

LOSONCZY, Anne-Marrie. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006.

Rafael Palermo Buti

Universidade Federal de Santa Catarina
E-mail: rafapbuti@yahoo.com.br

Anne-Marrie Losonczy, em sua obra *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó* (2006), propõe abrir ao campo de estudos sobre os grupos por ela denominados negros da região do Chocó colombiano um novo recorte, uma nova perspectiva analítica. Que nova perspectiva e recorte são esses? A perspectiva da “relação interétnica”, dada na “intersección mutua entre dos organizaciones sociales y dos sistemas de representacion que mantienen una relacion horizontal [...] entre si” (p. 14).

Essas “duas organizações sociais” e seus respectivos “sistemas de representação” são uma das comunidades cujos membros são descendentes dos escravos que na região do Chocó colombiano foram viver às margens do rio Capa, sobretudo da extração de ouro, em fins do século XVIII, e dos Emberá, grupo indígena cujo histórico de habitação no local é anterior à chegada da Coroa espanhola no continente americano.

Justamente para se distanciar daquilo que a autora chama de corrente “eticista” – presente em grande parte das monografias sobre os grupos da região e que vê, na “interpenetração” “social” e “cultural”, o enfraquecimento e o “ataque à cultura” de determinado grupo (p. 15) – que Losonczy vai dar ao estatuto “interétnico” da relação entre negros e Emberá a chave para uma “aprehensión más fiel,

más dinámica y procesual de la construcción cultural simultánea de fronteras y aperturas frente al otro” (p. 15).

A investida da autora é a busca por um “modelo positivo” da organização social dos grupos negro-colombianos, modelo este que não segue a lógica dos estudos correntes na região – que predicavam o amorfismo de sua organização social e a caoticidade de seu sistema de parentesco –, pois prima pelo *modus operandi* de um sistema próprio de aliança matrimonial, de descendência e de consanguinidade ritual que se desenvolve dentro de “unidades sociais” integradas a um “universo social” mais amplo (p. 365), inseridas num certo idioma da “chocoanidad” (p. 95). Essas “unidades sociais” perfilam um “conjunto étnico multicomunitário” (p. 365) cujos limites se articulam com os índios Emberá.

É primeiramente focando os grupos negros da região que a autora vai chegar às suas relações com os Emberá. Podemos dizer que é pela ênfase nessa relação “intra e intergrupar” – como bem gosta de apontar – e por um certo modo pan-chocoano de ser e de estar (modo este composto desses “dois universos” que, em relação de alteridade, formulam a origem e a natureza de suas diferenças) que a autora intenta uma monografia do interétnico: o campo mesmo é o da relação e abertura ao outro, relação pensada em termos horizontais de grupos diferentes, mas que, uma vez avizinhadamente, partilham práticas sociais, interagem um conjunto de elementos culturais sob a lógica de sua própria cultura.

É assim, pois, que o desenrolar da obra mostrar-nos-á a posição do outro na formulação, sobretudo, de dois sistemas de relação ritual: o compadrio interétnico, marcado pela nomeação, por parte de um “casal negro”, ao recém-nascido Emberá, que ganhará provavelmente o nome do próprio padrinho; e o xamanismo interétnico, marcado pelo aprendizado do conhecimento xamânico Emberá por parte de um membro de um grupo negro-chocoano que permite, como sugere Losonczy, “indianizá-lo” (p. 281). Essas são as práticas que fundamentam a tese da autora e que permitem um novo recorte analítico ao campo de estudo sobre os grupos da região do Chocó colombiano.

Com essas práticas vemos características indígenas do mundo negro, sobretudo quando a questão, que será explicitada adiante, é lidar com os elementos da selva, espaço por excelência vinculado, na cosmologia dos grupos negros, aos índios, “bravos” e “selvagens”, lugar da bruxaria, o “espelho invertido” da socialidade católica negro-colombiana que, pela ausência do divino, é o oposto do espaço ocupado pelas casas.

