

Lior Zisman Zalis¹

liorzalis@gmail.com

A Memória Colonial do Fetichismo

La Memoria Colonial del Fetichismo

A Colonial Memory of Fetichism

Resumo: Haverá uma teoria pós-colonial do fetichismo que interpela a outras maneiras de agir, sentir e fazer no campo do desejo, da materialidade, da estética, da espiritualidade e da política? Por meio de uma leitura a contrapelo da história da construção da palavra fetichismo, enfocando-a na sua função dentro da manutenção das relações coloniais na costa oeste africana, no Caribe e na América Latina, é possível perturbar o seu sentido hegemônico no campo da teoria política moderna e contemporânea. Ao pensar tal palavra como um verdadeiro arquivo, ela aparece como conceito complexo e contraditório que permite criar condições de práticas que possam elaborar experiências sensíveis no presente para além do seu uso hegemônico no marxismo e na psicanálise. Com este interesse proponho uma imersão pela sua história colonial esquecida, tanto na sua relação com a construção das ciências sociais eurocêntricas, quanto na sua associação à práticas de resistência e outras epistemologias. Esta memória silenciada permite elaborar o hibridismo das práticas estéticas, políticas e religiosas, que fazem deste conceito uma ferramenta analítica interessante para pensar a transversalidades das práticas em espaços coloniais. A partir de uma metodologia histórico-linguística, ou seja, dos usos e funções da palavra em diferentes contextos históricos é possível reelaborar o fetichismo e abrir outro horizonte de aplicação crítica.

Palavras chaves: estética, fetichismo, materialismos, pós-colonialismos, teologia política.

Resumen: ¿Hay una teoría post-colonial del fetichismo que cuestiona otras formas de actuar, sentir y hacer en el campo del deseo, la materialidad, la estética, la espiritualidad

¹ Investigador nos campos dos Estudos Pós-coloniais, Estudos Culturais, Práticas Artísticas e Estudos Curatoriais, Filosofia, Sociologia e Teoria Política. Actualmente, candidato a doutorado no programa Pós-Colonialismo e Cidadania Global no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, com uma pesquisa no campo transdisciplinar das práticas religiosas, estéticas e práticas no Brasil contemporâneo. Mestre em Estudos Comparativos de Literatura, Arte e Pensamento pela Universidade Pompeu Fabra, licenciado no Programa de Estudos Independentes do Museu d'Art Contemporani de Barcelona e licenciado em Direito com especialização em "Estado e Sociedade" pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

y la política? Leyendo la historia de la construcción de la palabra fetichismo, centrándose en su función dentro del mantenimiento de las relaciones coloniales en la costa occidental africana, en el Caribe y en América Latina, es posible perturbar su significado hegemónico en el campo de la teoría política moderna y contemporánea. Al pensar en esta palabra como un verdadero archivo, aparece como un concepto complejo y contradictorio que permite crear condiciones de prácticas que pueden elaborar experiencias sensibles en el presente más allá de su uso hegemónico en el marxismo y el psicoanálisis. Con este interés propongo una inmersión en su olvidada historia colonial, tanto en su relación con la construcción de las ciencias sociales eurocéntricas como en su asociación con las prácticas de resistencia y otras epistemologías. Esta memoria silenciosa nos permite elaborar el hibridismo de las prácticas estéticas, políticas y religiosas, que hacen de este concepto una interesante herramienta analítica para pensar la transversalidad de las prácticas en los espacios coloniales. A partir de una metodología histórico-lingüística, es decir, a partir de los usos y funciones de la palabra en diferentes contextos históricos, es posible reelaborar el fetichismo y abrir otro horizonte de aplicación crítica.

Palabras clave: estética, fetichismo, materialismos, postcolonialismos, teología política.

Abstract: Would there be a post-colonial theory of fetishism that questions other ways of acting, feeling and doing in the field of desire, materiality, aesthetics, spirituality and politics? By reading the history of the construction of the word fetishism against its function within the maintenance of colonial relations on the West African coast, in the Caribbean and in Latin America, it is possible to disturb its hegemonic meaning in the field of modern and contemporary political theory. By thinking of this word as a true archive, it appears as a complex and contradictory concept that allows for the creation of conditions of practices that can elaborate sensitive experiences in the present beyond their hegemonic use in Marxism and psychoanalysis. With this interest I propose an immersion in its forgotten colonial history, both in its relation to the construction of Eurocentric social sciences and in its association with practices of resistance and other epistemologies. This silent memory allows us to elaborate the hybridism of aesthetic, political and religious practices, which make of this concept an interesting analytical tool to think about the transversalities of practices in colonial spaces. From a historical-linguistic methodology, that is, from the uses and functions of the word in different historical

contexts, it is possible to re-elaborate fetishism and open another horizon of its critical application.

Keywords: aesthetics, fetishism, materialisms, political theology, postcolonialisms.

Como Conceito

Não há o conceito de fetichismo sem o colonialismo. Este não é apenas seu espectro, seu fantasma, seu assombro, mas sua condição de possibilidade. Isso não significa que não haviam práticas fetichistas antes da colonização, ao contrário. O fetichismo entendido no seu sentido originário, ou seja, como prática religiosa e ritual - também nomeado pejorativamente de feitiçaria, bruxaria ou animismo - existe em sociedades no mundo todo. A questão é justamente que estas não eram nomeadas destas formas. Cada uma destas práticas espirituais eram situadas em sua particularidade, seu nome e a sua função contextualizada. Estas categorias, portanto, funcionavam como uma forma de codificação genérica e pejorativa de sistemas de crença e organização social complexos e heterogêneos.

O fetichismo, conceito para classificar determinado tipo de comportamento, espiritualidade e prática social, e o fetiche, forma de indicar determinados objetos rituais de diferentes grupos sociais, passaram a existir como consequência do colonialismo e do projeto imperial europeu de exploração, controle e violência sobre os territórios e corpos nas colônias. Ainda que muitos usos contemporâneos desta palavra não consideram o seu contexto fundacional, as estruturas de pensamento que remetem a este momento histórico persistem semântica e epistemologicamente, seja no seu uso como metáfora, seja nas suas arquiteturas discursivas. O fetichista como sujeito do projeto de alteridade colonial era visto como aquele que, por desenvolver certo tipo de prática espiritual, se inscrevia em um estágio *primitivo, selvagem, iludido* por acreditar na agência da materialidade, seu encantamento e sua influência no mundo. Se na psicanálise o fetichista passou a ser identificado também como pervertido de sexualidade desviada e inapropriada, e no marxismo como o processo do capitalismo de dar autonomia aos objetos e invisibilizar o processo produtivo de exploração do trabalho e criação de mais valia, foi porque no projeto colonial se criaram as condições epistemológicas que possibilitaram esta semântica. Analisar as condições de possibilidade de existência do fetichismo como produto do colonialismo é um exercício fundamental para trabalhar sobre o passado da construção do nosso vocabulário político contemporâneo.

Ainda que o espectro do colonialismo assombre o fetichismo em toda a sua incandescência crítica, poucas são as análises deste termo como conceito anticolonial dotado de uma capacidade analítica fundamental para entender os limites da subjetividade racionalista, autônoma e independente, produto de um iluminismo hegemonicamente

protestante. Situar a história do fetichismo é reconhecer sua oposição direta ao projeto imperial que edificou sistemas de legitimação de saberes, corpos e modos de fazer. Ativar seus passados esquecidos é um trabalho de memória que desemboca na visibilização de práticas, gestos e mundos que são elaborados na radicalidade do cruzamento da estética, da política, da espiritualidade, do direito e da economia.

Acredito que uma análise aprofundada da história da palavra poderia orientar reflexões importantes dentro do campo dos estudos pós-coloniais como ferramenta de análise, confronto e invenção de outros horizontes de mundo, principalmente sob a ótica de uma teoria da materialidade. Com esse ânimo, é preciso voltar à história da sua construção e realizar um estudo sobre seus diferentes usos e sentidos em contextos histórico-geográficos. Realizar um trabalho sobre este arquivo esquecido e bastardo. Situar historicamente a palavra para fazer aparecer sua legibilidade inadvertida e a sua condição crítica de frontalidade ao projeto colonial.

Dessa forma, o propósito aqui é justamente escavar a palavra fetichismo, atravessando o seu arquivo histórico e seus diferentes usos e sentidos ao longo dos tempos e contextos geográficos para então demarcar o passado colonial da palavra e o seu sentido dentro de um projeto de violência epistêmica. Em seguida, por meio da exploração de seus diferentes sentidos no contexto colonial e sua função nas economias políticas do conhecimento, proponho uma perturbação no seu sentido hegemônico, indicando que, desde outros usos, é possível reelaborar o conceito como ferramenta crítica e analítica. Por fim, este movimento abre caminho para repensar os usos políticos e sociais dos objetos e das materialidades que compõem o campo social, de forma que se construiria com o fetichismo uma outra epistemologia materialista.

