantos vta la carta de venta Real Vieron como Yo S^{ra}
 El Vesino que de esta Ciudad de Bayaguera Negro y con esto
 por esta presente Carta que de todo renuncio todo y ha para por
 Juero de here de uno ha ora y para siempre deomas Adomingo de omi
 hermano que esta presente Vesino Ni mismo de esta Ciudad para el
 que sus hijos y herederos y su señores presentes y por venir y para a
 que el de aquellos que de todo ellos Obiere título Causa ven y name a qual
 quiera Manera que sea con viene a auer una quarta parte que tengo
en una Negrita llamada Manuela de racion conga la qual here de
Mor Los mis hermanos de Manuela Maria Nueva Madre que sea
 de heida al por sea de die y seis años polo Ma o menor ^{qual} la una quarta
 parte de todo de cho de omi hermano por precio y quan
 tia de cinquenta pesos de a ocho reales de plata Castellana que con
 seis sea el Malor de la quarta parte que entia de la Negrita Al Rio y de
 dia y a las 10 mas Calle Obalex buende la dha mi parte de los cho
 sin cuenta pesos que con fuso de de rreido de al mico y con feto
 con dineros de la venta de de los mis hermanos de la dha maria y ma de
 los dhos Gracia y donacion puramera por feto de de 100 reales

que el derecho llama inter vivos y partes presentes serca de lo /
 qual renunsio las leyes del ordenamiento real fecha en las Cortez [sic] /
 de alCala de henares por el esclaresido rei y señor Don alonso Oso- /
 rio de gloriosa memoria que hablan sobre y en razón de las cocas que /
 se conpran e venden por mas o menos de la mitad de su justo o ter /
 sia parte de su justo presio y valor y si lo alegare No sea Oydo en /
 Juisio ni fuera de el. Y desde oy día que esta Carta es fecha y otor /
 gada en adelante y para siempre hamas me desisto y aparto del /
 derecho y açion real y personal que Así avia y tenia a la tal /
 dicha quarta parte del valor de la dicha negrita mencionada que /
 por cualquier manera me pertenesia y todo ello lo renunsio _ /
 y traspaso en el dicho o [sic] domingo dias mi hermano para que la /
 pueda vender troCar canvear [sic] o enaxenar y disponer de ella /
 a su voluntad Como de Cosa sulla propia Avida y conprada Con /
 sus propios dineros solicitud y travaxo Como la tal parte de /
 la dicha Negrita que ansi le vendo lo es y por esta Carta doi poder /
 y facultad quan bastante de derecho se requiere para que por /
 su propia autoridad pueda tomar y aprehender la poseçion y /
 me obligo a la eviçion seguridad y saneamiento de la dicha /
 quarta parte de dicha esclava y que le será cierta y segura y qu^e /
 por la dicha parte No le será puesto pleito Ni demanda alguna y si - /
 se le pusiere O recresiere [sic] luego que llege a mi noticia saldre a la /
 vos y defensa de ello y le seguiré fenesere y acavare por todaz [sic] /

[fo. 2r.]

que Adere Chollama inter Ditos y parte presente de la delo
 qual renuncio las leyes del Ordenamiento Real fho en las Cortes
 de alcala dehenarse por el elvarido Rey y non Don Alonso Die-
 go Segoviana memoria quhabla sobre yon daron de la cosas que
 se compran e venden por mas o menos de la mita de su fho de ten-
 niar parte de su fho precio y valor y si lo alegare Dios e y Dios
 fuisi en fuera del . y de de el dia que esta Carta es fecha y con-
 gada en adelante y para siempre como Medico y para todo del
 derecho yacion de la y personal que asi alia y tenia a la tal
 cha quarta parte del Valor de la chancrita mencionada que
 por qual quita a manera de superflua y todo ello lo renuncio
 y tra para este Domingo dia de Michel Mayo para que la
 pueda vender o carlar o comprar o sea enenar y disponer de ella
 a su voluntad como de cosa suya propia y libre y con su dolo
 sus propios dineros solista y tra vale como tal parte de
 la dicha Negrita que asi se vendiere y por esta Carta se poder.
 y facultada guardada carta de derecho se requiere para que por
 sus propios derechos pueda tomar y aprehender la posesion y
 me obligo a la evicion segurada y saneamiento de la dicha
 quarta parte decha en Casa y que le sera sicada y segura y q
 por cada parte no le sera puesto pleito ni demandada alguna y si
 se quisiere dar Casiere luego que el lego Amos de la Sal de la
 No y de la de la y se quisiere fenerer y a la parte por esta

