
P

QUENA HISTÓRIA DA IDEIA DE FETICHE RELIGIOSO: DE SUA EMERGÊNCIA A MEADOS DO SÉCULO XX

Rogério Brittes W. Pires

Os conceitos antropológicos têm histórias de vida interessantes. Sendo antropológicos, espera-se que emirjam de uma relação de alteridade e que sirvam para pensar diferenças próprias desta relação. De sua emergência até sua estabilização, transmutam-se ao atravessar diferentes paradigmas, entram em relação com referentes díspares e com *epistemes* diversas, implicam variadas atitudes epistemológicas e políticas, sendo sempre de alguma maneira polissêmicos, o que faz deles entidades complexas e dignas de atenção.

Porém, a vida dos conceitos não é como a das pessoas: eles não nascem, amadurecem, envelhecem e morrem numa linha cronológica irreversível. Potencialmente, conceitos têm vida eterna e, ao menos enquanto a filosofia e a ciência existirem como as entendemos, eles estarão sempre disponíveis (cf. Goldman 1994:24; Deleuze & Guattari 1997:14). Prova disto é a retomada de certos conceitos que pareceram mortos por anos para a antropologia, mas que reapareceram recontextualizados, como, por exemplo, o *totemismo*, que de “disposição contingente de elementos não específicos”, foi feito operação classificatória por Lévi-Strauss (1980), ou o *animismo*, que de “doutrina geral das almas” em Tylor (1970) renova-se como “modo de identificação” ou “ontologia relacional”, para Descola (2005), Ingold (2006) e outros.

O foco do presente texto é a biografia de um conceito, *fetiche*, e conseqüentemente

sua forma sufixada, *fetichismo* – mais um exemplo, ainda que não tão badalado, de ressurreição na antropologia. Posto de maneira simples, fetiche denotou inicialmente certos objetos vistos como dotados de poder sobrenatural por populações da África ocidental (e posteriormente objetos de alhures vistos como similares): pedras, estatuetas e aglomerados de ingredientes heteróclitos animados por uma força que ultrapassa a agência daqueles que os construíram. Fetichismo é a doutrina ou culto mais geral baseada em um suposto modo de pensamento daqueles que usam fetiches.

Conceitos de grande importância em teorias desde o séc. XVIII ao início do séc. XX, eles caíram em desuso por volta da segunda década do século passado por serem considerados ao mesmo tempo etnocêntricos (fruto de um mal-entendido colonialista) e muito amplos (tudo relacionado ao sobrenatural na África ocidental era chamado de fetiche). Mas o fetiche enquanto categoria heurística não morreu. Paralelamente ao declínio de sua importância na antropologia, a noção foi transposta para os campos da sexologia, da psicanálise e da economia (por Binet 1888, Freud 1927 e Marx 1983). E, recentemente, o fetichismo religioso tem sido revivido paulatinamente por autores como Pouillon, MacGaffey, Pietz e Latour, ainda que de maneiras muito distintas entre si, e ainda que nem sempre tendo como objetivo tal revitalização. No presente texto, entretanto, me limitarei aos primeiros movimentos desta história, buscando compreender como se deu a ascensão e queda da ideia de fetiche nos estudos sobre religião, partindo de seu surgimento da noção, no início da era moderna, e seguindo até meados do séc. XX, quando o conceito parecia abandonado pela antropologia. Esse panorama nos ajudará, creio, a dar mais sentido ao emaranhado conceitual bizarro que é o fetichismo e a perceber quais linhas o atravessam, para então sermos capazes de lidar melhor com ele.

Emergência: entre a Guiné e a Europa

A história do fetiche começa na África ocidental, mais especificamente na costa banhada pelo Golfo do Benin. Como afirma Pietz (1985), o contexto crucial para a emergência do fetiche é o espaço transcultural que se configura nessa área, então conhecida como Guiné, num período que vai do séc. XVI ao séc. XVIII. Essa região era uma das mais densamente povoadas do continente africano e, para os europeus, a mais importante em termos econômicos e políticos.

O encontro entre exploradores portugueses e os nativos daquela região já fora registrado desde 1418. Afim de buscar o monopólio do lucrativo comércio estabelecido em pontos estratégicos da região, ao longo dos séculos foram construídos portos, como os de Lagos e Ouidah, e fortes, como o Castelo de Elmina, que passaram pelas mãos de portugueses, britânicos, franceses, holandeses, alemães, suecos e dinamarqueses. As viagens eram perigosas, praticamente a metade dos europeus que iam à Guiné morriam devido a doenças, à fome, ou à violência. Ainda assim enxurradas de viajantes continuavam a se arriscar, pois os ganhos eram potencialmente muito

altos. Ouro e escravos eram as principais mercadorias buscadas pelos europeus, tanto que nomeavam os territórios: Costa do Ouro (hoje Gana) e Costa dos Escravos (hoje Togo, Benin e parte da Nigéria).

As populações nativas com quem se trocava eram sobretudo as falantes de línguas da família Kwa, como os Ewe, Akan e Fon, cuja história de organização política é complexa: diversos reinos e impérios, tais quais Oyo, Ouidah e Daomé foram erguidos e destruídos no período anterior ao controle europeu mais direto, que se iniciaria no séc. XIX. Estes reinos conviviam com inúmeras tribos de organização menos centralizada, com eventuais grupos afro-islâmicos e, na costa, com uma crescente população mestiça de europeus e africanos.

Nesse cenário complexo não circulavam apenas mercadorias. Além de ouro, marfim, álcool, tabaco, especiarias, escravos, cavalos, tecidos e cobre, corriam também ideias, observações. Observações que aos poucos alteraram a visão europeia sobre a África subsaariana, antes vista como uma terra governada pelo caos, sem ordem social, porém rica em ouro e em ídolos (Tobia-Chadeisson 2000:11-22). A relativa abundância de ouro se confirma em parte, mas aos poucos passa-se a pensar na religião dos não islâmicos da Guiné como mais marcada pelos feitiços do que pelos ídolos.

Entenda-se aqui *ídolos* como objetos de culto que representam uma entidade espiritual, um falso deus na visão cristã, ao passo que *feitiços* seriam objetos normalmente usados no corpo na busca de poder para atingir fins terrenos concretos por meio da combinação ritual de materiais (Pietz 1987:36). A dicotomia entre ídolo e feitiço, provinda da teologia cristã e que reflete a divisão entre magia e religião será um par de oposição central em todo o pensamento sobre a noção de fetiche. Sob esta visão, diferentemente dos pagãos da idade média, os negros da África não teriam a adoração de falsos deuses, heróis ou astros, como centrais em suas crenças: de fato alguns grupos pareciam totalmente desprovidos de ídolos. Não se curvavam diante de estátuas para prestar homenagens a um ou vários deuses por elas representados e quase não rezavam. Suas principais atividades religiosas pareciam girar em torno de pequenas figuras que talhavam, de amuletos que carregavam, de sacos ou chifres entupidos com diversos e aparentemente banais ingredientes, ou objetos naturais, como animais, árvores, montanhas ou corpos d'água extraordinários, os quais acreditavam ter força sobre a natureza e as pessoas, ser capazes de curar doenças, prever o futuro, trazer bons augúrios, fulminar inimigos, fazer prosperar os negócios, dentre outros fins mundanos. Não haveria transcendência, não haveria força ou entidade suprema, falsa que fosse, a ser venerada. Seu culto seria ou bem prestado a deuses de pau e pedra, feitos pelas próprias mãos dos crentes, ou bem voltado à natureza bruta. Os europeus tinham dificuldades em classificar as religiões africanas, que estariam em algum lugar incerto entre idolatria, superstição e politeísmo. Pela primeira vez, então, descreveu-se a religião de um povo como “feitiçaria”.

A ideia de “feitiço” chega à África carregada de significados. De acordo com Pietz (1987:24-36) e Tobia-Chadeisson (2000:65-76), a etimologia da palavra remonta

ao latim: *facticius* significa “feito”, particípio passado de *facere*, “fazer”. Na *História Natural* de Plínio (77 d.C.) *facticius* significa “manufaturado”, mercadoria feita pelo homem, artificial, no sentido neutro e no valorativo: o artificial seria inferior ao verdadeiro, ao natural, pois de certa forma fraudulento, falso – é algo que se faz passar por um original. Esses sentidos e nuances tinham especial pertinência no campo semântico do comércio, porém nos códigos de leis cristãs (desde c. 429 d.C.) começam a ser usados em discussões sobre religião. A noção então incorpora uma longa tradição teológica cristã, incluindo as problemáticas da idolatria (adoração de objetos falsamente sagrados, paradigma de atividade religiosa desviante), da semelhança (imagens enquanto veículos passivos da agência espiritual) e a dos objetos sacramentais legítimos usados pela igreja na mediação entre o divino e os homens (principalmente o pão na eucaristia). A questão central referia-se a respeito da impossibilidade do poder divino se expressar através de objetos, especialmente objetos fabricados. Ele deveria advir apenas da fé interior e da palavra (da prece ou da bíblia): fora objetos centrais na liturgia cristã e o corpo humano modelado à semelhança de deus, a matéria sacralizada era vista como indício de idolatria (falsa crença) ou superstição (prática de culto exagerada, supérflua).

Em continuidade com tal discurso, nos códigos que regulavam práticas mágicas e religiosas nas nações ibéricas, a palavra *facticius* e suas derivações passam a ser, desde aproximadamente 1146 d.C., usadas para referir objetos mágicos manufaturados, usados na busca de fins concretos. Surge a ideia de *feitiço*, porém ainda na sombra da lógica da idolatria: o pecado mais sórdido era adorar a imagem de um falso deus, já que seria da semelhança que surgiria o poder divino. Meros feitiços, pequenas magias, não eram graves, pois não se assemelhavam a nada. Seu estatuto era incerto no mundo medieval, segundo Pietz: é possível que objetos de feitiçaria (que depois seriam considerados violações das leis naturais e/ou divinas) fossem, na idade média, considerados apenas práticos. Mas cabe notar que a ideia de feitiço era ainda diferente da que surgiria, a de fetiche, sobretudo pela pouca importância que era dada à materialidade e à capacidade dos objetos de portar valor pessoal, social e espiritual.

Quando desembarca na Guiné, já no séc. XV, em meio à reavaliação do cristianismo promovida pela Reforma, a problemática da idolatria ganhava grande importância. Em paralelo, difundia-se a ideia de feitiço enquanto forma prática de magia. Relatos de viagens mostram como os objetos com tanta frequência usados pelos africanos para proteção, cura, divinação e propósitos afins não foram vistos como ídolos, imagens, mas como equivalentes pagãos aos objetos sacramentais cristãos ou às pequenas formas de magia doméstica e pessoal europeias. Muitos navegadores portugueses católicos, aliás, usavam amuletos de proteção, em geral relacionados a santos, que os ajudavam a dar sentido aos objetos africanos. Isto incluía até mesmo a possibilidade de substituição de uns pelos outros, em casos de conversão. A percepção da importância da materialidade desses objetos e da capacidade deles de marcar identidades naquele mundo complexo vai crescendo à medida que se estabelecem

línguas francas na região. No processo, a ideia de *feitiço* vai se desenvolvendo em *fetisso*, e depois em *fetiche*, palavras usadas não apenas pelos europeus, mas pela maior parte dos atores envolvidos nesta trama. Termos usados por uns para descrever práticas alheias, e também termos usados por alguns para tentar explicar aos seus interlocutores o que se está fazendo. Já eram distintos da ideia anterior de feitiço, pois englobavam coisas que anteriormente não caíam nessa categoria, como os objetos naturais (rios, pedras) “adorados” pelos africanos.

Na aurora do séc. XVII, a presença holandesa na região se intensifica, dentre outros motivos pela difusão do protestantismo nos Países Baixos, o que significava que suas frotas não seguiam os decretos papais que davam controle exclusivo da costa africana à Portugal. Foram os calvinistas da Companhia das Índias Ocidentais neerlandesa que estabeleceram com veemência a equivalência entre fetiches e objetos católicos, que sob seus olhares eram ambos falsos intermediários entre os homens e deus. A rejeição protestante de cunho iconoclasta a qualquer agência sobrenatural que não fosse a do deus único e à necessidade de qualquer forma de objeto material na experiência religiosa verdadeira leva à condenação de todos os fetiches: católicos e pagãos. Mais que forma prática e material de magia, o fetiche vai se tornando sinônimo de religião rudimentar, pois pouco espiritualizada, demasiado presa à matéria bruta. Vai deixando de ser feitiço e se tornando fetiche. É com este tom, dado nos escritos de holandeses como Pieter De Marees (1987) e Willem Bosman (1705), que a leitura clássica dos objetos que seriam chamados de fetiche começa a tomar forma.

Cabe notar que esses viajantes holandeses eram protestantes, mas não eram missionários. Seu objetivo na África não era a conversão, era antes de tudo comercial¹. Assim, sua visão de mundo não era informada apenas pelo protestantismo, mas também pelos ideários mercantil, pré-capitalista, mecanicista e iluminista que tomavam conta do norte europeu. Isto significa que esses homens compartilhavam a ideia de que objetos são fundamentalmente impessoais e independentes de valoração cultural. A matéria era para eles regida pelas leis da economia (quando se tratam de mercadorias) ou pelas leis da física (quando se tratam de objetos tecnológicos ou outros), pouco tinha a ver com o religioso.

