

## Debates, informes y entrevistas

Ser o hacer. Respuesta a la recensión de Vieites

To Be or To Do. Reply to Vieites

Ser o hacer. Réplica ao Vieites

**Sónia SILVA**

Smithsonian Institution

ssilva@gmx.net

Recibido: 22 de junio de 2006

Aceptado: 22 de junio de 2006

Procuraré en este texto responder a la lectura que María Soledad Vieites ha realizado de mi libro: *Vidas em Jogo: cestas de adivinação e refugiados angolanos na Zâmbia* (2004) en el número anterior de la *Revista de Antropología Social* (2005, 14), bajo el título: “Oráculos y adivinación entre los refugiados angoleños *luvale* de Chavuma (Zambia)”. Agradezco muy sinceramente la oportunidad ofrecida por la *Revista de Antropología Social* para debatir con Vieites sobre cuestiones de relevancia que atañen no sólo a mi libro sino a la antropología actual. Mi primer objetivo es rectificar afirmaciones y completar algunas lagunas sobre el contenido, la teoría y la estructura de la obra. El segundo intenta demostrar la falta de fundamento de las múltiples y extensas críticas de Vieites, que se acompañan con omisiones de mi argumento y de falsas afirmaciones.

*Vidas em Jogo* es una obra compuesta de dos ejes narrativos y analíticos que se entrecruzan. El primero, escrito en un estilo narrativo basado en mis notas de trabajo de campo, describe una biografía cultural de una cesta de adivinación, una entidad fascinante que aparece en una amplia región del sur de África central donde confluyen las fronteras de Zambia, Angola y la República Democrática del Congo. En la lengua *luvale*, esta cesta se conoce como *lipele*. Su naturaleza ambigua de cosa y de persona hechiza y enreda al antropólogo en una serie de cuestiones ontológicas -¿qué es en realidad?, ¿un

objeto?, ¿es él o ella?, ¿es cuerpo, asiento o morada de algún espíritu ancestral?-. En *Vidas em Jogo* constato y acepto esa ambigüedad como aquello que caracteriza ontológicamente a la *lipelle* y, rechazando la búsqueda de un espejismo, prefiero desviar el análisis hacia la percepción social de la adivinación con cesta y su significado. Influenciada por ideas fenomenológicas y existenciales, me interesa menos lo que es la *lipelle* que lo que hace -una frase que Vieites destaca en epígrafe sin explicarla-. El “fetiche” es un oráculo y lo que hace un oráculo es adivinar. Es este hecho y no el de la ambigüedad ontológica lo que interesa a los *luvale*, *chokwe*, *mbunda*, *luchazi* y *lunda* que conocí en el noroeste de Zambia durante los dos años de trabajo de campo que allí llevé a cabo -dieciocho meses en 1995-1997, tres meses en 1999 y otros tres en 2002-, y esto es también lo que me interesa a mí como antropóloga.

Vieites expresa su profundo desagrado por el hecho de comenzar *Vidas em Jogo* con el problema antropológico del fetichismo, que la autora, confundiendo la realidad etnográfica con las nociones evolucionistas, peyorativas y denigrantes en voga hace ya doscientos años entre los intelectuales racionalistas europeos, considera que “está bastante superado... o debería estarlo” (2005: 372). Sin embargo, en nombre de esa realidad etnográfica y a pesar de los racionalistas y de Vieites, me veo en la obligación de señalar que el problema del fetichismo -tanto el concepto como el fenómeno real o imaginario que denota- continua siendo de actualidad, como así se aprecia en las obras de Boyer (1996), Ellen (1988, 1990), Gell (1998), Graeber (2005), Jackson (1998, 2004), Keane (1998), Latour (1996), MacGaffey (1990, 2000) y Pietz (1985, 1987, 1993), entre otros. Pero todavía hay algo más importante: se emplee o no el infeliz término -yo prefiero no hacerlo-, es en la clase de esas entidades extrañas y no en la de las mercancías, en contra de lo que Vieites sugiere, donde mejor se encuadra la *lipelle*, y es a la luz de las cuestiones planteadas por el fenómeno del fetichismo como mejor se expresan tanto la ambigüedad entre la cualidad de objeto y la cualidad de sujeto como la dialéctica entre la personificación de objetos y la objetivación de personas, sobre la que mi libro se basa.

