



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Jaramillo Marín, Jefferson

Reseña de "La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del chocó" de Anne Marie Losonczy

Tabula Rasa, núm. 4, enero-junio, 2006, pp. 355-363

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600420>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Anne Marie LOSONCZY.

LA TRAMA INTERÉTNICA. RITUAL, SOCIEDAD Y FIGURAS DE INTERCAMBIO ENTRE LOS GRUPOS NEGROS Y EMBERÁ DEL CHOCÓ

Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, Pp.391.

JEFFERSON JARAMILLO MARÍN

Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

El texto de la investigadora Anne Marie Losonczy publicado inicialmente en francés por la Editorial L LHarmattan en 1997, y hoy entregado a los lectores por el ICANH y el IFEA es resultado de un extenso trabajo de campo realizado por etapas, entre 1975 y 1992, en las tierras del alto y medio Chocó, en el Pacífico colombiano. La investigación podría ubicarse en el terreno de la etnología afroamericanista, desarrollada a partir de la tercera década del siglo XX. Con mayor especificidad el estudio estaría vinculado al campo de la etnografía ritual afroamericana en contextos de intercambio y sincretismo cultural como lo son los ríos Capá, Ichó y Mumbaradó, donde conviven grupos negros e indígenas. El texto que recoge dicha investigación está dividido en ocho capítulos y una buena batería de conclusiones. A continuación destacaremos algunos de sus aportes más significativos.

En el primer capítulo titulado *La América negra y los negros colombianos*, Losonczy destaca como la afroamericanidad es un objeto de estudio antropológico relativamente reciente. Aquí se detiene brevemente para señalar que la mayoría de los estudios estuvieron anclados, al menos los realizados inicialmente en el Caribe, a dos perspectivas analíticas y de campo. La primera, más sociológica, a enfatizar en la marginalidad social de los negros. La segunda, más antropológica, a privilegiar el estudio de los sistemas religiosos de inspiración africana, con un fuerte componente folclorista. De todas formas la autora señala la importancia decisiva, para el reconocimiento de las supervivencias culturales africanas en América, a partir de estudios realizados en el campo de la antropología comparativa de la religión en el Caribe y en Brasil. Al menos los desarrollados por Herskovits, especialmente en Haití, La Guyana y las Antillas, y la extensa investigación de Bastide sobre las religiones africanas en el Brasil. Sin embargo, pese al significativo impacto de estas investigaciones, la autora muestra cómo dichos estudios se

quedan inventariando los rasgos africanos o la marginalidad socioeconómica de las culturas negras en el continente. Sin embargo, se quedan cortos en mostrar las especificidades de la organización y los sistemas rituales en culturas donde más que supervivencias homogéneas de lo africano, lo que existen son fragmentos dispersos o bricolajes culturales.

En Colombia, por su parte el interés antropológico por lo afroamericano es tardío. Aún así se mantiene el interés de ciertos investigadores por buscar los rasgos africanos en las comunidades negras del Pacífico colombiano. Tal es el caso de Zapata Olivella y Velásquez. Desde luego, la autora considera importantes los trabajos realizados por Price, Friedemann y Whiten, en el conocimiento de la organización social de las comunidades negras, específicamente en la caracterización de la familia, las fiestas religiosas y las formas de subsistencia. Por su parte, en este primer capítulo, luego de pasar revista a los enfoques analíticos y de campo en los estudios afroamericanos, la autora decide oponerse a las dos perspectivas dominantes: la sociológica que destaca la marginalidad y la prolongación de la desigualdad de las culturas negras en el continente, y la antropológica – folclorista que enumera los rasgos culturales africanos en ellas. La autora se propone, para el caso de las tierras bajas del occidente colombiano, mostrar una nueva vía: las culturas negras no son ni africanas, ni europeas, ni amerindias. Son un conjunto social y cultural dotado de una organización propia. El cual a su vez, se encuentra como sistema de representación cultural, inmerso en al menos tres sistemas simbólicos: el de sus orígenes africanos, expresados en formas religiosas como la posesión de los iniciados por las divinidades; el del catolicismo hispánico, eclesial y popular; y el del sistema chamánico de los Emberá y los Waunaná. (Losonczy, 2006:43). El análisis de las características de esos sistemas simbólicos y especialmente de los intercambios y cruces materiales y simbólicos que se generan entre los negros y los Emberá del Chocó marcarán el propósito de la autora en el texto.