Os fetiches mereciam, portanto, uma explicação à altura, antiespiritualista, a qual encontramos nas páginas de Bosman, cuja obra obteve enorme sucesso e alcance, transformando-o na grande autoridade sobre Guiné para os europeus do séc. XVIII. Sua teoria era de que os africanos seguiriam falsos valores religiosos por dois motivos. Em primeiro lugar, seriam supersticiosos, ignorantes acerca de tecnologia, incapazes de agir racionalmente e de entender causalidades reais, o que os faria ver nexos inexistentes entre causas e consequências errôneas: a confecção de uma estatueta e um inimigo assolado por uma doença, digamos. Em segundo lugar a população seria enganada por sacerdotes mercenários, que, movidos pela cobiça, pelo interesse, promoviam comportamento imoral e antiético.

Tal “conspiração sacerdotal” manteria, para Bosman, a maioria do povo

africano como refém de sua própria superstição, de sua incapacidade de raciocínio causal e de sua falta de percepção do valor real das coisas e da verdadeira ordem da natureza (Pietz 1988:121). Paradoxalmente, essa conspiração manteria a tênue estabilidade social africana – os fetiches, tendo na mente dos africanos poder de vida e morte sobre os indivíduos, regulavam contratos, selavam negócios e sustentavam relações por meio de juramentos feitos em seu nome. Medo e credulidade governariam a Guiné, ou melhor, sacerdotes governariam a Guiné através da manipulação do medo e da credulidade. Medo do poder dos fetiches, das forças que deles emanavam, quer dizer, medo de algo que não existe, segundo Bosman. A explicação do viajante para a organização social guineense e para a abundância dos fetiches passava portanto por fatores psicológicos: medo, ganância, ignorância, superstição etc. A agência de entidades espirituais ou qualquer causalidade de ordem sobrenatural está excluída de sua narrativa, baseada em um empirismo cético. O que moveria os africanos e estruturaria suas crenças seria o interesse, a avareza. Ou seja, os valores centrais para Bosman, os mercantis, em sua projeção do ideário pré-capitalista, tornavam-se também os valores centrais para os guineenses.

Devemos esclarecer que, se os valores de Bosman eram calvinistas e mercantis, não se pode dizer que ele considerava o “interesse” como um impulso moral impróprio. De fato, para ele uma ordem social moralmente aprovável seria movida pelo interesse, sim, mas por um interesse centrado em atividades livres de mercado, que trazem o bem para a sociedade como um todo (*à la* Adam Smith). A conjugação do interesse exacerbado com a superstição é que faria da Guiné uma sociedade corrupta, moralmente degenerada, de governantes injustos, de mulheres lascivas, e cuja escala de valores seria desconcertada. Pois sim, os africanos, como os europeus, queriam ouro, sabiam de seu alto valor, porém, aparentemente sem razão, o trocavam por aqueles objetos sem serventia, os fetiches, ou por outras futilidades. Os valores africanos pareciam guiados pelo acaso, pelo capricho.

A ideia de *capricho* é fundamental na descrição de Bosman, é a mais marcante característica da feitiçaria africana. Objetos mágicos da Guiné seriam construídos da junção de ingredientes aleatórios encontrados fortuitamente: um crânio de animal morto, algumas folhas de cores chamativas, uma pedra com formato estranho, restos de metal usado... Qualquer coisa servia para fazer um fetiche. Tudo o que importava é que esses ingredientes, uma vez amarrados, pendurados ou ajuntados, fossem magicamente capazes de atender pedidos e realizar os desejos de seus mestres. Ou mesmo, adorava-se a coisa em si, a pedra, o animal, o osso, a árvore, sem quaisquer alterações além da consagração do objeto por um sacerdote. Ainda que houvessem fetiches de famílias, tribos, ou reinos inteiros, a grande maioria deles era particular, tratada como meio de atingir fins terrenos e vulgares. Reafirmava este ponto de vista a imensa diversidade dos objetos de culto na região: eram tantos e tão variados que pareciam não seguir lógica alguma. Ignorantes da verdadeira fé, das leis naturais e do mercado, os africanos construiriam seus deuses pessoais, estátuas e amuletos, com

materiais achados ao acaso, ou mesmo adorariam quaisquer seres e coisas encontradas no mundo. Neles então se imaginaria poderes e neles seriam depositados desejos interessados e interesseiros. Graças ao medo e à ignorância, de encontros contingentes surgiria a ordem social e religiosa dos negros. “A adoração africana dos fetiches (e portanto a sociedade africana) foi assim revelada como sendo baseada nos princípios de encontro casual e nos gostos arbitrários da imaginação conjugada com o desejo” (Pietz 1987:43). Trata-se aqui da “teoria do primeiro encontro” que tem em Bosman sua expressão prístina, que reverbera até hoje no pensamento cético sobre as religiões: quando o motor dos acontecimentos não é a ação humana, consciente ou inconsciente, nem as leis da natureza ou da sociedade, só resta o acaso.

Nos relatos de Bosman já podemos considerar que a noção de fetiche está presente. Neste sentido “fetiche” não se resume a uma tradução de “feitiço”: é uma ideia nova, irreduzível à sua precursora. Num primeiro nível, o que obras como a de Bosman operaram foi uma hibridação de práticas e objetos de diversos tipos, unindo-os sob uma mesma noção. Cada grupo presente na Guiné tinha seus próprios objetos mágico-religiosos, com características e nomes distintos: sabemos por exemplo que a classe de objetos chamada de *miniksi* pelos BaKongo, a chamada de *suman* pelos Ashanti e as chamadas de *bo* e *vodu* pelos Ewe foram chamadas pelos europeus de fetiches, ignorando as diferenças entre elas². Não apenas isto, a centralidade de tais objetos na vida dos negros da costa fez com que “fetiche” desse nome a tudo que envolvia religião ou magia africana, e também se tornasse meio de explicar a bizarria das práticas e organizações daqueles grupos. “[...] a ideia de *fetisso* emerge como uma explicação da estranheza das sociedades africanas pragmaticamente totalizada e totalizadora” (Pietz 1988:116). Chamar aquilo tudo de feitiço fora uma maneira de dar sentido a práticas e objetos ao compará-los com o catolicismo dos portugueses, visto com maus olhos pelos protestantes holandeses. Porém, de forma muito mais rude que a adoração de santos e imagens, era a materialidade crua da experiência mística daquelas populações que as marcaria, algo tão tosco que chegava ao cúmulo do culto a agrupamentos de materiais aleatórios.

Invenção: Charles De Brosses

Através do discurso leigo dos viajantes, espalhava-se pela Europa a ideia de fetiche, que porém ainda era um termo primordialmente descritivo (mesmo que carregado de densa significação e potencialidade explicativa). Seria ainda necessária uma síntese, para que a noção se estabelecesse como conceito significativo para a filosofia e para as vindouras ciências humanas, como um instrumento capaz de ajudar esta tradição a pensar, por exemplo, a diferença entre os pensamentos e práticas religiosas europeias e africanas.

Tal síntese foi feita por Charles De Brosses, em sua obra *Du Culte des Dieux Fétiches* (1760), proposta como uma comparação entre o culto africano dos fetiches,

contemporâneo ao autor, e a religião do Egito antigo, tão discutida em sua época. Porém, o apetite comparativo do autor não se limita a traçar paralelos entre esses dois mundos. De Brosses apresenta exemplos de “fetichismos” por todo planeta: dos ameríndios, de Yucatán, dos Apalaches, das Filipinas, do Caribe e dos polos, além dos antigos celtas, saxões, gauleses, francos, gregos e romanos (De Brosses 1760:47-63, *passim*)³. Ainda que não tenha sido o primeiro a promover comparações entre práticas religiosas da Guiné e de outras regiões e momentos históricos do mundo, até De Brosses a palavra fetiche servia exclusivamente para referir a crenças de povos da Costa do Ouro e dos Escravos. O autor é quem passará a usar o termo também para falar de cultos de outras nações que teriam como objeto animais e/ou seres inanimados.

Tal uso da noção de fetiche é uma expansão de uma generalização já constatada nos relatos de viagens sobre a Guiné, nos quais esta noção aos poucos deixa de referir exclusivamente aos objetos tão centrais na vida religiosa dos negros que ali habitavam e passa a ser usada para falar de quaisquer práticas mágico-religiosas da região, o que valia não apenas como explicação generalizante da vida guineense, mas também para a África subsaariana conhecida como um todo. O salto que vai dos objetos para a religião e o que vai da Guiné para a África não-islâmica, porém, são mais contidos do que o salto que vai da África negra para boa parte do mundo, do passado ao presente, dos desertos ao ártico. O englobamento de tantos cultos sob um só conceito foi possível graças à posição defendida por De Brosses de que todos os fetiches possuíam uma mesma origem. No mundo inteiro encontraríamos objetos ou seres vivos escolhidos por nações ou particulares para serem deuses sagrados e talismãs, aos quais se renderia um culto respeitoso que envolve sacrifício, veneração, consultas, proteção, honra e tabus. Todos esses oráculos, amuletos e objetos seriam oriundos de uma mesma “religião geral espalhada largamente por toda a terra” da qual são acessórios; tratar-se-ia de uma “classe particular dentre as diversas religiões pagãs” (De Brosses 1760:10). De Brosses opera uma classificação, diz o que está antes e o que está depois na história das religiões, em termos de grau de sofisticação. O fetichismo, adoração de divindades terrestres inanimadas, seria inferior ao *sabeísmo*, a adoração do sol e dos astros, que por sua vez viria antes do politeísmo que seria, enfim, anterior ao monoteísmo⁴.

Dentro do contexto do Iluminismo, De Brosses apresenta sua teoria sobre a história da religião humana, usando como principais exemplos a religião egípcia e o fetichismo africano. Pois os negros seriam os mais supersticiosos dentre os povos contemporâneos, assim como os egípcios teriam sido os mais supersticiosos de sua época. Baseado nas descrições de Bosman e outros, De Brosses afirma que os negros seriam os mais fetichistas dentre os fetichistas, ou seja, estariam mais entranhados na selvageria e sua religião seria de todas a mais grosseira: eis a explicação para a escolha de um termo africano para nomear a classe de culto mais rudimentar dentre as religiões pagãs.

O que tornaria os negros modelos de selvageria, para De Brosses, seria o fato de todas as raças do mundo terem passado por tal estágio, porém apenas os negros

continuarem presos nele. O “selvagem” é descrito por De Brosses como estúpido, ignorante e bárbaro; estaria preso numa eterna infância. O selvagem seria o homem não-iluminado, que não se preocupa com a origem e ordem do mundo, com beleza e perfeição, apenas com o irregular, o extraordinário; aquele que não se move por curiosidade especulativa ou por amor à verdade, apenas por medo e esperança. Seu modo de pensar estreito e não generalizador o condenaria a viver numa variedade de eventos que parecem à mente selvagem vindos da variabilidade dos poderes – daí a adoração de tantos pequenos fetiches, deuses e amuletos. O autor argumenta que o homem em estado selvagem teria como principal motor de suas ideias e atitudes o medo, em particular o medo dos fenômenos irregulares da natureza, que somado à sua apatia, seu pequeno número de ideias e à existência de charlatões enganadores, geraria sua crença:

As crenças religiosas dos selvagens e dos pagãos sendo portanto opiniões puramente humanas, seu princípio e explicação devem ser buscadas dentre as afecções mesmas da humanidade, onde não são difíceis de lhes encontrar; os sentimentos humanos que as produzem podem ser reduzidos a quatro, o medo, a admiração, o reconhecimento e a razão. Cada um teve efeito sobre os povos de acordo com sua proximidade ou distância da infância, de acordo com o esclarecimento de seu espírito: mas sendo a maioria aqueles que carecem de luzes, a impressão feita pelas primeiras destas quatro causas é mais antiga e mais propagada, uma produzindo o fetichismo e a outra o sabeísmo (De Brosses 1760:202-203).

A ignorância do selvagem em relação às “verdadeiras” causalidades mecânicas e o temor de sua impotência perante o mundo o levaria a personificar objetos e o mundo natural, isto é, dotá-los de intencionalidade e agência. A personificação, transferência de características humanas a objetos, para De Brosses é uma forma primitiva de dar sentido ao mundo, de dominá-lo, de assimilar fenômenos naturais que são estrangeiros às nossas ideias, incompreendidos. É também uma divinização, posto que objetos com características humanas são vistos como capazes de influenciar no desenvolvimento dos acontecimentos do mundo. Os homens apenas divinizariam aquilo que não entendem ou controlam. Uma vez que o objeto ou fenômeno é compreendido em suas causas e efeitos ele deixaria de ser divino e se deixaria também de lhes atribuir intenção. Mas se um universo cultural não fosse capaz de elaborar tais explicações, o conhecimento ficaria na fase da divinização, objetos e fenômenos seriam assimilados e ainda assim continuariam estrangeiros (Iacono 1992:61-62). Tal tendência antropomórfica seria uma propensão humana, um processo psicológico que daria forma a uma visão ilusória do mundo, uma visão supersticiosa que colocaria uma falsa causalidade intencional no mundo. Nas palavras de Pietz (2005:125), para os filósofos iluministas “a superstição é um ato do espírito interpretativo, e mais

particularmente um ato de personificação que atribui a tudo um sentido e uma intenção aos eventos puramente acidentais”.