No quiero con esto decir que el fenómeno del fetichismo se restrinja a la tradición antropológica y al tipo de entidades animadas que De Brosses, Comte, Tylor y otros *gentlemen* tenían en mente. Hace mucho que Binet y von Krafft-Ebing tacharon las fijaciones eróticas en objetos no genitales -frecuentemente piezas de ropa femenina y ciertos tejidos, y también partes inesperadas del cuerpo- de comportamiento fetichista, y que Marx

desmistificó aquello que llamó fetichismo de la mercancía -la ilusión de que el valor de las mercancías en el sistema capitalista resulta de la relación entre las mercancías entre sí y no del trabajo humano que ellas incorporan (Ellen, 1985)-, pero eso no quiere decir que todos los objetos personales y todas las mercancías existentes en el mundo sean fetiches, ni que todos los fetiches sean objetos de deseo sexual patológico o mercancías.

Pero volvamos a los dos ejes analíticos de *Vidas em Jogo*. Si el primero de estos ejes corresponde a los principales estadios de la biografía cultural de la *lipele* -el primer capítulo, “Nascimento”, describe la manufactura de una cesta por una vieja cestería y su entrega al adivino que la encargó; el segundo, “Iniciação”, describe la animación de la *lipele* en un ritual nocturno, y el tercero, “Maturidade”, una sesión adivinatoria-, el segundo eje, escrito en un estilo ensayístico, conduce la discusión hacia los diferentes modos en que la práctica de la adivinación con cesta era socialmente percibida en el noroeste de Zambia en la década de 1990. Tanto los practicantes locales como los antropólogos reconocen la naturaleza ritual de las acciones de la *lipele*. La adivinación con cesta es *un modo de hacer* mediante ritos, y una de mis preocupaciones a lo largo del libro es mostrar cómo los rituales adivinatorios hacen lo que se espera de ellos, prestando atención tanto a la sucesión de acciones corporales y verbales como al desempeño performativo de los adivinos que dirigen las ceremonias y de los restantes participantes. Pero la adivinación con cesta es más que pura forma y *performance*. Desde la perspectiva de los clientes que consultan el oráculo, es *un modo de conocer* verdades ocultas. Y desde la perspectiva de los adivinos -raramente contemplada en los estudios antropológicos de la adivinación- es un *modo de trabajar*. Puesto que el entendimiento de la adivinación como un modo de conocer parece ser universal y constitutivo de la adivinación en su cualidad de práctica cultural, su percepción social en Zambia en tanto trabajo de los adivinos nos remite a condiciones históricas específicas y, necesariamente, contingentes. Para los adivinos, casi todos angolanos, la adivinación con cesta facilitó la reconstrucción de la vida en el exilio.

Dicho esto, sin caer en contradicción, sugiero que la importancia de la adivinación con cesta para los adivinos y para sus clientes es existencialmente equivalente, toda vez que ella proporciona, en ambos casos, las respuestas necesarias para tomar decisiones, salir de un impás y seguir adelante. Tanto los adivinos como los clientes se ven a sí mismos como sufridores, susceptibles de ataques exteriores y colapso físico, y obligados, día tras día, a asegurar su supervivencia en un mundo físico y social implacable. De ahí mi

sugerencia de que, en ambos casos, un objeto material personificado ayude a las personas objetivizadas a recuperar su condición de personas.

En esto consiste de un modo muy resumido *Vidas em Jogo*. Vieites no informa adecuadamente al lector sobre la atención que se presta a la eficacia y a los rituales performativos, un aspecto analítico que atraviesa toda la obra. Menciona la prioridad dada al significado existencial y terapéutico de la producción del conocimiento adivinatorio, pero después reclama más información y teorización sobre la cuestión de la verdad, la racionalidad y las formas de conocimiento. No distingue entre práctica social y percepción social de esa práctica, ignorando en consecuencia el significado e implicaciones de la interpretación del adivino y de la *lipele* como trabajadores que producen conocimiento, un problema grave al que volveremos. En el vértigo de la crítica, Vieites llega a reducir los diversos temas abordados -los estudios africanos en general (2005: 372)- a una cuestión económica, y las relaciones entre personas y cosas a “modalidades políticas y económicas del valor y del intercambio” (2005: 369)- una expresión que, dicho sea de paso, pertenece a Michael Jackson, que la cita para criticar el economicismo en el prefacio que escribió para mi libro (2004: 17), y cuyo sentido original Vieites desfigura sin ninguna explicación-.