Ynstançias hasta dexar al dicho domingo dias Mi hermano en quieta /
 Y pasifica poseçion O sus herederos O quien su Causa Oviere y di ansi no - /
 Lo hisiere le dare pagare y restituire los dichos sinquenta pesos que por la tal /
 parte de la dicha Negrita e recibido Con mas las Costas y gastos que se le /
 recresieren y para lo hansi cumplir pagar y aver por *fech*º Obligo mi per /
 ssona y vienes Avidos y por aber y para la execuçion y cunpli - /
 miento de ello doi y otorgo entero poder Cunplido A todas y quales /
 quier Jueses y Justisias del rei nuestro Señor de cualquier parte y lu /
 gar que sean A Cullo fuero me someto y renunsio el mio propio do - /
 misilio y vecindad y la lei sid cunbenerid de Juridisioni oniun Judicun [*sic*] /
 la rresiva Como por sentensia difinitiva de Jues Competente pasa /
 da en Cosa Jusgada y renunsio todas las leyes fueros y derechos y la /
 general del derecho en forma que es *fech*ª la carta en esta Çiudad de /
 Bayaguana en seis dias del mes de março de mil setecientos y seis /
 años siendo testigos el Capitan Joseph Mexia Don Joseph telleria y /
 domingo mexia vesinos y estantes en esta *dicha* Çiudad y el otorgante /
 a quien yo el presente alcalde doi fe que conozco No firmo porque dixo /
 no saber y a su ruego lo firmo un testigo de que yo el presente alcalde hor /
 dinario doi fe en defeto de *escrivano* publico ni real interponiendo a /
 ello Mi autoridad y decreto Judisial y lo firme = /

Ante mi Alonso del castillo /

Alcalde hordinario /

[*Rúbrica*] /

A ruego y por testigo= Joseph mexia [*Rúbrica*] /

[fo. 2v.]