A argumentação brossesiana é bastante informada pelos relatos de viagem supracitados. Para começar, na figura do charlatão vemos transparecer uma versão da “conspiração sacerdotal” que vimos em Bosman, que entretanto aqui não possui grande relevância. A ideia de Bosman e de outros, que ora aparece com mais centralidade, é a teoria do primeiro encontro. Para De Brosses, fetiches africanos são frutos da consagração do primeiro objeto natural escolhido ao acaso por uma nação ou particular. Seja árvore, montanha, pedaço de madeira, concha ou animal, qualquer coisa seria transformada em divindade pelos negros:

A devoção é tão grande de sua parte que frequentemente eles multiplicam os fetiches, pegando a primeira criatura que encontram, um cão, um gato, ou o mais vil animal. Se nenhum aparecer, em seu acesso de superstição sua escolha recai sobre uma pedra, um pedaço de madeira, enfim o primeiro objeto que encoraje seus caprichos (De Brosses 1760:20-21).

Desprovidos de razão e da ideia de perfeição, os selvagens da Guiné viveriam num mundo irregular, incerto, logo haveria irregularidade e aleatoriedade também na escolha de suas divindades e de seus fetiches. Buscariam qualquer coisa para adorar e personificar, com a esperança de, através dos fetiches, realizar seus desejos, alcançar fins práticos. A descrição de Bosman do capricho e da multiplicidade dos fetiches africanos fundamenta a visão brossesiana sobre a selvageria. De Brosses elabora essa ideia como um “modo de pensar” baseado no primeiro encontro, que fixaria ligações causais entre objetos materiais e poderes, engendrando não apenas um “sistema de credulidade” mas também um “método de julgamento” que sustentaria ordens políticas desprovidas de qualquer princípio universal, como são desprovidas de deus. “Era um sistema de fragmentações e de conexões no qual os desejos particulares vinham se fixar sob objetos singulares” (Pietz 2005:125). Não haveria qualquer lógica por trás da escolha contingente das divindades fetichistas, já que a religião fetichista é “não alegórica”, já que seus crentes não pensam, apenas fazem o que querem.

Dizer que o fetichismo é uma religião não alegórica é dizer que esta forma de culto não se direciona a nada que não aos próprios fetiches em si, aos próprios animais ou objetos materiais e naturais. Que não há figuração, representação, transcendência: o fetichismo como culto à matéria bruta. Eis a questão fundamental da teoria brossesiana dos fetiches. A capacidade de figuração, isto é, de simbolizar, de metaforizar, de exprimir uma coisa através de outra é para De Brosses uma característica basilar do homem, pilar da razão. A figuração permite que o homem expresse um sistema filosófico ou teológico, permite a abstração, leva à especulação científica, sua ausência na religião fetichista indicaria a completa ausência de raciocínio de seus crentes, condição

que quase escapa à humanidade. Os fetichistas, por serem incapazes de figuração, seriam homens nos quais falta uma marca básica da humanidade, a capacidade de pensamento simbólico. Isto faz deles enigmáticos, resistentes à razão e à explicação: “não se deixam entender nem mesmo pelo raciocínio que tenta lhes combater” (De Brosses 1760:183). O fetichismo, culto a objetos terrestres e materiais, indica uma irracionalidade da qual o sabeísmo, culto aos astros e ao sol, já se vê mais livre. Adorar objetos distantes, inalcançáveis, seria sair da simplicidade e da mesquinharia da vida terrena, buscar na religião mais que a mera satisfação de desejos cotidianos: o sabeísmo indicaria primórdios de observação científica. Já os fetiches seriam a prisão ao supérfluo, ao casual, ao grosseiro, a um mundo no qual há espaço apenas para matéria bruta e desejos humanos, sobretudo para os últimos projetados nos primeiros.

Apenas através da evolução, do aumento do refinamento das ideias, o homem chegaria ao politeísmo, sairia da pura presença e materialidade, e chegaria na alegoria, no símbolo. Ou seja, o culto passaria a ser rendido não *aos* animais e objetos, mas a entidades transcendentas *por meio de* animais e objetos. Estamos diante, é fácil perceber, da mesma oposição que constatamos anteriormente entre fetiche e ídolo:

Notemos antes de ir mais longe que este culto prestado a certas produções naturais é essencialmente diferente daquele que a idolatria presta às obras de arte, representativas de outros objetos aos quais a adoração se direciona realmente, e que aqui é aos animais vivos e aos vegetais eles mesmos que ele se direciona realmente (De Brosses 1760:64).

Para De Brosses, o culto dos egípcios e dos africanos são os principais exemplos da primeira etapa desta evolução. Se há figuração em qualquer um dos dois, ela seria extremamente rudimentar, cheia de metáforas falhas, aleatórias, que não seguem nenhuma lógica: protofiguração. A classificação operada por De Brosses das religiões e dos povos, que os organiza em uma escala que vai do selvagem ignorante ao racional iluminado, tem como critério a função simbólica. Nela, o fetichismo apresenta o grau zero de capacidade simbólica de figuração, no qual o homem não cultua coisas pelo que representam, mas como formas de satisfazer necessidades imediatas.

Não é difícil imaginar quem estaria na outra ponta da escala esboçada por De Brosses: o fetichista selvagem seria o oposto do filósofo iluminista, que pensa racionalmente, abstratamente e, logo, é capaz de se preocupar com arte, beleza, com a ordem do mundo. O homem europeu iluminado pela razão teria ideais, ciência, experiência, não se limitaria às necessidades básicas da vida, ao mundo da matéria, do imediato. Se o fetichismo é o contrário do iluminismo, a Guiné é o arquétipo de sociedade não iluminada, o simétrico inverso da Europa civilizada: uma terra distante das luzes, onde homens confundiriam intencionalidade e causalidade, projetariam seus desejos sobre o mundo e sobre objetos, imaginando-os dotados de personalidade e de poderes sobrenaturais que lhes garantiriam agência.

Haveria, entretanto, homens infantis e supersticiosos até em nações civilizadas, que buscariam fetichismo e magia. O fato de que as mesmas práticas fetichistas surgem nos cantos mais diferentes do mundo – até na Europa – indicaria que o homem, em seu estado bruto ao menos, é igual em todos os lugares. Para De Brosses, modos de agir parecidos são devidos a modos de pensar comuns, as mesmas ações possuem os mesmos princípios, portanto não se trata meramente de imitação, o homem selvagem é igual em todo lugar (De Brosses 1760:17). Este uso que faz De Brosses do princípio da causalidade aponta para o materialismo e para o universalismo em seu pensamento: “[...] depois de ter fundado o paralelo da religião do antigo Egito com aquela dos outros africanos sobre a paridade das ações, que supõe uma maneira parelha de pensar, semelhança na qual nós buscaremos o princípio das causas gerais inerentes à humanidade” (De Brosses 1760:98-99). Ainda que flerte passageiramente com ideias de revelação, degeneração, dilúvio, raça escolhida etc., a explicação para o fetichismo desenvolvida por De Brosses aponta para motivos humanos, portanto sem necessidade de recurso à causalidade transcendental da providência: é uma teoria ateia. Além disso, optando pela ideia de que as mesmas ações derivam dos mesmos princípios, o autor elimina a necessidade de comunicação e difusão, defendendo um *pensamento primitivo fetichista universal*. A determinação do pensamento deixa de ser espacial e se torna temporal. Observando a semelhança do fetichismo entre os selvagens contemporâneos seria possível projetá-los sobre o tempo passado e organizar a diferenciação dos cultos em uma classificação diacrônica.

De Brosses se inseria num contexto no qual o debate sobre a origem das religiões era fervoroso. É verdade que o materialismo não teísta de sua teoria já estava de certa maneira contido em suas fontes de informação (cf. Pietz 2005:134-137), porém se tratando de um filósofo e não de um viajante, suas argumentações ganharam maior peso nas controvérsias de seus dias. O próprio recurso aos relatos de viagem como principal base de dados para seus desenvolvimentos teóricos já é um dado importante que coloca De Brosses a favor de uma certa “autoridade etnográfica” (Pietz 2005:128) que ia de encontro a interpretações hermenêuticas das superstições, como aqueles que priorizavam a análise de textos bíblicos ou a exegese de mitos e ideias religiosas como comemorações deformadas de eventos históricos e heróis nacionais (a corrente chamada de *figurismo* e os *neoplatônicos*). Se o culto dos fetiches era irracional e não figurativo, como poderíamos aplicar ao seu estudo um método hermenêutico? Sua posição era metodologicamente materialista. Práticas comuns realmente observadas são relatadas por viajantes e, a partir delas, podemos ligar modos de agir a modos de pensar. Inferimos o mundo das ideias a partir do mundo material, e não o contrário.

Esse materialismo rompe com o discurso teológico. Até então, a principal explicação para a alteridade era de base bíblica. No Iluminismo se renova o interesse pela diferença entre as populações do mundo, ainda que sob uma lente etnocêntrica, que via os outros como remanescentes de um passado europeu. A ideia de fetichismo

apresentada por De Brosses foi aceita por ser útil para descrever a forma de religião mais primitiva de todas, o modo de pensar responsável pela ilusão religiosa e por todas as formas de crença irracional. Explicava a origem da religião, identificando-a com a má compreensão da causalidade, o principal erro da mente pré-iluminada, incapaz de ver a separação absoluta entre o mundo material, da natureza, mecânico, e o mundo dos desejos humanos, orientado para fins (Pietz 1993:138). Além desse rompimento, o discurso do fetichismo também propunha uma nova abordagem que passava mais pela psicologia do que pela teologia, o que seria coerente com o discurso germinal das ciências humanas. Os autores iluministas não tentavam entender as divindades, mas as crenças e práticas religiosas; não apenas a religião, mas o homem se torna objeto de estudo e motor das causalidades. O homem era entendido enquanto objeto natural, acessível pelo estudo histórico, o que se liga com as ideias de natureza humana e de história natural.

Dentre os autores que àquela época escreviam sobre religião, é das ideias de Hume, em *The Natural History of Religion* (publicado originalmente em 1757), que mais se aproximam as de De Brosses. Especialmente no que diz respeito à origem da religião como derivando das afecções da vida humana, como o medo e a esperança, conjugadas com a tendência universal de personificar, de conceber todos os seres como a si mesmo⁵. A diferença é que para Hume (1889:7-15) a primeira religião, politeísta, personifica poderes divinos imateriais e invisíveis, ao passo que para De Brosses os objetos materiais são eles mesmos considerados, no primordial fetichismo, como dotados de intencionalidade e poderes divinos. Ambos partiriam de uma base idêntica, dos relatos de viajantes europeus sobre a Guiné: a ideia de superstição derivada do medo.

Mesmo pequena, a originalidade de De Brosses frente a Hume tem relevância aqui. A concepção da religião original como sendo um fetichismo completamente material, incapaz de qualquer forma de abstração ou alegoria, portanto marcado pela ausência do desdobramento entre representante e representado, diferencia-se da concepção da religião original como sendo politeísta, voltada para o invisível, para o abstrato, na medida em que propõe a importância da capacidade simbólica enquanto fator de desenvolvimento da humanidade, uma visão que seria cara para muitos evolucionistas. Mais que isto, na teoria de De Brosses os fetiches eram os objetos materiais adorados pelos primitivos que precisavam de algo tangível para apenas depois entenderem o abstrato e o imaterial. O que a insistência na anterioridade do fetichismo com relação ao politeísmo atesta é uma posição anti-idealista que coloca a ênfase na matéria como primordial na vida humana, mesmo na vida intelectual humana.

O que o autor propõe é a existência e a generalidade, num estágio primeiro, de uma mentalidade sem capacidade de simbolização, presa ao material. Some-se isto à rejeição de causalidades não mecânicas que sejam transcendentais ao homem enquanto objeto de estudo, e ainda ao fato de que o autor se valia de um método

também materialista, baseado em descrições empíricas, contra os métodos exegéticos hermenêuticos. Temos então, com o perdão do jogo de palavras, uma “teoria materialista da matéria”, ou seja, uma posição (metodológica, epistemológica e teórica) materialista, ainda que ironicamente defenda que o caminho da ilustração envolva o desprendimento da matéria calcado no desenvolvimento da figuração, da apreciação do abstrato, da ideia de perfeição, ou seja, uma posição que considera a matéria anterior e hierarquicamente inferior ao espírito.

A perspectiva materialista desenvolvida por De Brosses disseminou a ideia de fetichismo como sinônimo de estado humano desprovido das Luzes, no qual há tendência irracional em crer no poder da matéria, germe das trevas da ilusão religiosa. De Brosses transforma o fetiche em fetichismo, criando a partir de um primeiro substantivo que designava uma classe de objetos um segundo que designa uma forma de doutrina marcada por tal classe, um sistema de crenças. Esta inserção do sufixo “ismo” – que será criticada séculos depois por autores como Pouillon (1970) – é central na argumentação brossesiana.