No quisiera de ningún modo sugerir que la adivinación con cesta no tenga ningún valor económico o que el concepto de “mercancía” sea inútil o impropio. El estudio pormenorizado de la biografía cultural de oráculos específicos vino a corroborar el modelo de mercantilización de Appadurai (1986). La práctica cultural muestra que se trata de una “ex-mercancía” típica -es decir, una mercancía que en determinada fase de su biografía es desviada del trillo de la mercantilización- como lo son también los santos en la Iglesia Católica y las famosas figuras *minkisi* de los bakongo congolese. Quiero decir que el concepto de “ex-mercancía”, cuyo poder analítico deriva de su alcance diacrónico, trae a la memoria del antropólogo y del economista que el primer valor que la *lipele* incorporó fue un valor de cambio y que, por lo menos teóricamente -y algunas veces también en la práctica, como lo atestigua la presencia de cestas de adivinación en colecciones privadas y en museos-, el oráculo podrá reintegrarse al círculo de la mercantilización. Pese a todo, desde un punto de vista émico, el concepto de “ex-mercancía” tiene un efecto dispersivo y engañoso. A partir del momento que la cesta se activa y personifica, mediante un ritual de iniciación, deja de ser posible reintegrarla en los circuitos comerciales bajo pena de castigo ancestral. Sus acciones

pasan entonces a regirse por otros principios, y son esos principios y no otros los que merece la pena destacar.

La primera expresión de esta consciencia anti-mercantil tiene lugar en la entrega de las cestas de adivinación que los adivinos encargan a las viejas cesteras. El adivino paga a la cesterera por su trabajo, pero la entrega de la cesta se efectúa ritualmente como si se tratara de un “robo”: un día acordado, antes de que nazca el sol, el adivino se dirige a la aldea de la cesterera para llevarse la cesta, que encuentra en la solera de la puerta de la cesterera. Coge la cesta, deja en su lugar el dinero que debe y vuelve a casa. Para terminar el ritual, la cesterera sale de casa y le acusa de ladrón: “¡Oh, tu que robaste mi cesta!, ¡muere con ella!, ¡muere donde estás! ¡Que la tierra roja te cubra!” (2004: 71)... El “robo” camufla el origen comercial de la cesta. Como refiere Ramon Sarró en su recensión de mi libro para la revista *Análise Social*, “al ser robado, el objeto es secuestrado a su ciclo comercial: aunque el adivino haya pagado la manufactura de la cesta, una *lipele* no es una mera mercancía” (2005: 181). Después de la noche en que la *lipele* es personificada en una ceremonia ritual nocturna, su origen comercial pierde toda relevancia. En cuanto a la ambigüedad entre la condición de objeto y la condición de sujeto, ésta perdura hasta su vejez y entierro.

Así pues, me parece que la mejor manera de entender una *lipele* adulta no es llamarla “mercancía”, “ex-mercancía”, “mercancía terminal” o “mercancía enclausurada” -“*enclaved*”- (Appadurai, 1986; Kopytoff, 1986), ni tampoco designarla como mero “objeto”, sino reconocer en la cesta algunas de las cualidades de “persona” y advertir en el territorio que ella habita, no los callejones y avenidas de los intercambios económicos, sino los terrenos cuidadosamente delimitados de los rituales.

Pero la intensidad entre la adivinación con cesta y la economía no se agota con la entrega de la cesta y su personificación. Mencioné antes que los adivinos se ven a sí mismos como trabajadores, la *lipele* como su instrumento de trabajo, y el conocimiento adivinatorio como el producto de ese trabajo, una mercancía por la que los clientes pagan grandes sumas. Si la práctica cultural revela un proceso de desmercantilización inmediato y acelerado, la percepción social de esa práctica durante la edad adulta de la *lipele* sugiere una visión de la economía que privilegia, no las relaciones de intercambio y consumo, en la senda de Simmel, sino las de producción económica, en la senda de Marx. El “objeto” adulto, por ser una “persona”, se encuentra enclaustrado y sólo participa en las transacciones económicas indirectamente mediante el producto de su trabajo. Este entendimiento en términos laborales

de la *lipele* no se encuentra más próximo de la esencia del oráculo que su definición como “objeto”, “sujeto”, “fetiche”, “mercancía” o “ex-mercancía”. El aspecto que lo hace nuevo, pienso, es la sugerencia de que la adivinación con cesta es parte vital e integral de una existencia diaria donde las personas se encuentran bajo la amenaza objetivante de la pobreza, el abandono, el exilio, el dolor y el miedo.