Com elas vemos também a inserção, dentro das práticas Emberá, de uma modalidade de relação que permite aos índios ganhar nomes cristãos e, desse modo, esconder e preservar a “identidade original” do indivíduo Emberá contra a costumeira “acción mágica durante los contactos contra el exterior intra y extraétnico” (p. 338), uma espécie de capa protetora onomástica que deixa o “*jaure*” (a alma) protegido, uma vez que são constantes as investidas maléficas xamânicas à identidade da pessoa, identidade esta vinculada ao nome Emberá, que, portanto, deve ser mantido em sigilo. Esse é, para a autora, o “jogo de compensações” entre essas duas práticas – vistas sempre, penso eu, em termos de *sistemas de equilibrio* –, que permitem colocar “la lógica cultural del otro en el centro mismo de cada sociedad mediante el ritual” (p. 367).

Na esteira da teoria da reciprocidade maussiana, essas práticas são vistas por Losonczy como parte de um fenômeno maior da troca inerente a ambos os universos sociais. Trocam-se não somente conhecimento xamânico e nomes, mas serviços, bens e favores: como parte constitutiva desses grupos, a troca interétnica, marcada ritualmente, é a extensão de um princípio que os rege. Leia-se a extensão de um princípio, e não a extensão das práticas propriamente ditas, uma vez que o matrimônio entre negros e indígenas é expressamente proibido e o compadrio interétnico é interpretado pela autora como a contrapartida dessa proibição – “el inverso simétrico del matrimonio” (p. 338), “una *sustitución simbólica* de la alianza matrimonial” (p. 335) –, um mecanismo de equilíbrio sistêmico que permite a criação de vínculos como estratégia para “pensar y resolver conflictos internos” (p. 339).

No nível das relações intercomunitárias dos negros do Chocó, o compadrio (a “consanguinidade ritual”) permite a criação de vínculos codificados, colocando em movimento uma cadeia de intercâmbios de bens e serviços entre membros de diferentes comunidades: os padrinhos, ao darem o nome, permitem à criança receber sua “alma-sombra”, ou seja, permitem sua individualização, sua distinção, via ritual com elementos cristãos de nomeação, no mundo, seu nascimento social. Eis, no plano interpretativo da autora, o eixo de oposições fundamental desse sistema, que, uma vez organizando as relações sociais, estruturará outras séries de oposições: o humano, por um lado – e seu aspecto biológico, imperfeito, efêmero, ainda não socializado –; e o divino, por outro – encarnado no nome e em sua alma-sombra, seu ser social.

Entre os negros, a doação do nome é recíproca (“biunívoca”), feita geralmente entre conominadores (pai e mãe da criança e um padrinho e uma madrinha) de diferentes comunidades, geradora de parcerias entre os “compadres” (na roça, na caça, nos tratos educativos com o ego nomeado, entre outros). Outro fator importante que coloca essas relações como inseridas em uma lógica maior da troca é o fato de o casamento entre afilhado\descendente do/a conominador/a ser considerado o idealmente positivo para ambas as gerações (p. 114).

A consanguinidade ritual faz mover, portanto, as relações sociais, permite a socialização do indivíduo, a ratificação divina sobre a ainda não individualizada, não socializada, não divinizada, criança, além de indicar uniões matrimoniais ideais, ainda que não prescritivas. E mais, o vínculo de compadrio é duradouro, para o sempre, diferentemente do vínculo matrimonial, efêmero e passageiro, como as uniões sexuais. Eis que o compadrio sustenta algo que a aliança não sustenta: a vitaliciedade das relações. Seguindo o eixo classificatório de oposições de Losonczy, o divino está para o compadrio assim como o humano está para o matrimônio. Como veremos, esse eixo se estende para outras séries de oposições.

De modo diferente, o compadrio interétnico é unívoco, assimétrico: jamais um Emberá dará nome ao recém-nascido negro. Porém, ganhará algo mais do que receber o nome: estará protegendo

do sua alma, sua identidade vinculada ao nome Emberá, além de “crear un campo de reciprocidad dentro de su propia sociedad” (p. 336). E o casal negro, ao nomear um Emberá, incorporará “culturalmente al indígena, convertido en compadre, em su universo de relaciones codificadas” (p. 336), atenuando, portanto, aquele aspecto “selvagem” e “bravo” relegado aos Emberá.