As principais questões que envolvem a problemática do fetiche já estão contidas e minimamente desenvolvidas em De Brosses. Refiro-me aos temas da universalidade, do progresso, da materialidade, do simbolismo, da antropomorfização, da agência, da teoria do primeiro encontro (que envolve as questões da historicidade, contingência e evento), e, por fim, do fetichismo enquanto categoria de acusação. Basicamente, serão estes os temas que se repetirão ao longo da biografia do fetiche, ainda que nem todos os autores que usam a categoria dialoguem diretamente com De Brosses, faz sentido remeter os usos da noção de fetiche nos últimos três séculos e meio à *Du Culte des Dieux Fétiches*.

Estabilização: O fetichismo na filosofia após De Brosses

A obra de De Brosses levou à popularização dos termos fetiche e fetichismo, que rapidamente ganharam espaço no vocabulário da filosofia europeia. Logo em 1761, ao reeditar *Cândido*, Voltaire, influenciado por De Brosses, insere em sua novela um trecho no qual um negro do Suriname compara os fetiches da Guiné com os fetiches holandeses, usando a ideia de fetichismo para criticar não apenas as religiões africana e cristã, mas também a escravidão e a filosofia otimista (Voltaire 1918; cf. Pietz 2005:137-139). Kant em 1764 utiliza a ideia de fetichismo como religião negra movida pelo capricho, longe das ideias de belo e sublime (Kant 1864:314-315) e mais tarde como sinônimo de magia, superstição: falso culto que consiste em crer que podemos agir sobre deus (Kant 1913:137-148; cf. Iacono 1992:67-8). Décadas depois, Hegel reafirma a arbitrariedade dos fetiches, cujo culto restrito à África seria individualista, não transcendente, corresponderia a uma condição de ausência de história, pois há ausência do Estado e de consciência de si. Para Hegel, o único movimento histórico possível na África subsaariana viria de fora, ainda que sob a

forma condenável da escravidão: apenas o contato forçado com a Europa ou com outra cultura dinâmica tiraria o “espírito não desenvolvido” dos negros de sua inércia estática (Hegel 2001:109-117; cf. Iacono 1992:69-70).

Após De Brosses, o cânone da filosofia ocidental de maneiras variadas se valeu da noção de fetichismo para tratar do problema da *ilusão religiosa*. Talvez o mais cristalino e notório uso da noção tenha sido feito por Comte, que propôs o fetichismo como a primeira etapa do estágio religioso da evolução humana, a etapa na qual encontramos o embrião do futuro desenvolvimento humano, as tendências fundamentais do espírito do homem. O fetichismo seria uma atitude primordial do homem frente ao mundo, um fruto da natureza humana. Comte (1841:88) afirma que, se observarmos os animais superiores, veremos neles uma espécie de “fetichismo grosseiro”, ou seja, a primeira religião é o desenvolvimento da tendência natural de projetar a vida no mundo. O autor funda a primitividade do fetichismo na natureza do homem, prolongamento da natureza animal.

Para Comte, o mundo segue leis naturais constantes, porém no estágio fetichista a humanidade ainda não o teria percebido, e por isto supõe que tudo segue vontades inconstantes, como os próprios homens, confundindo assim causalidade mecânica e intencionalidade. Ver vontade no mundo levaria à adoração, graças à “tentação natural de fundar nossas opiniões sobre nossos desejos” que faz com que esperemos que as vontades que o primitivo vê no mundo e na natureza venham de encontro às suas próprias vontades. Neste sentido o fetichismo seria um modo de pensar que explica todas as coisas e eventos por analogia ao homem, ao ser vivo. Nele se mostraria a “tendência primitiva de conceber todos os corpos exteriores, quer sejam naturais ou artificiais, como animados por uma vida essencialmente análoga à nossa, com simples diferenças mútuas de intensidade” (Comte 1841:30). A ilusão de animação do mundo material inanimado seria, mais que um antropomorfismo, um biomorfismo, pois assimila a natureza morta à viva⁶.

Há ruptura e continuidade entre as teorias comtiana e brossesiana: ambos concordam que a uniformidade da ilusão religiosa vem da natureza da espécie humana, e que o fetichismo original não pode ser explicado por simbolismo ou alegoria. Porém, afastando-se da visão de De Brosses, para Comte já há especulação no fetichismo, já há um impulso em direção à observação e à indução, pois a alma humana não muda: mesmo no estágio fetichista ela é mais alimentada pelo espanto, pelo assombramento com o mundo que leva à reflexão, do que pelo medo das irregularidades da natureza que leva à inércia e à ignorância. O fetichismo seria uma ilusão propulsiva que faz caminhar a história. As bases das artes e da indústria seriam lançadas no período fetichista, quando homem é retirado, física e moralmente, do torpor animal.

Comte de certa forma radicaliza algumas das proposições brossesianas. De Brosses desfizera a vinculação exclusiva entre a ideia de fetiche e as religiões africanas, Comte foi além e despreendeu a ideia de fetichismo de qualquer referente direto: não necessita de exemplos empíricos, de relatos de viajantes, pois propõe que as leis

lógicas que governam a dinâmica da evolução humana podem ser alcançadas por indução. O positivismo comtiano também leva ao extremo a doutrina iluminista que dizia que o pensamento dos homens, seus “sistemas de crença” são direcionados a formas cada vez mais racionais, formas que podem ser classificadas e tipificadas. Com bases na ambição de abstração e generalização possibilitada pelo pensamento científico, o autor é capaz de dividir a história em estágios incontornáveis, lógicos, indo de uma ideia vaga de desenvolvimento, já presente em De Brosses, para um conceito preciso de progresso, de incertas “classes particulares das religiões pagãs” para uma gradação em estágios que almeja fixidez e objetividade, de uma busca inicial da natureza humana para uma visão do homem como continuidade direta da natureza, dado seu substrato biológico. Tal modo de pensar a evolução humana será seguido, direta ou indiretamente, por boa parte dos autores no séc. XIX e no início do séc. XX. Porém, poucas vezes veremos este tipo de evolucionismo e teleologia de maneira tão pronunciada quanto em Comte, cuja obra aparece para os leitores contemporâneos como um exemplo ao mesmo tempo paroxístico e paradigmático deste tipo de abordagem, hoje tão criticada, da religiosidade dita primitiva.

Apogeu, polêmica e crítica: antropologia evolucionista

Posições como a de Comte acerca da origem das religiões se estabilizaram durante o séc. XIX e passaram a dominar os debates da então nascente antropologia, quando descrever os passos da evolução do pensamento religioso foi a preocupação central de grande parte dos autores. Dentro das sequências evolutivas traçadas, o fetichismo figurava quase invariavelmente enquanto tipo de religião primitiva. Segundo Iacono, o sucesso da ideia de fetichismo se deu graças à “sua inclusão em uma estrutura teórica e conceitual complexa onde o método comparativo se entrelaça com a visão ocidental da história universal enquanto progresso” (Iacono 1992:119). Neste quadro, o fetichismo sintetiza a visão do selvagem reduzido ao primitivo, cujas práticas de culto a objetos seriam típicas do grau zero do progresso. Porém, o que exatamente se queria dizer com “fetichismo”, bem como a posição precisa deste estágio na história das crenças humanas variava imensamente. A título de ilustração, vejamos um par de usos da ideia de fetichismo em obras de autores importantes no final do séc. XIX.

Como Kant, Lubbock (2005:319ss) definia o fetichismo como a crença na capacidade do homem de agir sobre as divindades. O autor distribuía características atribuídas alhures ao fetichismo a estágios posteriores em sua escala, como totemismo (adoração de objetos naturais) e idolatria (antropomorfismo). Para Lubbock, entretanto, haveria um estágio inferior ao fetichismo: o ateísmo, completamente desprovido de qualquer ideia sobre as divindades, que seriam o critério para a classificação das religiões – quanto mais abstratas e menos materialistas, mais evoluídas (Lubbock 2005:198-199).

McLennan, por outro lado, via o fetichismo como adoração da matéria animada por espíritos antropomórficos. O fetichismo porém estaria subordinado ao parentesco e à organização social. A crença na relação genealógica direta entre um grupo e um totem culminaria na apropriação de um fetiche comum por toda uma tribo, o que daria forma ao culto dos ancestrais. A equação *fetichismo mais parentesco* em McLennan dá origem à ideia de *totemismo*, que se tornaria uma teoria concorrente ao fetichismo no debate sobre a origem das religiões (cf. Kuper 1988:82ss; Lévi-Strauss 1980:104).

Logo notamos que a discussão sobre onde exatamente se localizaria a fase fetichista na linha evolutiva das religiões ou do pensamento humano soa hoje como uma polêmica descabida, uma questão bizantina. Saber o critério usado para avaliar o grau de evolução de uma sociedade, bem como saber a causalidade (biológica, social ou intelectual) que anima o desenvolvimento da civilização faz pouca diferença quando o método da história conjectural – e logo o edifício evolucionista como um todo – perde a validade. A olhos moldados pela antropologia contemporânea, enormes diferenças teóricas perdem o contraste, e enxergamos com certa indistinção o debate. De fato, não me parece proveitoso adentrar nas peculiaridades de cada posição nem tampouco especular sobre suas motivações. É suficiente compreender o que significava, de modo geral, a noção de fetichismo no evolucionismo.

Em primeiro lugar, é necessário frisar que todos esses autores estão lidando primordialmente com a ideia de fetichismo, mais que com a de fetiche. Nisso seguem Comte: já que o problema principal é o progresso psíquico da humanidade, sua preocupação é com estágios abstratos de um desenvolvimento proposto teoricamente, definidos indutivamente. Os fetiches em si, isto é, os objetos adorados por selvagens que supostamente se encontram neste ou naquele estágio, apenas aparecem brevemente como exemplos, raramente são analisados detidamente. Isto não vale apenas para o fetichismo, mas também para outros estágios postulados por estes autores, como *totemismo*, *xamanismo* etc.

Dito isto, nota-se que, apesar da considerável variação de sentido, há, sim, uma carga semântica comum que atravessa os usos da noção de fetichismo, uma pequena base fixa da controvérsia, que se mantinha como uma espécie de cerne do conceito, ainda que nem sempre explicitada. Como afirma Masuzawa, qualquer que fosse a posição do teórico no debate, todos concordavam, então, que o fetichismo era baixo, pouco evoluído: se não o primeiro estágio do pensamento religioso humano, um dos primeiros. Se assim era, isto se dava por sua pura materialidade, seu imediatismo físico. O fetichismo era adoração do objeto em si, não pelo que representa ou porta, mas pelo que faz. “O fetiche é materialidade em sua forma mais crua e baixa; não aponta para significado transcendente além de si mesmo, para nenhuma essência abstrata, geral ou universal com relação a qual pode ser construído como símbolo” (Masuzawa 2000:248). O substrato da ideia evolucionista de fetichismo é que este seria uma espécie de prototeoria primitiva e materialista do mundo, baseada no imediato, na não transcendência e na confusão entre objetivo e subjetivo.

Obviamente, todos esses autores hierarquizavam a matéria abaixo do espírito, o objeto abaixo do sujeito e o primitivo abaixo do civilizado. O fetichismo seguia sendo a teoria da matéria, e enquanto tal, viria a ser refutada por autores marcadamente idealistas, para os quais o fetiche não poderia marcar o estágio inicial do pensamento humano, posto que a concepção de alma parece ser mais geral, mais simples, e portanto anterior à adoração de objetos inanimados. É o caso de Spencer, Max Müller e, sobretudo, de Tylor.

Em certo sentido, Tylor parte da ideia comtiana do fetichismo enquanto estágio do espírito primitivo no qual objetos externos são vistos como animados por uma vida análoga à humana e dá a ela uma nova roupagem, chamando-a de *animismo*. Há diferenças entre o fetichismo de Comte e o animismo de Tylor, mas duas ideias básicas se mantêm: a de que já nas primeiras fases do desenvolvimento do espírito humano há especulação e a de que a característica básica das divindades e seres sobrenaturais é a animação. Esta “animação”, para Tylor, seria concebida pelos primitivos mais no sentido de alma, de espírito, ao passo que Comte insiste na ideia de uma projeção da vida nos objetos, um biomorfismo. Nos dois casos, a animação envolve uma suposta ilusão de poder, vontade, e/ou personalidade em coisas que não possuem tais características ou em coisas inexistentes, porém a ênfase de Tylor está muito mais na ideia de sobrenatureza, de alma, do que na de vida, de modo que seu animismo tem como definição mínima “a doutrina geral dos espíritos”.