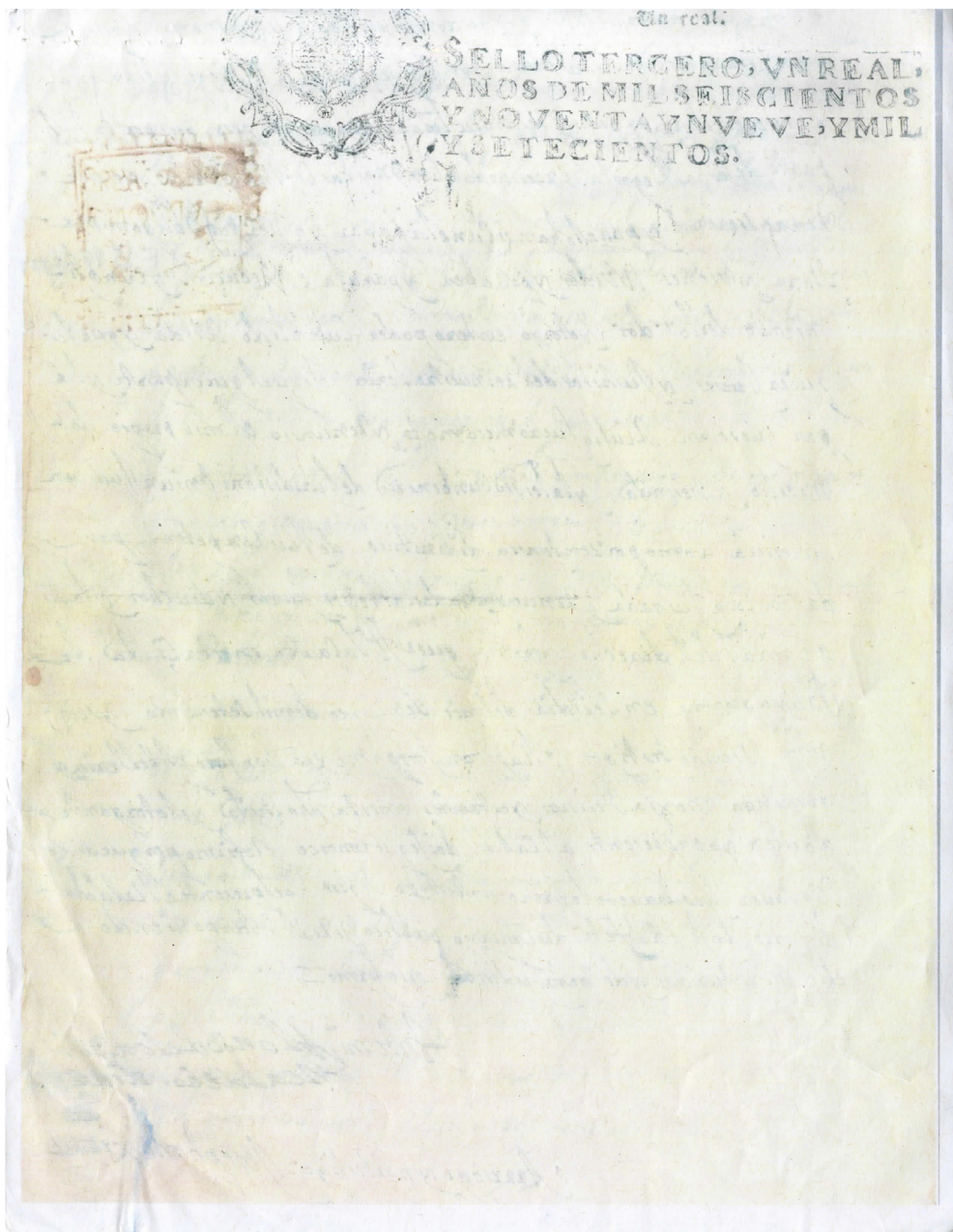
y fiancias hasta de xax a tocho domingo dia. Michermano en quie
 y para fexporacion. Ovi hecederos Quiensulawa. Oviere ystranino.
 lo hiciese le dare pagare y restituir los dichos cinquenta pesos que por la tal
 parte de dicha Negrita exarxiado con mala conta y gastos que se
 le crecieron y para lo han si cumplir pagar ya ver por obligomipez.
 bona y vienes. Ovidos y por aora y para la execucion y cumpli-
 miento dello doi y otorgo entero poder cumplido a toda y qual-
 quier Juves y Justicia del reinuostro Señor de qual quier parte y la
 gar que sean aullo fuerome o meto y denuncio el mio propio do-
 minitio y venida y la talidad y benencia de su ditioni. Oviun Judican
 la reserua como por sentensia definitiva de su Competente para
 da en los a Jugada y denuncio de dala leyes fueros y derechos y lo
 general del derecho en forma que se talanta en esta Ciudad de
 Bayaguana en Seidias del mes de marzo de mil setecientos y diez
 años siendo testigos el Capitan Joseph Mexia don Joseph bellera y
 domingo Mexia vecinos y estantes en esta dha Ciudad y el otorgante
 a quien yo el presente al Calde doife que conosco. No firmo por que dize
 No sauer y a su auego lo firmo un testigo de que yo el presente a la dha
 dionario doife en el fecho de su inuamo publico. Ni real interponiendo a
 ello ni autuaria y de Cretos Judicial y lo firme =

Antemi Alonso de la Cruz
 Alcalde ordinario

Arreigo y por testigo: Joseph Mexia

Un real. /

[*Sello circular*] SELLO TERCERO, VN REAL,
AÑOS DE MIL SEISCIENTOS /
Y NOVENTA Y NVEVE, Y MIL /
Y SETECIENTOS. /



COMENTARIOS Y RESEÑAS DE LIBROS

El negro detrás de la oreja de Ginetta

Candelario

Duleidys Rodríguez

El negro detrás de la oreja es la tercera publicación de la Editorial Universitaria Bonó en su colección Diáspora. Antecedido por *El retorno de las yolas* de Silvio Torres-Saillant y *Bordes de la dominicanidad* de Lorgia García Peña, comparte con sus compañeros de editorial, la tesis de que las identidades dominicanas deben comprenderse en relación a una dialéctica triangular entre la República Dominicana, Haití y Estados Unidos. Al mismo tiempo, y al igual que Pedro San Miguel, identifica a la novela, los periódicos, los mapas y los museos como los lugares en los que mejor se alberga la conceptualización del sentido de pertenencia a la dominicanidad. En estos productos culturales residen los discursos que nos llevan a encontrar las respuestas al cómo y por qué los miembros de la nación reconcilian la noción de camaradería identitaria con la estratificación social que impone el racismo.

