



Afroindianidad y mestizaje en resistencia. Los Aripaños, descendientes de cimarrones en el Bajo Caura, Venezuela

Berta E. Pérez y Karina Estraña

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. La conformación de alianzas sociales, políticas, económicas y/o religiosas a nivel inter-étnico fue una estrategia asumida por las poblaciones esclavizadas de origen africano en la América, con el fin de asegurar su reproducción física y supervivencia cultural, mientras se resistían a la dominación colonial. A partir de estas alianzas inter-étnicas surge el “mestizaje en resistencia”, un mecanismo cultural que, dependiendo de sus localidades socio-históricas como esclavizados, le permitió a los africanos y sus descendientes forjar y (re)producir nuevas y diversas culturas afrodescendientes, con identidades propias, como producto de la etnogénesis. “Mestizaje en resistencia” constituye el soporte de los procesos de etnogénesis de las poblaciones afrodescendientes; un ejemplo de esto es la afroindianidad -o la (re)creación de comunidades afroindígenas. En este artículo exploramos el significado de la afroindianidad y su vigencia histórica para las comunidades afrodescendientes. Se utiliza como eje central etnográfico la comunidad cimarrona de Aripao, Municipio Sucre, Estado Bolívar, Venezuela, en comparación con otras realidades etnográficas de América, que permitan ampliar y dilucidar el sentido profundo de la resistencia inscrita en la afroindianidad y lo inédito de la constitución de las identidades políticas a través de una reinterpretación del mestizaje, en este caso, como mecanismo de resistencia.

Palabras claves. Afroindianidad, mestizaje en resistencia, cimarronaje, identidad política, Venezuela.

Afroindigenusness and Resistant mestizaje. The Aripaenos, descendants of maroons of the Low Caura, Venezuela

Abstract. The making of social, political, economic and/or religious inter-ethnic alliances was one of the strategies that enslaved Africans and their descendants in the Americas assumed to ensure their physical reproduction and cultural survival, while resisting colonial domination. From these inter-ethnic alliances emerges “resistant mestizaje”, a cultural mechanism that, depending of the socio-historical contexts in which they were slaves, permitted the Africans and their descendants to forge and (re)produce new and diverse afrodescendant cultures, with their own identities, as a product of ethnogenesis. “Resistant mestizaje” thus becomes the basis of ethnogenesis processes among afrodescendant populations; one example of this is afroindigenusness-or the (re)creation of afroindigenous communities. In this article we explore the meaning of afroindigenusness and its historical validity among black communities by focusing on the Aripaños, who are maroon descendants, living in Aripao, Bolívar State, Venezuela, and comparing them with other ethnographic realities in the Americas. The aim is to expand and elucidate the deep meaning of afroindigenusness as a process of ethnogenesis as well as the constitution of identity politics through a reinterpretation of mestizaje, in this case, as a mechanism of cultural resistance.

Key words. Afroindigenoussness, Resistant Mestizaje, Maroons, Political Identity, Venezuela.

Introducción

La determinación de resistir la avalancha aterradora y destructora del proceso colonial europeo en América por parte de las poblaciones indígenas diezmadas y de las africanas étnicamente desmembradas, generó en y entre ellas procesos de etnogénesis¹, vinculados a su vez con el desarrollo de diversas alteridades históricas, de acuerdo con los distintos contextos y procesos histórico-culturales que experimentaron.

Más allá de los roles e identidades impuestos a los grupos subordinados a través de figuras como la esclavitud, la encomienda y otras formas de dominación institucionalizadas, autores como Segato (1999) han señalado que las interacciones e interrelaciones de los múltiples actores presentes en el mundo colonial y luego en los estados nacionales, dieron origen a diversos “otros”, sujetos sociales o alteridades históricas cuyas identidades políticas sólo pueden ser comprendidas en el contexto de cada proceso histórico y cultural.

En este sentido, tal y como la autora advierte, el surgimiento de las alteridades históricas está vinculado con la forma en que esos otros decidieron relacionarse entre ellos y con los estados coloniales y nacionales. Este proceso debe diferenciarse de la emergencia de identidades políticas, es decir, la selección que hacen las minorías de algunos marcadores étnicos, históricos y culturales para lograr visibilidad y tener acceso a recursos, así como la reivindicación de sus derechos, ya sea en el marco de las políticas de identidad estatales, como en los contextos etnopolíticos locales y regionales donde participen.

Esta reflexión tiene para nosotros una enorme implicación en el contexto académico y político nacional, donde se ha declarado la existencia de una cultura afrovenezolana, como un resultado único y más o menos homogéneo de la diáspora africana y la esclavitud. Al mismo tiempo, en los años recientes hemos presenciado la revitalización de la categoría de identidad “afrodescendiente” o sus demás sufijos, como “-americano” y “-venezolano”, fenómenos que si bien se enmarcan en la intención política de inscribirse en los movimientos globales de lucha por la visibilización y el reconocimiento de los derechos de los descendientes de la diáspora, también implican ciertos riesgos, como veremos luego.

¹ La recreación de nuevas culturas que históricamente surgen de múltiples pasados y que conlleva la construcción de una consciencia histórica de sus respectivas luchas culturales y políticas en la creación de identidades duraderas en contextos de cambios radicales y discontinuidades (Bilby 1996; Hill 1996; Sider 1994).