En el segundo capítulo titulado *Pasado y presente de los negros – colombianos del Chocó* la autora señala cómo los grupos negros, objeto de su análisis están vinculados a una configuración histórico – geográfica y ecológico - cultural con particularidades en el occidente colombiano. Histórica, en el sentido que son descendientes de los esclavos mineros desde principios de la colonización, pero también en contacto e intercambio con los grupos indígenas predominantes. Ecológico – cultural en tanto la existencia de estas comunidades sigue desarrollándose en la zona tropical – fluvial – húmeda de selva, con un modelo de poblamiento predominante a lo largo de las riberas del río. Tras realizar una descripción del Chocó, su tierra y su gente, Losonczy va a mostrar cómo opera el contacto entre negros, indígenas y blancos. En tal sentido, va a mostrar cómo la introducción de esclavos negros al entonces Virreinato de la Nueva Granada comenzó desde los primeros años

de la conquista. Sin embargo, fue en el siglo XVIII cuando se institucionalizó la esclavitud y la importación de población negra para sostener la economía colonial. Especialmente para el trabajo en las minas en el Cauca, Antioquia y Chocó para las labores de hacienda en el Valle del Cauca. En el texto se señala cómo pese a que los registros de importación o los documentos de compra son casi inexistentes en la Nueva Granada, aparecen hacia la segunda mitad del siglo XVIII censos de esclavos en algunas zonas del Chocó. Incluso, en las últimas décadas de éste siglo comenzarán a generalizarse los movimientos de cimarronazgo negro en las zonas del occidente colombiano. Estos movimientos van a germinar en las riberas de los ríos del Chocó y allí van a consolidarse poblados negros. Lo interesante que destaca la autora es que estas poblaciones negras van a pactar, muy posiblemente con los indígenas, en su tránsito hacia la vida libre por encima incluso de las férreas barreras jurídicas y culturales que imponían los organismos coloniales al contacto entre negros e indígenas.

Por otra parte la autora va a mostrar como en el contexto de la Nueva Granada, el Chocó fue uno de los territorios con más dificultades para ser colonizado, debido en parte a las difíciles condiciones geográficas de la región, pero también a la obstinada resistencia de los numerosos grupos indígenas que habitaban la región, hoy en su mayoría casi extintos. A excepción hecha de los Emberá, Waunaná y Cuna. Estos últimos, a diferencia de otros grupos, lograron sobrevivir gracias a su constante movilidad, dispersión y resistencia al poderío español. Sólo hasta la segunda parte del siglo XVIII los españoles lograrán integrarlos a un sistema colonial, que a su vez va a tener que lidiar con la coexistencia de negros libertos en los ríos San Juan y Átrato. El contacto interétnico entre estos grupos se va a dar en un primer momento a través del modelo de colonización centrado en la extracción del oro. Aquí la formación de cuadrillas va a ser un escenario para el contacto forzado entre blancos, negros e indígenas. Los primeros administrando la mina, los segundos dedicados a la labor de despeje de terrenos, excavaciones y lavadero de oro y los últimos a las labores de agricultura. Losonczy va a mostrar evidencias de este proceso en la zona del alto Chocó, y más particularmente en la del alto Atrato cerca del río Capá, donde desarrolla gran parte de su trabajo de campo. La autora va a mostrar además como la dinámica de poblamiento del Chocó se complejiza tras el período de Independencia y el desplome paulatino de la economía colonial. El Chocó va a recibir oleadas migratorias de las regiones del Cauca y Nariño, provenientes de las zonas mineras del sur. Es en este período en el que se perfila un modelo de poblamiento caracterizado por un desplazamiento de la población negra de las zonas mineras altas hacia la parte baja de los ríos, y el tránsito de los indígenas hacia la parte alta de los mismos. El poblamiento básicamente tuvo como aspecto central la dispersión de la población a lo largo de los ríos con terrenos para la horticultura familiar y el lavado del oro. Aunque