Este não seria o primeiro projeto de estudo sobre a história da palavra. Alguns trabalhos fundamentais abriram espaço para a elaboração desta obsessiva pesquisa e permitiram o resgate de documentos, informações, dados e memórias que cimentam análises fundamentais ainda pouco trabalhadas dentro dos estudos pós-coloniais. É preciso destacar o trabalho pioneiro realizado pelo antropólogo William Pietz (Pietz, 1985; 1987; 1988; 1995) na sua série de artigos sobre *The problem of the Fetish* nos quais é possível encontrar um estudo a partir de fontes primárias desde o século XV com diferentes usos e problemáticas que envolvem a elaboração e evolução deste conceito. Desde então, uma vasta literatura (Apter & Pietz, 1993; Spyer, 1998; Latour, 2002; Keane, 2007; Sansi, 2008; Bohme, 2014; Iacono, 2016; De Brosses, *et al.*, 2017) passa a ser produzida sobre essa questão e que serve de base para uma análise mais aprofundada

desta problemática. Porém, acredito que ainda há poucos trabalhos sobre o fetichismo enquanto tecnologia crítica ou ferramenta analítica interessante para pensar não apenas a materialidade mas outros modos de ser, sentir e fazer, principalmente desde um prisma pós-colonial ou a partir da perspectiva desta alteridade radical.

Para trabalhar com este emaranhado de temporalidades é preciso se amparar em uma deriva heterogênea de um tempo sujo e inquieto, o que permitiria fazer aparecer os distintos sentidos coetâneos que habitam nesta palavra. Repensar a condição de temporalidade que o fetichismo comporta para além de uma progressão histórica linear. O fetiche concentra, aglutina e historiciza. O horizonte de politicidade em que se deriva seu estudo produz-se precisamente por essa coagulação. A palavra se abre e com ela se abrem também entramados e trânsitos históricos, composições heterogêneas de saberes, corpos e geografias. Múltiplas linhas tecem a trama histórica do fetichismo, linhas de um mapa, antagônicas, opostas e coexistentes que permitem que os passados, os presentes e os futuros coabitem no devir multitudinário dos seus encontros. Ainda que seja possível verificar uma história e uma semântica vencedora, não há uma história única do fetichismo, há apenas linhas, fluxos, rascunhos de memórias que interpelam um presente em disputa. E disputar o presente do fetichismo é o trabalho de memória que aqui proponho.

Como violência

O conceito de *fetichismo* foi elaborado por Charles de Brosses, um classista francês, oriundo de uma família aristocrata decadente (Pietz, 1985b: 86), em 1756 e desenvolvido de maneira mais aprofundada na sua obra *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie* (1760), uma fonte importante para autores que a posteriori voltam ao termo, como Marx, Freud, Comte, Hegel e Kant (Böhme, 2014: 248). Neste texto, o termo aparece como estágio mais primitivo dentro de uma suposta teleologia espiritual, uma progressão evolutiva da religião - em concordância com uma progressão civilizatória - que finaliza com o aparecimento do monoteísmo, sua forma mais avançada. De Brosses inicia seu livro com a seguinte descrição do fetichismo:

[...] though in its proper signification it refers in particular to the beliefs of African Negroes, I signal in advance that I plan to use it equally in speaking of any other nation whatsoever, where the objects of worship are animals, or inanimate beings that are divinized. I will sometimes use it

even in talking about certain people from whom objects of this sort are not so much Gods, properly speaking, as they are things endowed with a divine virtue: oracles, amulets, and protective talismans. [...] As a rule, among the most ancient nations of the world, those that were completely brutish and coarse fabricated for themselves these strange terrestrial Divinities through an excess of superstitious stupidity [...]. Here the Divinities are of another sort, especially those of Fetishistic people, whose beliefs, so ancient and long-held despite their excessive absurdity, I intend to set out in detail (de Brosses *et al.*, 2017: 45-46).²

No texto, ele descreve o fetichismo como uma crença absurda e ridícula, uma mistura de medo e ignorância que permite identificar esta alteridade fetichista com a de uma criança. A desordem de ideias políticas, materiais e espirituais, a incompreensão sobre relações de causa e efeito e a atribuição de uma subjetividade a determinados objetos conformam a visão de de Brosses sobre a alteridade do sujeito fetichista (de Brosses *et al.*, 2017: 101). É interessante notar que este senhor nunca saiu da Europa e construiu a sua teoria do fetichismo a partir dos relatos de viagem de etnógrafos, missionários, exploradores, militares brancos e europeus sobre diferentes práticas que envolviam objetos e rituais chamados por eles de fetiche. Sua análise limita-se a cruzar a descrição destas práticas com uma análise sobre o estado mental, político e religioso das sociedades em que se encontram. Ao adicionar o *ismo* ao fetiche para construir esta análise universalista das sociedades humanas e o seu desenvolvimento progressivo até chegar a sua forma mais avançada, o branco norte-europeu, de Brosses cria uma categoria analítica que serve a um campo de teorias em formação que justificariam a supremacia europeia perante o resto do mundo não-europeu sob a ótica da prática religiosa. Uma teleologia espiritual.

Com de Brosses, podemos perceber como esta literatura de viagem, todos estes relatos sobre os territórios invadidos, não apenas na África, mas em todo o mundo, servem de base para o que depois viria a se chamar ciências sociais e que a contribuição deste autor é apenas uma das linhas de uma trama complexa de relações de poder, de linguagem e de violência. Uma linha relevante, entretanto, já que é por de Brosses que o conceito de

² Todas as traduções neste ensaio são próprias: "[...] embora na sua própria significação se refira em particular às crenças dos negros africanos, assinalo antecipadamente que pretendo usá-la igualmente ao falar de qualquer outra nação, onde os objectos de culto são animais, ou seres inanimados que são divinizados. Por vezes utilizá-la-ei mesmo ao falar de certas pessoas cujos objectos deste tipo não são tanto deuses, propriamente falando, pois são coisas dotadas de uma virtude divina: oráculos, amuletos, e talismãs protectores. [...] Como regra, entre as nações mais antigas do mundo, aquelas que eram completamente brutais e grosseiras fabricavam para si próprias estas estranhas Divindades terrestres através de um excesso de estupidez supersticiosa [...]. Aqui as Divindades são de outro tipo, especialmente as dos fetichistas, cujas crenças, tão antigas e longínquas apesar do seu absurdo excessivo, pretendo expor em detalhe".

fetichismo ganha notoriedade e substância de tal forma que não se pode dele separar, é nele impresso.

A pesquisa realizada por William Pietz sobre a construção histórica da palavra é um passo fundamental para compreender a sua complexidade. Este pouco conhecido estudo contém a elaboração de uma trama verdadeiramente complexa que inaugura todo um campo de pesquisa com possibilidades de invenção ainda incipientemente explorados, de forma que é preciso atravessá-lo antes de rascunhar uma outra concepção de fetichismo.

Esta trama histórica começa na costa oeste africana, no território denominado pelos colonizadores de *Guinea*,³ que vai do atual Senegal ao Camarões. Quando os portugueses invadem essa região no final do século XV, por volta de 1470 no que é hoje Senegal, identificam as estátuas, as práticas rituais e os objetos com as práticas idolátricas e heréticas que em Portugal se denominava *feitçaria* e *feitço*, ou seja, formas de uma religiosidade pervertida, enganosa e demoníaca. A história da *feitçaria* e do *feitço* em Portugal tem as suas particularidades que se diferem da trajetória que o uso teve nas colónias portuguesas, porém o estado semântico destes termos deixa marcas profundas na arquitetura discursiva de uma alteridade colonial. A missão do português era a substituição desta teologia subvertida pela sacralidade verdadeira, como na queima de objetos rituais dos Bakongo após a conversão do Rei do Congo no século XV (Böhme, 2014: 142).