Nuestra propuesta apunta hacia el cuestionamiento de ese paradigma de la cultura/identidad homogénea, ya que su reproducción continúa invisibilizando las múltiples expresiones socioculturales que han resultado de los procesos de etnogénesis por parte de las poblaciones afrodescendientes, en cuyas especificidades e historicidades es necesario detenerse y profundizar.

Para ello tomaremos como ejemplo de alteridades históricas a los negros cimarrones y su representación etnopolítica. Esta categorización se originó en el pasado colonial y se refiere a la huida permanente y exitosa de grupos esclavizados, como una de las variadas respuestas de resistencia en contra del sistema esclavista. Según Richard Price (1981), a fin de asegurar su supervivencia física y reproducción cultural, estos negros fugitivos se internaron en áreas difíciles y apartadas, y recrearon nuevas sociedades, denominadas cimarronas.

En el contexto inter-étnico e intercultural que se conformó a partir del proceso de conquista y colonización, la consolidación de alianzas matrimoniales, políticas, económicas y religiosas en escenarios fluctuantes y fluidos, fue significativa. Las que se produjeron entre los africanos y sus descendientes con los indígenas fueron simbióticas, coyunturales y simétricas, revistiendo un carácter de mayor relevancia para los cimarrones, dada su necesidad de sobrevivir y adaptarse a entornos ecológicos y ambientales ajenos. Por ello adoptaron una estrategia que hemos denominado mestizaje en resistencia (Pérez y Perozo 2003), que se diferencia del mestizaje como ideología, como veremos a continuación.

Diversos autores han señalado que después de los procesos de independencia en América, los estados nacionales desarrollaron la ideología del mestizaje, según la cual durante el proceso colonial ibérico, por diversas razones se produjo una intensa mezcla racial y cultural entre los tres grandes contingentes que formaron las naciones, blancos, negros e indígenas, dando como resultado la desaparición de las diferencias culturales, así como de las diversas alteridades e identidades que existían en el seno de las naciones y generando una población biológica, cultural y políticamente mestiza (Friedemann 1984, Wright 1990, Klor de Alva 1995, Hale 1996, Wade 2000, 2005, Pérez y Perozo 2003, Safa 2005, Chaves y Zambrano 2006). El resultado de este cuerpo ideológico, incorporado a la visión de país de la mayoría de las naciones latinoamericanas, ha sido la invisibilización y la exclusión de la diversidad socio-cultural indígena y afrodescendiente, que permaneció negada y sometida a procesos de blanqueamiento, racismo y discriminación.

Con el concepto de mestizaje en resistencia queremos develar parte de la realidad que durante siglos ha permanecido detrás de aquel aparato ideológico, al definirlo como un proceso biológico y cultural basado en negociaciones y alianzas horizontales entre distintos grupos étnicos y

segmentos culturales, tanto en escenarios comerciales y bélicos, como religiosos y/o de parentesco real o ficticio (Pérez y Perozo 2003, Pérez 2012).

Lejos de ser un fenómeno más o menos mecánico que dio como resultado la desaparición de las diferencias, fue y continúa siendo una estrategia basada en decisiones políticas autónomas orientadas hacia la supervivencia, la obtención de recursos, así como para la reproducción, representación y recreación cultural. Es decir, el mestizaje en resistencia no arrasó con la diversidad, sino que garantizó por un lado la supervivencia del grupo, al mismo tiempo que permitió el desarrollo y consolidación de la diversidad socio-cultural, así como de las identidades que subyacen a ella.

Suponemos que todos los grupos en condición de subordinación y de amenaza contra la supervivencia biológica y cultural tuvieron el mestizaje en resistencia como una opción para garantizar la continuidad de sus pueblos y/o generar procesos de etnogénesis. Sin embargo, el uso de esta estrategia fue determinante entre los cimarrones, ya que les permitió: 1) acceder y defender territorialidades de libertad que impregnaron con valores de arraigo; 2) recrear perfiles culturales propios y dinamizados con altos niveles de autonomía; y 3) reconstruir y asumir identidades políticas diferenciadas en contraposición a las alteridades existentes. El carácter procesual y combinado de estas variables se convertiría en el soporte de los procesos de etnogénesis entre los negros cimarrones, como la africanía y la afroindianidad en Venezuela.

A continuación exploraremos el concepto de afroindianidad como categoría general y su vigencia histórica para las comunidades cimarronas que conforman nuestro panorama pluricultural y multiétnico. Nos concentraremos en el caso de los aripaños, descendientes de negros cimarrones, que habitan la comunidad de Aripao en el Estado Bolívar (Figura 1), como caso etnográfico, comparativo y referente a otras expresiones similares afroindígenas. Esto permitirá ampliar y elucidar el profundo sentido de la etnogénesis de esas alteridades históricas, así como lo inédito de la constitución de las identidades políticas a través de una reinterpretación del mestizaje según la óptica de la resistencia.

Afroindianidad

Las diversas condiciones a las que se enfrentaron los negros cimarrones en sus procesos de huida los llevaron a formar sociedades con diferentes características. Esto, lejos de ser un suceso de repercusiones meramente formales, tuvo profundas implicaciones en su formación etnogénica. Es por ello que, en las distintas historias de cimarronaje ocurridas en América, es posible identificar por lo menos dos variantes.