De aquí que Ginetta Candelario traza como objetivo principal de su investigación el comprender cómo los dominicanos enfrentan «el negro detrás de la oreja» cuando son confrontados con las agendas expansionistas de Haití y de los Estados Unidos que los etiquetan como negros. Al mismo tiempo se propone trazar las múltiples estrategias que los dominicanos adoptan al enfrentarse con dichas ideologías. Siendo una dominicana de la diáspora, ha vivido personalmente este choque identitario, por lo que también reflexiona sobre su

experiencia personal. Para analizar cómo los discursos de la identidad negocian la negritud y la hispanidad, ubica cuatro lugares simbólicos y emblemáticos: las narrativas de viajeros que visitaron la isla durante los períodos comprendidos entre 1796 y 1932, el Museo del Hombre Dominicano, el salón de belleza Lamadas y el cuerpo femenino. Lo hace utilizando diversas metodologías de investigación que van desde el análisis del discurso, la etnografía local y las entrevistas hasta la foto-elicitación.

En *El negro detrás de la oreja*, Ginetta Candelario elabora un amplio análisis de la diáspora dominicana, partiendo desde las primeras migraciones más o menos mayoritarias hacia los Estados Unidos, que sitúa a partir de la segunda mitad del siglo XX, rescatando el papel jugado por las primeras dominicanas que sentaron las bases de la comunidad, como Corina Sallaint (1921), Juana Campos (1940), Casilda Luna (1940) y Francia Almarante (1974). Tomando distancia de quienes al estudiar el fenómeno se limitan a caricaturizar las conceptualizaciones que hace la dominicanidad diaspórica de sí misma, concluyendo si los dominicanos son o no negros, entiende que para involucrarse en la comprensión de su categorización racial es necesario partir del pasado ideológico que arrastran consigo y que deriva tanto de su historia colonial como de las ideologías con las que fueron educados.

La filósofa Lusitania Martínez, autoridad en los estudios de género en la República Dominicana, en su prólogo para la edición en español repara en el papel que han desempeñado estas primeras mujeres migrantes de la clase trabajadora y valora esta investigación como una de las puertas que «abre en el país un tema de estudio centrado en las migraciones, desde la perspectiva de género y raza, tomando como referencia los estados de New York y Washington».

Es por esto que en este artículo he decidido centrarme solamente en dos aspectos del libro, el estudio de la narrativa de los primeros viajeros y el papel desempeñado por el Museo del Hombre Dominicano.

1. **Narrativas de viajeros.** Para Ginetta, si bien es cierto que los extranjeros que visitaron la isla reportaron sus observaciones principalmente para sus conciudadanos, la mayoría de sus narraciones llegaron de regreso y se incorporaron a los discursos de pensadores y políticos de la élite dominicana en su conformación ideológica de la identidad nacional. Siguiendo a Mary Louise Pratt en su libro *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación, Routledge, Nueva York, 1992) entiende que el género literario, conocido como literatura de viajes nació y se desarrolló para ofrecer información desde las nuevas naciones colonizadas a sus metrópolis europeas. Este tipo de narrativa, en cierto modo, reinventó América en la medida en que sus ojos se ajustaban a lo que les convenía ver o, dicho de otro modo, a lo que era más conveniente para los proyectos ideológicos, económicos y políticos de sus imperios.

Por ello la autora entiende que un análisis de las principales narraciones de viajeros acerca de la geografía y los habitantes de la isla ofrece privilegiados puntos de vista sobre los contextos políticos e ideológicos a partir de los cuales se narraba la identidad dominicana.

Sostiene que en lugar de que estos relatos hayan sido vistos por algunos pensadores dominicanos como imposiciones de ideologías raciales extranjeras, fueron tomados por la élite para apoyar el proyecto de separación de Haití y el sostenimiento de la teoría indigenista, puesto que estos siempre observaron la realidad dominicana de cara a la comparación. Demuestra cómo en las narraciones de estos primeros viajeros podemos constatar que desde antes de la unificación y del nacionalismo ya la población dominicana de la parte española de la isla se percibía étnica y racialmente distinta a Haití.

Observa cómo Moreau de Saint-Méry, mulato criollo de Martinica educado en París, en su *Descripción de la parte española de Santo Domingo* (Ciudad Trujillo: Editora Montalvo, 1944) se refiere al colorismo de la parte este de La Española como

irrelevante para trazar la barrera entre negros y blancos, propia de otros países, puesto que en su opinión, a su llegada a la isla ya los españoles poseían raíces raciales mixtas, sumado a las condiciones materiales existentes, que mantenían la suerte del esclavo atada a la del amo, estableciendo relaciones de compañerismo más que de propietario y propiedad. De manera que desde fecha muy temprana se evidenciaba que la formación racial dominicana debía ser entendida desde una herencia americana común, pero también desde una particularidad marcada.