Este protocolo de destruição de ídolos, característico da performatividade bíblica descrita no Deuteronômio 12:2-3, passa a ser um discurso que subjaz o antifetichismo no espaço colonial e que imprime no fetichismo a marca da elaboração de uma alteridade

³ *Guinea*, além de designar uma região específica da costa oeste africana a partir do século XVI, começou a incorporar uma espécie de papel argumentativo nos textos iluministas. *Guinea* era a África negra, um território não europeu sem uma religião teísta, um lugar que não incorpora os códigos sociais europeus, uma região que desde as primeiras histórias europeias é o espaço do caos total e com povos de costumes raros. *Guinea* foi também uma palavra para uma moeda que foi a primeira a ser fabricada na Inglaterra por uma máquina, o que implicou uma resistência à deterioração pelo tempo. Isto, segundo Pietz, implicou uma estabilidade monetária sem precedentes após 1726. Obviamente a ligação com as duas direcções (moeda e território) não é acidental. A moeda, diz-nos Pietz, foi feita em 1668 pela Companhia Real Africana inglesa a partir do ouro extraído da costa da África Ocidental (Pietz, 1988: 105-106). Além disso, *Guinea* era também uma palavra usada como adjetivo de coisas novas, objetos e espécies que surgiram na Europa, bens que vieram de outros lugares (as colónias) incorporados ao discurso do exótico, como o chamado *guinea-gold*, *guinea-pig*, *guinea-chicken*, *guinea-corn*, pimenta da *Guinea*, madeira da *Guinea*, etc (Williams, 2011: 15). Esta denominação não era apenas para coisas que vinham de África, mas de todas as outras partes do mundo. Também se chamavam roupas da *Guinea* os tecidos baratos de algodão usados pelos escravizados mas que eram produzidos em Liverpool e transportados juntamente com a carga humana para as Índias Ocidentais, América e Europa. Não é por acaso, aliás, que a *Guinea* designou precisamente elementos ligados ao tráfico de escravos: *Guinea Ship* e *Guinea trader* eram nomes comuns em documentos ingleses para designar o navio negreiro e os comerciantes de escravos (Williams, 2011: 11-15).

radical frente o mundo ocidental judaico-cristão europeu. Esta ritualidade pervertida - que abarca a construção de falsos ídolos, adoração ao demônio, a produção de objetos, medicinas e estátuas como feitiçaria e feitiço, e conseqüentemente a sua atribuição como fetiche à posteriori -, tem relação profunda com a origem latina de ambas as palavras: *facticius* ou *factitius*. Uma pequena deriva por esta origem etimológica ajudará a compreender aspectos fundamentais que viriam a constituir o sentido destas palavras dentro de um vocabulário político, filosófico e judicial.

Facticius se populariza no vocabulário comercial do império romano para designar objetos feito com mãos humanas, em oposição àqueles encontrados na natureza (Pietz, 1987: 24). Aquilo que é feito e o que se faz. O uso de *facticius* como engano pode ser encontrado no livro *História Natural* de Plínio para designar os objetos feitos artesanalmente ou adulterados, aqueles que possuem uma falsa aparência, como uma pedra que parece ser de ouro, mas é falsa (*apud* Pietz, 1987: 25). Nesse aspecto, designa uma adulteração com o intuito de engano, o que é da ordem do deliberadamente falso. No campo da teologia cristã, *facticius* passou a estar vinculado tanto a prática de idolatria, a saber, a adoração e fabricação de falsos ídolos, quanto ao uso de medicinas, poções, talismãs e outros objetos de poder. É importante frisar que há uma separação entre o sentido de idolatria e de feitiçaria, porém ambas poderiam estar associadas à práticas demoníacas e a atos contra a fé cristã (Bethencourt, 2004) e implicam uma manufatura de corpos adulterados por atos heréticos impróprios para a atividade espiritual legitimada pela igreja.

Esta dimensão de coisa feita também está incorporada na elaboração marxiana do fetichismo da mercadoria, influenciada diretamente por um sentido teológico bíblico (Dussel, 1993: 117) de uma idolatria fabricada.⁴ A influência de extratos bíblicos sobre a idolatria na construção analítica deste conceito pode ser evidenciada justamente na construção discursiva que Marx extrai, por exemplo, do Salmo 115: 4-7: “Os ídolos deles são prata e ouro, obra das mãos dos homens. Têm boca, mas não falam; olhos têm, mas não vêem. Têm ouvidos, mas não ouvem; narizes têm, mas não cheiram. Têm mãos, mas não apalparam; pés têm, mas não andam; nem som algum sai da sua garganta”. Marx escreve, no mesmo sentido, “Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse, en

⁴ Tal influência teológica nos escritos de Karl Marx foi explorada por Enrique Dussel no seu livro *Metáforas Teológicas em Marx*, no qual encontra a carga cristã no pensamento marxiano, isso que chamou de uma "teología metafórica" ou "teología implícita" (Dussel, 1993: 18). Para Dussel, nestas metáforas que associam o fetichismo ao Demônio, ao Moloch, ao Anticristo, a Besta do Apocalipse constroem um “inconsciente religioso” em Marx (Dussel, 1993: 22).

ciertas condiciones prescritas, estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los fétiches, que se trata de dioses salidos de sus manos” (Marx, 1982: 187).⁵ *Facticius*, portanto, não deve ser entendido apenas como a origem etimológica, mas uma espécie de húmus simbólico, um gérmen conceitual e imaginário, uma primeira impressão na superfície política do fetichismo.

A Igreja tinha a sua própria prática fetichista, como o grande comércio de imagens de santos, relíquias, objetos sagrados e abençoados que funcionava por meio de um discurso institucional sobre manufaturas autorizadas. Quando os portugueses invadem a costa oeste africana, realizam uma série de substituições de estátuas e espaços de culto locais por imagens de santos, *padrões* e uma série de interferências materiais por meio de práticas de violência, genocídio e catequese. O vaticano começa a refinar uma prática política de legitimação de uma materialidade apta aos atos de adoração, um controle econômico, político e religioso que elaborava a legitimidade, a performatividade e o sentido de verdade dos objetos para o exercício espiritual (Pietz, 1987: 35). A corrupção da igreja católica, seu poder e seus lucros foram um dos factores na eclosão de uma série de rebeliões na Holanda contra o reino espanhol e contra a igreja católica que depois viriam a conformar um quadro na Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648).⁶ Produz-se, assim, uma consequente rivalidade entre protestantes e católicos no tocante a relação com uma materialidade espiritual. Na Holanda, podemos observar o *Beeldenstorm* (1556), com a destruição de igrejas, imagens de santo e de crucifixos nesse desejo de construir outro modo de produção cristão não fundamentado no sentido da materialidade elaborado pela igreja católica. Esta diferença de uma espécie de materialidade corrupta nas mãos da igreja pode ser percebida no quadro do Adriaen van de Venne, *Fishing for Souls* de 1614, no qual dois barcos buscam salvar seus fiéis em um rio. Os católicos usam objetos de ouro para atrair ao seu barco, e os protestantes, livros e textos. Para os protestantes, havia uma associação direta entre uma religiosidade materialista com uma corrupção do espírito.

Não foi casual que quando os holandeses invadiram os territórios já invadidos pelos portugueses na costa oeste africana, especificamente a ocupação do castelo São

⁵ "É certo que a região tem o direito de criar, sob certas condições prescritas, estes deuses, mas, uma vez os tenha criado, deve esquecer, como o adorador de fétiches, que se trata de deuses que saíram das suas mãos".

⁶ A Guerra dos Oitenta Anos, também chamada de Revolução Holandesa, foi o processo histórico de independência que os Países Baixos realizaram ante o reino espanhol entre os anos 1558 e 1648. A guerra terminou com o Tratado Hispano-Neerlandês no contexto da Paz de Vestfália, declarando a separação dos Países Baixos do território espanhol. A Paz de Vestfália, como conjunto de tratados celebrados a partir de 1648, também pôs fim à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648).

Jorge da Mina em 1598, no atual Gana, encontram uma coetaneidade religiosa confusa para sua mentalidade que produz uma identificação entre a corrupção material católica e a religiosidade da costa oeste africana. O calvinista holandês Pieter de Marees escreve em 1602 sobre a sociedade Akan: “They also hang divers Wispes of straw about their Girdles, which they tie full of Beanes, and other Venice Beades, esteeming them to be their Fetissos, or Saints”⁷ ou Willem Bosman, outro holandês, escreve em 1703: “If it was possible to convert the Negroes to the Christian Religion, the Roman-Catholics would succeed better then we should, because they already agree in several particulars, especially in their ridiculous Ceremonies” (*apud* Pietz, 1987: 39).⁸ Não é casual que os protestantes tomaram muitas religiões da região como uma espécie de catolicismo africano (Böhme, 2014: 145) de tal forma que sua visão sobre estas práticas e seus líderes religiosos chamados de “*fetish-priests*” (Pietz, 1988:106),⁹ foi entendida em termos de corrupção, engano e manipulação, atos motivados por uma ilusão supersticiosa produzida por ganância e paixão.

