

# Hacia la recuperación de una memoria de resistencia afrocaribeña a partir de los relatos de abuelas, madres e hijas de la comunidad Los Mercedes, República Dominicana

Yuderkys Espinosa Miñoso y Celenis Rodríguez Moreno



## 1. Introducción. Construyendo una memoria de resistencia: nuevas y viejas metodologías comunitarias de enfrentar la dominación

El presente trabajo se trata de un balbuceo en voz alta, un intento de acercamiento progresivo a la construcción de otras narrativas de las vidas de las mujeres procedentes de comunidades afrodescendientes en el Caribe insular. Una narrativa otra más allá de los imaginarios que sobre ellas/nosotras se han construido; que intervenga el ejercicio imperialista de la narrativa (feminista) eurocentrada, desde donde se niega la agencia histórica, los saberes, los legados, los modelos propios de gestión de la vida y negociación del poder por parte de las provenientes de los pueblos condenados del mundo. El ejercicio es apenas un ensayo en progreso construido desde las conversaciones y atenta escucha que hemos sostenido con abuelas, madres e hijas de una pequeña comunidad llamada Los Mercedes, de gente descendiente de cimarrones, a una hora de la Ciudad de Santo Domingo, en República Dominicana.

La iniciativa de esta investigación, surge de la necesidad que hemos tenido algunas feministas descoloniales de profundizar las teorías y el pensamiento que hemos venido desarrollando observando sus aplicaciones prácticas. Nuestro pensamiento se ha nutrido tanto de teorías críticas de movimientos sociales, como del feminismo negro y de color, el pensamiento latinoamericano, sobre todo en sus últimos desarrollos impulsados por el llamado giro descolonial, y, por último, no ha sido menos importante la escucha atenta a los saberes orales, las interacciones y las conversaciones sostenidas con las mujeres y varones de distintos territorios ancestrales, así como el ejercicio de cuestionar nuestras propias experiencias e historias como racializadas provenientes de familias empobrecidas urbanas del Caribe. Aun así reconocemos el trecho entre la experiencia y la teoría.

Si la experiencia no es el fundamento de nuestra explicación sino aquello que hay que interrogar, (Scott, 2001), la teorización feminista antirracista, negra, descolonial, es acaso un intento por dar respuestas a ese interrogar las experiencias que nos han constituido como parte de un pueblo despreciado. La teorización feminista negra y descolonial como respuestas a esta interrogación estará en permanente revisión. Una permanente formulación de preguntas y elaboración de respuestas siempre en carácter de provisionalidad, a penas ensayos que deben ser sometidos una y otra vez a validación con lo real. Una validación que en sí misma es una forma de reformulación o profundización de nuestras interpretaciones. Aunque no decimos nada que no se haya dicho ya, insistimos en recordarlo y hacerlo parte de nuestro programa político metodológico de deseurocentralización. Convencidas de ello, hace rato estamos preocupadas e impulsamos la tarea de observar si las herramientas teórico-conceptuales y metodológicas que proponemos en sustitución de aquellas que hemos criticado por su compromiso con el programa moderno occidental y, con ello, con la colonialidad y el racismo epistémico, funcionan para una mejor interpretación de las realidades que experimentamos las racializadas en conjunto a las comunidades de donde provenimos y/o a las que pertenecemos.

Como precursoras del llamado feminismo descolonial hemos desarrollado una revisión crítica a la teorización feminista más difundida y a las verdades que de allí emergen y hemos apostado al desarrollo de herramientas teórico conceptuales nuevas que nos permitan superar los sesgos de raza y clase de los que ha adolecido la interpretación feminista basada en género y sexualidad. De la tarea han surgido al menos tres conceptos claves que nos han guiado en esta investigación: Sistema Moderno Colonial de Género (Lugones, 2008), Colonialidad de la Razón feminista eurocentrada (Espinosa Miñoso, 2019) y Tecnología de género moderno colonial (Rodríguez Moreno, 2018). A estos desarrollos hemos incorporado los conceptos de Trama comunitaria y el de Política del deseo propuestos desde el enfoque de de la reproducción de lo común por la intelectual maya k'iche' Gladys Tzul Tzul (2016).

La investigación a partir de la cual elaboramos estas reflexiones fue parte de una coalición de investigadoras activistas de cuatro países que nos articulamos para presentar una propuesta al Premio Bertha Cáceres a equipos de investigación, convocado por CLACSO en el 2018<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Premio Berta Cáceres a equipos de investigadoras: "La lucha de las mujeres por la igualdad en América Latina y el Caribe", CLACSO. El mismo fue lanzado el 8 de marzo del 2018.

Para mayor información:

[https://www.clacso.org.ar/concursos\\_convocatorias/concursos\\_convocatorias\\_detalle\\_principales.php?id\\_convocatorias=80](https://www.clacso.org.ar/concursos_convocatorias/concursos_convocatorias_detalle_principales.php?id_convocatorias=80).

Resultados de la convocatoria en:

[https://www.clacso.org.ar/concursos\\_adm/adjuntos\\_concursos/80\\_resultado\\_esp.pdf](https://www.clacso.org.ar/concursos_adm/adjuntos_concursos/80_resultado_esp.pdf)

Los objetivos consensuados que procuramos seguir en los tres países en donde nos propusimos llevar a cabo los estudios, fueron:

1. Indagar en las formas de organización social, la producción y el moldeamiento de jerarquías dentro de comunidades indígenas y afrodescendientes ancladas a territorios ancestrales en resistencia contra el avance de los procesos de occidentalización observando cómo éstas han ido variando a través del tiempo.
2. Observar las formas que adquiere y se revela un sistema moderno colonial de género en expansión con sus consecuencias prácticas y materiales en la estructuración de la vida comunitaria y las múltiples maneras en que es enfrentado y boicoteado por lxs actorxs implicadxs.
3. Develar y comprender la relación entre deseo, prácticas de conservación de la vida en relación e ideales de justicia de las mujeres indígenas y afrodescendientes comunitarias mostrando los mecanismos a través de los cuales negocian y hacen posible la obtención de estos deseos e ideales.

Decidimos aprovechar el impulso que nos daba la obtención del premio para iniciar un proceso de reflexión sobre estos ejes con las mujeres de poblaciones afrodescendientes e indígenas de las comunidades elegidas en tres países: Nicaragua, Honduras y República Dominicana. Desde estos objetivos nos acercamos al desarrollo de conversaciones con algunas ancianas, adultas y jóvenes afrocaribeñas de la comunidad de Los Mercedes, en República Dominicana.

La elección de Los Mercedes tuvo que ver con el contacto permanente y los lazos afectivos que une a una de las investigadoras involucradas con la comunidad. El acercamiento empezó hace varios años atrás a través de la relación de amistad y complicidad afectiva y política con la maestra, educadora, promotora cultural y artista de la danza afro, Marily Gallardo, mentora fundadora y directora del proyecto Escuela Kalalú Danza, artes escénicas. La Escuela Kalalú se fundó hace 18 años, mismo que lleva instalada y trabajando con las niñas, niños y adolescentes de la comunidad y otras comunidades de los alrededores, en la búsqueda de promover los valores ancestrales y formas del hacer creativo y espiritual de las comunidades de la zona. A través de la Escuela y su mentora hemos llegado a la comunidad y, en articulación con ella y Margarita, miembro y promotora líder de la comunidad, hemos tenido incursión en la misma, pasando periodos de convivencia en la comunidad, colaborando con algunas de las actividades que se desarrollan desde la Escuela Kalalú y, en los últimos tres años, llevando adelante un proyecto de Escuela de verano feminista descolonial ideado, promovido y ejecutado por Kalalu y el GLEFAS<sup>2</sup>, organización de la cual una de las investigadora forma parte.

Con el pasar del tiempo las relaciones afectivas se han ido desarrollando y fortaleciendo, así como la convivencia cotidiana. Solo así nos animamos a llevar a cabo la investigación, puesto que por principio nos oponemos a seguir reproduciendo el modelo convencional de investigación en Ciencias Sociales en donde se reproducen procesos de “otrorización” (Curiel, 2013) de las poblaciones indígenas y afrodescendientes por parte de investigadores ajenos a la comunidades que estudian y poco comprometidos con sus procesos de resistencia y luchas por el logro de una vida digna y la realización de los deseos colectivos. Así esta

---

<sup>2</sup>Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista del que es miembro fundadora Yuderky Espinosa Miñoso y desde donde se ha formado en perspectiva feminista descolonial Celenis Rodríguez Moreno, manteniéndose como colaboradora cercana de las diferentes actividades que se desarrollan desde el grupo. Para mayor información: <https://glefas.org/>

investigación se acogió desde el inicio a una reflexión respecto de las formas convencionales de hacer investigación social y, en particular, investigación feminista.