Por su parte, Charles Mackenzie, cónsul general de Gran Bretaña en Haití (1826-1827), en su *Notes on Haiti: Made During a Residence in that Republic* (Notas sobre Haití: Hechas durante una residencia en esa república, t. 1, Londres: Frank Cass, 1971) llamó la atención sobre el modo despectivo en el cual incluso los negros se referían a sus vecinos como «aquellos negros» y remarcaba las diferencias poco reconciliables entre ambas partes. Maxime Raybaud, cónsul general francés en Haití, mostró la impresión que le causó el papel que desempeñaba la población mulata, a la que, según él, se le había permitido ser blanca en lugar de una raza aparte como en Haití. De igual manera, David Dixon Porter, enviado por el presidente Polk a evaluar la situación política de la isla de cara al reconocimiento diplomático, entendía que la población dominicana era racialmente superior a la de Haití, al mismo tiempo que hacía descripciones rampantemente negrófobas sobre los haitianos, considerando a las dos repúblicas muy distantes en tanto una era blanca, española y católica, y la otra era negra, francesa y arreligiosa. En un registro casi premonitorio, Porter pronostica que esas diferencias permanecerán en el horizonte de la isla como motivos permanentes de conflictos.

Samuel Hazard, periodista proanexionista, en su *Santo Domingo, Past and Present: With a Glance at Hayti* (Santo Domingo, pasado y presente: Con una mirada a Haití, Nueva York: Harper & Brothers, 1873) realizó el relato al parecer más exitoso de todos, pues su libro se convirtió en un texto canónico respecto al país y a su población. Para muchos historiado-

res dominicanos la narrativa de Hazard ha sido considerada como documento primario en la historiografía de la dominicanidad. Incluso fue una de las primeras publicaciones traducidas por la Sociedad de Bibliófilos. Para él, igual que para sus predecesores, en contraste con Haití la población dominicana era progresista, civilizada y capaz de alcanzar su madurez política.

Harry A. Franck, narrador de viajes y veterano de la Primera Guerra Mundial, publicó su relato *Roaming Through the West Indies* (Recorriendo las islas antillanas, Nueva York: Blue Ribbon Books, 1920) durante el período en que Estados Unidos ocupaba las dos naciones. Afirma que para el dominicano no es injustificado el deseo de mantener su espacio territorial lejos de los «semi-salvajes» de Haití y valora a los dominicanos como un pueblo con un buen número de blancos puros y poca cantidad de africanos de sangre pura.

La autora concluye que estos relatos desempeñaron un papel decisivo en los discursos de la élite dominicana de filiación hispánica, que incorporó estas metanarrativas a la historiografía de la identidad nacional, como es evidente en las obras de historiadores antihaitianos de la talla de José Gabriel García, Bernardo Pichardo, Pedro Henríquez Ureña, Emilio Rodríguez Demorizi, Ramón Marrero Aristy, Joaquín Balaguer y Jacinto Gimbernard. Igual sucede en las exposiciones de las principales instituciones culturales, como lo es el Museo del Hombre Dominicano, por lo que estas metanarrativas se mantienen en continua vigencia y extendiendo su influencia a futuras generaciones.

2. **Museo del Hombre Dominicano.** En este apartado Gine-tta se propone examinar cómo y por qué la exhibición permanente del museo contribuye a un imaginario nacionalista, narrando la dominicanidad como si fuera parte de un orden natural de las cosas, en lugar de una narración cuestionable, generada políticamente y codificada ideológicamente. Entiende que los museos, por su naturaleza permanente y su carácter accesible, poseen una influencia mucho más profunda

que el relato y, por tanto, más influyente. A esto se suma que el Museo del Hombre Dominicano es el espacio de referencia sobre la dominicanidad más visitado por turistas y nacionales, solo antecedido por la Catedral Primada de América y el Alcázar de Colón.

Plantea que el museo es el gran portavoz, no solo de la mirada extranjera, sino también de la teoría indigenista que ha servido a los historiadores de la élite para forjar su discurso de la condición racial del dominicano como no blanco, frente a España (y a su propia realidad), pero también como no negro de cara a Haití, aunque siempre indígena, de cara a su unidad identitaria.