la autora reconoce que la tendencia actual en la zona es que haya una mayor concentración de la vivienda para las poblaciones negras más que para las indígenas. Finalmente en este capítulo la autora termina mostrando como se construyen en las dinámicas de vida intercambios económicos entre indígenas y poblaciones negras en la zona del río Capá. Las poblaciones indígenas que bajan especialmente en días de fiesta como Semana Santa, San Antonio y Navidad venden a las poblaciones negras maíz, plátano, pollos, huevos, canoas y cestos. Mientras que los primeros compran en la aldea negra todos los productos de fabricación exterior tales como sal, fósforo, queroseno, hachas, machetes, escopetas de caza, arpones y aguardiente. Lo interesante del señalamiento de Losonczy es que estos intercambios económicos se dan en espacios culturalmente significativos para las poblaciones negras, lo que hace que estas últimas poblaciones se interpongan entre los Emberá y la brutal lógica mercantil de la sociedad nacional (Losonczy, 2006:71). Desde luego en la lógica de intercambios los mismos grupos limitan su extensión y alcance, así Losonczy muestra como cuando las poblaciones negras en épocas de siembra y cosecha de maíz experimentan escasez de mano de obra debido a las actividades del lavado de oro, acuden a las poblaciones indígenas para que estas realicen esa labor a cambio de un salario o del ofrecimiento de la fuerza de trabajo del negro cuando estas lo necesiten, las comunidades indígenas exigen a cambio no dinero sino bienes que consideran son un pago por un servicio extraordinario como lo pueden ser: medicinas, cigarrillos, telas, etc. Las poblaciones negras se niegan y las indígenas también, haciendo que el intercambio se contraiga.

En el tercer capítulo titulado *La organización social «libre» del Chocó: Unidades constitutivas y sistema social* Losonczy se distancia de la orientación folclorista sobre el sistema social de las poblaciones negras en el Chocó, que reduce todo el sistema a elementos de supervivencia africana en la danza, la música y la tradición oral o lee la dinámica de organización familiar a partir de características esencialistas como «la ausencia de matrimonio católico», «la desorganización matrifocal». Por su parte la autora intenta mostrar que existen diversos modos de clasificación de las relaciones sociales dentro de un sistema social. Destaca en su análisis como el río Capá es un espacio de intercambio pero también de límite para la configuración social de negros e indígenas. La parte baja, la de los negros, es un lugar de viajes, matrimonios, establecimiento de contactos, abastecimiento de víveres. La parte alta, es la de los indígenas, que no puede pensarse como lugar de intercambios o de habitación. El río se constituye en un escenario de ritos de paso y rituales colectivos. Destaca también la autora como se va consolidando en las comunidades negras un orden de parentescos a partir de dos sistemas: uno que es evidente a partir del intercambio entre mujeres, mediante alianza matrimonial; el otro mediante compadrazgo que pasa por vínculos de carácter ritual en el que sobresale la relación de «ahijamiento», a partir de una donación ritual de un nombre pero también de

una relación de reciprocidad. Así mismo Losonczy muestra como en la comunidad negra del río Capá existe una estrategia de parentesco particularmente estrecha mediante los matrimonios entre primos matrilaterales o patrilaterales en varias generaciones, al menos en cinco desde que estas poblaciones ocuparon entre 1865 y 1875 el río. Aunque con el tiempo se van experimentando una diversificación de matrimonios, tanto al interior como al exterior, con el fin de vincularse al mayor número de familias comunitarias, extracomunitarias y extraregionales. Lo que Losonczy muestra es que el sistema de parentesco y alianzas matrimoniales parece multiplicar sus posibilidades. Sin embargo, destaca que el modelo hacia el cual parecería tender la comunidad negra en el conjunto de sus sistemas de parentesco sería la poliginia con una mujer cercana y una mujer proveniente de otra comunidad. Para Losonczy nos encontramos en el caso de estas comunidades negras lejos de la imagen de la familia matrifocal exclusiva y una paternidad biológica de un hombre considerado como un vagabundo sexual.