A explicação tyloriana para o nascimento das religiões tenta provar que mesmo as mais primitivas seriam racionais; o faz através de um psicologismo que vê em sonhos e alucinações a base universal das especulações que levam a crer na existência dos espíritos. Sob este ponto de vista, os objetos materiais divinizados usados por certos primitivos para buscar a realização de seus desejos teriam pouca importância relativa na sequência evolutiva humana, seriam um aspecto menor de certas religiões, subordinado sempre à ideia geral de alma. Alguns povos creem que as almas vagam livres pelo mundo, enquanto outros acreditam que elas habitam objetos materiais – isto não faz muita diferença na argumentação de Tylor. O fetichismo segue sendo uma espécie de baixo materialismo, mas ele não é primevo, não possui qualquer função instituidora da racionalidade ou da religiosidade humana, como em Comte ou De Brosses. Seria apenas um subtipo de animismo, definido como “a doutrina dos espíritos encorporados em, ou anexados a, ou transportando influência através de certos objetos materiais” (Tylor 1970:230). Tylor não se preocupa em especular se ele é inferior ou superior ao animismo puro e simples, sem base material: é apenas mais uma modulação de uma religião primitiva genérica, que frequentemente coexiste com outras.

Para Tylor, o fetichismo, forma particular de animismo, não se circunscreveria à África ocidental, onde se originou, nem se limitaria aos mais primitivos dentre os primitivos e haveria até mesmo sobrevivências do fetichismo na Europa. Porém, em geral, o fetichismo, doutrina que inclui a adoração de paus e pedras, se transforma

através de uma gradação imperceptível em *idolatria*, forma de culto da qual não se distingue facilmente, que diz respeito à representação ou simbolismo, e cujo posto na história da religião é intermediário, pois não está ao alcance do selvagem, mas já foi descartada pelos civilizados (Tylor 1970:254). Neste ponto sim, vemos a alocação clara do fetichismo em um espaço relativamente inferior de sua escala evolutiva. O fetichismo viria antes da idolatria – forma de animismo mais comum em religiões supostamente mais avançadas. A dicotomia idolatria/fetichismo (crença metafórica/crença literalista) se mantém, ainda que aqui ela não seja estanque, tenha virado um contínuo. O que torna penumbrosa tal distinção em Tylor é o fato de que em ambos os casos haveria, aos olhos primitivos, almas agindo através dos objetos: apenas na idolatria os objetos representam os espíritos, enquanto no fetichismo eles servem de moradia para as entidades sobrenaturais. O fetichismo em Tylor não é o culto direto aos objetos, mas às almas que neles se encontrariam.

É essencial perceber que, mesmo que continue distinto da idolatria, em Tylor o fetichismo já não é mais materialidade bruta. Como em Comte, aqui a ilusão religiosa por ser uma prototeoria racional, ainda que falha, passa a ser um pouco menos escandalosa. Para além disso, os primitivos, segundo Tylor, conseguem separar o espírito do objeto no qual este habita – já não são mais como os negros em De Brosses, que adoram pedras quaisquer. Talvez não haja ainda desdobramento entre representante e representado, não haja metáfora, mas já há distinção clara entre matéria e espírito, sendo o espiritual anterior em todos os sentidos: viria antes na história conjectural da humanidade tyloriana e na metodologia dedutiva do autor. Podemos dizer que Tylor tira o foco da materialidade do fetiche, algo que talvez já tivesse um embrião em Comte, mas que toma forma aqui definitivamente, graças à ênfase na entidade espiritual enquanto cerne de toda e qualquer religião.

Classificar um objeto como fetiche requer uma explicitação de que um espírito é considerado como estando incorporado ou atuando ou se comunicando através dele, ou ao menos que as pessoas às quais ele pertence pensem isto habitualmente de tais objetos, ou deve ser mostrado que o objeto é tratado como tendo consciência e poder pessoal, é adorado, com ele se conversa, para ele se reza, se sacrifica (Tylor 1970:231).

Tirando o foco da materialidade, que era o substrato evolucionista do conceito de fetiche, Tylor finda por tirar o foco do próprio fetichismo como um todo, que em sua obra tem um papel marginal, dispensável. Seu animismo pode ser visto como uma teoria concorrente ao fetichismo, uma hipótese alternativa para a base da experiência religiosa humana – teoria que paulatinamente ganhará espaço e se tornará mais expressiva que a do fetichismo.

Ainda assim, uma classe de autores que publica pouco depois de Tylor vale-se de seu conceito de fetichismo e o torna central em suas obras. Refiro-me aos viajantes

e missionários que, após longos anos em solo africano, publicavam relatos sobre os povos do continente e seus costumes. Numa época em que o trabalho de campo ainda não havia sido incorporado à função do antropólogo, autores como Kingsley e Nassau eram as principais autoridades sobre as áreas acerca das quais tratavam – neste caso a costa atlântica da África⁷ – suas descrições eram vistas como tendo precisão satisfatória para serem usadas como base empírica nas generalizações feitas pelos teóricos nos gabinetes, mesmo que não fossem tidas como científicas. Algo como Bosman servira para os iluministas, apenas com um pouco mais de, digamos, boa vontade e simpatia para com os nativos descritos.

Neste gênero de literatura protoetnográfica, a noção de fetiche, na virada do séc. XIX para o séc. XX tinha uma vitalidade maior do que nunca. Até mesmo mais do que a de fetichismo, pois se tratavam de descrições empíricas e não de construções teóricas – havia certo grau de generalização, mas a tipificação não era o objetivo principal. Nessas obras a princípio há certo consenso acerca da definição mínima de fetiche, que vai na direção da definição tyloriana. Os fetiches na África seriam os objetos através dos quais agem forças espirituais. Este tipo de objeto “[...] não é venerado em si mesmo, ou valorizado por sua beleza, mas apenas por ser a residência, ou o local de ocasional assombro de um espírito” (Kingsley 2004: cap. XII). Nassau é especialmente enfático sobre esse ponto ao dizer que:

Não vejo nada que justifique a teoria [...] de que o homem primitivo ou o africano pouco instruído de hoje, adorando uma árvore, uma cobra ou um ídolo originalmente adorava estes próprios objetos em si, e que a sugestão de que eles representam – ou seriam mesmo a habitação de – algum ser espiritual é um pensamento posterior ao qual ele atingiu no intervalo de eras (Nassau 1904:34-35).

E ainda que:

Não é verdade, como declaram alguns acerca destas tribos africanas e de suas formas degradadas de religião, que eles adoram os próprios objetos materiais nos quais os espíritos supostamente estão confinados (Nassau 1904:50).

Segundo essas descrições, o culto dos objetos através dos quais agem entes espirituais seria central na vida religiosa dos africanos da costa ocidental, tão central que a religião em geral daquela região era descrita aqui como fetichismo. Mas, repito, os objetos são aqui apenas meios, o verdadeiro poder é atribuído aos espíritos, aos quais o culto de fato seria direcionado.

Obras como as de Nassau e Kingsley eram no entanto muito criticadas por sua falta de precisão. Se começavam com certo consenso acerca do que seriam os fetiches,

logo se punham a falar da influência do fetiche em tudo: na prece, na feitiçaria, no governo, na família, nas sociedades secretas, no canibalismo... E rapidamente percebe-se que “fetiche” nestas obras não se refere somente aos objetos-residências de espíritos, mas à religião africana em geral, a qualquer força e divindade, mesmo quando objetos não estão presentes. Tudo o que envolve a visão africana do sobrenatural passa a ser chamado de fetiche, mesmo que se afirme a princípio que os fetiches são os objetos. Temos portanto uma definição mínima e uma definição ampla de fetiche operando lado a lado nestas obras, sendo a variação entre uma e outra pouco cuidadosa⁸. Como bem afirmou o angolanista suíço Héli Chatelain:

O termo “fetiche” é empregado sem discriminação. [...] Na costa oeste [da África] a palavra é aplicada a tudo que é sobrenatural ou entendido como tal, e por extensão, a tudo conectado com isto. Portanto os espíritos (tanto humanos quanto não humanos, comumente chamados de deuses), os objetos conectados com suas cerimônias (imagens, animais, árvores e pedras consagradas, amuletos consistindo de chifres, trapos etc) são chamados de fetiches; os humanos médiuns entre os espíritos e os homens, sejam curandeiros, adivinhos ou sacerdotes em um sentido especial, são conhecidos como “homens de fetiche” (Chatelain 1894:303).

Já nesta época, portanto, especialistas clamavam por uma definição mais clara:

Como na etnografia e filologia africana os termos *bantu* e *negro* são geralmente mal compreendidos e mal utilizados, da mesma forma na mitologia africana a palavra “fetiche” se tornou fonte de lamentável confusão, não apenas em populares livros de viagem ou em trabalhos missionários, mas também em publicações científicas. Valeria a pena para um especialista com autoridade rever a literatura relacionada ao assunto, abrindo lugar para a verdade ao remover as noções errôneas para a lata de lixo, que é o seu lugar (Chatelain 1894:303).

Apesar de tentativas de “limpeza conceitual”, como a ensaiada por Haddon (1906) – que fez um esforço para unir os dois usos relativamente independentes desta ideia em seu tempo, o fetichismo dos evolucionistas e o fetiche dos africanistas – as críticas crescentes à noção vão tomando força na mesma medida em que diminui o número de defensores da categoria enquanto estágio inicial da evolução religiosa humana.

Um dos principais opositores deste conceito, ainda no séc. XIX, fora Max Müller que afirmava que a religiosidade deriva da percepção do infinito – posição mais idealista que a de Tylor, e portanto muito distante dos selvagens de De Brosses,

que não se preocupavam com a perfeição ou a ordem do mundo, apenas com a matéria. Müller (1899) assevera que o fetiche (atribuição de encantamento a objetos casuais) é um aspecto menor das religiões, sem nenhuma importância fundacional, e que jamais define a religiosidade de qualquer povo. Contra o método histórico, i.e., o evolucionismo e seu uso indiscriminado da ideia de fetiche, Max Müller ataca a prática exotizante de se tomar uma palavra estranha – totem, xamã ou fetiche – sem defini-la bem, e acrescentar um *ismo*, inventando assim uma etapa imaginária da evolução religiosa humana. Para Müller, o fetichismo é uma palavra, uma ilusão e um problema dos filósofos, não dos negros.

Outro pensador que se opõe à ideia de fetichismo é Robertson-Smith, que a rejeita por ser “um termo meramente popular, que não carrega qualquer ideia precisa, apenas vagamente deve significar algo muito selvagem e desprezível” (Robertson-Smith 1972:209). Posições como esta se multiplicariam de tal forma que já em 1905 havia quem declarasse praticamente extinta a escola que defendia o fetichismo como religião primordial (Masuzawa 2000:242). Mas aquele que ficou conhecido como o golpe fatal à noção veio em 1908 sob pena de Mauss:

Quando for escrita a história da ciência das religiões e da etnografia, será surpreendente o papel indevido e fortuito que uma noção do gênero dessa de fetiche representou nos trabalhos teóricos e descritivos. Ela corresponde somente a um imenso mal-entendido entre duas civilizações, a africana e a europeia; ela não tem outro fundamento além de uma obediência cega à convenção colonial, às línguas francas faladas pelos europeus na costa ocidental (Mauss 1995:244-245).

Para Mauss, a noção de fetiche deve “desaparecer definitivamente da ciência e ser substituída pela de *mana*”, ou por uma comparável a ela retirada da própria África, como a de *nkisi* (Mauss 1995:244-246). O peso da crítica maussiana (à qual fizeram coro outros sociólogos da escola francesa) vem do fato de que ela ultrapassa a simples repetição do argumento de que o termo possuía uma aplicação muito ampla e pouco criteriosa. Afinal de contas, este tipo de crítica parece clamar mais por uma revisão ou purificação – como clamara Chatelain e tentara efetivar Haddon – do que por uma absoluta condenação do termo. Mauss, nas rápidas linhas que dedica a tal ataque, une ao argumento revisionista uma crítica no tom da de Müller, que busca uma base mais universalista na religião, porém colocando no lugar da “ideia de infinito” que fundamenta a tese mülleriana, um sociologismo que vê o código social da magia e da religião como fundado numa ideia abstrata de força mística que teria suas origens no laço social, ou seja, no *mana* (cf. Mauss & Hubert 2003).

Foram as palavras de Mauss que entraram para a história como as primeiras a explicitar com clareza a tese de que a noção de fetiche seria fruto de um mal-entendido estabelecido na situação colonial, sobretudo por mercadores, administradores e

missionários que teriam pouco interesse em compreender o pensamento africano com profundidade. Com Mauss, a noção de fetiche passa a ser entendida como preconceito e ignorância colonialista, como má tradução – seria melhor usar um termo nativo como *nkisi*, ele diz – algo que viria a ser o principal argumento contra o uso da palavra fetiche. Isto vem ligado ao fato de que a explicação maussiana, ainda que marcada pelo evolucionismo em alguns momentos, dispensa e muitas vezes ataca o recurso à formulação que diz que o espírito humano se desenvolveria a partir de fases estereotipadas a serem deduzidas pelo antropólogo. Abrindo mão de uma explicação cuja causalidade é histórico-evolutiva em prol de uma cuja causalidade é sociológica, Mauss não precisa usar noções como fetichismo (tampouco totemismo etc.) para tipificar religiões primitivas, descartando assim tanto a noção de fetichismo quanto a de fetiche, que passam a ser vistas como etnocêntricas e pouco científicas.