El grupo de investigadoras constituido a partir de la convocatoria del CLACSO<sup>3</sup> desde el inicio nos propusimos llevar un proceso reflexivo sobre los paradigmas y los modelos e investigación en Ciencias Sociales que conocemos y con los que hemos trabajado. Esto implicó un repaso por a) la teorización feminista y el marco de crítica del feminismo negro y descolonial, b) el enfoque centrado en el análisis de reproducción de la vida y de lo comunal comunitario, c) los diferentes modelos de investigación en ciencias sociales, la epistemología feminista y los retos que enfrentamos al intentar superar las trabas y los límites de estos modelos de investigación.

Desde los diálogos desarrollados entre nosotras y con nuestros referentes comunitarios con los que estuvimos en colaboración permanente desde el inicio, el equipo de Dominicana, al que finalmente se unió Marily Gallardo como asesora general e informante principal, decidió encauzar la propuesta general de investigación hacia el objetivo específico de contribuir a una memoria de resistencia del pueblo negro cimarrón en el contexto antillano. Para ello hemos decidido dar relevancia a las versiones de las mujeresnegras<sup>4</sup> descendientes de este pueblo cimarrón del cual forma parte la comunidad de Los Mercedes, así como otras comunidades de los alrededores. Nos ha interesado aportar a esta reconstrucción de la memoria de resistencia para contribuir a los procesos de reafirmación comunitaria aportando a la recuperación de los saberes y los modelos de vida que han resguardado la comunidad y permitido modos de hacer, estar y vivir bien en relación; unos modelos de reproducción de lo común asediados continuamente y de forma cada vez más agresiva por la imposición del modelo moderno occidental capitalista eurocentrado. Igualmente nos interesa aportar a la producción de nuevos enfoques teórico metodológicos que permitan admitir la capacidad de agencia de las mujeres racializadas y las comunidades a las que pertenecen, mostrando las estrategias a través de las cuales enfrentan la dominación y negocian el poder.

Para esto hemos acudido a la historia oral a través de visitas a sus casas y conversaciones con abuelas, madres e hijas de la comunidad. Hemos partido de la preocupación común por episodios de violencia y la sensación de inseguridad relativamente nueva en la zona que está alertando a los mayores que ven estos cambios acelerados con preocupación. A partir de ello hemos explicado el motivo de la conversación y cómo pretendemos que esto sirva a la comunidad. En base a unos ejes orientadores de la conversación la hemos llevado a cabo, permitiéndonos ser lo suficientemente abiertas para entretener nuestros intereses con las preocupaciones mostradas por las interlocutoras. Unas conversaciones respecto del origen de su comunidad, de cómo ven a la comunidad en sus recuerdos, sobre cómo ha sido su vida, los roles que han jugado y son permitidos a sus diferentes integrantes, las relaciones y formas de negociación de los conflictos con la familia, con los varones de la familia, con lxs hijxs, con las autoridades y con el resto de quienes habitan la comunidad. También hemos conversado

---

<sup>3</sup> El Título de la investigación fue: “Tramas comunitarias, colonialidad de género y políticas del deseo: claves teóricas para pensar las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes” El grupo de investigación estuvo constituido por: Eveling Carrasco López y Jessica Martínez Cruz, de Nicaragua; Gladys Tzul Tzul, de Guatemala; Celenis Rodríguez Moreno y Yuderlys del Carmen Espinosa Miñoso de Colombia y Rep. Dominicana, respectivamente. A partir de esta sombrilla cada grupo avanzó en objetivos específicos de acuerdo a intereses y contextos en diálogo con los referentes locales.

<sup>4</sup> Hacemos aquí referencia al concepto de “mujernegra” tal como lo ha propuesto Betty Ruth Lozano: “Utilizo “mujernegra” junto, ante la imposibilidad de la compartimentación de la experiencia de ser mujer y negra” (Lozano, 2017: 18).



sobre formas de alimentación, de relación con la tierra y de garantizar la subsistencia; los modelos de disfrute, celebración y espiritualidad. Finalmente sobre los cambios que se han ido dando a través del tiempo y las viejas y nuevas formas de violencia a las que se enfrentan tanto desde fuera como desde dentro de la comunidad y los modos a través de los cuales las han enfrentado.

El trabajo que aquí presentamos se detienen en la exploración de una perspectiva que nos parece más efectiva para acercarnos a pensar o acompañar los procesos comunitarios de construcción de una memoria de resistencia por parte de las mujeres atadas a territorios ancestrales y pertenecientes a grupos, pueblos condenados del mundo y, a manera de ensayo, adelantamos algunas reflexiones que surgen de los primeros encuentros y conversaciones con algunas de estas mujeres negras de la Comunidad de Los Mercedes.

## **2. Acercándonos a pensar el sistema moderno colonial de género desde El Caribe: Claves teórico-conceptuales**

El concepto de Sistema sexo/género busca explicar un modo de organización de la vida social, económica, política y cultural, basada en el dimorfismo sexual a partir del cual se jerarquizan los cuerpos atribuyéndoles roles, espacios e imaginarios con los que se construyen estereotipos sobre lo que es o debe ser un varón y una mujer. Según Silvia Federici (2004), éste tuvo su génesis en la Europa de la edad media con el paso de la economía feudal y los bienes comunes al capitalismo y la propiedad privada, lo que se tradujo en el despojo económico y la satanización de los saberes de las mujeres. Con la invasión y la colonización de los territorios de la Abya Yala, que supuso la esclavización de la población indígena y africana, este modelo de relacionamiento entre varones y mujeres blancos fue trasladado a los nuevos territorios donde siguió funcionando dentro de su propio grupo y sus descendientes. Sin embargo hay que señalar que su instalación no fue para todos los grupos que formaron parte del sistema esclavista y encomendero establecido: el género, que no funcionó de forma paralela sino concomitante con la configuración de la idea de raza y del racismo como sistema organizador de las relaciones sociales, políticas y económicas entre dominadores (blancos europeos) y dominados (negros e indígenas), funcionó de acuerdo a esta clasificación racial del trabajo.

Es el racismo el que va a producir la idea del sujeto blanco como humano, racional, civilizado, hijo de dios; la del sujeto negro como no humano, bestia, irracional, entregado a las bajas pasiones y sin alma y la del indio como no humano, irracional pero con alma. El racismo definiría quién es humano y quién no, y es dicha atribución la que determinará qué sujetos podrán vivir una experiencia femenina o masculina. Solo las personas blancas podrían ser consideradas varones o mujeres, entendiendo que la feminidad y la masculinidad es una experiencia social, en donde el dimorfismo sexual asigna roles, espacios e imaginarios y el lugar a ocupar dentro de las relaciones de producción capitalista. Esta interpretación, clave del pensamiento feminista descolonial, fue elaborada por María Lugones quien propone abandonar la interpretación clásica propuesta por Gayle Rubin de sistema sexo-género (1986 [1975]), por la de un Sistema de Género Moderno/colonial (2008).

Vale decir que durante la colonia, el sistema esclavista no hacía diferenciación entre las tareas que asignaban a varones, mujeres, niños o ancianos, los cuales eran enviados indistintamente a las minas, a la siembra o a la recolección de los cultivos. Tampoco existían

entre los esclavizados, lo que se podría llamar espacio público o espacio privado, ya que ninguno era considerado humano, ni siquiera eran sujetos racionales, y los espacios de convivencia eran colectivos, galpones donde convivían todos, lo que dificultaba pensar en un modelo de familia monógama o monoparental, ni siquiera los hijos eran suyos, ya que estos eran propiedad de los amos, quienes los podían vender o intercambiar (Davis, 2005). Los imaginarios sobre las esclavizadas no tenían nada que ver con la idea de delicadeza de las mujeres o la inteligencia de los varones. En el sistema de género moderno/colonial, el género es inseparable de la raza, en lo que se podría llamar una co constitución raza-género (Lugones, 2008)

Los procesos de independencia pusieron fin a la condición de colonia de los territorios de Abya Yala y dieron lugar a la creación de las nuevas repúblicas, lo que supuso el final de la esclavización y de la servidumbre para negros e indígenas, pero no el final de las lógicas coloniales y racistas que organizaban a las sociedades latinoamericanas y sus respectivos estados nacionales, vale decir que, esta persistencia de las lógicas racistas y coloniales hasta nuestros días es lo que Aníbal Quijano (2002), denomina la Colonialidad del poder. Precisamente, una de esas estructuras coloniales que funcionan hasta el día de hoy es el Sistema moderno colonial de género (SMCG). En las sociedades latinoamericanas actuales las experiencias sexo/genéricas siguen siendo indisolubles de la raza, pero es una cuestión difícil observar porque ahora blancos, negros e indígenas ostentan la calidad de ciudadanos, y las negras e indígenas son consideradas mujeres.