Feitiço, feiticeiro e feitiçaria foram palavras que passaram por significativas transformações fonéticas por seu uso corrente no dia a dia, de forma que nos textos dos autores alemães, franceses e holandeses passam a ser escritas como *fetisso, fétiche, fetiché, fetishe, fittish, fetish, fetisch, fitisiken* (Böhme, 2014: 140). Esta transformação gramatical acompanha um deslocamento da centralidade de produção de saber da península ibérica em português e castelhano, para o norte da Europa, com as língua francesa, alemã, inglesa e holandesa, estas que Walter Mignolo vai chamar de línguas da modernidade do período moderno/colonial (Mignolo, 2009:167) por conta da reorientação de discursos filosóficos e científicos e, conseqüentemente, a elaboração de um outro vocabulário, um novo léxico de corpos e conceitos. Se a Holanda, a Inglaterra, a França e a Alemanha compõem e tecem a narrativa hegemônica das ciências sociais, essa leitura protestante de mundo e do sentido sobre a materialidade constrói também a narrativa hegemônica do sentido do conceito de fetichismo.

Como termo já difundido dentro dos espaços de invasão holandesa, inglesa e francesa para explicar certas práticas e objetos, a palavra *fetisso* e suas variações linguísticas surgem nos textos do século XVII e diferem-se de *feitiço* por conta das

⁷ "Também penduram diversas Tiras de sobre as suas Cintas, às quais atam montes de Sementes, e outras Contas de Veneza, estimando-os a serem os seus *Fetissos*, ou Santos".

⁸ "Se fosse possível converter os negros à religião cristã, os católico-romanos teriam mais sucesso do que nós, porque já estão de acordo em vários pormenores, especialmente nas suas ridículas Cerimónias".

⁹ "sacerdote fetichista".

problemáticas sobre o sentido de valor que as acompanham. A medida que certa economia política das palavras, com relações de poder sobre a tradução, o uso dos conceitos e a produção de seus sentidos vai se desenvolvendo, uma certa teoria do fetiche (Pietz, 1985: 12) vai se formando, esta mesma que vai fundamentar o uso do fetichismo na teoria política moderna. Fetiches eram associados às composições de materiais heterogêneos, o que vincula ainda mais à sua origem latina *facticius*, o que é feito: talismãs, estátuas, poções, amuletos, adornos ao corpo, objetos da casa ou espalhados por espaços públicos. Verdadeiras materialidades desviadas que incorporavam uma dimensão até então desconhecida ou desprezada por parte dos colonizadores. Também é possível identificá-lo como uma espécie de ouro misturado com outras substâncias, um ouro falsificado: *fetish gold* (Pietz, 1988: 110).

Para os protestantes, as sociedades africanas construía seus deuses e objetos religiosos com a primeira coisa que viam, uma espécie de religião motivada por uma conjunção fortuita de um desejo momentâneo e passional, objetos encontrados ao acaso, o que Pietz chamou de *teoria do primeiro encontro* (Pietz, 1987: 43). Presente em grande parte desta literatura de viagem sobre a África, esta construção discursiva de uma religiosidade sem sentido, ignorante, selvagem e passional está atravessada diretamente pela construção de uma ideia de fetiche como a elaboração de materiais aleatórios ou inapropriados. Podemos encontrar isso por exemplo na descrição de 1744 da região da atual Guiné feita pelo funcionário da Royal African Company, William Smith:

Most numerous Sect [in Guinea] are the Pagans, who trouble themselves about no Religion at all; yet every one of them have [sic] some Trifle or other, to which they pay a particular Respect, or Kind of Adoration, believing it can defend them from all Danger's: Some have a Lion's Tail; some a Bird's Feather, some a Pebble, a Bit of Rag, a Dog's Leg; or, in short, any thing they fancy: And this they call their Fittish, which Word not only signifies the Thing worshipped, but sometimes a *Spell, Charm or Inchantment* (apud Pietz, 1987: 41).¹⁰

de Brosses, para elaborar uma teoria geral do fetichismo, vai escrever:

These divine Fetishes are nothing other than the first material object that each nation or individual has seen fit to have ceremonially consecrated by its Priests: a tree, a mountain, the sea, a piece of wood, a lion's tail, a stone, a shell, salt, a fish, a plant, a flower, an animal of a certain species,

¹⁰ "A maior parte das Seitas [na Guiné] são os Pagãos, que se imiscuem em nenhuma Religião; no entanto, cada um deles tem [sic] alguma Trivialidade ou outra, à qual prestam um Respeito particular, ou Tipo de Adoração, acreditando que os pode defender de todos os Perigos: Alguns têm uma Cauda de Leão; outros uma Pena de Pássaro, outros um Calhau, um Pouco de Trapo, uma Perna de Cão; ou, em suma, qualquer coisa que lhes agrade: E a isto chamam o seu Fittish, cuja Palavra não só significa a Coisa adorada, mas por vezes um *Feitiço, Amuleto ou Encantamento*".

such as a cow, goat, elephant, or sheep, in short, anything of this sort that could possibly imagine (de Brosses *et al.*, 2017:48).¹¹

Para entender a disseminação desta questão, quarenta anos depois, influenciado diretamente por de Brosses, Immanuel Kant vai escrever, de maneira similar, que:

La religión de los fetiches, entre ellos extendida, es acaso una especie de culto idolátrico que cae en lo insignificante todo lo hondo que parece posible en la naturaleza humana. Una pluma de ave, un cuerno de vaca, una concha o cualquier otra cosa vulgar, una vez consagrada con algunas palabras, se convierte en objeto de reverencia y de invocación en los juramentos. Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores, que es preciso separarlos a golpes (Kant, 1990:107).¹²

Não é casual que a teoria freudiana do fetichismo sexual parte de análise de um substituto inapropriado para o objeto de desejo ou de aberrações da pulsão sexual (Freud, 1992: 139) e Marx, se refugiando na “região nebulosa do mundo da religião” (Marx, 1996: 198) vai chamar a mercadoria fetichizada de “coisa trivial, evidente [...] cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (Marx, 1996: 197) e, antes de *O Capital*, descreve o fetichismo como “religião do apetite dos sentidos”:

El fetichismo, lejos de elevar al hombre por sobre los apetitos, es, por el contrario, "la religión de los apetitos de los sentidos". La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una "cosa inanimada" abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos. Por eso el tosco apetito del fetichista destruye al fetiche cuando éste deja de ser su más sumiso servidor (Marx, 1982: 224).¹³

O fosso ontológico sobre o valor das coisas atravessava não apenas a identificação desta objetualidade, mas a sua relação com a materialidade deste *outro* e o seu modo de vida em geral. Com isso, é possível verificar que, além de uma dimensão teológica, o discurso do fetiche passa a participar não apenas da construção da estrutura mental do sujeito colonizado, elaborado como infantil ou pouco evoluído, mas da idéia mesma de

¹¹ Estes Fetiches divinos não são mais do que o primeiro objecto material que cada nação ou indivíduo julgou conveniente ter cerimoniosamente consagrado pelos seus Sacerdotes: uma árvore, uma montanha, o mar, um pedaço de madeira, uma cauda de leão, uma pedra, uma concha, sal, um peixe, uma planta, uma flor, um animal de uma certa espécie, como uma vaca, uma cabra, um elefante, ou uma ovelha, em suma, qualquer coisa deste tipo que se possa imaginar.

¹² "A religião dos fetiches, que está difundida entre eles, é talvez uma espécie de culto idólatra que enquadra-se no insignificante tudo o que parece possível na natureza humana. Uma pena de pássaro, um corno de vaca, uma concha ou qualquer outra coisa vulgar, uma vez consagrada com algumas palavras, torna-se um objecto de reverência e invocação nos juramentos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão faladores, que devem ser separados aos golpes".

¹³ "O fetichismo, longe de elevar o homem para além dos seus apetites, é, pelo contrário, "a religião dos apetites dos sentidos". A fantasia dos apetites leva o adorador fetiche a acreditar que uma "coisa inanimada" abandonará o seu carácter natural a fim de ter acesso aos seus apetites. Assim, o apetite grosseiro do fetichista destrói o fetiche quando este deixa de ser o seu servo mais submisso".

organização institucional, social e espiritual de determinados territórios na África e do negro em geral (Pietz, 1987: 43).

O fetichismo era a base de determinada ordem social e a sua idéia era central na caracterização das chamadas “sociedades africanas”. Sociedades de puro caos, eram o lugar mesmo de uma antítese total ao projeto iluminista (Pietz, 1988: 106). Nesta lógica, uma sociedade sem qualquer ordem produz ordens sociais arbitrárias e irracionais. Este sistema de valoração econômico, político e cultural dos objetos que se manifestava na prática religiosa, foi também associado a como se levava a cabo a prática política. Nesse sentido, como afirma Pietz, é possível identificar um deslocamento de um problema teológico para um de ordem estético-psicológica que se produzia dentro do campo das ciências humanas em emergência (Pietz, 1988: 106).