Tudo se passa, portanto, no nível das compensações do sistema, da capacidade que essa “ideologia de la relacion” tem para manter certo equilíbrio estrutural. Eis a base desta obra: ela parece sustentada por certa antropologia, de viés estruturalista, porque arrola os dados a partir de uma chave conceitual de pares de oposição, em um universo regido tanto pelo princípio da complementaridade dos opostos na busca pelo equilíbrio funcional do sistema quanto pela lógica da reciprocidade (que nos remete automaticamente tanto a Marcel Mauss quanto à extensão de sua teoria na obra de Lévi-Strauss, sobretudo no tocante à teoria do parentesco).

A obra se desenvolve em oito capítulos, mais o prefácio à edição espanhola e a conclusão.¹ Os dois primeiros introduzem o tema do histórico de ocupação do Chocó colombiano, além de problematizar as correntes analíticas da antropologia nesse campo de estudo. A intenção da autora é, como dito, modelar: ela funda um campo de estudo que não mais se sustenta na análise de um só grupo, mas nas práticas que sustentam relações entre grupos.

É por isso que a perspectiva teórica dos estudos sobre grupos não-ameríndios deve, e pode, ser a mesma dos estudos dos grupos ameríndios das terras baixas americanas. O encontro das análises de Losonczy com o universo ameríndio foi possível graças a esse recorte, que prima, a partir das práticas, pela “abertura ao outro”, modelo este contemporâneo a muito do que os americanistas passaram e passariam a produzir desde então.²

O terceiro e o quarto capítulos tratam da organização social dos grupos negros do Chocó, além da extensão daquele eixo classificatório humano\divino como estruturador dos aspectos da organização espacial. Tudo, no nível de relações de parentesco, religiosas, econômicas, práticas, seguirá esse eixo organizador. O divino está para o hu-

mano assim como a vila para a selva; o eterno para o efêmero; o dia para a noite; o quente para o frio; o público para o privado; o cristão para o selvagem; o alto para o baixo; o bem para o mal; o compadrio para o matrimônio; o masculino para o feminino, entre outros.

Ler o quarto capítulo é, sobretudo, “caçar” *oposições* e chegar a *conclusões*: essa lógica que parece organizar e fundamentar o “universo classificatório nativo” é a lógica que organiza e fundamenta o próprio recorte do objeto por parte da autora. Ou seja, a concepção de que a variedade de grupos na região do Chocó colombiano forma, de um lado, um “conjunto étnico multicomunitário” negro (p. 365) e, do outro, um “conjunto étnico Emberá” se nos aparece como a extensão de uma antropologia fundamentada, também, por um modelo estrutural calcado em oposições.³

Negros e Emberá se nos apresentam como inseridos em mais uma dessas séries, fundamentadas não somente por aquele *eixo classificatório nativo* humano\divino, mas pelo *eixo classificatório analítico* de uma antropologia que pensa e organiza seu mundo, seus dados, suas informações, a partir da oposição, estrutural, fundamental e complementar, por assim dizer, de seus pares.

A *oposição* dessas duas classes de grupos é uma *posição*, teórica, da autora, que dela se serve para fundamentar a tese de que as relações constitutivas se estendem para além das “fronteiras étnicas”. O problema é que, ao mostrar a fluidez das fronteiras, corre-se o risco de reiterá-las; ao mostrar as compensações do sistema, corre-se o risco de vê-lo em demasiado equilíbrio; ao mostrar o caráter relacional dos “grupos étnicos”, corre-se o risco de presumir uma “interioridade” e uma “exterioridade” que àqueles coletivos não é inerente, ou seja, corre-se o risco de fazer desses grupos agentes possuidores de uma “realidade em si mesma” substancial, autoconstitutiva e reduzir – como nos alertou Viveiros de Castro (1999) para o caso dos grupos indígenas no Brasil – os multiformes e multissituados coletivos indígenas (e negros) “à situação uniforme de *grupo étnico* tornada *norma do objeto etnológico*” (p. 121).

Explicitamente, esses dois grupos étnicos são o objeto etnológico de Losonczy. A ênfase nas práticas rituais entre eles foi o que permi-

tiu seu recorte analítico e a proposição de um novo campo de estudos. Vemos um texto povoado de índios Emberá, de negros Chocó, de ritual de batismo, do curandeiro, do xamã, do padrinho, dos compadres, do afilhado, do casamento, da reciprocidade, do compadrio, da selva, da cultura, do divino e de tudo o mais. O que falta são aqueles personagens de “carne e osso” ou referências àquilo que Goldman (2006) chamou de “sujeitos concretos”, ou “fatos muito concretos” – passagens, acontecimentos, ocasiões, encontros, desencontros –, que, uma vez experienciados e explanados pelo etnólogo, servem de base elementar para abstrações e proposições mais gerais.