Es cierto que, según refiere Vieites, no debemos circunscribir las relaciones entre personas y cosas a “cuestiones de mercancía o regalo, razón o emoción, modernidad o “primitivismo” (2005: 369). No siempre “las personas equivalen a regalos y las cosas son iguales a mercancías” (2005: 374), siendo uno de mis objetivos en *Vidas em Jogo* destacar precisamente la ambigüedad y la fluidez del *continuum* sujeto-objeto. Esto, sin embargo, no implica en modo alguno que reduzcamos la *lipele* a la triste condición de una mercancía en potencia. Los binomios analíticos sujeto-objeto y dádiva-mercancía son análogos y no sinónimos. Consciente del riesgo de reificación del concepto de “mercancía” -un riesgo que tiende a ser directamente proporcional al grado de expansión y consolidación disciplinar de las tradiciones intelectuales que forjan los conceptos-, opté por evitar ese vocablo (Jackson, 2004: 17) y atribuir prioridad analítica a las formas de percepción social de la adivinación con cesta -una opción que puede desilusionar a algunos de los más ortodoxos antropólogos económicos, pero que tiene la ventaja de ir al encuentro del modo en que la *lipele* se entiende en el noroeste de Zambia- no como una mercancía en circulación o fuera de ella, sino como un oráculo. La *lipele* sirve para adivinar, y en un estudio de cariz asumidamente fenomenológico el corpus antropológico más relevante y apropiado es aquel que se dedica al “fetichismo” -perdonen el término y las comillas- y a la adivinación, y no a la antropología económica, culturalista u otra.

Vieites también se lamenta de que yo “-deje- en un oscuro segundo plano... la historia de los refugiados angoleños” (2005: 374). Pienso que uno de los méritos de mi libro es precisamente la contextualización y la conceptualización de la adivinación en el contexto social y político de la deslocalización forzada hace unos pocos años, al final de la guerra civil angoleña, en 2002. Digo contextualización y conceptualización porque, más allá de describir el fenómeno de la deslocalización forzada y la experiencia de vida en el exilio en la cantidad y el grado pormenorizados y adecuados en un libro sobre rituales adivinatorios, sugiero que el efecto de este fenómeno sobre la adivinación se tradujo en una alteración profunda, no de la práctica

adivinatoria en sí, cuya persistencia a través de los siglos es testimonio de su vitalidad y adaptabilidad a nuevas circunstancias históricas, sino de la percepción social de esa misma práctica.

Admito que mi libro no ofrece un análisis pormenorizado y sistemático de la “historia de los refugiados angoleños”, pero, al contrario de lo que Vieites afirma (2005: 371), tampoco me propuse hacerlo. Por encima de todo no quise proporcionar prioridad analítica a la experiencia de la deslocalización forzada en un estudio sobre la adivinación, por ser consciente de que en este contexto esa experiencia es existencialmente equivalente a otras formas más universales de sufrimiento. ¿Quién soy yo para distinguir, por ejemplo, entre el sufrimiento causado por la muerte a tiros de ametralladora en territorio angoleño o la muerte a merced de una bruja en tierra extraña? Eso sí, me propuse evocar la experiencia de la deslocalización a lo largo de las descripciones narrativas, reproduciendo el silencio de los refugiados sobre su identidad angoleña -y, en consecuencia, sobre sus historias personales de sufrimiento que les denunciarían-, un silencio que se les impone por su doblemente precaria situación de refugiados ilegales (2004: 35). Los refugiados que conocí no vivían en “campamentos”, conforme les obliga la ley de Zambia y como Vieites informa (2005: 370), sino en las aldeas de familiares a lo largo de la frontera. Por esta razón eran ilegales y, por ser ilegales y tener miedo de ser confinados en los campamentos oficiales, escondían su pasado.