A psicanálise, por exemplo, constrói sua ideia de fetichismo sexual nos séculos XIX como perversão, desvio erótico e libidinal a partir da visão europeia em textos do século XVIII de sexualização da mulher negra africana (Pietz, 1988: 112). A sobrevivência discursiva desta visão e a dimensão erótica do fetichismo podem ser verificadas na confrontação de diversas passagens de textos médicos com textos desta literatura de viagem. Como tecnologia de sedução dos homens, o verbo *to fetish* conjugava uma erotividade ornamental feminina e masculina junto a uma ideia de sedução enganosa (Pietz, 1988:111), como se percebe nestes dois relatos de John Atkins de 1743:

The Woman [at Cape Coast Castle, the principal English trade fort on the Gold Coast] *fetish* with a coarse Paint of Earth on their Faces, Shoulders and Breastes, each the Colour they like best.

The Woman are foundest of what they call *Fetishing*, setting themselves out to attract the good Graces of the Man. They carry a Streak round their Foreheads, of white, red, or yellow Wash, which being thin, falls in lines before it dries. Others make Circles with it, round the Arms and Bodies, and in this frightful Figure, please. The Man, on the other side, have their Ornaments consist [sic] in Bracelets; or Manillas, about their Wrists and Ancles, of Brass, Copper, Pewter, or Ivory; the same again on their Fingers and Toes: a Nacklace of Monkey's Teeth, Ivory Sticks in their Ears... (*apud* Pietz, 1988:111).¹⁴

¹⁴ "A Mulher [no Castelo de Cape Coast, o principal forte comercial inglês na Costa do Ouro] fetichiza-se com uma Tinta grossa de Terra nos seus Rostos, Ombros e Peitos, com a cor de que mais gostam"; "A Mulher é aquela que mais se encontra aquilo a que eles chamam Fetichizar-se, estabelecendo-se para atrair as boas Graças do Homem. Carregam um Traço à volta da sua Testa, de branco, vermelho ou amarelo Wash, que sendo fino, cai em linhas antes de secar. Outros fazem círculos com ela, à volta dos Braços e Corpos, e nesta figura assustadora, agradam. O Homem, do outro lado, tem os seus Ornamentos em Braceletes; ou Manilhas, sobre os seus Pulsos e Tachos, de Latão, Cobre, Estanho, ou Marfim; o mesmo novamente sobre os seus Dedos dos pés e das mãos: um Laçarote de Dentes de Macaco, Bastões de Marfim nas suas Orelhas..."

A existência de uma visão da África como espaço de libertinagem, promiscuidade e sexualidade pervertida proporcionou um fundamento para que no século XIX se tomasse tal conceito para descrever as perversidades com conceito médico. O primeiro a realizar este traslado foi o psicanalista francês Alfred Binet no seu livro *O Fetichismo no Amor* (1889),¹⁵ onde pode-se encontrar uma mesma estrutura discursiva do sujeito fetichista:

Generalizando, se puede decir que cuando la mujer ha inventado de galar y adornos, todo lo que ha ideado bonito, curioso o extraño, para agradar al hombre y viceversa, ha podido llegar á ser motivo de un nuevo fetichismo. ¿Quién sería capaz de enumerar todas las locuras producidas por una cabellera roja ó por un rostro pintado? (Binet, 1904: 31).¹⁶

Não é casual esta semelhança. O fetichismo, símbolo de uma alteridade radical, é exportado para a Europa não mais nos termos das problemáticas reais enfrentadas na costa oeste africana, mas como metáfora, como recurso discursivo para remeter a categorias de estranheza e diferença. Podemos ver isso quando Freud e Binet comparam o fetichista ao “selvagem”:

El sustituto del objeto sexual es, en general, una parte del cuerpo muy poco apropiada a un fin sexual (el pie, los cabellos), o un objeto inanimado que mantiene una relación demostrable con la persona sexual, preferiblemente con la sexualidad de esta (prenda de vestir, ropa interior). No sin acierto se ha comparado este sustituto con el fetiche en que el salvaje ve encarnado a su dios (Freud, 1992:139).¹⁷

El fetichismo religioso consiste en la adoración de un objeto material, al que se atribuye un poder misterioso; [...] Tomado en sentido figurado, el vocablo tiene una significación semejante. Se designa generalmente en él la ciega adoración á los defectos ó á los caprichos de una persona. [...] La palabra fetichismo conviene perfectamente, a nuestro juicio, para designar esa especie de perversión sexual. El culto de esos enfermos para objetos inanimados es muy semejante á la del salvaje ó del negro para las espinas de pescado, ó las piedras brillantes, salvo una diferencia fundamental: que en la adoración de nuestros enfermos el sentimiento religioso está reemplazado por apetito sexual (Binet, 1904:2-3).¹⁸

¹⁵ Encontrei apenas uma versão em castelhano na Biblioteca de Direito da Universidad de Barcelona (CRAI Biblioteca de Dret) na sessão de criminologia.

¹⁶ "De modo geral, pode dizer-se que quando a mulher inventou roupas e decorações, tudo o que ela pensou que é belo, curioso ou estranho, para agradar aos homens e vice-versa, tornou-se a causa de um novo fetichismo. Quem seria capaz de enumerar toda a loucura produzida pelo cabelo ruivo ou por um rosto pintado?"

¹⁷ "O substituto do objeto sexual geralmente é uma parte do corpo (os pés, os cabelos) muito pouco apropriada para fins sexuais, ou então um objeto inanimado que mantém uma relação demonstrável com a pessoa a quem substitui, de preferência com a sexualidade dela (um artigo de vestuário, uma peça íntima). Comparou-se, não sem acerto, esse substituto como fetiche em que o selvagem vê seu deus incorporado"

¹⁸ "O fetichismo religioso consiste na adoração de um objeto material, ao qual é atribuído um poder misterioso; [...] Tomada num sentido figurativo, a palavra tem um significado semelhante. Refere-se geralmente à adoração cega dos defeitos ou aos caprichos de uma pessoa. [...] A palavra fetichismo é

Como culto enfermo, o fetichismo assume uma profunda dimensão médica, uma mistura de doença, estupidez, sexualidade, selvageria e perversão que reverbera nos usos consecutivos deste conceito dentro das ciências humanas. É interessante notar que esta dimensão do fetichismo não se limita ao continente africano, mas afirma-se como uma categoria profundamente racista em espaços marcados pelo tráfico de escravizados, como é o caso do Brasil.

Durante os séculos XIX e XX, o fetichismo foi uma palavra fundamental para legitimar a perseguição de práticas religiosas não cristãs (Santos, 2009: 41) e justificar políticas de limpeza social, eugenésicas e de criminalização de camadas mais pobres da população brasileira, de maioria negra. Em uma pesquisa importante, o antropólogo catalão Roger Sansi encontrou diversas notícias nos anos 1860 do famoso jornal baiano *O Alabama* no qual se observa uma associação do fetichismo aos praticantes de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, com uma carga não apenas pejorativa, mas associada também a uma libertinagem sexual, mais ou menos na mesma época que Binet elabora o conceito de fetichismo sexual:

O fetichista Grato, africano que foi preso pela polícia em uma casa do Conceição do Boqueirão, no meio do seu laboratório para prever a sorte, e que era pai de terreiro de seu candomblé foi deportado pela polícia para a costa da África, na barca portuguesa D. Francisca (Jornal da Bahia, 17 jul. 1859); Chico Papae, gran-sacerdote do fetichismo, falecido ha mais de 5 annos, na rua da Poeira (O Alabama, 23 jun. 1870); [...] encontrou-se um templo horrível levantado a um monstruoso fetiche, no qual celebrava-se uma espécie de lithurgia tão extraordinária e tão abominável que o incenso era queimado dentro de crânios humanos, de mistura com gottas de sangue de gallo preto ou cinzento... o ídolo a quem eram tributadas essas sacrilegas oblações era appellidado Manipanco (O Alabama, 25 fev. 1871); A sacerdotisa do fetichismo enche a casa de mulheres de toda laia e de rapazes de vida solta, os quaes são atraídos por ali, mais por causa de umas creoulinhas, escravas sem subordinação da mesma, do que pelos seus embustes (O Alabama, 11 mar. 1871, p. 3) (*apud* Sansi, 2008: 148).