Sobrevida: séc. XX

No início do séc. XX assistimos à derrocada do evolucionismo impulsionada, por um lado, pela proposta boasiana de substituição da macro-história universal humana pelas micro-histórias de cada cultura e, por outro lado, pelas escolas francesa e inglesa que propunham análises sincrônicas baseadas em uma causalidade que emergiria da própria sociedade, não mais de leis gerais de desenvolvimento da humanidade. Neste quadro, a ideia de fetichismo enquanto estágio rudimentar da evolução religiosa e do pensamento perdeu qualquer força explicativa que nela ainda resistisse, tornando-se estéril dentro dos novos paradigmas que se consolidaram. Some-se a isto a popularização das versões marxista e freudiana do fetiche⁹, que tornam ainda mais confuso o uso da expressão – já tão emaranhada de significados – e teremos desenhada diante de nós a situação que fez o conceito de fetiche cair em desuso.

Se um conceito que já possuiu considerável importância deixa de ser usado, entretanto, torna-se necessária certa reacomodação de significados e significantes, isto é, torna-se preciso que se use diferente(s) conceito(s) para se referir àquilo que fetiche e fetichismo se referiam. MacGaffey (1977) e Tobia-Chadeisson (2000:199-200) afirmam que em muitas obras do início do séc. XX a noção de fetichismo acaba sendo subsumida pelas ideias mais amplas de magia (no português, aliás, quase sinônimo de feitiço) ou religião (frequentemente usando-se a ideia de animismo, como forma específica de religião “primitiva”). O que demonstra, para começar, que o termo carrega uma ambiguidade que problematiza divisões rígidas entre magia e religião. Se a dicotomia for colocada nos termos clássicos propostos por Frazer e Durkheim – isto é, religião sendo pública e proporcionando coesão social, e magia sendo individual e funcionando como uma proto ou pseudociência usada para manipular o mundo e atingir fins materiais – então o fetichismo está exatamente no meio. Basta lembrar que os viajantes sublinharam a pluralidade dos fetiches, dos diminutos e pessoais aos

colossais, pertencentes a grandes grupos ou mesmo a nações, e que, se foram vistos como meios para atingir fins mesquinhos, Bosman e De Brosses também viam neles o fundamento da tênue ordem social africana, e Comte o germe da ciência e da especulação. A divisão rígida se mostra pouco apta a pensar os fenômenos que foram chamados de fetiches e o fato de que alguns autores passam a se referir a eles como “mágicos”, outros como “religiosos” e outros ainda como “mágico-religiosos” só faz confirmar os problemas contidos nesta dicotomia.

Trocar fetichismo por termos tão abrangentes, entretanto, só resolve parte do problema; só o uso mais genérico da noção, aquele que denominava fetichismo o todo da religião africana ou primitiva é contemplado pela nova velha nomenclatura. Do outro lado, os objetos equivalentes aos que foram chamados de fetiches, aqueles objetos vistos por muitos como centrais na vida religiosa de diversas populações africanas, continuam sendo dignos de interesse de etnólogos africanistas. Surge, para tais autores, a dúvida sobre como se referir a tais objetos. Poderiam ter simplesmente passado a falar “objetos mágico-religiosos”, ou algo assim, sugerindo que os objetos seriam apenas um aspecto da cosmologia de certos povos que não necessitaria ser destacado com um termo especial, mas isto não parece ter sido comum. Sendo já unânime a ideia de que para os africanos há um espírito ou força mística que anima os objetos em questão, uma opção popular entre africanistas britânicos foi substituir fetiche por “altar” (*shrine*) e/ou, no caso daqueles de tamanho diminuto, por “encantamento” (*charm*) ou “amuleto” (*amulet*), palavras menos carregadas semanticamente. Alguns etnólogos franceses cunharam conceitos que almejavam neutralidade para tratar destes objetos, como “pedras espírito”, “coisas-deus”, “deuses-objeto”, “objeto mediador”, “objeto forte” ou “objeto milagroso”. Nenhum se difundiu muito.

Alguns autores, entretanto, insistiram em usar o termo fetiche em seus trabalhos, por não acharem um substituto adequado. O alcance do termo, é claro, passa a ser muito menor do que fora nas obras de Tylor, de Haddon e de outros: contempla então apenas uma classe de objetos mágico-religiosos existentes na África ocidental. É a posição de Rattray, que em seu estudo de 1927 sobre os Ashanti escolhe dentre os vários objetos mágico-religiosos usados por esta população uma categoria específica, a dos chamados *suman*, para traduzir por fetiche.

Um fetiche (*suman*) é um objeto que é a habitação potencial de um espírito ou de espíritos de status inferior, geralmente pertencentes ao reino natural [e também de mortos ou espíritos das florestas]; esse objeto é também fortemente associado com o controle de poderes de magia negra ou maléfica para fins pessoais, mas não necessariamente para ajudar o proprietário a fazer o mal, já que é usado tanto para fins defensivos quanto ofensivos (Rattray 1969:23).

Ratray não segue a definição de Tylor, pois a considera muito geral. Para ele, se fôssemos seguir a definição tyloriana, deveríamos contar como fetiche uma série de objetos que os Ashanti jamais chamariam de *suman*, como altares de deuses, ossos de reis mortos e os *obosom*, objetos dificilmente distinguíveis dos *suman* e cujo poder é derivado diretamente de Nyame, o deus criador (um “espírito de status superior”, portanto). *Obosom* em geral pertenceriam a famílias, clãs, ou mesmo à “nação”, ao contrário dos *suman*, cujo proprietário costuma ser uma pessoa apenas. Menos importantes, os *suman* seriam tratados mais como coisas, ao passo que os *obosom* são tratados mais como pessoas, ou mesmo como deuses. Dentro da complexa escala de poder e de origem, entre diversos objetos dotados de força sobrenatural entre os Ashanti que poderiam ser chamados de fetiche, Ratray elegeu apenas os *suman* para traduzir com esta palavra. Provavelmente não foi casual que a escolha recaísse sobre os objetos de menor importância, os mais simples, a forma mais tosca de experiência sobrenatural ashanti. Ainda que não sejam pura matéria bruta, pois animados por espíritos, os fetiches seguem sendo, na definição de Ratray, baixos, simplórios.

Para além da continuidade implícita de certo uso depreciativo do termo fetiche, percebemos que a posição do autor é a de que o conceito antropológico de fetiche deve necessariamente coincidir com uma única categoria nativa, um único termo, aqui *suman*. A escolha de Ratray nesse sentido se aproxima da posição de outros teóricos que, em vez de continuar usando a palavra fetiche, cunhar outros conceitos ou ainda usar termos mais neutros para falar dos objetos dotados de potência espiritual, defenderam o uso de termos nativos, mais ou menos como Mauss havia proposto a substituição de fetiche por *nkisi*¹⁰. Tal posição sublinha a importância de chamar os objetos de cada população por seu nome em uma etnografia, o que faz com que a descrição das especificidades de cada agenciamento religioso seja mais precisa. Mas ao mesmo tempo ela elimina a possibilidade do uso de uma noção mais ampla que poderia ser aplicada para englobar os objetos que os BaKongo chamam de *minkisi*, os que os Ewe chamam de *bo* ou *vodu*, ou que os Ashanti chamam de *suman* e *obosom* etc. Se o conceito de fetiche não pode unir *suman* e *obosom*, dificilmente poderia englobar objetos de outros povos, e funcionaria simplesmente como uma substituição de um termo nativo, sem qualquer acréscimo semântico, o que seria quase o mesmo que continuar usando a palavra *suman*. Ele deixa portanto de possuir um teor explicativo e passa a ter uma função apenas descritiva.

Esse tipo de posição caracteriza o que pode ser chamado de um período de *sobrevida* do conceito de fetiche, período no qual vemos autores preocupados com a descrição dos sistemas religiosos dos povos que estudam de forma mais ampla, sempre condenando o estudo fragmentado de um ou outro aspecto destacado de seu todo. Usa-se porém a ideia de fetiche sem propor nenhuma reflexão sobre ela, apenas como uma palavra para referir objetos mágico-religiosos das populações da África, sem se deter sobre os problemas observados pelos críticos deste conceito e sem propor uma conceituação mais geral, seja ela válida apenas para uma região etnográfica ou

uma potencialmente mais genérica. Rattray foi um dos que pensou mais detidamente sobre o conceito, nesta fase de sobrevida, outros autores simplesmente passam por ela ignorando os problemas de seu uso.

É o caso de Hottot (1956), que chama de fetiches uma classe de objetos observados por ele entre os Teke, do Congo: os *butti*, estátuas dotadas de poderes místicos por meio de rituais nas quais são unguidas com a essência dos mortos e em seguida usados para curar ou provocar doenças, para proteger seu proprietário de feiticeiros, punir os inimigos etc.

Uso similar da categoria aparece em um texto de Forde acerca dos Yakö da Nigéria:

Um fetiche consiste em um ou mais objetos para os quais personalidade e poder sobrenaturais são atribuídos. O espírito assim associado com um fetiche não é um deus distante nem um ancestral humano ainda consciente, mas um poder residente vagamente personalizado que, acredita-se, pode ser influenciado por oferendas oportunas (Forde 1958:9).

Seguindo esta definição, haveria entre os Yakö duas classes de fetiches: *ase* e *ndet*. Os *ase*, mais proeminentes em cerimônias da tribo, seriam coleções de objetos variados, colocados em uma pequena casa e cuidados por um sacerdote do matriclã. Seriam vistos como seres benevolentes que garantem o bem-estar natural e social, dando fertilidade, proteção, destruindo feiticeiros etc. Já os fetiches *ndet* seriam aqueles de ação punitiva, que performam sanções negativas àqueles que ameaçam fisicamente ou sobrenaturalmente a ordem social. *Ndet* podem pertencer a sociedades secretas, ao espírito da tribo, a patriclãs, ou a indivíduos.

O derradeiro exemplo vem da tentativa de Jedrej de compreender o nexo existente entre fenômenos aparentemente distintos que no entanto são classificados pela mesma categoria nativa pelos Sewa Hende, de Serra Leoa. *Hale* se refere a três agenciamentos: remédios (nativos ou ocidentais) usados para curar doenças; sociedades secretas dentro das quais os Sewa Hende atravessam seus ritos de passagem; e objetos compostos de diversas substâncias que em geral servem para resolver disputas entre litigantes ou para punir ladrões e malfeitores. Estes últimos podem ser chamados, segundo o autor, de fetiches (Jedrej 1976:248). Em suma, para Jedrej, *hale* é tudo aquilo que é fonte de poder sobrenatural por ser mediador de dualismos – seja entre tribo e floresta, entre criança e adulto, entre homem e mulher, entre agressor e vítima, ou outro par. Fetiches seriam os *hale* que “podem ser descritos como objetos impregnados de força sobrenatural” (Jedrej 1976:247).

Os quatro exemplos, retirados de textos escritos entre 1927 e 1976, ilustram a persistente polissemia do termo fetiche, ainda que usado de forma restrita a objetos mágico-religiosos africanos. Cada um dos autores que acabamos de apresentar resolve

de maneira distinta o problema da abrangência do conceito. Para Rattray, fetiche deve se limitar a traduzir apenas um termo nativo que indica uma classe específica de objetos animados por uma classe específica de espíritos, os *suman*, deixando de lado outros objetos impregnados de forças sobrenaturais. Para Hottot, fetiche também se resume a traduzir um termo nativo, *butti*, porém este parece ser a única classe de objetos sobrenaturais que interessa em sua descrição. No texto de Forde, duas categorias nativas distintas são incluídas no mesmo conceito de fetiche, *ase* e *ndet*; já no caso de Jedrej, o termo fetiche abrangeria apenas um terço dos fenômenos denominados pelo termo *hale*.

O tipo de espírito que nas cosmologias nativas anima cada um destes objetos varia bastante: forças místicas pouco personalizadas, espíritos de plantas, locais ou animais, almas de ancestrais, deuses. A função de cada um deles também varia, em geral gravitando em torno das ideias nem sempre totalmente distintas de divinação, proteção, cura, ataque, punição e julgamento. Logo, em termos gerais, há pouca diferença entre uso do conceito de fetiche pela etnologia africana neste período de sobrevida e a definição “genérica” tyloriana ou a definição mínima de fetiche nas obras de Nassau e Kingsley. Exceto talvez pelo fato de que agora o uso do termo se limitava a um punhado de textos que versavam sobre África ocidental, já não havia muitas pretensões de que ele fosse generalizável.

Durante grande parte do último século, o termo fetiche teve uso bastante restrito na antropologia. Fora dela, seguiu sendo usado com bastante frequência na África, por nativos e estrangeiros, para se referir às religiões ditas tradicionais em oposição às grandes religiões mundiais, o cristianismo e o islamismo, cada vez mais presentes no continente¹¹. Chamo de sobrevida o período no qual as abordagens do tema do fetiche africano entram numa fase na qual a variante antropológica da noção é malvista, porém não havendo substituto satisfatório para ela, alguns autores seguem usando-a, sem explicitar reflexão aprofundada sobre ela.