En el cuarto capítulo titulado: *La topografía pragmática y simbólica: lugares y marcadores* la autora muestra como el núcleo central a partir del cual está estructurada la especialidad negro – colombiana está constituida por el espacio habitado y por todo lo que él representa y simboliza en la vida social de estas comunidades. La casa es el espacio semantizado de la familiaridad, donde se afirma la masculinidad y la femineidad; así como la tienda, el muelle, la iglesia y el cementerio, son espacios para el intercambio económico y cultural. Pero también la selva, el mundo limítrofe entre los sexos: la casa es para la mujer, la selva es para el hombre y especialmente para el cazador indígena; dejar ir a la mujer a la selva equivaldría a que ésta desapareciera; en tanto la selva se asume como un espacio denso y fuerte, donde habitan los seres sobrenaturales y riesgos incontrolables para los mismos hombres. También destaca el espacio del lavado del oro. Para las comunidades negras del Chocó los espacios auríferos se ordenan según la distancia que los separa de la vivienda. A mayor distancia mayor riqueza. Losonczy señala como hay distintos espacios auríferos y cómo a cada uno de ellos corresponde un tiempo de explotación, una modalidad de organización del trabajo y un cierto tipo de viaje (Losonczy, 2006:150). Uno de los elementos centrales que destaca Losonczy como parte de esta topografía es el río. Toda actividad que sea del hombre, para el hombre y por el hombre, se articula al río. El río es vida y es sustancia ritual para estas comunidades. Finalmente se destaca en este último capítulo la visión del viaje que tienen estas comunidades y especialmente la riqueza semántica y léxica de los términos con los que se evoca el desplazamiento. Su proximidad al río hace que el viaje como actividad sea constante, además está representado por la cercanía o lejanía de los desplazamientos. Incluso también marca la relación con el otro, con el indígena. Ir «río arriba» es acercarse al espacio indígena, a un mundo más salvaje; pero también es ir donde está el oro, la caza y las plantas terapéuticas. En cambio «bajar por el

«río», es ir al encuentro de otros negros, es ir en busca del lazo comunitario. Pero también está el «andar» y el «caminar». Ambos términos significan algo más que simple desplazamiento. Significan una clase de viaje que constituye una ruptura temporal entre el individuo y su comunidad.

En el quinto capítulo titulado *El campo religioso y ritual* Losonczy enfatiza cómo para las comunidades negras del Chocó el campo ritual se teje al ritmo del calendario católico en tres momentos específicos: la Semana Santa, el período de Navidad y la fiesta del santo patrón. En dichos momentos emerge un lenguaje gestual, espacial y musical distintivo. En el caso de los indígenas su sistema ritual marca con sus huellas los ritos de nacimiento y la imagen de la sobrenaturaleza de la selva (Losonczy, 2006:173). Destaca especialmente en este capítulo la forma como las comunidades negras vivencian la Semana Santa y la Navidad. La primera se vive la mayor parte del tiempo por fuera de los límites institucionales de la Iglesia católica. En ella emerge un ritual independiente portador de un lenguaje gestual y musical, donde los alabos, salves, santodios, los santos, los tambores y la chirimía, así como la ofrenda de alimentos, desbordan la vida misma. La segunda es vivida como el escenario que convoca el retorno de la familia, de los que viven en otra parte. Se vive incesantemente el 24 y 28 de diciembre, y se celebra con baile, música y bebida. El 28 de diciembre, día de los inocentes, adultos y niños entre risas y disfraces se burlan de los santos. Destaca Losonczy cómo este día, los niños invisibilizados por el orden cultural negro, se toman la palabra.

Se describen en este capítulo los llamados ritos de paso para las comunidades negras del Chocó y las comunidades Emberá. La característica central de estos rituales es su despliegue dentro de la temporalidad de la existencia individual. Uno de ellos, el ritual del nacimiento que implica la preparación de la madre, la función de la partera en el momento del parto, así como en el entierro de la placenta y el cordón umbilical y uno especialmente importante, el ombligaje. Este último, permitirá mediante un procedimiento ritual metafórico la transferencia al portador de una propiedad o cualidad de una planta, un resto de animal, o una sustancia previamente escogida. Otros ritos de pasaje que contempla Losonczy en su exposición son: el bautismo de agua, así como el bautismo de nombre que además de sellar su protección mágica, atarán en adelante la relación de compadrazgo con el padrino y la madrina. El campo ritual también hace su irrupción con la muerte de un niño o la muerte de un adulto. El primero se celebra en un ambiente caracterizado por una franca alegría, donde por medio del bunde se festeja al gualí, al chigüalo o al angelito bailao. El segundo se realiza en medio de oraciones, cantos funerarios e invocaciones en forma de diálogo entre rezadores y el coro de los asistentes (Losonczy, 2006:222). Estos rezos se acompañan de café, galletas, cigarrillos y aguardiente; así como de juegos de dominó, fábulas nativas y conversaciones sobre

la última voluntad del difunto. El acompañamiento de este se prolongará con la novena, la cual como instrumento ritual, permitirá el tránsito entre un imposible retorno a la vida y la llegada definitiva al Reino de los Muertos.