Da mesma forma, podemos encontrar na literatura da época referências a esta dimensão imoral do fetichismo em textos como os do João do Rio, o *flâneur carioca*, de 1906:

Os fetiches contaram-me a história de Orixá-lum, o maior dos santos que aparece raras vezes só para mostrar que não é de brincadeiras, e eu assisti às cerimónias do culto, em que quase sempre predomina a farsa pueril e sinistra. Diante dos meus olhos de civilizado, passaram negros vestidos

perfeitamente adequada, na nossa opinião, para designar este tipo de perversão sexual. O culto destes doentes por objectos inanimados é muito semelhante ao do selvagem ou do negro por espinhas de peixe, ou pedras brilhantes, excepto por uma diferença fundamental: que na adoração dos nossos doentes, o sentimento religioso é substituído pelo apetite sexual".

de Xangô, com calça de cor, saiote encarnado enfeitado de búzios e lantejoulas, avental, babadouro e gorro; e esses negros dançavam com Oxum, várias negras fantasiadas, de ventarolas de metal na mão esquerda e espadinha de pau na direita. Concorri para o sacrifício de Obaluaiê, o santo da varíola, um negro de bigode preto com a roupa de Polichinelo e uma touca branca orlada de urtigas. O santo agitava uma vassourinha, o seu xaxará, e nós todos em derredor do babaloxá víamos morrer sem auxílio de faca, apenas por estrangulamento, uma bicharada que faria inveja ao Jardim Zoológico (Rio, 1976: 11-12).

Porém, foi em torno de 1896 que a palavra entra no vocabulário científico brasileiro por conta de uma série de artigos do médico Raimundo Nina Rodrigues, o pai do racismo científico brasileiro, reunidos no livro *O animismo fetichista dos negros baianos*. Neste estudo, influenciado em grande parte pelo livro de de Brosses - referido em diversos momentos do livro -, pelo darwinismo social e por idéias lombrosianas de uma criminalidade fundamentada na biologia, ele reafirma a alteridade radical do fetichismo e a sua condição bárbara. Descreve o *Candomblé* e suas práticas fetichistas como parte de uma condição do negro baiano para justificar sua mentalidade pouco evoluída e inferioridade (Santos, 2009: 77). Para situar este autor, Nina Rodrigues também escreveu o livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brazil* de 1894, no qual defendia a criação de um código penal diferenciado para os negros adaptado às “especificidades mentais e evolutivas das diferentes raças que compõem a população brasileira” (Schwarcz, 1993: 46). Escreve que o “débil desenvolvimento intelectual do negro primitivo” (Rodrigues, 2006: 91) está profundamente relacionado com as suas “exaustivas práticas das superstições religiosas” (Rodrigues: 2006: 91) encontradas em todos os povos fetichistas. No livro, sua análise antropológica está cheia de preocupações com a impureza do fetichismo afro-baiano, contaminado pela igreja católica, e seu afastamento do original fetichismo africano. “Inteiro e puro”, escreve Nina Rodrigues, “só devemos encontrar o sentimento que anima as suas crenças, tão fetichistas, quando delas são objetos as pedras, as árvores, os búzios da Costa, como quando se dirigem aos muitos santos do catolicismo” (Rodrigues, 2006: 30).

O caso do Brasil ajuda a compreender como o fetichismo acompanhou os processos coloniais, não apenas impostos de uma sociedade a outra, mas atualizado dentro de um colonialismo interno. Com Nina Rodrigues, é possível identificar como o discurso europeu chega anos depois ao Brasil como forma de perpetuação de uma visão de mundo sobre aqueles que dele não fazem parte. Cimentou, por isso, teorias evolucionistas e eugenésicas para explicar as diferenças sociais e raciais internas como forma de identificar o que fazia do país um espaço de atraso social e civilizatório. Discursos

médicos, científicos e jurídicos centravam sua atenção nas “classes perigosas”, os negros, indígenas, trabalhadores, pobres e homossexuais (Schwarcz, 1993: 62).

Dentro do contexto da expansão imperial europeia na África, o fetichismo produzia e era produzido por um conjunto de problemáticas que não eram apenas ontológicas, mas pragmáticas. Frente a necessidade de expansão de uma economia mercantil racional, as práticas fetichistas eram entendidas como uma barreira ao desenvolvimento de práticas econômicas racionais e a edificação de um capitalismo nativo. Como parte do projeto colonial, qualquer impedimento que dificultasse as trocas comerciais racionais, a expansão de formas mercantis e a fundação de um governo com instituições conforme um ideário iluminista deveria ser coibida, reprimida ou mesmo classificada como atrasada.

Esta questão pode ser verificada na medida que o fetiche também estava relacionado com as práticas contratuais que os colonizadores estabeleceram com a sociedade nativa. Willem Bosman realiza, em sua famosa descrição da costa da *Guinea* de 1703, uma vinculação do fetiche com um contrato ou um juramento: “Obligatory Swearing they also call, making of Fetiche's; If any Obligation is to be confirmed, their Phrase is, *let us as a farther Confirmation make Fetiche's*” (apud Pietz, 1988: 144).¹⁹ É possível perceber que havia uma interferência das práticas fetichistas nos assuntos comerciais. Os juramentos fetichistas [*fetish oaths*] (Pietz, 1987: 44) eram entendidos como contratos de natureza não mercantil por serem acompanhados de juramentos ou outros rituais, como sacrifícios, pactos de sangue, celebrações ou ingestão de algum alimento. Como eram outros modelos de troca, produziam uma insegurança jurídica da parte do invasor que as lia muitas vezes como engano ou charlatanismo, já que poderiam ter o seu contrato desfeito por conta do clima, de um acaso ou da vontade passional da outra parte.

Como a Europa era, segundo Césaire, “la dueña de los ritos” (Césaire, 2011: 38),²⁰ buscavam-se formas de eliminar práticas alternativas e projetos de contrato e ritos que não estivessem de acordo com a vontade dos colonizadores. Ainda que os europeus rejeitassem estas práticas, havia uma participação inevitável dada a importância do fetiche na ordem política, jurídica e comercial nativa, o que levou a uma sistemática proibição e rejeição destes tipos de práticas em busca de uma interação econômica limpa (Pietz, 1987:

¹⁹ "Juramentos Obrigatórios que eles também chamam de Fetiche; Se alguma Obrigação deve ser confirmada, a sua Frase é, façamos como mais uma Confirmação o fazer Fetiche".

²⁰ "A dona dos ritos".

45) vinculada diretamente a imposição de um capitalismo em expansão. Nenhum europeu protestante estava interessado na ideia de meter-se em um ritual ou a jurar lealdade com a mão em uma estátua.

Produzia-se, então, uma imagem de uma mentalidade africana motivada pelo desejo por caprichos e paixões corrompidos por um interesse pessoal. Esta busca constante por uma interação econômica "limpa" pode ser lida, portanto, como um processo colonial de limpeza jurídica, cultural e política, ou seja, a destruição de um corpo de costumes locais que se mostravam como pontos de inflexão à colonização a à extração de matérias primas e mão de obra nas colônias da África em benefício de um sistema econômico imposto. Esse conflito econômico cultural, aos olhos dos europeus, se tornava cada vez mais insustentável da mesma maneira que se tornava insustentável também a função e a conceitualização dos objetos e da materialidade em geral por certas culturas nativas dos espaços invadidos. Como afirma Harmut Böhme, o fetichismo era uma barreira obscura que impedia a penetração do homem branco na África segundo seus princípios (Böhme, 2014: 146).

Desde o século XVI na costa oeste africana, uma ideia de *fetichismo* foi formulada desde problemáticas em torno ao valor dos objetos e das práticas contratuais. William Pietz, dando uma atenção à colonização inglesa no que hoje é Gana e Nigéria, identifica novos usos do termo para referir-se a temáticas de civilização, especialmente aquelas relacionadas ao valor da vida humana. Na leitura europeia da África, o respeito à vida entra em confronto com a acusação de casos de sacrifícios humanos e de escravidão promovida pelas sociedades nativas (Pietz, 1995: 25). A bandeira civilizatória obrigava o europeu a impor um determinado modo de vida para suprimir o que entendia por práticas bárbaras e selvagens contra os direitos fundamentais humanos, motivado pela necessidade de expansão de determinadas políticas de mercado capitalista de natureza liberal e um modelo fixo de instituições (Williams, 2011: 24). Ou seja, o desejo por civilização é a face de uma *necropolítica* que buscava todos os meios para eliminar o fetichismo como “instituição bárbara no coração das sociedades tradicionais africanas” (Mbembe, 2006: 75).