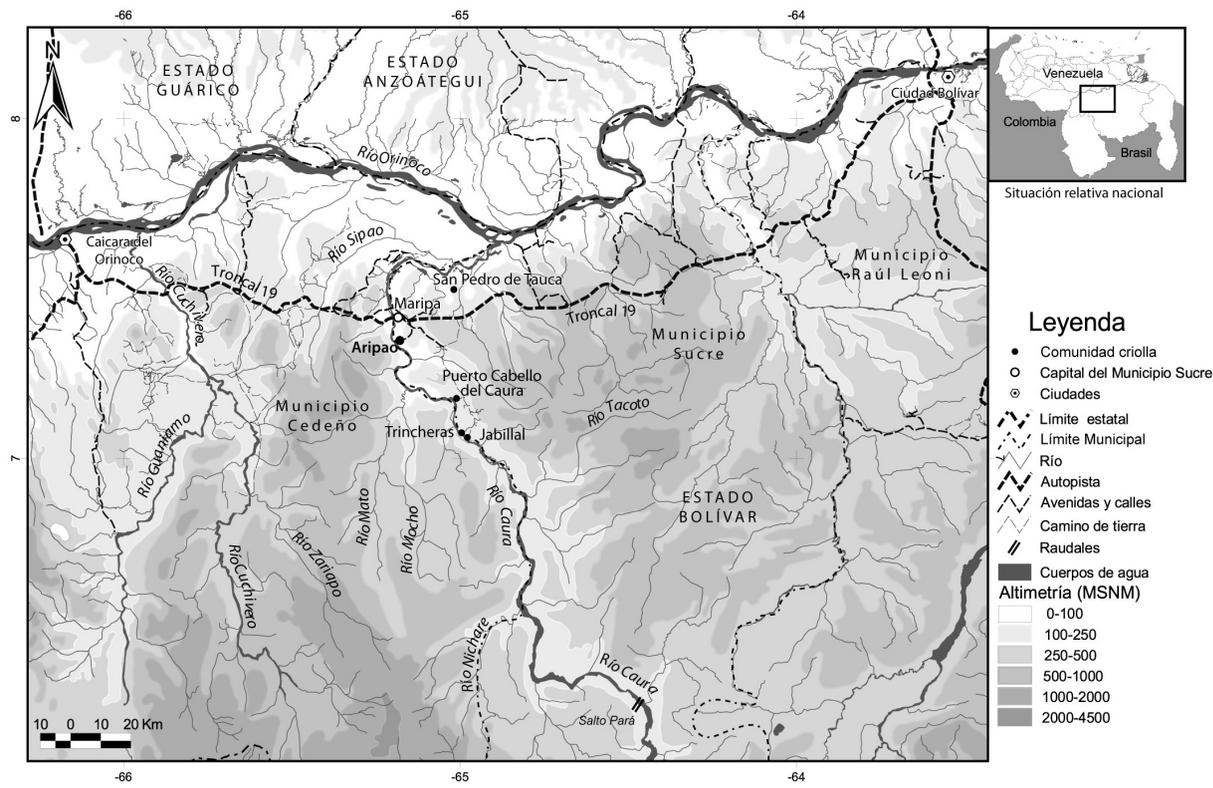


Figura 1
Ubicación de Aripao.

En primer lugar están los grupos que representan una africanía. Utilizaremos este término para referirnos a aquellos cimarrones provenientes de zonas con alta concentración de población esclavizada, que llegaron a formar numerosos cumbes² en una amplia zona geográfica y cuya población de origen africano fue elevada. Tomaremos como ejemplo los cimarrones de Jamaica y Surinam. En ambos casos los fugitivos formaron fuertes y aguerridas sociedades, caracterizadas por múltiples asentamientos con tamaños variables (para algunas referencias ver por ejemplo: Price R. 1981, Bilby 1983, 1996, 2005, Stedman, 1988, Price, S. 1996). El origen diverso de sus pobladores, provenientes de diferentes grupos étnicos y culturas africanas, favoreció un mestizaje en resistencia interafricano, dando lugar a lo que Mintz y Price (1976, 1992) llamaron un proceso de creolización, a partir del cual se crearon nuevas culturas afroamericanas. La fuerza de estas sociedades fue tal que llegaron a desarrollar horizontes civilizatorios alternativos al impuesto por el sistema colonial.

En segundo lugar, encontramos los grupos que representan una afroindianidad, ya que en este caso el mestizaje en resistencia se basó en relaciones inter-étnicas de integración, por haberse articulado más estrechamente con grupos indígenas. El concepto de afroindianidad como producto de la etnogénesis entre africanos e indígenas ya ha sido explorado por Bateman (1990) entre los Black Seminole de Florida y los Garífuna o Caribes Negros de Centro América. Como veremos posteriormente, los hallazgos de la autora coinciden con algunos patrones culturales encontrados por nosotros entre los aripaños.