En el sexto capítulo titulado *Enfermedad, infortunio y reparación* la antropóloga francesa destaca cómo existe una representación negro colombiana de la desgracia, el malestar y la enfermedad, así como un grupo de prácticas reparadoras con las que se enfrentan. Estas representaciones y prácticas son inseparables de los individuos, así como del universo religioso y ritual en el que se inscriben. Esta autora describe como la representación de los estados mórbidos se realiza en varios registros, más allá del simple «estar enfermo». Además existen enfermedades divinas y humanas, aludiendo a la gravedad de las mismas, su tenacidad o condición de contagio. Las primeras se pueden enlazar a órganos como el estómago, el hígado o los pulmones y se les califica como inevitables, aunque se reconoce que pueden ser fácilmente curables si no se presentan en edades críticas para el individuo. A las segundas se les considera como «mandadas» o «puestas» en una relativa proximidad corporal con la víctima. En algunos casos se les asocia con brujería amorosa, ya sea para «amarrar al hombre» o para «seducir a la mujer»; en otros se les asocia con brujería por motivos económicos. Losonczy de todas formas dedica especial atención a las enfermedades por pacto de brujería, las cuales podrían ser consideradas como de un tercer tipo. Estas enfermedades conducen a un desenlace, muchas veces, mortal, o a un grado patológico superior. Aunque estas enfermedades son puestas, lo son pero a «distancia» por un brujo de gran poder que ha realizado un pacto con las diferentes manifestaciones del diablo o del mal. En este caso el objetivo del pacto hechicero es enviarle a otro la enfermedad y el infortunio, y de esta forma el hechicero aumenta la fuerza vital absorbiendo la de los demás. En este capítulo Losonczy destaca como existen algunos medios rituales que tienen un fuerte contenido maléfico, como el velorio del vivo y la novena al revés, encaminados a capturar la fuerza vital de una persona.

Un instrumento ritual que configura el mundo cotidiano tanto de las comunidades negras como Emberá son definitivamente las plantas de uso terapéutico asociadas a órdenes térmicos: plantas «frías» y «calientes». Las primeras asociadas con lo femenino, son peligrosas y requieren del manejo de un curandero. Las segundas, asociadas con lo masculino, son siempre benignas y la mayoría del tiempo son «buenas para pensar» o «buenas para consumir» (Losonczy, 2006:265). La antropóloga francesa mostrará como en la cura de la enfermedad va a jugar una función reparadora e integral el curandero, quien tratará las causas y los síntomas, mediante un saber muy profundo y ancestral de esa terapéutica, así como de la palabra protectora, maléfica o restauradora. Este saber específico del curandero, destaca especialmente en la descripción etnográfica que realiza Losonczy del campo ritual del alto y bajo Chocó. Aquí los curanderos negros y los chamanes

Emberá reconfigurarán sus prácticas rituales aprendiendo los primeros de los segundos, especialmente en aquellas prácticas en las que los negros consideran más efectivos a los chamanes indígenas, especialmente cuando se trata de «curar con el diablo».

En el séptimo capítulo *El Sistema chamánico Emberá*, la autora francesa aborda lo concerniente al proceso de iniciación y formación del jaibaná, como aquella persona que posee una multitud de espíritus y que tiene el control de un número significativo de enfermedades. Muestra la autora cómo el joven iniciado en este arte ancestral, debe pasar por un largo viaje, de varios años, donde aislado del vínculo comunitario y en constante itinerancia donde otros chamanes maestros, va adquiriendo y puliendo sus conocimientos. Sus viajes, más allá de los límites étnicos y geográficos del Chocó, tienen como finalidad, reunir el saber sobre los espíritus o jaïs, convertirse en una trampa para ellos y especialmente tener poder sobre ellos para curar a otros o hacer que enfermen (Losonczy, 2006:295). En tal sentido, destaca la antropóloga francesa como el chamán no opera sólo, sino enmarcado en un espacio simbólico en el que, con el tiempo, adquiere un control sobre los jaïs, pero también logra ser recíproco con ellos, ya que ellos serán su ejército en la batalla contra la enfermedad, en la extracción de otros jaïs enemigos del cuerpo del enfermo. En resumen, en este capítulo la autora trata de evidenciar que el núcleo ritual de las prácticas chamánicas es un intercambio, en el que el chamán ofrece alimentos, baile y canto a los jaïs, pero a su vez recoge de ellos la fuerza y saber para curar.