No obstante, si se comparan las experiencias sociales, políticas y económicas de las mujeres negras e indígenas y las mujeres blancas, se pueden observar las fracturas que hay en el intento de realización de la experiencia femenina entre negras e indígenas. De hecho, María Lugones hace una distinción entre la mujer (blanca) y la “mujer” (entre comillas y que haría referencias a las negras, indígenas y racializadas) ya que según ella a pesar de compartir la misma nominación se trata de experiencias muy diferentes, en el caso de las mujeres negras e indígenas, sus vidas han transcurrido en el espacio de lo público, en trabajos pesados que se alejan del ideal de delicadeza, son mujeres hipersexualizadas o asexuadas, que nunca han podido dedicarse exclusivamente a las tareas domésticas al interior de un grupo familiar. Esto ocurre porque la experiencia de género requiere de unas condiciones de raza y clase para ser posibles, sin esas condiciones el género solo se puede comprender como control del cuerpo y como prejuicio. Ser mujer se corresponde entonces más estrictamente con las experiencias de las mujeres blancas, urbanas, de clase media, letradas y heterosexuales.

### *El Caribe*

Para Paul Gilroy (2014), el Caribe ha sido un laboratorio de modernidad y por supuesto de colonialidad, fue ahí donde los proyectos colonizadores asentaron las primeras estructuras sociales y económicas que posteriormente serían replicadas en el resto del territorio que comprende Abya Yala, es importante resaltar que, entre esas estructuras estaba el sistema de género moderno/colonial. El sistema moderno colonial de género en el Caribe se instala en un contexto de desposesión en relación con los africanos esclavizados, eso significó, según Edouard Glissant (2005), un corte radical para dichos sujetos con respecto a sus costumbres, su alimentación, su estética, su espiritualidad, sus emociones y en general con su modo de vivir. Este sujeto llegó, fue traído, y se convirtió, fue convertido, en un sujeto nuevo, trasplantado a un nuevo orden, el cual le asigna un lugar, una nominación, unas tareas, le impone un dios y una vida. Todo lo cual lo obliga a crear, con lo que trae y con lo que

encuentra, una forma de relacionarse con los otros esclavizados y esclavizadas, con los amos blancos, con una tierra nueva, desconocida y con él mismo, en un proceso que, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant (2011), llaman de creolidad. Para ellos “[l]a creolidad es el mundo difractado, pero recompuesto” (2011: 29). Por otra parte, la aniquilación casi total de los pueblos indígenas, durante la conquista, borró un mundo otro, diferente al del blanco.

No obstante, el asentamiento de las estructuras coloniales estuvo marcado por las resistencias de los esclavizados. Desde el primer momento de la llegada de los colonizadores comenzaron las revueltas esclavas y las fugas que dieron lugar a los pueblos cimarrones, que se establecieron a lo largo y ancho del Caribe. Este cimarroneo (Price, 1981) no solo era una fuga, un escape físico del orden colonial establecido, era ante todo un rompimiento y una oportunidad para crear otros relacionamientos entre las personas negras esclavizadas, para darse una organización social sin jerarquías raciales. También fue una oportunidad para recrear otras formas de relacionamiento entre “varones” y “mujeres”<sup>5</sup>, de esta manera se pudieron dar una distribución del trabajo al interior de la comunidad que respondía más a las necesidades de sobrevivencia en un territorio, que en muchas ocasiones no era favorable para cosechar, que a un orden de género. Este espacio/tiempo cimarrón continuó funcionando de manera a veces paralela y otras veces entrecruzada con el espacio/tiempo colonial y también con el republicano, que sobrevino con los procesos de independencia.

En el caso de la República Dominicana, el proyecto de Estado-nación se erigió sobre la ideología hispanicista de la élite criolla, que desde siempre ha reivindicado un origen europeo/blanco/occidental, tomando distancia del fantasma de Haití, la república negra, del creole y el vudú. Este hispanicismo será una apelación constante entre la élite, y será la piedra angular para exigir el respeto de la soberanía nacional durante la invasión norteamericana (1916-1924) o para consolidar un proyecto político de modernización como el del dictador Rafael Trujillo (1930-1961), durante el cual se reforzaría el orden racista y la norma de género moderno colonial, reactualizada bajo los criterios que señalaban los procesos de modernización (Mayes, 2014).

Coincidiendo con las tesis desarrolladas en Rodríguez Moreno (2018), afirmamos que los proyectos de modernización nacional supusieron poner en práctica nuevas tecnologías de género moderno colonial que actualizaron y ajustaron el papel de las mujeres blancas, negras e indígenas a las demandas de los mercados globalizados, siguiendo la lógica de un capitalismo racista que juega de manera esquizofrénica con la norma de género y con el orden racial. En ese orden de ideas, es importante entender que las tecnologías de género moderno colonial, son esos instrumentos que, llámense, libros de texto, catecismos, manuales de urbanidad, políticas públicas de mujer y equidad de género, van a producir y administrar representaciones, roles, espacios e imaginarios sobre lo que significa ser una mujer con base en jerarquías de género, raza, clase y sexualidad. En donde, además, el ideal sigue siendo la mujer blanca, letrada, de clase media, heterosexual, la cual debe ser emulada por las negras o por las indígenas, bajo la promesa de humanidad o de ciudadanía. Esto último nos permite pensar en formaciones de género miméticas, en donde las “mujeres” se apropiarian de los atributos de género a su alcance para lograr un *passing*, o sea, para lograr aparecer o parecer una Mujer y con ello reclamar las prerrogativas femeninas negadas pero también su ingreso de pleno derecho en la comunidad nacional.

---

<sup>5</sup>Se usará varones y mujeres entre comillas para hacer referencias a las mujeres y varones no blancos. En este sentido, se retoma la idea de María Lugones (2008) que usa la idea de las negras e indígenas como símil de mujer, copia de la mujer blanca, la única capaz de encarnar la experiencia femenina.

En el contexto caribeño, y, en específico de la Isla de Haití<sup>6</sup>, los roles, los imaginarios y los espacios que describen la experiencia de las “mujeres” no blancas - ese sujeto producido en el entrecruzamiento de origen de raza, clase, género y sexualidad al interior del SMCG, no podría dejar de ser pensado desde su condición de sujeto definido históricamente desde un espacio/tiempo de fuga epistémica cotidiana como es la cultura cimarrona. De tal modo, nos atrevemos a pensarlo como un sujeto que surge desde unas formaciones sexo-genéricas que en muchos casos trasponen los límites de la norma de género occidental. En lo que sería un ejemplo más de esa opacidad propia del Caribe, que supone el rechazo a los sistemas universales transparentes, para por otro lado optar por lo posible, por una creación propia, que en el contexto caribeño no serían otra cosa que formaciones sexo genéricas impuras. (Glissant, 2005).

### **3. Origen y caracterización de anclaje de la comunidad de Los Mercedes**

Las reflexiones que hacemos en este artículo, provienen de nuestro contacto directo con los habitantes de la comunidad de Los Mercedes y de los alrededores. Esta comunidad pertenece a Hacienda Estrella, La Victoria, Municipio de Santo Domingo Norte. La zona se ubica al norte del Distrito Nacional, en la Provincia de Santo Domingo alrededor de dos ríos importantes: El Río Ozama y el Río Isabela.

Los estudios históricos sobre el origen y las características de esta zona, dentro de la cual se encuentran, además de la Victoria, comunidades emblemáticas como Villa Mella, Sabana Perdida y Mata Mamón, insisten en el origen cimarrón de estas comunidades. “La presencia de negros en la zona se remonta a los inicios de la colonización por el establecimiento de ingenios azucareros en épocas tan tempranas como 1493” (Laviña Gómez, 2008: 246). Una geografía favorable, dada la cercanía de la cadena montañosa denominada Cordillera de Yamasá, permitió que desde inicios del Siglo XVI, grupos de indígenas y africanos traficados a la isla para el sistema esclavista, se fugaran a las zonas montañosas cercanas y fundaran comunidades denominadas “manieles”. A esto hay que agregar que después de la caída de la industria azucarera hacia finales del Siglo XVI y su posterior abandono por parte de la Corona, otros grupos de la población esclavizada de origen africano se dispersaron por la zona y fundarán nuevas comunidades o se asimilarán a las que ya estaban. Aunque la economía azucarera fue importante en la zona al inicio de la colonización hubo un largo periodo donde ésta prácticamente fue abandonada hasta el siglo XX cuando reaparecerá con fuerza, contando ahora con un flujo permanente de mano de obra de origen haitiano que se mezcló con los habitantes locales. Durante ese largo periodo de tiempo en donde la economía no se centró en la industria azucarera, se desarrolló la ganadería como principal forma de intercambio comercial, algo que aún se observa en parte de la zona.