En estos casos la formación de alianzas revistió una importancia vital, ya que los fugitivos, numéricamente inferiores, se insertaron en las matrices socio-culturales de los pueblos originarios de las regiones en las que se adentraron. Pero lo interesante es que no fueron asimilados sino que desarrollaron perfiles característicos a través de la apropiación de elementos culturales indígenas que se integraron a la cultura autónoma de los cimarrones (Bonfil 1989). Este ha sido el caso de grupos como los Seminole, los Garífuna y los Aripaños, tres Pueblos que a pesar de sus diferencias históricas y culturales, demuestran que el mestizaje en resistencia ha sido la estrategia por excelencia para superar los factores numéricos y garantizar el control cultural cimarrón.

² Es el nombre que se le dio en la Provincia de Venezuela a las sociedades formadas por esclavizados fugitivos o cimarrones quienes, con el fin de asegurar su supervivencia física y cultural, se establecieron en áreas de difícil acceso. En Brasil se les llamó quilombos, en Colombia palenques, y en éstos y otros contextos recibieron otros nombres, como rochelas, mambises, entre otros.

Por otro lado, los múltiples orígenes étnicos también son una característica propia de las sociedades cimarronas, que además de negros fugitivos e indígenas acogieron en su seno diversas alteridades, como blancos de orilla, militares prófugos, contrabandistas, entre otros (Price 1981, Losonczy 2002, Johnson 2007). Esta particular condición en su proceso de etnogénesis, especialmente en el caso de grupos afroindígenas, como los Garífuna de Centroamérica, por ejemplo, ha generado un dinamismo especial en la construcción de su(s) identidad(es) a través del tiempo, permitiéndoles asumirse frente a los estados nacionales como indígenas, afrodescendientes o incluso mestizos, dependiendo de las políticas de identidad impuestas por los gobiernos centrales (Johnson 2007).

Partiendo del modelo analítico que acabamos de definir, los arripaños son un ejemplo de afroindianidad, ya que se insertaron en una matriz cultural indígena Caribe y han mantenido una identidad política negra a través del tiempo. Por ello, a continuación analizaremos el contexto histórico-cultural que favoreció su supervivencia y reproducción cultural, desde mediados del siglo XVIII hasta el día de hoy–siglo XXI.

Contexto histórico-cultural de la etnogénesis de los arripaños

La reconstrucción histórica de los ancestros de los arripaños comienza a mediados del siglo XVIII con el cimarronaje, desde la Guyana Holandesa hasta el Alto Río Caura de la Provincia de Venezuela. En este escenario, la mito-historia de Pantera Negra siempre emerge en un ámbito político-simbólico de conflictos que se dan a través de negociaciones y alianzas entre los diversos grupos étnicos y segmentos culturales involucrados. Pantera Negra es una figura ancestral y mesiánica cuya gestación, producto de una mujer blanca de la élite colonial holandesa con un negro esclavizado, incitó el cimarronaje entre los ancestros de los arripaños (Pérez 1995, 1997, 1998, 2000, 2002, 2003).

Suponemos que este cimarronaje ocurre cuando los holandeses no solo sufrieron bajas significativas en la mano de obra negra por las huidas, sino también se enfrentaron a los españoles en la expansión y colonización de territorios adyacentes. Se presume que durante muchos meses el grupo vagó por diferentes sectores de la Guayana brasilera y se refugiaron temporalmente en diversos poblados de indígenas y de cimarrones. A este grupo inicial, quizás, se le añadieron otros negros cimarrones e indígenas que se encontraban a lo largo de su ruta migratoria o “largo viaje”. Narran los arripaños que sus ancestros utilizaron una ruta inter-fluvial utilizada por los Ye'kwana, indígenas de afiliación lingüística Caribe, para el comercio con los holandeses. Durante este largo viaje, la madre de Pantera Negra murió al dar a luz a la niña, quedando ésta al cuidado de su padre.

Para asegurar la supervivencia física y cultural, es posible que los ancestros de los aripaños establecieran alianzas con otros negros cimarrones y/o grupos indígenas. De hecho, algunos aripaños han manifestado tener conocimiento sobre la existencia de relaciones antagónicas entre sus ancestros y algunos pueblos indígenas (Kari'ñas), mientras que con otros se habían establecido alianzas matrimoniales y comerciales (Ye'kwana).

Por ello pensamos que los ancestros de los aripaños se insertaron en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco (SIRO), una compleja trama de relaciones interétnicas de carácter horizontal en la que participaban diversos grupos indígenas, principalmente de filiación lingüística y socio-cultural Caribe. A través de ella se realizaba el intercambio de productos comerciales y culturales, principalmente a través de la comunicación interfluvial, sin amenazar la autonomía política de los grupos y la interculturalidad (Morales y Arvelo-Jiménez 1981, Arvelo-Jiménez *et al.* 1989, Biord Castillo 1985, 2006).

La organización espacial de los pueblos orinoquenses estaba determinada por factores ecológicos, vinculados con una capacidad de carga limitada debido a la pobreza de los suelos y a la distribución dispersa de los recursos. Esto generaba patrones de asentamiento caracterizados por comunidades pequeñas, dispersas y políticamente descentralizadas, un escenario muy favorable para que el grupo de cimarrones participara en la red desarrollando el mestizaje en resistencia.