Considerações finais: traduções e mal-entendidos

Esta fase de decadência do conceito traz à tona o clássico problema antropológico da tradução (cf. Pires 2009:1-14). A multiplicidade de sentidos que se agrega às noções de fetiche e fetichismo durante os anos faz com que, no momento de seu abandono, eles se desloquem para diferentes significantes, o que de certa maneira altera, neste movimento, os significados. Os vastos conceitos de religião e magia ou de animismo possuem implicações específicas, quando usados para substituir o de fetichismo. “Religião” aproxima as práticas africanas de instituições, de práticas e da fé de outros lugares do mundo, porém no mesmo movimento contrapõe, enquanto sistema de crenças, tudo que é colocado sob esse conceito a um sistema não religioso, o científico. Já “magia” traz consigo conotações que se ligam a práticas mais pessoais, individualistas, instrumentalistas, um tipo de saber que busca agir sobre o mundo

usando técnicas “extrafísicas”. Animismo, finalmente, enfatiza a proeminência do espírito sobre a matéria, do representado sobre o representante, quase invertendo certas conceituações de fetichismo. Já a substituição (ou não) do termo fetiche coloca em jogo o problema da especificidade de determinados objetos que propõem complexas relações entre espírito, matéria, divindade, praticante, sacerdote – e da aparente inexistência nas línguas latinas e anglo-saxãs de um léxico que não achate tal complexidade. Ao mesmo tempo, surge o problema da abrangência conceitual, de saber se é desejável que uma classe de objetos englobe aquilo que as populações nativas veem como mais (ou menos) do que uma classe de objetos, o problema de saber se aquilo que foi definido como fetiche pode ser ou não estendido para pensar objetos em outras áreas etnográficas, e finalmente o problema de saber se a existência do conceito de fato nos ajuda a pensar sobre estes objetos¹².

Se no período de sobrevida do conceito muitos autores passaram por cima deste problema, por outro lado, dos anos 70 para cá, diversos autores têm se deparado com ele e tentado pensar as potencialidades e as fragilidades da noção de fetiche, os temas que o termo evoca, o campo que delimita. Enfim, há um novo movimento de reflexão sobre a categoria de fetiche religioso e sobre suas capacidades heurísticas. Esse movimento não é homogêneo, não é organizado, e muitas vezes nem mesmo é intencional, mas, em obras diversas tem brotado a questão de saber se, hoje em dia, faz sentido traduzir certos agenciamentos com os quais nos deparamos em campo pela palavra fetiche.

Evidentemente, qualquer reflexão cuidadosa sobre o conceito de fetiche escrita nas últimas décadas não poderia ignorar as críticas feitas ao conceito na virada do séc. XX. A crítica que diz que a aplicação do conceito era demasiado genérica é menos problemática, posto que autores que trabalham um conceito via de regra tentam justamente lhe dar uma definição mais precisa. Mas é preciso lidar com a afirmação de que a ideia tem origem num mal-entendido colonialista. Para além de abordagens mais históricas do tema, como as de Pietz (2005), Iacono (1992) e Tobia-Chadeisson (2000), pode-se dizer que há três tipos de respostas comuns para este problema.

A primeira delas envolve aceitar o fetiche como mal-entendido, e a partir daí subvertê-lo a fim de pensar as causas e consequências deste grande equívoco colonial. O conceito passa a ser usado não para pensar os objetos africanos, mas a atitude europeia (iluminista, ocidental, moderna) frente a eles e a outras formas de alteridade. O exemplo mais notório desta abordagem vem da obra de Latour (2001; 2002), mas também Keane (2007) e outros seguem esta linha.

A segunda abordagem nega que a ideia de fetiche seja tão somente um mal-entendido: as versões colonial, iluminista e evolucionista do conceito podem ser preconceituosas e imprecisas, mas há um substrato na ideia de fetiche que permite pensar certos objetos africanos e afro-americanos em sua especificidade ontológica. MacGaffey (1977; 1994), Augé (1996 [1988]), De Surgy (1994; 1995), Goldman (2009) e Sansi (2007a; 2007b) são autores – bastantes diferentes entre si – relevantes nesta corrente.

A última resposta passa ao largo do problema da origem colonialista do termo e busca uma estrutura comum às várias classes de objetos que foram chamados de fetiche pelas diferentes tradições do pensamento acadêmico. Ellen (1988; 1990), Graeber (2005) e Pouillon (1970) são os principais exemplos.

A travessia que o conceito de fetiche religioso descreve na filosofia e na antropologia reflete mudanças no pensamento sobre o pensamento dos povos ditos primitivos, e, em paralelo, reflete o debate entre materialismo e idealismo. O fetiche começa sendo visto como adoração da matéria bruta sem transcendência, nas teorias de De Brosses e outros. A teoria tyloriana do animismo surge no séc. XIX como explicação concorrente para a religiosidade “primitiva” e aos poucos ganha preponderância, questionando o primado da matéria, e apontando para o espírito (no duplo sentido) como cerne do pensamento místico. Ela faz o termo fetiche religioso aos poucos cair em desuso. Nas últimas décadas, após o domínio de certo idealismo simbolista na antropologia, os estudos sobre a materialidade voltam a ganhar importância e, com eles, o fetichismo enquanto forma de pensar certos agenciamentos religiosos.

Não apresentarei aqui as teorias recentes sobre o fetichismo, explorei-as em detalhe alhures (Pires 2009 e 2011). O que cabe reforçar, a título de conclusão, é que, se a antropologia se volta novamente para o tema do fetichismo isto se deve também, em parte, a um movimento mais amplo de reflexão da antropologia sobre suas bases “escusas”, isto é, o colonialismo, o etnocentrismo, o positivismo, que a tornam o que é hoje, mas que não a limitam enquanto necessariamente colonialista, etnocêntrica e positivista. A reflexividade da disciplina busca transmutar os problemas destas bases em uma nova empreitada, subverter o que antes era apenas mal-entendido e confusão, e daí fazer surgir novas formas de relação e alteridade com os povos da África, gerando um mal-entendido criativo que não anula as “crenças” alheias.

Mauss asseverou que o fetiche era apenas um mero mal-entendido colonial. De fato, ao retomar a trajetória do conceito é fácil perceber que nela mal-entendidos abundam e tornam seu uso problemático, desde a conjuntura na qual o tema emergiu, no encontro afro-europeu da era dos Grandes Descobrimentos, até os debates mais recentes. Isto não quer dizer, porém, que os mal-entendidos devam ser ignorados como fruto de uma comunicação estéril, que só pode levar a erros. Mal-entendidos podem ser vistos como *equivocos*, divergências inerentes a qualquer situação relacional, para as quais não há necessariamente como contraparte “bem-entendidos”: no encontro antropológico, bem como no “choque cultural” a diferença entre perspectivas é inevitável, e pode ser produtiva. É a base mesma sobre a qual se ancora a antropologia (cf. Viveiros de Castro 2004; Holbraad 2007). “Mal-entendidos” podem ser precisamente os pontos de discordância e invenção, as desterritorializações advindas de choques e inovações na emergência da ideia, na qual conviviam “sistemas de valores conflitantes” ou “culturas radicalmente diferentes”, como se queira.

O desconforto que certas práticas africanas causaram (e continuam causando) nos europeus, desde o séc. XVI, bem como a necessidade de dar sentido a elas, levou à cunhagem de estranho termo híbrido, o fetiche, um feitiço que não é exatamente feitiço, nem ídolo, nem imagem. Termo que age como mediador nos interstícios entre ontologias distintas. Assim agiu no encontro colonial e assim pode agir no encontro etnográfico e antropológico, contanto que os direcionemos para longe das consequências nefastas que já jorraram de seu uso em vários momentos. Termo impreciso, é certo. Carregado de preconceitos, é certo. Mas ainda assim um termo que promove uma articulação ímpar entre diversos temas relevantes para o nosso pensamento: questões sobre *materialidade*, *eficácia*, articulação de ingredientes rituais, incorporação de *valores* em objetos, *agência e intencionalidade* das coisas materiais, bem como sobre as dicotomias entre pessoas e coisas, matéria e espírito, objeto e sujeito. Articulação que nenhum outro conceito logra com a mesma ênfase.

Se hoje nos vemos novamente diante desta “ideia-problema”, como diz Pietz, é porque esta singular articulação se tornou mais uma vez relevante, e cabe a nós usá-la de maneiras teórica e politicamente interessantes. Para tal, ter em mente a história do conceito e de seus usos pode nos ajudar, pois o percurso da ideia ilumina muitos de seus possíveis contornos, vizinhanças e conexões.

Referências Bibliográficas

- AUGÉ, Marc. (1996 [1988]), *Dios como objeto*. Barcelona: Gedisa.
- BASSANI, Ezio. (1977), “Kongo Nail Fetishes from the Chiloango River Area”. *African Arts*, nº 10 (3): 36-88.
- BINET, Alfred. (1888), “Le Fétichisme Dans L’Amour”. In: _____. *Études de Psychologie Expérimentale*. Paris: Octave Doin Éditeur.
- BOSMAN, Willem. (1705 [1703]), *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts*. London: J. Knapton et alli.
- CANGUILHEM, Georges. (1983 [1964]), “Histoire des Religions et Histoire des Sciences dans la Théorie du Fétichisme chez Auguste Comte”. In: _____. *Études d’Histoire et Philosophie des Sciences*. Paris: Vrin.
- CHATELAIN, Heli. (1894), “African Fetishism”. *The Journal of American Folklore*, 7 (27): 303-304.
- COMTE, Auguste. (1841), “52^{ème} Leçon”. In: _____. *Cours de Philosophie Positive (Tome V)*. Paris: Bachelier.
- DE BROSSES, Charles. (1760), *Du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l’ancienne religion de l’Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Genève: [s/e].
- DE MAREES, Pieter. (1987 [1602]), *Description and historical account of the Gold Kingdom of Guinea*. Oxford: Oxford University Press.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1997 [1980]), “1730: Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir Imperceptível”. In: _____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 4*. São Paulo: Editora 34.
- DESCOLA, Philippe. (2005), *Par-delà la Nature et la Culture*. Paris: Gallimard.
- DE SURGY, Albert. (1994), *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire*. Paris: L’Harmattan.
- _____. (1995), *La Voie des fétiches*. Paris: L’Harmattan.
- ELLEN, Roy. (1988), “Fetishism”. *Man*, nº 23: 213-235.
- _____. (1990), “Nualu Sacred Shields – The Reproduction of Thing or the Reproduction of

- Images?”. *Etnofoor*, nº III (1): 5-25.
- FORDE, Daryll. (1958), *The Context of Belief – A Consideration of Fetishism Among the Yakö*. Liverpool: University of Liverpool Press.
- FRAZER, James G. (2003 [1890/1922]), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion – abridged edition*. Oxford: Project Gutenberg. E-Book.
- FREUD, Sigmund. (1927), “Fetichismo”. In: *Obras Completas de Sigmund Freud: traducción directa del alemán por Luis López Ballesteros, vol. XXI*. Buenos Aires: s/e. CD-ROM.
- GOLDMAN, Márcio. (1994), *Razão e diferença: alteridade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho.
- _____. (2009), “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetriação antropológica”. *Análise Social*, vol. XLIV (190): 1-30.
- GRAEBER, David. (2005), “Fetishism as Social Creativity. Or, Fetishes are Gods in the Process of Construction”. *Anthropological Theory*, nº 5: 407-438.
- HADDON, Alfred C. (1906), *Magic and Fetishism*. London: Archibald Constable.
- HEGEL, G. W. F. (2001 [1837]), *The Philosophy of History*. Kitchener: Bartoche Books.
- HOLBRAAD, Martin. (2007), “The Power of Powder – Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (Or Mana, Again)” In: A. Henare; M. Holbraad & S. Wastell (eds.). *Thinking Through Things – Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- HOTTOT, Robert. (1956 [1933]), “Teke Fetishes”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 86(1):25-36.
- HUME, David. (1889 [1820]), “Geographical Basis of History”. In: _____. *The Natural History of Religion*. London: A. and H. Bradlaugh Bonner.
- IACONO, Alfonso. (1992), *Le Fétichisme, Histoire d'un Concept*. Paris: PUF.
- INGOLD, Tim. (2006), “Rethinking the Animate, Re-Animating Thought”. *Ethnos*, 71(1): 9-20.
- JEDREJ, M. C. (1976), “Medicine, Fetish and Secret Society in a West African Culture”. *Africa*, 46(3): 247-257.
- KANT, Immanuel. (1864 [1764]), “Des Caractères Nationaux, dans leurs Rapports avec les Divers Sentiments du Sublime et du Beau”. In: *Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du Sublime*. Paris: Librairie Scientifique de Ladrance.
- _____. (1913 [1794]), *La Religion dans les Limites de la Raison*. Paris: Félix Alcan.
- KEANE, Webb. (2007), *Christian Moderns: Freedom & Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- KINGSLEY, Mary H. (2004 [1897]), *Travels in West Africa (Congo Français, Corisco and Cameroons)*. Oxford: Project Gutenberg. E-Book.
- KUPER, Adam. (1988), *The Invention of Primitive Society – Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- LATOUR, Bruno. (2001 [1999]), “A ligeira surpresa da ação: fatos, fetiches, fatices”. In: _____. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc.
- _____. (2002 [1996]), *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1980 [1962]), *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- LUBBOCK, J. (2005 [1870]), *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Conditions of Savages*. London: Kessinger.
- MacGAFFEY, Wyatt. (1977), “Fetishism Revisited: Kongo Nkisi in Sociological Perspective”. *Africa*, nº47: 172-184.
- _____. (1994), “African Objects and the Idea of Fetish”. *RES – Anthropology and Esthetics*, nº 25: 123-131.
- MARX, Karl. (1983 [1867]), *O capital: crítica da economia política – Livro 1: O processo de produção do capital*. São Paulo: Abril Cultural (coleção Os Economistas).
- MASUZAWA, Tomoko. (2000), “Troubles with Materiality: the Ghost of Fetishism in the Nineteenth