---

<sup>6</sup> Recordamos que tanto Haití como República Dominicana forman parte de una misma isla, nombrada originariamente por sus habitantes como isla de Haití.





Durante el «largo siglo XVII», cuando la corona le resultaba más atractiva la explotación intensiva del oro en las regiones de México y Perú la isla degeneró en un estado crónico de pobreza y abandono que se agravó por las llamadas Devastaciones de Osorio (1605-06), que despobló una buena parte de la isla, lo que generaría, entre otras cosas, la ocupación del lado oeste por parte de Francia. Esta sería una de las posibles causas por la que en Santo Domingo

... no surgió, entonces, una estructura social estratificada determinada por el ingenio, de separación entre blancos prósperos y negros pobres en condiciones de desigualdad. Por el contrario, en la colonia de Santo Domingo, amo y esclavo tenían que colaborar para su mutua supervivencia. (Davis, 2017: 48)

Esta convivencia cotidiana y prolongada entre descendientes de españoles, indígenas y negros, sin embargo, no eliminó los procesos de negación y deslegitimación de las raíces africanas de la mayoría de la población por parte de las instituciones y las élites dominantes de esta parte de la isla. Primero las instituciones coloniales y luego las de la naciente República Dominicana, en contraposición a la proclamación de la independencia y el surgimiento de la República de Haití como heredera del pueblo africano, han prohibido y perseguido sistemáticamente las prácticas culturales de origen africano dentro de la población mayoritariamente negra. Esto implicó, por supuesto, el desarrollo histórico de diferentes estrategias de resistencia en donde los pobladores originarios de la isla -denominados Taínos, africanos y sus descendientes elaboraron formas propias de organización de la reproducción de la vida y de recreación simbólica del mundo, que se concretó en un modelo de autosubsistencia -el conuco, que conjugó una forma de relación con la tierra, de cultivo y alimentación propia, la música, la danza, la espiritualidad y otras producciones creativas. Estas formas propias durante mucho tiempo evitaron la persecución realizándose bajo el manto de secreto y de forma oculta. Por ejemplo, las expresiones musicales, danzas y ritmos tradicionales que acompañan los ritos espirituales se realizaron en las noches, en zonas alejadas “monte a’entro”, o se ocultaron adoptando el disfraz de celebración religiosa de matriz católica-romana.



De acuerdo a Laviña la gente africana que se instaló allí era de origen congo, nombre que se le dio a “los tambores de dos membranas que se tocan con las manos” y que van acompañados de la “canoita, un idiófono sobre el que se percute otro palo” y dos pares de maracas (2008: 177). Estos instrumentos son los que componen las cofradías, conjuntos musicales y de hermandad espiritual de tradición congo cuya radio de acción se extiende por toda la zona. La más famosa de ellas, es la cofradía del Espíritu Santo de la comunidad Mata de los Indios, reconocida por la UNESCO como patrimonio oral e intangible de la Humanidad. Así mismo, toda la zona se caracteriza por una alimentación particular, así como todo un complejo sistema de creencias articulado a un modelo de salud cuyas raíces se alimentan de diferentes herencias pero donde la africana es la que más sobresale. Este sistema de creencias, celebraciones rituales y espiritualidad además de las cofradías de origen congo, incluyen las denominadas velaciones, celebraciones anuales familiares dedicadas a algún santo o deidad, igualmente ritos de origen vudú como la tradición del gagá dominico-haitiano dedicado a “los misterios” a los que se le rinde tributo, y la novena o cabo de año para despedir a los muertos. Cada una de estas celebraciones y rituales son acompañados por ritmos, toques y bailes específicos. Algunos de ellos son los palos, las salves, el son (Davis, 2017).

#### **4. Origen e historia de la comunidad Los Mercedes en los relatos de las abuelas**

La historia de los Mercedes, contada por las mujeres negras de la comunidad, es la de una vida donde la resistencia se expresa cotidianamente. Cada día las mujeres, los niños, las niñas, los viejos, las viejas y los varones realizan las tareas que son necesarias para el funcionamiento de su territorio. Es por eso que todos y todas aprenden a sembrar, a cortar caña, a cocinar, a barrer, a reparar las cosas que se dañan. Si bien, hay tareas que realizan, “normalmente” los varones y otras “normalmente” las mujeres, no existen reglas sociales rígidas frente a su realización.

Los Mercedes, cuyo nombre se debe al apellido de la familia fundadora, vale decir que, hasta el día de hoy, casi todos los miembros de comunidad lo llevan como primero, segundo o tercer apellido, fue fundado sobre los pequeños espacios limpios que habían entre los campos

de caña, aunque otras dicen que primero habían cocoteros y siembras de cacao, lo cierto es que el relato indica que ha habido sucesivos, y diferentes, procesos agrícolas, algunos de los cuales fueron dejados de lado para iniciar una quema que permitiera el establecimiento de hatos ganaderos.

Estas transformaciones en la agricultura y la ganadería han supuesto para el que comenzó siendo un pequeño poblado de casitas de yagua y madera, y últimamente, láminas de zinc, una experiencia de acoso sobre sus territorios, acoso como el que antes vivieron sus antepasados cimarrones, antes perseguidos por las cuadrillas organizadas por los amos españoles. Ahora, la persecución era por cuenta de las cuadrillas de peones de los terratenientes, abogados que exhibían títulos de propiedad, políticos que declaraban expropiaciones y policías que hacían desalojos. Todo esto por cuenta de los procesos de modernización, iniciados por Rafael Trujillo en la década del sesenta y después continuado por el presidente Joaquín Balaguer durante sus 12 años de gobierno bajo la protección de los EE.UU.

Estas embestidas de la modernización fueron resistidas por la comunidad, como lo recuerdan algunas mujeres cuando cuentan historias como la del pozo de Nila, ocurrida en el año de 1978. El pozo de Nila era un lugar donde la comunidad buscaba agua, muy apreciada por su calidad y pureza, un día éste fue cercado y su agua contaminada por orden del nuevo propietario del terreno donde se encontraba el pozo, al que le parecía molesto ver tanta gente entrando y saliendo de sus tierras. Esto ocasionó un levantamiento popular, los hombres y las mujeres de Los Mercedes, fueron en busca del cubano, propietario y responsable de la contaminación. El cubano protegido por la corruptela del gobierno de entonces, mandó llamar la policía quien se llevó preso a varias personas de la comunidad levantada. Posteriormente los presos fueron soltados y ni bien en libertad volvieron otra vez a enfrentar al invasor, quien finalmente se dio por vencido. Cabeza visible de esa insurrección fueron dos mujeres mayores de la comunidad: Julia y Cayita, quienes con palos y arengas incitaron a los hombres más jóvenes. Este hecho, a la postre, terminó dando lugar a una revisión de los linderos de la propiedad del cubano y a un nuevo proceso de titulación que favoreció a la gente de la comunidad, lo que significó el crecimiento de Los Mercedes.

Hasta el día de hoy, Los Mercedes se mantiene como un pequeño poblado entre las haciendas y los ingenios de caña, el relato de las mujeres pareciera sugerir que la comunidad no hubiera tenido cambios radicales, pero lo que en realidad se deja entrever es que siempre ha estado cambiando, adaptándose a las nuevas circunstancias, como lo demanda una cotidianidad que es resistencia productiva frente al poder. Estos descendientes de cimarrones, al igual que sus antepasados, recurren a la creatividad, reinventan su relación con su entorno, con las personas, con el poder, de manera permanente, es esta la creolidad de la que habla Bernabé (2011), como marca que atraviesa la historia y los relacionamientos en el Caribe.

## 5. Sistema moderno colonial de género (SMCG) y su expresión histórica en Los Mercedes

### *La comunidad de Los Mercedes: más allá de la división sexual del trabajo como origen de relaciones de jerárquicas entre varones y mujeres.*

En las conversaciones sostenidas con las mujeres negras de la comunidad de Los Mercedes se hace evidente en las narraciones de las abuelas y las más viejas la existencia de una división sexual del trabajo en ciertas áreas de la gestión de la vida colectiva, aunque no así para su totalidad.