El ingreso de los ancestros de los aripaños en el Caura probablemente se produjo con la ayuda de aquellos pueblos indígenas, como los Ye'kwana que habían establecido redes de intercambio comercial con los españoles. De acuerdo a este contexto, hacia finales del siglo XVIII en el Caura, los españoles tenían bajo su protección algunos negros fugitivos provenientes del Esequibo (Gómez Canedo 1967), quienes en 1780 quizás tuvieron que emigrar al sector bajo del río, cuando se firmó el acuerdo del retorno de cimarrones entre España y Holanda. Por ello pensamos que los ancestros de los aripaños ya estaban en el Caura para 1775.

Según la mito-historia de Pantera Negra, aquellos cimarrones recibieron protección y apoyo por parte de las autoridades españolas mediante el otorgamiento de tierras, un suceso que estaría enmarcado en las políticas imperiales españolas, que para garantizar los territorios coloniales, ofrecían la libertad y tierras a los cimarrones provenientes de colonias vecinas, a cambio de la conversión al cristianismo, la adhesión a la corona y la defensa contra los ataques enemigos (Bateman 1990, Landers 1999, Aizpurua 2001, 2004).

El área que ocuparon se conoce como San Luis de Guaraguaraco, que fue el segundo asentamiento de los antepasados de los aripaños en el Caura. Años más tarde, luego de la muerte del padre de Pantera Negra, ella se convirtió en la líder de la sociedad cimarrona de San Luis de Guaraguaraco, e instó a su gente a seguir luchando por su supervivencia

física y cultural a través de negociaciones y alianzas con los grupos indígenas, pero sin perder su autonomía y perfil cultural. Después de su muerte, los negros cimarrones siguieron las enseñanzas de Pantera Negra que les permitió establecer asentamientos en diversos sitios del Caura hasta llegar al pueblo de Aripao. Durante este proceso los ancestros de los aripaños impregnaron la región del Bajo Caura con las marcas de su historia y de su identidad, y hoy en día han incorporado estos espacios como parte de su paisaje cultural (Pérez 1995, 1997, 1998, 2000, 2002, 2003).

Afroindianidad en el Caura

Antes de la década de los 60 del siglo XX, los aripaños eran semi-sedentarios, con un patrón de asentamiento centrado en actividades tradicionales de subsistencia, sujeto a un ciclo anual, y basado en la caza, la pesca, la agricultura de roza y quema, y la recolección de productos no maderables. Para cada una de estas actividades, los aripaños podían articularse con diferentes grupos indígenas (Ye'kwana, Kariñas, Sanemas), así como con los criollos provenientes de los estados Guárico y Anzoátegui, que se instalaron en el Bajo Caura a finales del siglo XIX con la explotación de sarrapia (*Dipteryx odorata* [Aubl.] Willd.).

A raíz de los cambios políticos y económicos de esta década, los aripaños gradualmente se abrieron al mundo externo y a la modernidad. Y pasaron de un patrón semi-sedentario, con casas de bahareque³ en Aripao y ranchos temporales en las montañas, a uno espacial y arquitectónicamente más sedentario al transformarse como pueblo colonial, con una plaza Bolívar, una casa parroquial, una iglesia católica, un dispensario de salud, una escuela primaria y una pequeña biblioteca. También se asfaltaron las calles, se construyeron viviendas rurales, iglesias de otros cultos, y canchas deportivas. Además, los distintos gobiernos establecieron programas de subsidio para la creación o continuidad de mercados populares, la cría de animales a pequeña escala y paquetes agrícolas para el otorgamiento de créditos y semillas, así como fuentes de trabajo y cargos públicos (maestros, enfermeras, policías y obreros). Finalmente, el auge petrolero estimuló el movimiento de esta gente hacia otros pueblos y ciudades (Maripa, Caicara, Ciudad Bolívar y El Tigre). Si bien estos emigrantes han establecido sus propios enclaves en otros lugares, mantienen lazos sociales, políticos, económicos y religiosos muy estrechos tanto entre ellos como con sus familiares y amigos en Aripao. Por diversos motivos, algunos de ellos regresan temporal o permanentemente al pueblo.

³ Es un sistema de construcción de viviendas a partir de palos o cañas entretejidas con paja y barro.

A pesar de los cambios, los aripaños continúan manteniendo su estilo de vida tradicional horizontal y descentralizado, lo que se puede observar tanto en lo local, como en sus relaciones con las comunidades aledañas indígenas y criollas (Figura 2). Muchos aripaños todavía practican sus actividades tradicionales de subsistencia y se insertan en un micro-SIRO en el Bajo Río Caura, anclado en el parentesco y la reciprocidad. Los ríos de la zona aún representan el principal medio de comunicación directa que refuerza los contactos y alianzas con grupos indígenas y criollos. Estos contactos van más allá del intercambio comercial y la subsistencia, y son la evidencia del mestizaje de resistencia, cuyos resultados se reflejan al nivel local y regional (Pérez 2012).