Com exceção da parte do prefácio à edição espanhola, em que sublinha seu período de estudos em campo e suas preocupações teóricas, a autora opta também por não aparecer no texto. O que sobram são esses personagens genéricos, que passam a falar por si só, no nível de papéis sociais gerais, evocados sem uma contextualização mais precisa.

Do quinto ao sétimo capítulo a autora vai tratar do sistema religioso dos negros do Chocó, bem como do xamanismo Emberá. É neles que serão esmiuçados tanto o ritual do batismo, intra e interétnico, quanto o sistema de aprendizado xamânico Emberá por parte de membros dos grupos negro-colombianos.

A obra se completa em seu oitavo capítulo, em que a autora faz um balanço geral sobre o “campo interétnico” que serviu de base para as análises que seguiram todo o curso do livro, enfatizando alguns elementos anteriormente citados. O que a autora quer é pensar essas fronteiras nem nos termos de uma rigidez inquebrantável nem diluídas por uma só lógica: trata-se, sobretudo, de “uma intersección com el outro que hace parte integral del campo social propio” (p. 367).

Esta é a intenção da autora nesse campo de estudos: contribuir para a abertura de um arquivo etnográfico e etnológico entre as relações, as diferenças, as disjunções, entre os grupos distintos, por isso seu apelo em se valer da perspectiva teórica sobre os grupos ameríndios nas terras baixas para o estudo de grupos negro-colombianos e latino-americanos. Se assim o fizer, a antropologia negar-se-á a caracterizar essas sociedades como *amorfas, informais e flexíveis* e tratará de dar conta de suas “especificidades estruturais” (p. 366).

Lembre-mos que, quando Viveiros de Castro escreveu *Araweté: os deuses canibais*, em 1986, sua crítica à ausência de estudos sobre os grupos ameríndios daquela região se devia ao fato da presunção de certo *amorfismo* nas organizações sociais, sem regras muito claras e rígidas de parentesco, tampouco uma organização social complexa.

De lá pra cá, muitas águas rolaram – e sobretudo águas amazônicas – e muitas teses foram escritas justamente para mostrar que aquela aparente ausência de referente empírico da região para a disciplina era, sobretudo, ausência de perspectiva, coragem e criatividade teórica. Esperemos que a obra de Losonczy, ao modelar um campo de análise e fazer um apelo e uma crítica muito semelhante em relação ao campo de estudos sobre os grupos negros latino-americanos, renda os frutos que para a etnologia indígena já são um tesouro.

Referências

GOLDMAN, Márcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

MENGET, Patrick. *Au nom des autres: classification des relation sociales chez le Txicao du Haut Xingu*. Universidade de Paris X, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: J. Zahar/ANPOCS, 1986. Originalmente apresentada como tese de doutorado defendida pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Ed.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS, 1999. p. 109-223.

_____. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Notas:

- ¹ A obra original, *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les indiens Emberá chez Négro-Colombiens du Chocó*. L'Harmattan. Paris, foi publicada no ano de 1997.
- ² Explicitamente, a autora cita as obras de Albert (1985) e Overing (1977, 1981) para assumir essa perspectiva teórica. É possível ver ecos de sua proposta nas obras de Menget (1977) e Viveiros de Castro (1986, 2002).
- ³ Este parece ser um dos exemplos daquilo que Viveiros de Castro (1999) chamou de “rotação de perspectivas” entre as concepções e práticas provenientes dos mundos

do “sujeito” e do “objeto” (p. 153). Tal autor mostra como numerosos “conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das sociedades mesmas que elas pretendem explicar” (p. 153). Viveiros de Castro, ao se referir à obra de Lévi-Strauss, vai dizer que, em meados do século passado, o estruturalismo francês introduziu o pensamento indígena na teoria antropológica geral. Não são os índios de uma certa antropologia que se *afrancesaram*, diria ele, são os franceses que, estudando os índios, com eles aprenderam a pensar uma certa antropologia (p. 152).

Recebido em: 02/09/2010

Aceite em: 20/09/2010