El último capítulo titulado *El campo interétnico: representaciones e intercambios entre los negros y los emberá*, sirve de plataforma a la autora para mostrar como los intercambios de bienes entre los dos grupos son solo una de las facetas donde ocurre el encuentro interétnico. También existe todo un conjunto de representaciones en las que cada grupo se considera radicalmente distinto al otro. Los indígenas denominan a los negros, «libres», aunque los negros prefieran denominarse «morenos». A su vez los indígenas son nombrados y autodenominados «cholos». En los encuentros informales entre los dos grupos, los Emberá imitan los gestos y la forma de hablar de los «libres» a los que encuentran «torpes», «ridículos», «ignorantes» y «feos». A su vez los negros consideran a los indígenas «feos» y «salvajes». Destacará Losonczy cómo los negros reconocen en los «cholos» un poder superior, especialmente en las cosas del diablo. De todas formas los intercambios entre uno y otro grupo no se agotan en estas formas de representación (Losonczy, 2006:331). Por ejemplo, aunque los matrimonios mixtos están prohibidos, y su transgresión acarrearía la exclusión comunitaria, existe la tendencia del compadrazgo interétnico, a través del bautismo de un niño indígena por un negro y una negra, que en parte funciona como sustitución de la alianza matrimonial. El bautismo funciona como una alianza entre la familia indígena y la negra. Para el segundo es un beneficio en

tanto significa una especie de paz simbólica y protección con el mundo salvaje, cada vez que el negro se aventure en ella; para el primero, una protección mágica de su hijo contra los jaïs maléficos de la selva, y por extensión de cama y comida cada vez que toda la familia indígena baje por el río (Losonczy, 2006:336).

También existe el intercambio de procedimientos terapéuticos. Los curanderos negros son consultados en el caso de enfermedades que consideran no provienen de la intervención de los jaïs y están más asociadas con el contacto con los «blancos», por ejemplo: gripa, viruela, tuberculosis. Por su parte los chamanes son consultados en accidentes relacionados con animales selváticos o en eventos de envenenamiento. No obstante, así como se intercambian saberes y se establecen alianzas estratégicas, también existen formas de agresión entre unos y otros grupos. Los indígenas le temen al «mal de ojo» de las comunidades negras y particularmente el que pueden transmitir fácilmente las mujeres. Las comunidades negras a su vez le temen a ciertos espíritus muy poderosos, como por ejemplo la «madreagua» al cual asocian, unas veces, con un indígena desnudo que rapta, ahoga y devora las entrañas de los negros adultos, y otras veces, con un objeto hecho de maíz, hierbas venenosas y restos de animal que se convierte en un maleficio en la comida y bebida que los indígenas ofrecen a los negros o en un proyectil enviado a la distancia. En todo caso, de una u otra forma el mal inferido, provoca necesariamente el contacto con el «otro» que posee el saber y la cura específica para el daño.

Finalmente lo que se observa en estas dos comunidades entonces es un intercambio permanente atravesado por la violencia y la reparación mutuas en un territorio en que, como afirma Losonczy, ambos parecen representar como ineludible la presencia del otro en la periferia de su espacio simbólico (Losonczy, 2006:349). En este espacio del alto y medio Chocó, cada uno representa al otro e intercambia ritualmente con él, pero siempre bajo unos límites materiales y simbólicos muy marcados. Lo interesante de la perspectiva etnológica de Losonczy es que presenta dicho intercambio de sistemas rituales y representaciones muy complejas entre sí, como una alternativa cultural a la violencia generalizada, una forma interesante y poco explorada de sincretismo entre dos formas culturales en las que ninguna domina a la otra (Losonczy, 2006:375). De todas formas valdría la pena preguntar en sentido crítico si después de 15 años de realizado el trabajo etnográfico no valdría la pena revisar las dinámicas de dichos intercambios interétnicos en contextos cada vez más atravesados por las lógicas del conflicto armado interno y por los impactos positivos y negativos en estas comunidades a propósito de la ley de negritudes.