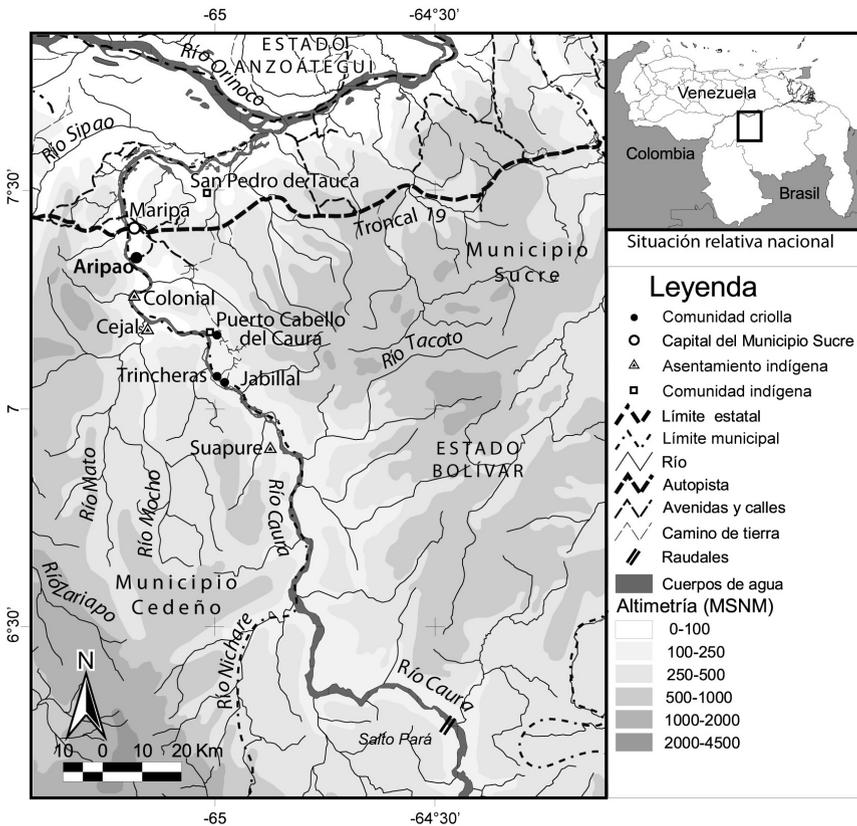


Figura 2
Relaciones interétnicas entre los aripaños y sus vecinos.

Aripao es una sociedad matriarcal y matrifocal, ya que es la mujer quien transmite y resguarda la cultura, así como también a quien se consulta y además toma las decisiones respecto al bienestar de la comunidad. El hogar está usualmente conformado por una familia extendida constituida por una abuela materna, madre e hijos. La figura del hombre aripaño, ausente o presente, cumple un rol predominante en la relación hacia el exterior, mientras que el mayor peso en lo interno de la familia recae en la mujer aripaña, así como sobre ella descansa la fuerza de su cultura. Por tal razón, la exogamia que se estableció por circunstancias histórico-culturales desde el cimarronaje no presentó una amenaza para ellos, ya que la mujer aripaña sostiene el proceso de enculturación.

En este sentido, los aripaños comparten semejanzas estructurales con otros grupos afroindígenas como los Seminolas y los Garífuna, quienes también han mantenido un perfil diferenciado gracias a la organización doméstica centrada en las mujeres, como centro vital de la producción y reproducción cultural (Bateman 1990; Kerns 1997).

No obstante, la heterogeneidad de Aripao no solo se debe a la exogamia, ya que desde principios del siglo XX en el pueblo habitan descendientes de una familia Kariña. Tanto las mujeres, como los hombres de este grupo establecieron uniones afines con la población aripaña, por lo que hay hijos, nietos y bisnietos tanto de ascendencia afroamericana como indígena. Aún cuando existen estrechos lazos de consanguinidad entre ambos grupos, se representan como alteridades opuestas. Los Kariña se refieren a los aripaños como “Los Negros”, mientras que los aripaños llaman al sector del pueblo donde los Kariña viven como “La Indiera” y se refieren a su gente como “Los Indios”. Los aripaños también se diferencian de los criollos cuando expresan, *nosotros somos venezolanos; pero somos de Aripao y descendientes de negros cimarrones. Venimos del África; somos los negros de Aripao.*

Discusión y conclusiones

Dentro de la diversidad que existe al interior de las poblaciones afrovenezolanas, nos concentramos en los negros cimarrones. Si bien la consolidación de alianzas matrimoniales, económicas, políticas y religiosas fueron significativas en el contexto inter-étnico e intercultural generado por el proceso de conquista y colonización, para los negros cimarrones estas alianzas con indígenas fueron aún más importantes para su supervivencia física y cultural. Esta articulación entre ellos propició el mestizaje en resistencia, es decir, un proceso basado en negociaciones y alianzas horizontales entre distintos grupos étnicos y segmentos culturales. Como categoría conceptual, el mestizaje en resistencia surge como un contraargumento a la ideología del mestizaje, al resaltar la autonomía y control cultural de los pueblos, señalando que sus alianzas, lejos de ser

mecanismos más o menos automáticos, son productos de decisiones conscientes que apuntan a la defensa de la cultura propia y de la identidad étnica. A nivel de las decisiones políticas autónomas, estas interacciones han permitido la reproducción, representación y producción cultural propia de los pueblos subordinados.