A Vieites le hubiera gustado obtener más información sobre la teorización de las prácticas rituales en África y sobre comparaciones etnográficas con otros sistemas de creencias y rituales referentes a personas y no a objetos, una discusión sobre cuestiones de brujería, ciencia y racionalidad, del culto de los antepasados, lo divino y la filosofía de la religión. Vieites lamenta también que yo no me haya beneficiado de las contribuciones de Bourdieu, Giddens, Sahlins, Ortner, Farah, Tambiah, Livingstone, Geschiere, los Comaroff, Bird-David y Strathern -nada menos que doce autores-. Sin duda se trata de temas y autores relevantes, pero como Vieites no especifica de qué modo y sobre qué cada uno de ellos me haría mejor servicio del que me hacen aquéllos que yo he escogido en el marco de mi enfoque y del material etnográfico que presento, me pregunto con cierta perplejidad si Vieites estará hablando realmente de mi libro o si se dedica a discurrir sobre la multiplicidad de sus propios intereses y lecturas. No me resisto a aumentar en dos la lista de temas: la asociación histórica de la adivinación con cesta al poder político y la cuestión de la oposición y complementariedad de los géneros masculino y

femenino, un tema fascinante que Sarró exploró con gran perspicacia, minuciosidad y sutileza en su recensión.

Confundiendo delimitación y focalización con limitación, Vieites conduce al lector a creer que *Vidas em Jogo* es una obra temática y teóricamente insuficiente. Sigo pensando que para escribir un libro, como para dirigir un ritual de adivinación, es preciso saber delimitar -delinear, seleccionar, excluir-. La limitación no será con certeza una de las deficiencias de *Vidas em Jogo*, una obra con múltiples facetas, de valor para los interesados en África y/o en estudios sobre oráculos y adivinación, fetichismo, *continuum* sujeto-objeto, ritual y religión, *performance*, mercantilización, cultura material, posesión por espíritus y sobre refugiados.

*Traducción: María Cátedra*

### Referencias bibliográficas

APPADURAI, Arjun

1986 "Introduction: Commodities and the politics of value", en Arjun Appadurai (ed.), *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-64.

BOYER, Pascal

1996 "What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2: 83-97.

ELLEN, Roy

1988 "Fetishism". *Man*, 23, 2: 213-235.

1990 "Nuaulu sacred shields: The reproduction of things or the reproduction of images?". *Etnofoor*, 3, 1: 5.

GELL, Alfred

1998 *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

GRAEBER, David

2005 "Fetishism as social creativity: Or fetishes are gods in the process of construction". *Anthropological Theory*, 5, 4: 407-438.

JACKSON, Michael

1998 *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropological project*. Chicago: The University of Chicago Press.

2004 "Prefácio", en Sónia Silva, *Vidas em Jogo: Cestas de Adivinhação e refugiados angolanos na Zâmbia*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 17-21.

KEANE, Webb

1998 "Calvin in the tropics: Objects and subjects at the religious frontier", en Patricia Spyer (ed.), *Border fetishisms: Material objects in unstable spaces*. New York: Routledge, 13-45.

KOPYTOFF, Igor

1986 "The cultural biography of things: Commodification as process", en Arjun Appadurai (ed.), *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-95.

LATOUR, Bruno

1996 *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Synthélabo.

MACGAFFEY, Wyatt

1990 "The personhood of ritual objects: Kongo *minkisi*". *Etnofoor*, 3, 1: 45-61.

2000 *Kongo political culture: The conceptual challenge of the particular*. Bloomington: Indiana University Press.

PIETZ, William

1985 "The problem of the fetish, I". *Res*, 9: 5-17.

1987 "The problem of the fetish, II". *Res*, 13: 23-47.

1993 "Fetishism and materialism: The limits of theory in Marx", en Emily Apter y William Pietz (eds.), *Fetishism as cultural discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 119-151.

SARRÓ, Ramon

2005 "Se isto é um objecto: Uma leitura de *Vidas em Jogo* de Sónia Silva". *Análise Social*, 40, 174: 177-185.

SILVA, Sónia

2004 *Vidas em Jogo: Cestas de Adivinhação e refugiados angolanos na Zâmbia*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

VIEITES, María Soledad

2005 "Oráculos y adivinación entre los refugiados angoleños *luvale* de Chavuma (Zambia). *Revista de Antropología Social*, 14: 369-374.