- Century". *Comparative Studies in Society and History*, nº 42: 242-267.
- MAUSS, Marcel. (1995 [1908]), "L'Art et le mythe d'après M. Wundt". In: _____. *Oeuvres II. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Minuit.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. (2003 [1904]), "Esboço de uma Teoria Geral da Magia". In: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MÜLLER, F. Max. (1899), *The Gifford Lectures*. London: Longmans, Green & Co. Disponível online em <http://www.giffordlectures.org/>. Acesso em 20 de abril de 2008.
- NASSAU, R. H. (1904), *Fetichism in West Africa – Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions*. New York: Charles Scribners Son.
- PIETZ, William. (1985), "The Problem of Fetish I". *RES – Anthropology and Esthetics*, nº 9: 5-17.
- _____. (1987), "The Problem of Fetish II. The Origin of Fetish". *RES – Anthropology and Esthetics*, nº 13: 23-45.
- _____. (1988), "The Problem of Fetish IIIa. Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism". *RES – Anthropology and Esthetics*, nº 16: 105-123.
- _____. (1993), "Fetichism and Materialism: The Limits of Theory in Marx". In: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetichism as a Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. (2005), *Fétiche. généalogie d'un problème*. Paris: Kargo & L'Éclat.
- PIRES, Rogério Brites W. (2009), *O conceito antropológico de fetiche: objetos africanos, olhares europeus*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- _____. (2011), "Fetische und ungerade Dualismen: Anmerkungen zu afrikanischen und afroamerikanischen Religionen". In: C. Antenhofer (ed.). *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*. Bielefeld: Transcript.
- POUILLON, Jean. (1970), "Fétiches sans fétichisme". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 2 (Objets du Fétichisme): 135-148.
- RATTES, Kleyton. (2010), Comunicação pessoal.
- RATTRAY, Robert S. (1969 [1927]), *Religion and Art in Ashanti*. Oxford: Oxford University Press.
- ROBERTSON-SMITH, William. (1972 [1892]), *The Religion of the Semites – The Fundamental Institutions*. New York: Schocken Books.
- SANSI, Roger. (2007a), "The Fetish in the Lusophone Atlantic". In: R. Sansi et al. (ed.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave-Macmillan.
- _____. (2007b), *Fetishes and Monuments – Afro-Brazilian Art and Culture in the Twentieth Century*. Oxford: Berghahn Books.
- TOBIA-CHAIDESSION, Michèle. (2000), *Le Fétiche africain – Chronique d'un "malentendu"*. Paris: LHarmattan.
- TYLOR, E. B. (1970 [1871]), *Religion in Primitive Culture*. Gloucester: Peter Smith.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2004), "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". Keynote address to the Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA).
- VOLAVKOVA, Zdenka. (1972), "Nkisi Figures of the Lower Congo". *African Arts*, 5(2): 52-84.
- _____. (1974), "Once Again the Kongo Nkisi Figures". *African Arts*, 7(3): 89-90.
- VOLTAIRE. (1918 [1761]), *Candide*. New York: Boni & Liveright.

Notas

- ¹ Missões cristãs eram então quase inexistentes. A posição oficial era que os negros não tinham almas, logo não precisavam ser convertidos e podiam ser escravizados.
- ² Note-se que fetiche (como *fetisso* e variantes) não foi a única palavra usada pelos viajantes para descrever os objetos de culto africanos. Muitos faziam uma separação geográfica entre *fetiches*,

que seriam comuns na África ocidental e os *moquises* (do BaKongo, *minkisi*), que seriam comuns na África equatorial. Também foram usadas as palavras *Grigri* (ou *gry-gry*, de origem árabe) e *joujou* (“brinquedinho”, em francês) para falar dos fetiches menores, principalmente talismãs. Mas, como afirma Tobia-Chadeisson (2000), a classificação não é clara, há abundância de sentidos e equívocos.

³ A abundância de exemplos de “fetichismos”, mesmo entre populações nas quais a “adoração de objetos inanimados” não parece ser tão comum (os ameríndios, por exemplo) pode ser explicada pelo fato de que, para De Brosses, o que caracteriza o fetichismo e sua primitividade seria a maneira grosseira como escolhem arbitrariamente os objetos que serão alvo de divinização direta (c.f. Iacono 1992:51). Tanto faz se são pedras ou animais. Os principais exemplos aqui são a zoolatria egípcia e o culto à serpente de Ouidah, ou seja, cultos a animais – animados – divinizados.

Conforme afirma Tobia-Chadeisson (2000), a escolha é motivada: “objetos naturais”, como animais, árvores e montanhas seriam exemplos melhores da teoria do primeiro encontro e da não figuração, por serem mais simples. Os primitivos não saberiam usar formas, e portanto adorariam a coisa em si, bruta, retirada diretamente da natureza sem qualquer manufatura ou manipulação. Sendo fetiches objetos naturais, eles não representariam nada, pois não haveria nada a representar. Africanos venerariam objetos diretamente, sem mediação. “De Brosses faz a distinção entre esses *fetiches* e a *figura*, objeto simbolizando ou representando uma divindade – que emanaria de sociedades mais evoluídas. Ele cria assim uma oposição entre culto direto (fetichismo) e culto indireto (teísmo), natureza (objeto bruto) e cultura (objeto fabricado), conforme os dois polos de uma graduação que vai da barbárie à civilização” (Tobia-Chadeisson 2000:41). A distinção é pertinente na obra de De Brosses, ajuda a explicar o relativo silêncio do autor acerca de esculturas (que viriam a ser os mais recorrentes exemplos de fetiches africanos no séc. XX). Todavia, não creio que a oposição fetiche/figura seja levada às últimas consequências, dado que aparecem nas páginas de *Dieux Fétiches* além de objetos naturais, exemplos de fetiches mais “complexos”, formados por diversos ingredientes encontrados ao acaso – feitos, portanto, por alguma manufatura, ainda que rústica.

⁴ Este tipo de comparação e classificação não era algo inédito no debate filosófico sobre religião. Iacono (1992:18-25) mostra como autores como Lafitau e Fontenelle já haviam promovido grandes comparações de sabor universalista e progressista das religiões do mundo, especialmente dos “selvagens” com os “antigos”.

⁵ Segundo Iacono (1992:31-38) e Pietz (2005:119ss), a extrema proximidade das argumentações neste ponto teve impacto negativo na recepção da obra de De Brosses, que chegou a ser considerada um plágio da teoria de Hume, apenas trocando a palavra “politeísmo” por “fetichismo”.

⁶ Para um aprofundamento maior na teoria do fetichismo em Comte, ver Pires (2009:34-39) e Canguilhem (1983).

⁷ E aqui temos descrições de diversos povos africanos, dentre os quais figuram com mais frequência populações numerosas da área da Guiné, de Gana ao Gabão e ao Congo, como os Tshi, os Ashanti, os Bubi, mas também aparecem eventualmente até mesmo povos de línguas Bantu. Há homogeneização dos povos e culturas africanas, porém em menor grau do que havia nas obras de Bosman e de outros autores.

⁸ Este uso um tanto quanto ambíguo da noção de fetiche não era exclusividade desse gênero de literatura: antropólogos de renome como Frazer (2003) também usam o termo de maneira vaga e imprecisa, oscilando entre a definição restrita e a mais abrangente do termo.

⁹ Trabalhei a transposição paradigmática do conceito de fetiche operada por Marx e por Freud em Pires (2009:59-75).

¹⁰ Mauss não se aprofunda neste ponto, mas suponho que sua proposta seja ligeiramente diferente: para ele, o ideal seria usar uma palavra nativa como *nkisi* para substituir o termo fetiche enquanto conceito genérico para tratar de objetos animados por espíritos, de onde quer que venham, de

- forma similar ao uso que dá ao conceito de *mana*.
- ¹¹ Já alguns objetos chamados de fetiche começaram a ganhar atenção de um grupo diferente: os artistas. No início do século, as vanguardas europeias passaram a reconhecer que havia algo a aprender com a “arte” africana (Tobia-Chadeisson 2000:187). Artistas como Matisse, Gauguin e Picasso afirmaram que muitas das inovações por eles introduzidas nas artes plásticas sofreram grande influência das formas africanas de expressão visual, como máscaras e esculturas. É verdade que o “primitivismo” defendido por esses e outros artistas tinha uma visão da arte “primitiva” romântica e calcada no evolucionismo, enxergando nelas uma espécie de espelho da essência elementar da alma humana, marcada pela expressão ritual do inconsciente, do desejo e da libido que ultrapassava os limites do naturalismo. Posição que soa hoje como um misto simplista de psicanálise e Rousseau, mas que teve como consequência a valorização de fazeres e técnicas até então tratadas com grande desdém. Esse tipo de interesse nos objetos africanos altera o destino de muitos deles, que antes eram queimados por missionários e iconoclastas, e agora passam a ser comercializados e expostos em museus europeus, estudados não apenas por antropólogos, mas por historiadores e teóricos da arte (c.f. Volavkova 1972; 1974; Bassani 1974). Cresce o número de colecionadores desses objetos, e, com eles, a quantidade de objetos produzidos por africanos visando o mercado europeu, em geral desvinculados de suas potencialidades religiosas. É claro que ganham muito mais atenção, nesse meio, fetiches com características que agradam aos olhos europeus: figuras e máscaras talhadas são mais populares nas galerias do que chifres ou sacos de tecido entupidos de ervas e sangue sacrificial. De certa maneira, passa-se a separar cada vez mais objetos de “arte” africana de objetos religiosos africanos. O interesse pelo lado estético dos objetos aumenta, enquanto a noção de fetiche segue – apesar de seu uso ainda comum fora da academia – sendo vista como pouco proveitosa nos meios antropológicos para descrever o lado religioso deles.
- ¹² Há ainda um último problema de tradução – relativamente pouco explorado na discussão antropológica – ao qual faria sentido atentar no caso dos fetiches: o fato de que esta tradução não é puramente semântica, mas trans-semiótica, intermodal, ou seja, ela se dá entre diferentes meios. Neste caso estaríamos traduzindo de coisas materiais (e junto com elas, as ideias e práticas que circulam em seu entorno) para palavras escritas. O que nos leva a pensar, como propôs Kleyton Rattes, que “os fenômenos fetiche, com a forte materialidade comum a eles, talvez indiquem para uma dimensão estética, sensível, que merece, também, ser alvo também da tradução conceitual” (Rattes 2010). O ponto é importante e delicado, pois devemos ter em mente que essa dimensão sensível dos fetiches vai além da aproximação que delas foi feito por muitos artistas e historiadores da arte (vide nota 11, *supra*). Ou seja: não é suficiente atentar apenas à uma estética no sentido estrito, ao aspecto formal desses objetos como se eles fossem obras de arte a serem admiradas, mas tampouco devemos ignorar a poética de seu aspecto visual, tátil, odorífera (etc.), além do aspecto performático de sua composição e uso.

Recebido em agosto de 2010
Aprovado em fevereiro de 2011

Rogério Brittes W. Pires (rogeriobwp@gmail.com)
Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

Resumo:

A ideia de fetiche religioso, fruto do encontro afro-europeu na costa da Guiné há cerca de quatro séculos percorreu um longo caminho, desde seu uso por viajantes e comerciantes, passando pela sua apropriação pela filosofia iluminista, sua radicalização e popularização no positivismo e no evolucionismo, até ser criticada, entrar em declínio e ser considerada estéril pela antropologia modernista. O objetivo deste artigo é lançar uma luz sobre tal trajetória, não de maneira desinteressada, mas dentro de um contexto contemporâneo de reavaliação da ideia de fetiche enquanto ferramenta heurística, o que sugere uma paralela reavaliação da história do conceito.

Palavras-chave: fetichismo religioso, fetiche, antropologia.

Abstract:

The idea of religious fetish, which emerged from the Afro-European encounter over four centuries ago, has a rich history, from its usage by travelers and merchants; through its appropriation by Illuminist thinkers; its radicalization and popularization during the Positivist and Evolutionist periods of western philosophy; until it rapidly declined after it was criticized and pronounced inadequate by modernist anthropology. The aim of this article is to examine the path this concept described. Not from a disinterested perspective, but within the current context of reevaluation of the fetish as a heuristic category, which suggests a parallel reevaluation of the history of the concept.

Keywords: religious fetishism, fetish, anthropology.