Como ya indicamos, entre los negros cimarrones existen diferencias en cuanto a su recreación cultural, que dependen de varios factores como la cantidad de esclavos que se dieron a la fuga y el contexto histórico-cultural en el cual se asociaron y/o se insertaron con otras poblaciones, que los llevaron a desarrollarse como alteridades históricas distintas. En tal sentido, hemos identificado dos variantes: la africanía, basada principalmente en las relaciones entre los africanos y sus descendientes, y la afroindianidad, esta última percibida como relaciones inter-étnicas de integración al articularse más estrechamente con grupos indígenas. Y al respecto, podemos conseguir comunidades que se autoreconocen como afrodescendientes y/o indígenas. El caso de los aripaños se relaciona con la afroindianidad, que se expresa a través de tres variables: perfil cultural, territorialidad e identidad política.

Los aripaños heredaron de sus antepasados cimarrones la tradición de establecer estrechas relaciones inter-étnicas con grupos indígenas, lo que dio origen a un mestizaje en resistencia basado en un sistema de parentesco real y ficticio y la reciprocidad (o intercambio restringido). Continúan practicando un estilo de vida similar del que sus ancestros se apropiaron y compartieron con los indígenas y el cual está basado en un sistema horizontal, descentralizado y culturalmente autónomo. Aún mantienen una memoria colectiva de un paisaje histórico-cultural ancestral establecido por Pantera Negra en la región del Caura y superpuesto al territorio indígena. A pesar de que están sumergidos en la matriz cultural indígena Caribe, adoptada por sus ancestros como un mecanismo de supervivencia y resistencia cultural, los aripaños se diferencian de otras alteridades, como la indígena y la criolla, al autoreconocerse como “los negros de Aripao, descendientes de cimarrones”. Si bien han tenido lazos histórico-culturales con otros afrodescendientes, indígenas y criollos, ellos mantienen una conciencia colectiva que envuelve sus propias historias e historicidades.

El caso analizado nos permite afirmar que es indispensable profundizar en la diversidad cultural al interior de los grupos afrodescendientes, con el fin de crear modelos que permitan conocer tanto los diversos procesos de recreación de las nuevas culturas en América, como las distintas alteridades históricas e identidades políticas creadas por los herederos de la diáspora en nuestro continente. Afirmar la existencia de una cultura/identidad afrovenezolana es continuar negando las múltiples creaciones culturales y respuestas de resistencia que forman eso que ha sido llamado venezolanidad.

Por otro lado, el concepto de afroindianidad, lejos de ser una categoría de identidad, es el resultado de un proceso histórico de interrelación entre negros e indígenas que les permitió, especialmente a los negros cimarrones, garantizar la supervivencia biológica, así como la creación y recreación de una cultura propia. Como ejemplo de alteridad histórica basada en el mestizaje en resistencia, es una muestra de la complejidad cultural subyacente a lo afro, y de la necesidad de trascender las visiones esencialistas de la cultura y de la identidad que todavía dibujan realidades con fronteras claramente delimitables, dejando en un limbo conceptual la fluidez propia de los procesos culturales, que nada tienen que ver con las políticas de identidad definidas por los estados nacionales.

Los descendientes de cimarrones mencionados en este artículo, como los seminoles, los garífuna y especialmente los aripaeños, demuestran cómo las identidades políticas emergen en función de los intereses históricos de los grupos como respuesta a las políticas de estado, al mismo tiempo permiten ampliar y aprehender el profundo sentido de la etnogénesis afroamericana, así como lo inédito de la diversidad cultural afrodescendiente a través de una reinterpretación del mestizaje según la óptica de la resistencia.

Agradecimientos. Una versión anterior fue presentada por la primera autora en el Simposio: Diversidad constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en la América, en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, “Construyendo Diálogos en las Américas”, en Viena, Austria, entre los días 15-20 de julio de 2012. Para esta primera versión, la autora quiere agradecer a Alberta Zucchi, Abel Perozo y Karina Estraño por sus valiosas sugerencias y comentarios. Igualmente las gracias a los coordinadores del Simposio, Nalúa Silva y Stephen Beckerman, por la invitación a mi asistencia como ponente y, al Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) por el apoyo académico y financiero, sin el cual no hubiera sido posible mi asistencia al congreso. Las autoras de esta versión final quieren agradecer a Nuria Martín por la elaboración de los mapas. Igualmente a los aripaeños quienes han compartido incondicionalmente con nosotras los saberes y conocimientos de su cultura. A ellos les ofrecemos nuestro más profundo agradecimiento.

Bibliografía

AIZPÚRUA, R.

2001 En busca de la libertad: los esclavos fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII. En *II Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folklórico de los países andinos. Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias*. pp. 69–102. Santa Ana de Coro, Venezuela.

2004 Santa María de la Chapa y Macuquita: en torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados de Curazao en la sierra de Coro en el siglo XVIII. En *Sesquicentenario de la abolición de la esclavitud en Venezuela (1854–2004)*. pp. 89–107. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

ARVELO-JIMÉNEZ, N.; F. MORALES Y H. BIRD

1989 Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología* 5(1–2): 153–174.

BATEMAN, R.

1990 Africans and indians: A Comparative Study of the Black Carib and Black Seminole. *Ethnohistory* 37(1): 1–24.

Bilby, K.

1996 Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica. Two Maroon Cases. En *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992*, Jonathan Hill (ed.). Pp. 119–141. University of Iowa Press, Iowa City, Iowa.