Como insurgência

Nesse contexto, é possível identificar o fetiche não apenas como objetos ou práticas, mas também crimes, espaços e instituições políticas paralelas às coloniais. As cortes locais do império inglês começaram a adotar o termo práticas fetichistas em torno

de 1870 como tipo penal e justificativa para reparação civil, como “put a person in fetish”²¹ (Pietz, 1995: 26). Esta questão estava vinculada diretamente a uma rejeição das leis inglesas sobre a reparação monetária em casos de dano, já que medidas alternativas de reparação eram buscadas pela população nativa em cortes paralelas chamadas pelos ingleses de *fetish houses*, *fetish courts* ou *fetish sites*.²²

Relacionado com uma série de práticas contratuais, jurídicas, e sociais alternativas àquelas impostas pelos invasores, o corpo de direitos e deveres alheios à construção jurídica inglesa, chamados de *fetish-oaths*, eram considerados como uma espécie de poder paralelo ao colonial. William Pietz, tomando em conta este contexto, explica que se substituem “traditional forms of debt obligation associated with socioreligious practices identified as ‘African fetishism’ with the monetary debt relations that Karl Marx, in the third volume of Capital, would identify as capitalist fetishism” (Pietz, 1995: 28).²³ A supressão de práticas locais de certas sociedades na costa oeste africana pela prática comercial capitalista foi uma agência colonial que buscava a restauração das relações sociais em forma de dívida monetária (Césaire, 2009: 19).

Durante a expansão colonial, estes espaços fetichistas como espaços sagrados e políticos se transformaram em centros de encontro e resistência, espaços do comércio local e poder militar nativo (Pietz, 1995: 29). As então chamadas *fetish houses*, *fetish trees*, *fetish sites* eram espaços nos quais o poder político nativo era exercido, o que os convertia em focos de repressão. Além disso, eram espaços considerados estratégicos para as forças coloniais, tanto em termos de conquista como em termos de supressão de práticas locais, já que o controle destes espaços derrubaria uma resistência organizada e a perpetuação de práticas que ameaçavam o poder colonial. Basta observar as imagens da revista *Illustrated London News* de fevereiro de 1902 para ilustrar a derrota da resistência nigeriana à invasão inglesa como “The suppression of the fetish worship”²⁴ e outra edição de março de 1896 descrevendo a derrota dos Ashanti como “The ashanti expedition: the

²¹ "Colocar uma pessoa sob fetiche".

²² Casas-fetiche, Cortes-fetiche, Lugares-fetiche.

²³ "formas tradicionais de obrigação de dívida associadas a práticas socioreligiosas identificadas como "fetichismo africano" com as relações de dívida monetária que Karl Marx, no terceiro volume do Capital, identificaria como fetichismo capitalista"

²⁴ "The Opening-Up of Nigeria: The suppression of fetish-worship", *Illustrated London News*. 28 de Fevereiro de 1903, London. Arquivo Digital da British Library.

fall of the fetish".²⁵ William Pietz nos dá alguns exemplos destes espaços considerada ameaçadora para o poder colonial inglês.

During the period of colonial conquest, 'fetishism' may best be located in the fetish shrines that were the material centers of those African political forces whose jurisdiction the British sought to supplant. Examples of these are the execution tree at Kumasi (the capital of Ashanti), the Dente oracle located on the Volta River that became the center of the Bron Confederation that arose after the fall of Ashanti to the British, the Aro shrine in Nigeria called by Europeans 'the Long Ju-ju', and, of course, the shrines of Benin City (the 'City of Blood' as it came to be called) that became the ultimate illustration for Europeans of the identity of African fetishism with human sacrifice. All four of these fetish shrines were centers of local trade monopolies that blocked the expansion of British hegemony. While the Dente shrine ultimately fell within the sphere of German colonialism, the other three became targets of British military expeditions and were deliberately (physically) destroyed by the conquerors. Each was characterized by the British as a 'stronghold of Fetichism [s/c], a 'chamel house of fetish lore', a material locus of a 'fetish power' that British soldiers and Foreign Office administrators took very seriously, despite their disbelief in 'supernatural powers' (Pietz, 1995:29).²⁶

Dentro desta análise, é possível perceber que o fetichismo era precisamente o espaço de resistência à colonização europeia. Uma resistência não apenas na construção de espaços rituais, mas também de práticas locais e comerciais que se opunham à prática mercantil capitalista e ao modo de vida do colonizador. Isso significa também que o desejo de supressão do fetiche por parte das autoridades coloniais foi a expressão de uma vontade de controle total da cultura e das práticas sociais, porque o fetichismo é entendido como um modo de vida outro. Precisamente neste ponto que se encontra uma leitura alternativa do fetichismo, na sua condição de alteridade radical a um projeto ontológico iluminista. Frente a isso, é preciso buscar leituras que levam adiante esta reflexão, que façam, por isso, uma defesa do fetichismo enquanto modo de habitar o mundo. Como

²⁵ "The Ashanti Expedition: The fall of the fetish", *Illustrated London News*. 28 de Fevereiro de 1903. London. Arquivo Digital da British Library.

²⁶ "Durante o período da conquista colonial, o "fetichismo" pode estar melhor localizado nos santuários fetiches que foram os centros materiais das forças políticas africanas cuja jurisdição os britânicos procuraram suplantam. Exemplos disso são a árvore de execução em Kumasi (a capital dos Ashanti), o oráculo Dente localizado no rio Volta que se tornou o centro da Confederação do Bron que surgiu após a queda de Ashanti para os britânicos, o santuário Aro na Nigéria chamado pelos europeus de "Long Ju-ju", e, claro, os santuários da Cidade de Benin (a "Cidade do Sangue" como veio a ser chamada) que se tornou a ilustração definitiva para os europeus da identificação do fetichismo africano com o sacrifício humano. Todos estes quatro santuários fetiches foram centros de monopólios comerciais locais que bloquearam a expansão da hegemonia britânica. Enquanto o santuário de Dente acabou por cair na esfera do colonialismo alemão, os outros três tornaram-se alvos de expedições militares britânicas e foram deliberadamente (fisicamente) destruídos pelos conquistadores. Cada uma foi caracterizada pelos britânicos como um "reduo do Fetichismo [s/c]", um "ossuário do fetiche popular", um locus material de um "poder fetiche" que os soldados e administradores do Ministério dos Negócios Estrangeiros britânicos levaram muito a sério, apesar da sua incredulidade em "poderes sobrenaturais".

escreveu W.E.B Du Bois, “Of fetishism there is much misapprehension. It is not mere senseless degradation. It is a philosophy of life. [...] Religion is life, and fetish an expression of the practical recognition of the dominant natural forces which surround the Negro. To him all the world is spirit” (Du Bois, 2007: 76).²⁷

É preciso ressaltar, contudo, que fetichismo é e nunca deixará de ser uma palavra europeia e uma reflexão sobre tal conceito não pode se desgarrar desta impressão. É uma palavra genérica que não abarca as particularidades das múltiplas práticas que abarca e suas diferenças e complexidades, de forma que o fetichismo não pode ser usado como conceito específico para descrever nenhuma religião, seja na África, no Brasil ou em qualquer lugar do mundo. Mas isso não impede de repensarmos a sua capacidade analítica, principalmente se ainda é um conceito bastante usado dentro da teoria crítica, ainda que neste uso seja possível verificar sobrevivências deste discurso colonial. Uma das formas de realizar este exercício de defesa do fetichismo (Medina e Botey, 2010: 15) é precisamente encontrar sentidos positivos no seu arquivo, como no caso de identificação a espaços de resistência anti-colonial ou poder paralelo à colonização. Esta dimensão esquecida do fetichismo permite desconfiar de um certo uso hegemônico, em grande parte embebido pela teoria marxista de tentativa de desmaterialização de transparência das relações sociais. Uma atenção aos processos revolucionários que incorporam a espiritualidade e religiosidade na luta anticolonial permitem perceber como o fetichismo ameaçava uma epistemologia iluminista, e é nesta ameaça que reside a sua condição crítica.

É interessante notar que este fetichismo revolucionário apareça também em revoluções como a haitiana, na qual o vodou assumiu uma centralidade fundamental como força ideológica (Fick, 1990: 94), por muito que se tenha buscando sistematicamente eliminar sua influência na revolução (Dubois, 2003: 112), era ferramenta de conspiração (James, 2003: 91). Resgatado por Carolin Fick no seu estudo sobre este evento histórico, o uso do fetichismo como força revolucionária pode ser encontrado na captura de um dos insurgentes, mais especificamente, em seus bolsos:

[...] we found pamphlets printed in France [claiming] the Rights of Man; in his vest pocket was a large packet of tinder and phosphate of lime. On his chest he had a little sack full of hair, herbs,

²⁷ "Do fetichismo há muito equívoco. Não se trata de mera degradação sem sentido. É uma filosofia de vida. [...] A religião é vida, e o fetiche é uma expressão do reconhecimento prático das forças naturais dominantes que rodeiam o negro. Para ele, todo o mundo é espírito".

bits of bone, which they call a fetish ... and it was, no doubt, because of this amulet, that our man had the intrepidity which the philosophers call Stoicism (*apud* Fick, 1990: 111).²⁸

Na mesma revolução haitiana podemos encontrar também uma referência à proibição de práticas de fetichismo por sua carga conspiratória. Como escreve Fick, em 1758, antes da eclosão da revolução, foram proibidos pelo Alto Conselho do Cabo em Santo Domingo o uso de formas de fetichismo (Fick, 1990: 63) como a fabricação e distribuição de “makandals” - em referência à importante figura revolucionária François Makandal, originário da região da *Guinea* -, talismãs, uso de feitiços malignos, distribuição de remédios e qualquer substância fabricada por escravizados livres e “mulatos” foi declarada ilegal, da mesma forma que foi proibida o uso de rezas específicas vinculadas ao vodu (Fick, 1990: 72).