En las conversaciones iniciadas, las abuelas y madres cuentan las tareas que desde pequeñas han realizado en la comunidad. Estas tareas refieren al trabajo en el conuco: como arar la tierra, sembrar, cortar la maleza, cosechar... así como, cuidar los animales, cocinar, lavar la ropa, parir, dar de mamar a los recién nacidos. Al parecer desde la generación de las abuelas ya los varones de la comunidad además de trabajar en el conuco, construir casas, arrear y alimentar los animales más grandes, se dedicaban en los tiempos de las zafras al corte de la caña de azúcar y otras tareas en el ingenio azucarero. Aunque algunas mujeres se integraban a estas tareas no era lo más frecuente.

Otras tareas importantes para la comunidad como la organización de las velaciones y los cabos de año, las celebraciones de bautizos, nacimientos, casamientos, parecen que son compartidas y el rol principal pueden jugarlo cualquier persona de la comunidad sin importar si es “hembra o varón”<sup>7</sup>. Sin embargo, hay que destacar el rol importante que han jugado las mujeres negras de la comunidad en estas tareas. Siendo que los servicios y rituales espirituales van de la mano de la atención a la salud y la enfermedad, inicialmente pudimos documentar que las mujeres negras comunitarias de Los Mercedes han jugado un rol en la atención a las enfermedades de los habitantes de la comunidad a través del dominio y el conocimiento de los poderes curativos de las plantas y la preparación de brebajes y otras técnicas de curación. Aunque hablamos de las mujeres negras haciendo estas tareas no hay forma de descartar la participación de varones negros en estos oficios, algo aun por seguir explorando.

En los últimos tiempos, donde se han producido cambios significativos en la vida comunitaria de una economía de autosubsistencia a una cada vez más integrada al mercado y las relaciones capitalistas de producción, así como al modelo de organización social estatal, las mujeres negras comunitarias se han visto forzadas a ingresar mayoritariamente al mercado de trabajo a través del servicio doméstico, como modo de aportar a la economía familiar garantizando la compra de alimentos y elementos básicos de la canasta familiar, como la compra de ropa, calzados, utensilios domésticos, materiales escolares para los hijos que van a la escuela, transporte, etc.

Aunque aún Los Mercedes sigue siendo una comunidad fundamentalmente rural, podríamos decir que desde las últimas décadas cambios acelerados han llevado a abandonar paulatinamente la vida centrada en el conuco y el cuidado de los animales. Cada vez son menos los jóvenes que están integrados a estas tareas o que esperan hacerlo en el futuro. El abandono paulatino del cultivo de la tierra que garantizaba la autonomía alimentaria, ha

---

<sup>7</sup>En la jerga particular dominicana es de uso común referirse a “hembra y varón” como forma de asignación de sexo. Hemos optado por usar esta forma tal y como sale en las conversaciones que sostuvimos con las mujeres negras de Los Mercedes.

implicado cambios graduales en el modelo de vida comunitaria. Varones y hembras de las últimas generaciones salen y entran diariamente de la comunidad para ir a trabajar a la capital y a ciudades más alejadas del país. Quienes han logrado algún nivel de estudio o han desarrollado una mano de obra especializada logran ingresar a oficinas gubernamentales, el ejército o la policía nacional, grandes almacenes o comercios más pequeños de tipo familiar, y la pequeña industria. En nuestras últimas visitas logramos documentar que varios varones de la comunidad trabajan actualmente por temporadas largas en la empresa hotelera y el sector turístico en la zona norte y este del país.

Estos cambios van acompañados, de cada vez mayor acceso y uso de la tecnologías, como computadoras, celulares y uso de las redes sociales. Aparición de bancas de juego (apuestas) en cada comunidad de la zona, uso cada vez más frecuente del sistema de salud estatal o avalado por este, lo que ha implicado abandono y deslegitimación de las prácticas de salud ancestral, entrada de iglesias evangélicas que persiguen y condenan las prácticas espirituales tradicionales de origen africano, atemorizando a la población con que son prácticas satánicas. En días pasados en una conversación informal una de las jóvenes adultas de la comunidad y líder de la Escuela Kalalú, apuntaba como parte de estos cambios se ven en la relación entre vecinos. En un territorio demarcado en base a acuerdos entre familiares y donde los linderos de las tierras no eran tan estrictos operando en base a la memoria colectiva, cada vez surgen más fronteras físicas de delimitación privada de la tierra y aparecen disputas por la propiedad entre sus pobladores. Además últimamente se han documentados robos, algunas violaciones y aumento de la inseguridad en una comunidad hasta hace poco tranquila.

De la vivencia cotidiana en la comunidad y de los relatos que nos han ido contando abuelas, madres e hijas, en diferentes conversaciones formales e informales, nos hemos preguntado cuánto nos sirve o no el concepto de Sistema Moderno Colonial de Género (SMCG) para pensar y entender esta comunidad, y más allá de esto, para atender el objetivo comunitario de contribuir a construir una memoria de resistencia comunitaria de los deseos de la mujeresnegras cimarronas de la zona.

Para empezar, el acercamiento al que nos invita el concepto de SMCG es uno que nos permite superar la clásica interpretación feminista y de género para la cual “[l]a sociedad patriarcal estableció los roles que deben asumir las mujeres en el seno de la familia: consideradas como seres inferiores, su misión fundamental ha sido la procreación y la realización de las tareas domésticas” (Kander, 2006: 13-14).

De acuerdo a Daniele Kergoat

Esta noción fue utilizada primero por los etnólogos para designar un reparto “complementario” de tareas de entre los hombres y las mujeres en las sociedades que estudiaban [...] pero son las mujeres antropólogas las primeras que dan un contenido nuevo demostrando que traducía una complementariedad de las tareas, pero sí la relación de poder de los hombres sobre las mujeres (2002: 66)

Para esta misma autora la división social del trabajo funciona en base a dos principios, el de “separación” y el “jerárquico”. Esto implicaría que en todas las sociedades conocidas 1) hay trabajos de hombres y trabajo de mujeres y 2) el trabajo del hombre vale más que el de la mujer. De tal modo y atendiendo a estas conceptualizaciones, señalar que en la comunidad de Los Mercedes parecería existir una organización social donde algunas tareas son reservadas a las mujeres y otras a los varones, podría llevarnos a cometer el error de afirmar la existencia

fáctica de una división sexual del trabajo que implicaría necesariamente concluir en la existencia de unas jerarquías de poder entre varones y mujeres en donde estas últimas estarían en un lugar de indefensión y de subordinación ante unos varones dominantes, dueños de la tierra, de la mujer y de su descendencia. Nada más alejado de la realidad tal como es documentada y experimentada por los habitantes de esta comunidad y la parte que se supondría la más afectada.

Haciendo un esfuerzo de mirar más allá de las lentes de género, sería interesante poner atención al hecho de que solo algunas tareas parecerían ser realizadas fundamentalmente por hembras o por varones, a las múltiples maneras en que esta repartición del trabajo son constantemente transgredidas de acuerdo a la necesidad, pero sobre todo, observar la manera en que las mujeres negras de esta comunidad han tenido tradicionalmente un poder y un lugar relevante dentro de sus familias y de la comunidad.

Lo que nos cuentan las abuelas y las madres adultas, en comparación con las vidas y las experiencias de las jóvenes es una estructura de familia extendida que ha ido cambiando con el tiempo hacia formatos más nucleares, pero donde las mujeres negras han sido el pilar reconocido sobre el que se sostiene la institución familiar. Varios de los relatos muestran una estructura familiar en donde la pareja luego de un tiempo de convivencia decide la separación habitacional quedando la mujer con sus hijos en la casa, con un marido, padre o no de la prole, que la visita con mayor o menor frecuencia y regularidad. De acuerdo a los relatos proporcionados estos acuerdos surgen como una manera de poner fin a los conflictos constantes en donde parecería que una buena parte de los mismos se deben a las personalidades fuertes de las hembras de la comunidad, las cuales arman escándalos y enfrentan a sus hombres ante la menor falta o diferencia de criterio. Al parecer uno de los mayores problemas por los que ocurren “los pleitos” es por las infidelidades por parte del marido, así como por no cumplir con las responsabilidades económicas al gastarse una parte del sueldo en la bebida. Lo cierto es que varias de las entrevistadas nos contaron de estos arreglos de los que ellas mismas eran parte o conocían otras que los tenían con sus parejas. Fue interesante que en las narraciones, las consultadas hablaban de lo satisfactorio que había resultado para ellas mismas y toda la familia este tipo de arreglo marital. Entre los beneficios contaban: la mayor perdurabilidad del deseo sexual, el bajo nivel de conflicto y de episodios de violencia entre la pareja, así como mayor libertad de cada una de las partes.