La autora sitúa esta teoría indigenista como la carta jugada, por una parte, para sustentar la idea de nación, separada de la metrópolis, y por otra para enfatizar las diferencias con el vecino país. Siguiendo a Shepard Krech y a Barbara Hail, entiende que «jugar al indio» era el centro del nacionalismo en el siglo XIX y que coleccionar la América indígena era una expresión del imperialismo estadounidense en el cual los museos tuvieron un rol importante. Señala cómo las donaciones de los amigos de Herbert Krieger, fundador del departamento de antropología de la Institución Smithsonian y el más prolífico coleccionista estadounidense de artefactos arqueológicos dominicanos, Narciso Alberti Bosch y Emile de Boyrie Moya, constituyeron el acervo más numeroso con el que contó el museo para su apertura.

Por ello afirma que la exposición permanente del Museo del Hombre Dominicano es una autoexpresión etnográfica creada por las negociaciones geopolíticas de la República Dominicana con los Estados Unidos y el Haití del siglo XIX. Sostiene, en adición, que muchos recolectores, etnólogos, antropólogos y naturalistas de Estados Unidos, a su vez, tomaron ventaja de las actividades militares y del expansionismo político de su gobierno para saquear el patrimonio arqueológico dominicano, como afirma su exdirector Dato Pagán Per-

domo (1996-2002) en el caso de Krieger, atribuyéndole una ética profesional cuestionable.

Durante su recorrido investigativo por el Museo del Hombre Dominicano, observa que este falsea la construcción de la dominicanidad al presentar cómo en la cultura dominicana predomina la influencia española, confundiendo dominación política y cultural con superioridad, mientras que, de forma arbitraria, se dedica casi enteramente a la colección, preservación y exhibición de artefactos precolombinos. Presenta a los taínos como los conquistadores más avanzados respecto a los mesoamericanos y expone objetos y artefactos utilizados en la actualidad por los indios de la Amazonia.

Refiere cómo el primer nivel está dedicado a mostrar las contribuciones taínas a la formación cultural dominicana y, en tanto su presencia es desproporcionada, se refuerza la noción de que el patrimonio indígena es la base racial de la nación. Por lo que casi irónicamente concluye que los indios en República Dominicana solo existen en fotos y en vitrinas de cristal, mientras que en otros países se encuentran físicamente presentes, confrontando y desafiando continuamente los mitos que se tejen en torno a ellos.

Y en uno de los aportes, a mí entender, más significativos de su investigación, Candelario señala a los Estados Unidos como uno de los principales patrocinadores de este bovarismo indigenista, en la medida en que desde su visión imperialista se posicionan como los legítimos herederos del continente americano, por parte de sus predecesores británicos, y de los nativos americanos, apoyando los nacionalismos indigenistas latinoamericanos que ayudaron a expulsar a España del hemisferio para, al mismo tiempo, facilitar la entrada de Estados Unidos a dichos territorios.

Posa su atención en las tres estatuas que dan la bienvenida al Museo: la de Bartolomé de las Casas, sacerdote y filósofo español, reconocido por su discurso en favor de los indios americanos; la del cacique Guarocuya, que tras haber perdido a sus padres en las matanzas masivas fue españolizado y

bautizado con el nombre de Enriquillo; y posteriormente, a raíz de la observación de los malos tratos propinados a los indígenas y tras la violación por parte de un español de su esposa Mencía, opuso resistencia al estado colonial, liderando una sublevación entre 1519 y 1533 e instalándose en la Sierra de Bahoruco, para luego colaborar con estos en la delación y posterior captura de los negros cimarrones. Enriquillo, a su vez, ha sido colocado en la cúspide del indigenismo ideológico a raíz de la novela escrita por Manuel de Jesús Galván, *Enriquillo*, con la que, según narra la autora (en 2007), el típico egresado dominicano de secundaria habría tenido contacto al menos cuatro veces, según consta en el currículo dominicano de educación. Es precisamente en su imagen que, desde entonces, el nacionalismo dominicano ha proyectado sus orígenes nobles, masculinos e indígenas.

Sebastián Lemba, cimarrón camerunés del siglo XVI, quien durante aproximadamente dos décadas se estableció como líder de la resistencia en las «escarpadas montañas de Quisqueya» aparece como la tercera figura. Su estatua fue añadida al frontispicio una década después de su apertura. A diferencia de Enriquillo, observa la escritora, no ha sido mitificado, ni su figura nacionalizada de manera extensiva como ha sido la de Enriquillo. Es por esto que concluye que, desde su entrada, el Museo del Hombre Dominicano se constituye como el verdadero baluarte de la ideología indigenista en la República Dominicana y en el principal promotor de la mirada extranjera como punto de partida para la comprensión de la identidad racial dominicana.