1997 Swearing the Past, Swearing the Future: Sacred Oaths, Alliances, and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons. *Ethnohistory* 44(4): 655–689.

2005 True born maroons. University Press of Florida, Florida.

BIORD-CASTILLO, H.

1985 El contexto multilingüe del Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. *Antropológica* (63–64): 83–102.

2006 Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII. *Cuadernos del GIECAL* (2): 85–120.

BONFIL, G.

1989 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Arinsana* (10):5–36.

CHAVES, M. Y M. ZAMBRANO

2006 From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80: 5–23.

- FRIEDEMANN, N.
 1984 Estudios de negros en la antropología colombiana. Presencia e invisibilidad. En *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. J. Arocha y N.S.d. Friedemann (eds.). Pp. 507-572. Etno, Bogotá, Colombia.
- GÓMEZ, L.
 1967 Las Misiones de Piritu. Documentos para su Historia, 83 y 84. Tomos I y II. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Italgráfica C.A., Caracas, Venezuela.
- HALE, CH.
 1996 Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology* 2(1): 34-61.
- HILL, J.
 1996 Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. En *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Jonathan Hill (ed.). Pp. 1-19. University of Iowa Press, Iowa City, Iowa.
- JOHNSON, PAUL
 2007 On Leaving and Joining Africanness Through Religion: The 'Black Caribs' Across Multiple Diasporic Horizons. *Journal of Religion in Africa* (37): 174-211.
- KERNS, V.
 1997 Women and the ancestors. University of Illinois Press, Illinois.
- KLOR DE ALVA, J.
 1995 The Postcolonial of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism", and "Mestizaje". En *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. G. Prakash (ed.). Pp. 241-275. Princeton University Press, Princeton.
- LANDERS, J.
 1999. Black Society in Spanish Florida. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- LOSONCZY, A. M.
 2002. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. En *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Pp. 215-244. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

- MALLON, F.
 1996 Constructing Mestizaje in Latin America: Aunthenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities. *Journal of Latin American Anthropolgy* 2(1):170-181.
- MINTZ, S. Y R. PRICE
 1976 An Anthropological Approach To The Afro-American Past: A Caribbean Perspective. Institute For the Study of Human Issues (ISHI), Philadelphia.
 1992 The Birth of African-american Culture. Beacon Press, Boston.
- MORALES, F. Y N. ARVELO-JIMÉNEZ
 1981 Hacia un modelo de estructura social Caribe. *América Indígena* XLI(4):603-626.
- PÉREZ, B.
 1995 Versions and images of historical landscape in Aripao, a maroon descendant community in Southern Venezuela. *América Negra* 10: 129-148.
 1997 Pantera Negra: An Ancestral Figure of the Aripaeños, Maroon Descendants in Southern Venezuela. *History and Anthropology* 10:219-40.
 1998 Pantera Negra: A Messianic Figure of Historical Resistance and Cultural Survival among Maroon Descendants in Southern Venezuela. En *Blackness in Latin America and the Caribbean*, vol. I, Norman E. Whitten Jr. & Arlene Torres (eds.). Pp. 223-43. Indiana University Press, Bloomington.
 2000 The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela. *Ethnohistory* 47(3-4): 611-634.
 2002 The aripaeños landscape: local control within global reality. Identities. *Global Studies in Culture and Power* 9(4): 519-544.
 2003 Power Encounters. En *Histories and historicities in Amazonia* N. Whitehead, (ed.). pp. 81-106. University of Nebraska Press, Lincoln and London.
 2012 Concerted multiethnic heritage within the System of Orinoco Regional Interdependence in the Lower Caura River Basin. *Anthopos* 107:1-17.
- PÉREZ, B. Y A. PEROZO
 2003 Prospects of mestizaje and pluricultural democracy: the venezuelan case of an imagined and real venezuelan society. *Anuário Antropológico* 2001-2002: 119-146.
- PRICE, R. (COMP.)
 1981 Sociedades Cimarronas. Siglo XXI, México.

- PRICE, S.
1996 Co-wives and calabashes. Michigan, Michigan.
- SAFA, H.
2005 Challenging mestizaje: a gender perspective on indigenous and afrodescendant movements in Latin America. *Critique of Anthropology* 25(3): 307-330.
- SEGATO, R.
1999 Identidades políticas/alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Anuário Antropológico* 97: 161-196.
- SIDER, G.
1994 Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern of the United States. *Identities* 1(1): 109-122.
- STEDMAN, J.
1988 Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam. The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London.
- WADE, P.
2000 Raza y etnicidad en América Latina. Abya-Yala. Quito, Ecuador.
2005 Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies* (37): 239-257.
- WRIGHT, W.
1990 Café con leche. Race, class, and national image in Venezuela. University of Texas Press, Austin.

Berta E. Pérez¹ y Karina Estraño²

¹ Centro de Antropología "J. M. Cruxent" Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Apdo. 21.827. Caracas 1020-A. Teléfono (0212) 5041043 Fax (0212) 5041085 bperez@ivic.gob.ve; bperez211@yahoo.com

² Centro de Antropología "J. M. Cruxent" Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Apdo. 21.827. Caracas 1020-A. Teléfono (0212) 5041052 Fax (0212) 5041085, kestrano@ivic.gob.ve