Es quizás debido a estos arreglos y formas de negociación entre hembras y varones que en la comunidad Los Mercedes prácticamente no se registran casos de violencia hacia las mujeres dentro de las relaciones de pareja, ni asesinatos o violencia sexual. No podemos afirmar que no ocurran, pero en general parecen ser muy esporádicas. Al parecer esto ha ido cambiando en los últimos años a la par de los cambios que han ocurrido en la comunidad y que hemos descrito en párrafos anteriores pero aun así Los Mercedes parece ser aún un lugar seguro para todos sus habitantes.

Los relatos que nos ofrecieron aquellas con las que conversamos muestran unas mujeres fuertes que han sabido hacer todo lo necesario para garantizar una vida digna para sí y su descendencia. Unas mujeres negras capaces de enfrentarse a los obstáculos, buscar soluciones a los problemas de la vida diaria y garantizarse espacios de recreación y diversión, tal cual los varones de la comunidad.

En general los habitantes de Los Mercedes parecen llevar una vida plácida, donde el trabajo es sucedido por espacios de encuentro y disfrute comunitario. Muchas de estas actividades



recreativas y celebratorias están unidas a prácticas religiosas y espirituales dentro de las cuales las mujeres negras de la comunidad históricamente parecen haber jugado un papel importante, siendo reconocidas como referentes por sus pobladores.

Si vemos con atención en muchas de las tareas que se desprendían de la organización de la comunidad en torno al conuco, participaban toda la comunidad. Como nos recuerda Gladys Tzul en las comunidades que funcionan bajo el entramado comunal de gestión colectiva de la vida, todos los habitantes participan aportando en diferentes momentos o etapas de la reproducción de lo común. Así niños, niñas, madres, padres, abuelos y abuelas, autoridades comunales tienen un rol y una función que cumplir (Tzul Tzul, 2016). En la mayoría de las tareas no se considera que hay un impedimento para que hembras o varones las realicen, aún cuando por costumbre hayan ciertos convencionalismos. Pero lo más importante es que no hemos podido observar, documentar o prever relaciones de poder o jerarquías que se deriven de estas reparticiones de tareas y no parece ser algo que experimenten las mujeres negras de la comunidad. Insistimos que en sus relatos ellas se muestran como mujeres seguras de sí mismas, con mucha fortaleza interna y externa, capaces de tomar decisiones y enfrentar obstáculos y de negociar y encontrar estrategias para neutralizar o enfrentar el poder.

### *Los significados del ser mujer en la comunidad, su importancia en el orden simbólico.*

La norma de género blanca/occidental sostiene que las mujeres han sido socializadas para realizar, básicamente, tareas reproductivas, roles de cuidado circunscritos a una familia monógama, presidida por un marido patriarca proveedor, que controla su vida y la de sus hijos. Su mundo por antonomasia es el privado y en el mundo público hay poco reconocimiento para ella, ya que no se le reconoce igual capacidad intelectual o productiva que al varón. Esta lectura de lo que significa ser mujer parece funcionar en cualquier contexto, pero en realidad es la descripción de la historia de la experiencia sexo-genérica de las mujeres blancas occidentales, de clase media. Pero ¿qué ocurre con las mujeres no blancas, en contextos empobrecidos, con pasado colonial y ubicados en la periferia del llamado Tercer Mundo?

En contextos como el de la comunidad de los Mercedes, habitado por personas afrodescendientes, existe una economía comunitaria que coexiste con una vinculación precarizada al mercado laboral, como ya hemos señalado, sus habitantes durante al menos durante los pasados doscientos años han sembrado, cultivado e intercambiado lo recogido de la cosecha con sus vecinos, al mismo tiempo, tienen trabajos en las haciendas o en las zonas urbanas más próximas, como obreros o empleadas del servicio doméstico. En relación con este punto volvemos a relevar que la asignación de las tareas por roles aunque ocurre al interior de la comunidad, no es algo rígido, sino que se corresponde más con las necesidades inmediatas que dicta una economía de subsistencia. Por ejemplo, en el proceso de siembra y cultivo participan mujeres y varones, incluso los niños y las niñas, y siguiendo un esquema de rotación, reciben el apoyo de los vecinos en su conuco. Donde se vuelve más evidente el tema de los roles es en lo relativo a las tareas derivadas de la maternidad donde los hijos siguen siendo propiedad sobre todo de las madres, así como en la participación en el mercado laboral, ahí las mujeres tienden a emplearse en labores que corresponden al mundo del cuidado, limpieza de casas, cuidado de niños, de ancianos, preparación de alimentos y oficios varios, mientras, como hemos documentado, los varones, por su parte, trabajan como peones, cortando caña, cultivando en las grandes haciendas, más próximas, también se desplazan hasta los centros urbanos a realizar labores de albañilería y oficios varios o en el turismo.

En este caso, habría que pensar en lo que mencionamos antes sobre la coexistencia de una economía basada en un sistema de género moderno colonial, como el mercado laboral, en donde se ofrece a las mujeres no blancas, empleos que a simple vista encajan en la división sexual del trabajo, pero que por su intensidad física y el nivel de explotación recuerdan que el capitalismo es inseparable del racismo, por lo tanto, la norma de género sólo funciona parcialmente, lo que nos recuerda a María Lugones (2008) cuando sostiene que las “mujeres” negras e indígenas suelen ser explotadas en el entrecruzamiento de los prejuicios de género y raza, pero que nunca llega a beneficiarse de las prerrogativas de ser mujer. En este caso, por ser mujer se le asigna una labor propia del sexo femenino que tiene valor social y económico, a la cual se le agregan todos los efectos negativos del racismo. Por otro lado, la economía comunitaria, oscila en el desempeño de tareas de subsistencia que son compartidas por todos los miembros de la comunidad, como lo es el trabajo en el conuco. El mayor o el menor tiempo que se le dedica y quien se lo dedica, va a depender de la situación económica familiar. Es decir, la asignación de la actividad más que depender del género, de manera rígida, va a depender de una situación económica que cambia día a día.

En el caso de su situación al interior de la familia, como ya hemos señalado no son familias integradas por parejas convencionalmente monógamas, sino que se trata de madres cabeza de familia con compañeros que las visitan esporádicamente y con los que tienen hijos en común. El cuidado de lxs hijxs recae la mayoría de las veces sobre las mujeres, los varones contribuyen con las cosas necesarias para el cuidado de los hijos y comparten con ellos. Muchas veces estas parejas mantienen el vínculo sexual y afectivo, pero sin que haya convivencia. En este caso, se mantiene la idea convencional del cuidado de los hijos e hijas como algo propio de las mujeres, sin embargo, el relacionamiento entre los integrantes de la pareja está bastante lejos de esa idea de pureza que se les atribuye a las mujeres en términos sexuales, además se puede observar una cierta libertad sexual y personal, ya que la no convivencia entraña la posibilidad de otros relacionamientos afectivos y sexuales. Esto significa, además, un trastocamiento en la construcción del espacio de lo privado, de lo íntimo, el cual no estará ocupado por la figura del marido, al cual se tendría que proveer de cuidados como la preparación de alimentos, limpieza.

La participación de las mujeres negras comunitarias en los espacios público y privado está marcada por un lado por el tema del cuidado de los hijos e hijas en el espacio privado, sin embargo, este no es un espacio cerrado o de responsabilidad única de las mujeres, ya que el resto de la comunidad participa en el cuidado de los hijos e hijas cuando están fuera de la casa. Además, la comunidad participa solidariamente siendo proveedora de alimentos cuando hay escasez. Este punto es muy interesante en lo que atañe a la idea del varón como proveedor, ya que en este caso, no es una cuestión individual sino en la cual puede participar, dadas ciertas circunstancias, los demás miembros de la comunidad.

En lo relacionado con el espacio público, las mujeres negras de la comunidad tienen un papel muy activo, lejano de la idea del espacio vedado, por ejemplo, las mujeres mayores y las más jóvenes presiden los rezos y las honras fúnebres, actividades que congrega a toda la comunidad y refuerza el lazo de solidaridad, la fuerza colectiva. También están a cargo de las fiestas que celebran la espiritualidad local, para cuya realización los varones colaboran con dinero, pero la cara visible, la voz es de las mujeres que animan con música y encabezan las ceremonias. Otra faceta de mucho reconocimiento, es la de conocedoras de las plantas, que sirven para curar distintas enfermedades, de ahí que sean muchas las personas que se acercan para buscar alivio de sus males. El lugar de las mujeres como contenedoras de un poder espiritual y por otro lado como conocedoras de las plantas y tratamientos que devuelven la

salud, las convierte en conecedoras y guardianas de los misterios de la vida y la muerte, en este punto vale la pena retomar una frase de Natalia, que dice que, “las mujeres de Los Mercedes, son mujeres poderosas”.