Sin embargo, la autora también valora el aporte realizado por investigadores representantes de una nueva ola, que surgió a mediados de los años 1960, como un movimiento contestatario que reivindicaba el patrimonio y los legados culturales de los africanos en la República Dominicana, inspirados en las luchas anticolonialistas y en los movimientos pronegritud. Destaca el primer coloquio sobre la presencia africana en las Antillas celebrado en 1973 en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, así como la primera investigación sobre la

diáspora africana y esclavitud en la República Dominicana publicada por Larrazábal Blanco, así como la fundación de la Casa Identidad Mujer Negra en la década de 1980.

Destaca el trabajo realizado por los historiadores María Filomena González y Rubén Silié como dos pioneros en la investigación en los libros de textos dominicanos aprobados por el Ministerio de Educación para la enseñanza primaria, llamando la atención tanto sobre las imprecisiones históricas orientadas a la promoción de la herencia colonial e indigenista del país, como a la exclusión de su herencia africana. Así mismo, destaca el trabajo realizado por Carlos Esteban Deive, Franklin Franco, Raymundo González y Silvio Torres-Saillant, entre otros investigadores.

En conclusión, en *El negro detrás de la oreja* Ginetta Candelario realiza un análisis abarcador de la autopercepción racial de los dominicanos, que incluye desde la revisión bibliográfica de las narrativas de extranjeros hasta el choque cuasi cosmográfico de la diáspora dominicana en el extranjero, cuando son percibidos y etiquetados como «negros», «afrodescendientes» o hispanos. Reportando a la vez la metacognición que su propia investigación la conminó a realizarse mientras encuestaba, al ser identificada dentro de una de las tantas categorías raciales dominicanas como: blanquita de pelo bueno. Pionera en los estudios de campo en los salones de belleza, entiende que estos, al igual que los museos, son espacios cuyas agendas están basadas en exposiciones corporales generalizadas y en la internalización de sus técnicas, proporcionando el acceso a normas estéticas, donde se crean y se difunden dichos discursos. Realiza un legítimo llamado de que aún hace falta una arqueología y una antropología enfocadas en los antepasados africanos y afrocriollos, que aporten luz a la comprensión de las identidades raciales del país.

PRESENTACIÓN Y NORMAS

Estudios Sociales es una revista semestral arbitrada de investigación y difusión científica en ciencias sociales, humanidades y filosofía, editada por el Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ y por el Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó. Fue fundada en 1968, como parte del trabajo apostólico de la Compañía de Jesús en República Dominicana. La revista publica artículos sobre temas sociopolíticos, culturales y económicos de República Dominicana y de la región del Caribe. Está abierta a colaboraciones nacionales e internacionales que cumplan con sus objetivos y estándares editoriales.

Estudios Sociales se encuentra bajo licencia de Creative Commons: Atribución-No Comercial- 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Esta licencia permite a los usuarios distribuir, reorganizar, adaptar y construir sobre el material en cualquier medio o formato solo para fines no comerciales y solo si se atribuye al autor. Incluye los siguientes elementos: BY: se debe otorgar crédito a los autores. NC : solo se permiten usos no comerciales del trabajo.



NORMAS Y PROCESOS DE PUBLICACIÓN

Estudios Sociales invita al envío de manuscritos para evaluación de cara a su publicación. Los textos han de remitirse de acuerdo con las normas de estilo de la revista que se detallan a continuación.

Los manuscritos pueden postularse para las siguientes secciones de la revista:

1. Artículos científicos: Textos basados en investigación de campo o revisión documental y bibliográfica. La revista no impone una única forma de estructurar los artículos, pero recomienda iniciar con uno o más párrafos introductorios que expliquen claramente el contenido temático y el modo en que se desarrollará la idea o tesis central. Después del cuerpo central, se redactarán unas conclusiones o recomendaciones. Para finalizar, se colocarán las referencias bibliográficas utilizadas en el desarrollo del artículo. El artículo no debe de pasar de veinte (20) páginas a espacio y medio (incluyendo los gráficos), es decir, aproximadamente 10 mil palabras (sin los gráficos).

2. Ensayos cortos y escritura creativa: No están sujetos a ninguna estructura específica. Su extensión máxima recomendable es de diez (10) páginas a espacio y medio, es decir, unas 4 mil 500 palabras. Pueden corresponderse con textos de opinión, reflexiones, etnografías, relatos etnohistóricos, vivencias y textos experimentales.