Precisamente, son estas mujeres negras las que están haciendo una resistencia permanente frente a la arremetida de los grupos evangélicos que, desde hace algunos años, vienen ganando lugar entre la gente de Los Mercedes. Esta resistencia es, en cierta medida, la defensa de un modo de vida, en donde las mujeres no cumplen con las expectativas de la norma de género, tanto por razones de raza como de clase, pero también por cuenta del legado de la organización social cimarrona. La importancia de las mujeres negras comunitarias en el mundo espiritual de Los Mercedes contrasta con el papel secundario que juegan las mujeres blancas y blanca mestizas del mundo integrado tanto en la estructura de las instituciones religiosas occidentales como la Iglesia Católica o la Iglesia Evangélica, como en los relatos que perpetúan los estereotipos de las mujeres como pecadoras, putas o madres. La presencia de estas instituciones supondría la irrupción de otra tecnología de género moderno/colonial que llega a hacer ese ejercicio de repetición por medio de cual se logra la apropiación y el ajuste a la norma de género, las tecnologías reparan las fracturas que se producen en los contextos no blancos y pobres.

Volviendo a la pregunta sobre el significado de ser mujer en Los Mercedes, se podría decir que la norma de género parece bastante elástica en su funcionamiento, si, hay tareas que se podrían llamar propias de la división sexual del trabajo, pero ésta nunca es estable porque depende de una economía de sobrevivencia que fluye y se reinventa cotidianamente, es esa economía la que impone las tareas diarias y el lugar de cada quien en las jerarquías sociales. Tal vez es más estable el reconocimiento de las mujeres como sabias y como referentes espirituales, cuestión que riñe con la idea, blanca occidental, de la mujer como excluida del espacio de lo público. Por otra parte, el imaginario de las mujeres como débiles y necesitadas se derrumba en un espacio/tiempo donde muchas mujeres viven solas con sus hijos o no cohabitan con sus compañeros, de hecho, ellas mismas se ven como mujeres fuertes capaces de hacer frente a cualquier agresión de los varones. Esto conduciría a hablar, no de configuraciones sexo genéricas estables, sino de apropiaciones de prácticas sexo genéricas, que se hacen con lo que hay disponible y es posible, teniendo en cuenta las limitaciones de raza y clase, esto explicaría las contradicciones que configuran a este ser “mujer”. Además, habría que agregar que dichas apropiaciones pueden ser temporales. todo lo cual nos lleva a esa idea del Caribe, en este caso, de la mujer negra caribeña, como un mosaico compuesto de mezclas impuras.

## **6. La resistencia como acto cotidiano de creatividad**

La resistencia de los hombres negros y las mujeres negras comenzó, en el Caribe, con el desembarco de los primeros africanos esclavizados, quienes propiciaron toda clase de rebeliones violentas contra los amos blancos, además de los saboteos, la ralentización del proceso de producción, así como los envenenamientos, a través de la preparación de los alimentos. Pero no solo se trataba de acciones directas, la resistencia muchas veces fue la creatividad, la adaptabilidad y la paciencia para poder sobrevivir<sup>8</sup>. Esa resistencia/creatividad implicó conocer la nueva tierra, conocer a los amos y a los pueblos autóctonos

---

<sup>8</sup>Como nos recuerda, Edouard Glissant “La resistencia popular es, ante todo, tradicional: es la organización de una economía de supervivencia, y algunas veces violenta: es el cimarroneo” (2005: 88).

sobrevivientes, conocer los instrumentos de trabajo, el sistema productivo y por supuesto, conocer a los otros africanos esclavizados, que no hablaban la misma lengua, ni tenían la misma cultura, y crear entre ellos relaciones y vínculos, que después evolucionarían hasta convertirse en un lazo comunitario. Ese conocimiento de lo nuevo unido a la memoria fragmentada de viejos saberes, les permitió crear estrategias para la supervivencia cotidiana.

Para Glissant hubo una sistematización de la supervivencia, y de la resistencia, proceso que ocurrió en medio de la estructura social y económica de la plantación, “La economía de supervivencia comienza en el periodo servil, con la práctica agobiante de las pequeñas porciones de terreno (los huertos) que el trabajador esclavo cultivaba para sí en las horas de descanso) a fin de seguir viviendo. Así se adquiere el hábito de una agricultura parcelada, familiar (2005:89). Pero no solo hubo resistencia al interior de la plantación, paralelo a esta, ocurrió el fenómeno del cimarronaje, que no solo fue fuga física del sistema de explotación colonial, sino también fuga espiritual y epistémica.

En la cimarronería había una resistencia a la internalización del mundo blanco heterosexual, capitalista, patriarcal, y cristiano para, en cambio, optar por la afirmación de un mundo propio, en donde se trataría de re crear la vida conocida antes del secuestro utilizando los nuevos elementos materiales, económicos, culturales y espirituales que surgían del encuentro con los otros y otras esclavizadas y las posibilidades que ofrecía el paisaje de ese mundo nuevo que se abría ante ellos. “That is what Marronage is. The Maroons had to recreate their lives; they want to make a drum, but the trees were different. A different wood. They don’t sound the same, but they make music all the same.” (Marshall, 2012:93).

Vale decir, que, en ambos casos, la resistencia aparece ligada a una práctica constante de creatividad y adaptabilidad, esto supondría que son comunidades con reglas y hábitos comunes/compartidos, pero sin tradiciones que impidan la constante y necesaria fluidez, el cambio, el movimiento, dentro de las nuevas circunstancias, y la transgresión constante de los límites. En este punto, vale la pena volver sobre la idea de “creolidad”, como expresión de resistencia y supervivencia, ya que es muestra de la capacidad infinita de crear y de adaptar, no sólo en términos materiales sino también epistémicos y espirituales. La creolidad se permite tomar elementos de la modernidad occidental y mezclarlos de la manera más impura e improvisada con antiguas prácticas de huella africana, sin que ello implique necesariamente un proceso de occidentalización o blanqueamiento, ya que frente al espejo que ofrece la occidentalización la imagen que se devuelve es opaca e impura y de difícil comprensión para quien no habita en el espacio/tiempo Caribe. Lo que nos devuelve a los enredados y secretos caminos hacia el maníel, símbolo por excelencia de la resistencia.

Es esta resistencia cotidiana la que se puede encontrar en Los Mercedes, una comunidad en donde las mujeres negras y los hombres negros sobreviven moviéndose entre una lógica de economía comunitaria y de mercado laboral, el cultivo del conuco se combina con la realización de trabajos de peonazgo (varones) y servicio doméstico (mujeres) que se lleva a cabo en los centros urbanos más cercanos. Esta movilidad permite observar la adaptabilidad de las mujeres a las diferentes formas en que funciona la norma de género occidental, por ejemplo, en los espacios propios del mercado laboral capitalista realizan trabajos de cuidado en el espacio privado, doméstico: cuidado de personas, niñas, ancianas, enfermas, y limpieza y cocina, mientras que en el espacio local, los roles sexo genéricos más difundidos y aceptados son más flexibles, de ahí que realicen labores de cuidado, sin que sea su tarea exclusiva, ya que en ello colabora toda la comunidad, pero también cultivan la tierra y hacen reparaciones en sus casas, vale decir que en todas estas actividades es muy probable recibir

apoyo de la comunidad. En ese orden de ideas, las tareas que realizan varones y mujeres, no están individualizadas no recaen sobre una persona, sino que son compartidos con el resto de miembros de la comunidad, así, el cuidado de los niños no es responsabilidad exclusiva de la madre, ya que de manera diferente los vecinos y vecinas colaboran con su bienestar, así mismo, cuestiones como llevar comida a la casa no es solo responsabilidad de la madre o el padre, ya que la comunidad muchas veces asume el rol de proveedora. En este caso, la movilidad y la adaptabilidad en relación con los espacios de trabajo y la norma de género son posibles debido al papel determinante de la comunidad.

Con respecto a la fortaleza de las mujeres de los Mercedes, ésta no reside solo en su capacidad individual para sacar adelante la familia ante un padre ausente o que no es la figura central, sino en el saberse parte de una comunidad solidaria, que actúa como un agente empoderador, las mujeres no dependen del marido, pero sí son interdependientes en términos comunitarios. Eso también explicaría la manera como establecen sus relaciones de convivencia con los varones, ya que en muchos casos las mujeres optan por relaciones de pareja en las que no se comparte la casa. Esto da más libertad personal, disminuye relaciones de poder desigual y al mismo tiempo es posible por el papel de la comunidad. La resistencia de las mujeres de Los Mercedes, es inseparable de la comunidad, si bien, hay elementos que resaltan la creatividad y la adaptabilidad individual para responder a los problemas cotidianos, lo cierto es que esta se ve potenciada por el actuar de la comunidad que es soporte en términos de afecto, de cuidado y de economía.

### ***La espiritualidad como resistencia epistémica***

Un elemento clave de la resistencia de los hombres negros y las mujeres negras fueron las prácticas y saberes/creencias espirituales, las cuales sirvieron, como defensa inmediata frente al español, que les temía por considerarlas brujería, pero también como estrategia de sobrevivencia, de larga duración, que fue determinante para mantener, la memoria de África, un modo de ser, un modo de habitar y de relacionarse con los otros y con el mundo, en un contexto de violenta evangelización, que pretendía eliminar/domesticar esa otredad inmanejable, intraducible, para instalar la otredad subalternizada, la del indio y el negro.

El sistema colonial con su ferocidad creciente empujó a la población esclava a encontrar una manera de librarse de la persecución del amo blanco, creando un poderoso mecanismo de protección colectiva basado en un cuerpo de doctrinas en el que las creencias, los ritos, las prácticas de unos y otros asociados, garantizarán el máximo de eficacia. Los esclavos tuvieron que apelar a sus recursos culturales para poder luchar. Por eso no es de extrañar que hicieran de la religión un arma de combate; en ausencia de otros medios, era la única técnica que tenían a su disposición (Ascencio, 2005: 136).

La religiosidad dominico-haitiana es el resultado de un largo proceso de sincretización de diferentes religiones de matriz africana, las cuales, posteriormente, mezclaron algunos elementos de los ritos católicos, que, entre otras cosas, sirvieron para encubrir o desviar la atención de los elementos africanos presentes en las prácticas espirituales.

Como la mayoría de los esclavos eran negros bozales, es decir, negros recién llegados de África, tenían todavía en su memoria sus costumbres, sus dioses, sus ritos, su cultura. Cuentan que, de noche, amparados por la oscuridad, los esclavos escapaban al control de los capataces y se reunían secretamente en los claros de la selva para celebrar

sus cultos. Así, los esclavos pudieron reunirse creándose los primeros sincretismos y afinidades culturales entre los negros esclavos procedentes de diversas regiones del África que no hablaban la misma lengua (Ascencio, 2005: 137).

La espiritualidad africana está muy presente en la comunidad de los Mercedes, a través de los ritos funerarios y las velaciones, escenarios de reunión de la comunidad y de reafirmación del nosotros, en donde todos y todas aportan trabajo, conocimientos, recursos. Estas celebraciones reflejan muy bien los procesos de creolización del Caribe, ya que con el tiempo han tomado diferentes formas y han incorporado nuevos elementos, propios de los cambios sociales, culturales y económicos que ha experimentado la región y la comunidad. Sin embargo, ello no ha implicado el borramiento de sus elementos africanos, sino que es muestra de su acomodación, de su adaptabilidad, aspectos claves en las resistencias de larga duración.

Pero la espiritualidad no sólo se manifiesta en las celebraciones sino también en la vida cotidiana, aún hoy, existen en los Mercedes mujeres conocedoras de los secretos medicinales y curativos de las plantas y yerbas que crecen en la región. Ellas juegan un papel clave para comprender relaciones que se tejen al interior de la comunidad, ya que estas mujeres escuchan las preocupaciones de sus vecinos y vecinas, sobre diferentes problemas o preocupaciones, los y las acompañan durante la enfermedad y también dan consuelo frente a la muerte, ellas representan la idea de la espiritualidad como conocimiento “otro” del mundo, de las plantas, de los animales, de las personas, de los vivos y de los muertos, es un conocimiento que es también una ética de cómo estar en el mundo.

Así como el conuco es clave para entender una economía comunitaria que resiste en medio de las lógicas capitalistas de la vida, la espiritualidad es determinante para entender las resistencias que se encarnan en una ética de la vida frente a los modos de vida que ofrece el proceso de occidentalización de las sociedades caribeñas.

## **Bibliografía**

Ascencio, Michelle 2005 “Los dioses olvidados de Haití” *Contexto* ( Caracas) Vol 9, Núm 11.

Bhabha, Hommi 2002 *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Ediciones Manantial)

Bernabeu, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Raphael 2011 *Elogio de la creolidad*. (Bogotá: Universidad Javeriana)

Crenshaw, Kimberly 2012 “Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, en Platero, Lucas (Comp), *Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, (Madrid: edicions bellaterra).

Curiel, Ochy 2013 *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (Bogotá: Brecha lesbica-en la frontera).



- Davis, Angela 2005 *Mujer, Raza y Clase*. (Madrid: Akal).
- Davis, Martha Ellen 2016 “La música afro-dominicana: historia y realidad», en *Boletín Música* (Cuba: Casa de las Américas). N° 44, Nueva época, septiembre-diciembre, pp. 41-67.
- Espinosa, Yuderkys 2019 “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina” de próxima aparición en Rodríguez Maeso, Silvia y Baldi, César Augusto (coord) *Revista Direito & Práxis, Dossiê temático Repensar a legislação e as políticas públicas desde o anti-racismo em contextos europeus e latino-americanos* (Universidade de Brasília).
- Federici, Silvia 2004 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de sueños)
- Gilroy, Paul 2014 *Atlántico negro* (Madrid: Ediciones Akal)
- Glissant, Edouard 2005 *El discurso antillano*. (Caracas: Monte Àvila Editores)
- Hall, Stuart 2010 *Sin garantías* (Popayán: Enviñon Editores)
- Kandel, Ester 2006 *División sexual del trabajo ayer y hoy: Una aproximación al tema*. (Buenos Aires: Dunken).
- Kergoat, Daniele 2002 “División sexual del trabajo y relaciones sociales entre los sexos” en Senatier, Daniele (coord) *Diccionario crítico del feminismo*. (Madrid: síntesis).
- Laviña, Javier 2003 “Fiesta y ritual afroamericanos” en Vaca Lorenzo, Angel (coord.) *Fiesta, juego y ocio en la historia : XIV Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea* (España: Universidad de Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca)
- 2008 “Ritual y resistencia cultural en Santo Domingo” en Laviña, Javiery Orobitg, Gemma (coord.) *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*. (Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona).
- Lozano Lerma, Betty Ruth 2017 “Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia Pedagogías de mujeresnegras que curan y vinculan” en Walsh, Catherine (ed.) *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. (Ecuador: Abya Yala, Serie Pensamiento Decolonial).
- Lugones, María 2008 “Colonialidad y género”, *Revista Tabula Rasa* (Bogotá), N° 9, Julio-Diciembre.
- \_\_\_\_\_ 2011 “Hacia un feminismo descolonial”, *La Manzana de la Discordia*, (Cali) Vol. 6, Núm. 2.
- Marshall. Emily Zobel 2012 *Anansi's Journey. A Story of Jamaican Cultural Resistance*. (Kingston: University of the West Indies Press)

Mayes, April 2014 *The mulatto republic: class, race and dominican national identity* (Gainesville: University press of Florida)

Price, Richard (comp) 1981 *Sociedades cimarronas: Comunidades esclavas rebeldes en las Américas* (México: Siglo veintiuno editores)

Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social” en Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank (eds.) Festschrift For Immanuel Wallerstein *Journal of World Systems Research* (Colorado: University of California Santa Cruz) Vol. VI, N° 2, Fall/Winter, Special Issue.

Restrepo, Eduardo 2010 *La inflexión decolonial* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).

Rodríguez, Celenis 2018 “Las políticas públicas de equidad de género: radiografía de una tecnología de género moderno colonial” en Gómez Obando, Santiago; Moore, Catherine; Múnera, Leopoldo (Comp.) *Los saberes múltiples en las ciencias sociales y políticas*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Rubin, Gayle 1986 [1975] “El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo” en *Revista Nueva Antropología*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México) Vol VIII, N° 30.

Scott, J. W. 2001 [1992] “Experiencia” en *La ventana*, N° 13. En <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-2.pdf> acceso 12 de marzo 2019.

Tzul Tzul, Gladys 2016 *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* (Guatemala : SOCEE, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos: Tz'i'kin, Centro de Investigación y Pluralismo Jurídico : Maya' Wuj Editorial)

Valdés, Félix 2017 *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo* (Buenos Aires: Clacso)

\_\_\_\_\_ 2016 “El Caribe insular: entre la realidad y la subversión epistémica”, *Revista de estudios e pesquisas sobre as Américas*, (Brasilia) Vol 10, N° 2.