3. Comentarios y reseñas de libros: Deben de tener un máximo de cinco (5) páginas a espacio y medio, es decir, unas 2 mil 200 palabras. Los libros deben de estar relacionados con las áreas de interés de la revista.

4. Documentos: Se publicarán actas, declaraciones, correspondencias y otros textos escritos de valor documental o de relevancia social relacionados con las áreas de interés de la revista.

(I) Sometimiento de manuscritos

a) Es obligatorio enviar los manuscritos en soporte electrónico, preferiblemente a través de nuestra plataforma www.estudios sociales.bono.edu.do. También pueden enviarse a través de email a: esociales@bono.edu.do. Se prefiere el formato doc.

b) Los manuscritos recibidos serán evaluados por el Equipo editorial y se comunicará el resultado al autor, señalándole la probable fecha de publicación en caso de haber sido aprobado.

c) Los autores dan permiso para que sus trabajos sean publicados en la versión electrónica de la revista.

(II) Características de los manuscritos

- a) Los manuscritos de los artículos científicos, ensayos y comentarios deben de ser originales o inéditos.
- b) Todos los trabajos enviados deben estar en uno de los siguientes idiomas: español, inglés o francés.
- c) Si un manuscrito sobrepasa el límite de páginas establecido, pero puede dividirse en dos partes de forma natural, también se tomará en consideración para ser publicado en dos números diferentes de la revista.
- d) Los manuscritos de artículos científicos deben ser enviados con un resumen no mayor de 150 palabras en español, inglés y francés; y con cinco palabras clave en español, inglés y francés.
- e) Todos los manuscritos deben constar de un título. Se aceptan también subtítulos de carácter aclaratorio.
- f) Los estándares de los escritos científicos se regirán por las normas del Método Chicago/Deusto (notas y bibliografía).
- g) Las imágenes, tablas, gráficos y cuadros deberán de ser adjuntados en archivos aparte, preferiblemente en blanco y negro. En el texto deberá especificarse su lugar con estas nomenclaturas: IMAGEN N°, TABLA N°, GRÁFICO N°, MAPA N°. Las imágenes en JPG deberán tener una resolución no menor de 300 dpi. En caso de carecer de nitidez, el autor deberá indicarlo para que en el taller de diagramación se tomen los cuidados de lugar.

(III) Información sobre el autor(es)

- a) Nombre completo
- b) Institución donde se desempeña laboralmente, con la dirección y teléfono de la misma (si aplica)
- c) Correo electrónico
- d) Un breve currículum de un máximo de 20 líneas

(IV) Dirección de la revista

Revista Estudios Sociales
 Edificio Bonó
 Calle Josefa Brea, N. 65

Barrio Mejoramiento Social
 Santo Domingo, República Dominicana.
 Tel. (809) 682-4448, ext. 233
 Email: esociales@bono.edu.do

Versión electrónica de la revista Estudios Sociales:

<http://estudiossociales.bono.edu.do>

Edita:

Centro de Reflexión y Acción Social Padre Juan Montalvo, SJ
 e Instituto de Estudios Superiores en Humanidades, Ciencias
 Sociales y Filosofía Pedro Francisco Bonó

Dirección: Pablo Mella, SJ

Redacción: Roque Santos

Equipo editorial

Lisette Acosta Corniel (Borough of Manhattan Community
 College/CUNY)

Michel Baud (Centre for Latin American Studies, University of
 Amsterdam)

Francisco Escolástico (Centro de Reflexión y Acción Social
 Padre Juan Montalvo, sj)

Raymundo González (Academia Dominicana de la Historia)

Elissa Líster (Universidad Nacional de Colombia)

Riamny Méndez (Consultora e investigadora independiente)

Neici Zeller (William Paterson University)

Consejo editorial científico

Rosario Espinal (Profesora emérita Temple University)

Orlando Inoa (Editorial Letra Gráfica)

Elizabeth Manley (Xavier University)

Fernando Valerio Holguín (Universidad
 del Estado de Colorado)

Arturo Victoriano (The University of British Columbia)

Martín Morales, SJ (Pontificia Universidad Gregoriana)

Equipo de trabajo

Sección bibliográfica: Milagros Ricourt (Lehman College)

Traducción y revisión de textos: Indhira Suero
 (Revista cultural Plenamar)

Secretaría ejecutiva: César Arias



Edificio Bonó
C/ Josefa Brea No. 65, Mejoramiento Social
Santo Domingo, República Dominicana
esociales@bono.edu.do

ISSN 1017-0596



7 467 228 745 831