A existência de práticas fetichistas em diversas revoluções anticoloniais permite compreender como a espiritualidade aparece como um elemento perturbador das concepções revolucionárias iluministas. Uma leitura atenta a como, por exemplo, no outro lado do Atlântico o *vodu* no Haiti, a *santeria* em Cuba, a *obeah* na Jamaica, o *candomblé* e a *umbanda* no Brasil, assumem uma centralidade nas formas de organização política em insurreições anticoloniais ou de resistência à escravidão, permite uma análise sobre outras políticas do desejo, outros usos de objetos, materialidades, símbolos e performatividades que façam frente a um sentido hegemônico de resistência e revolução historicamente marcado pela epistemologia eurocêntrica. Este fetichismo revolucionário na verdade é analisado por muitos autores como outra forma de política, o que Marcus Rediker e Peter Linebaugh chamaram de “resistência do espírito” (Linebaugh e Rediker, 2005: 381), Paul Gilroy chamou de “expressões ocultas, tanto residuais como emergentes” (Gilroy, 2014: 31) do espaço atlântico e Martin Lienhard chamou de “política outra” (Lienhard, 2008: 132).

Como materialidade

Tomando este arquivo do fetichismo dentro do discurso colonial, é possível pensá-lo para além da sua condição negativa como “crítica de” para pensá-lo desde uma perspectiva afirmativa. Esta análise se deterá a reelaboração conceitual a partir de uma

²⁸ “[...]encontramos panfletos impressos em França [reivindicando] os Direitos do Homem; no seu bolso do colete estava um grande pacote de resina e fosfato de cal. No seu peito tinha um pequeno saco cheio de cabelo, ervas, pedaços de osso, a que chamam fetiche ... e foi, sem dúvida, por causa deste amuleto, que o nosso homem teve a intrepidez a que os filósofos chamam Estoicismo”.

série de estudos ainda não sistematizados em trabalhos de pesquisa dentro do campo dos estudos do fetichismo para, com isso, realizar o movimento de pensar o fetichismo como uma expressão de um mundo possível, o mundo possível que os conceitos projetam (Castro, 2002: 117). Neste caso, há no fetichismo condições para uma reelaboração de uma teoria materialista e da análise de agência dos objetos e sua influência no mundo material que transcendem os usos comuns do conceito na teoria política que reprova as atitudes fetichistas. Para concluir este trabalho, gostaria de pensar o fetichismo como projeto epistemológico da materialidade com capacidades analíticas importantes a ponto de ser possível reivindicar uma defesa do fetichismo.

William Pietz elabora uma espécie de arco semântico (Medina e Botey, 2010: 8) delineando, a partir de temas recorrentes do seu uso no discurso colonial, uma teoria fetichista da materialidade. Para ele, o fetiche aparece sempre como materialidade irreduzível, um objeto social coletivo ou um espaço territorializado, que, por meio de um evento originário, realiza uma reificação: um poder singular, desejo individual ou coletivo se fixa e se materializa. Esta materialidade é pensada como a institucionalização de um valor social que se encarna ao mesmo tempo em que realiza um poder sobre os desejos, ações, saúde, identidade e construção da individualidade dos sujeitos. O indivíduo ou a coletividade entram em contato corporal com o valor e o código social do fetiche por seu status de significante material. Ao incorporar tal força, ele a reproduz continuamente no corpo dos outros e no espaço social (Pietz, 1985: 85). Precisamente por sua composição e processo de criação, o fetiche incorpora valores sociais e realiza uma agência na vida que transcendem o que a economia, a política e mesmo a arte impõe e espera dos objetos. Dessa forma, a ideia de fetiche convida, entre outras coisas, a refletir sobre como a materialidade organiza e desorganiza os corpos, ou como a materialidade se relaciona com os corpos, não de forma passiva, mas ativa, produzindo e exercendo influências sobre eles.

Mariana Botey e Cuauhtémoc Medina, colaborando como catálogo da exposição *Fetiches críticos* (CA2M, Madrid, 2010), tomam as análises de Pietz e sua reflexão do fetiche como resultado do processo colonial para pensá-lo como “conceito-metáfora-relato” elaborado dentro de um espaço transacional de códigos heterogêneos e irreduzíveis (Medina e Botey, 2010: 8), atravessados pela violência do encontro colonial. Este “residuo crítico de la razón” aparece cada vez que “se necesita referir a la vez la imposibilidad y obligatoriedad de estabilizar necesidad y producción, utilidad y demanda,

racionalidad y valor, sentido y materia”²⁹ (Medina e Botey, 2010: 8). Codificam o outro para tentar domesticá-lo e edificam um imaginário cultural fundamentado na mitologia de uma racionalidade ocidental que sempre “reproducirse en la representación de la 'irracionalidad' de todo lo heterogéneo” (Botey e Medina, 2010: 8).³⁰

A questão é que o fetiche ganhou uma mutação analítica tão intensa por sua generalidade e sua memória histórica multitudinária, que nele se concentrou uma série de reflexões sobre uma espécie de alteridade radical a partir de como este outro se relaciona com a materialidade, seja no cristianismo, na psicanálise, nas análises anticapitalistas e na teoria crítica em geral. O fetichista, portanto, ocupa o espaço do incomensurável, o que deve ser abolido, o pervertido, o radical, o passional, o selvagem, o primitivo. Esta condição espúria de uma cognição imprópria faz do fetiche um espaço de aglutinação de códigos referente a uma economia heterogênea de sentidos que constantemente subvertem e violentam as lógicas de racionalidade política da epistemologia ocidental iluminista (Botey e Medina, 2010: 14). Se a operação fetichista é a “reificación llevada al límite, y no su contención” (Botey e Medina, 2010: 15),³¹ a sua prática elabora a idéia de uma materialização instável de uma constelação de desejos em constante tensão, reificados em um objeto social.

Abrir a cripta do fetiche, fazer uma defesa do fetiche para reativá-lo como tecnologia crítica é uma tarefa, segundo eles, que “permite toda una gama de operaciones intransigentes que se sitúan en abierta oposición a la expectativa de la desmaterialización y transparencia de las relaciones sociales” (Botey e Medina, 2010: 14-15).³² Isso vai em contra um certo projeto marxista de eliminar do processo de produção material o “místico véu nebuloso” do mundo religioso para, então, as circunstâncias cotidianas da vida prática representarem “para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza” (Marx, 1996: 205). Porque o fetiche é justamente a expressão da complexidade das relações sociais na negociação dos códigos, valores e sentidos da vida material. Jean Luc-Nancy questiona esta passagem do *O Capital* com uma reflexão sobre a presença:

Still, it is precisely here where the word "fetish" might very well retain a fetish character, slipped under its critical function (or critical-onto-theological function). By saying "commodity fetishism," one announces a demystification. Nevertheless, since there is not (yet) any presence

²⁹ "resíduo crítico da razão"; "necessita-se referir-se ao mesmo tempo à impossibilidade e obrigatoriedade de estabilizar necessidade e produção, utilidade e demanda, racionalidade e valor, sentido e matéria".

³⁰ "reproduz-se na representação da "irracionalidade" de tudo o que é heterogéneo".

³¹ "reificação levada até ao limite, e não sua contenção".

³² "permite toda uma gama de operações intransigentes que estão em aberta oposição à expectativa de desmaterialização e transparência das relações sociais".

that can substitute for that of the fetish (and can there be any?), one must prevent the disillusionment of the demystification. As a result, the fascination and the luster of the fetish continue to adhere to its own denunciation. One uncovers the secret, but the word "fetish" still shelters an undisclosed secret: the very presence of the thing, whether it is named commodity or product, paid for in cash or by credit card, worshipped or utilized, the thing itself, the produced thing: the thing driven to the foreground, brought forward in the strange element of presence in and for itself (Nancy, 2001: 5-6).³³

A presença da coisa torna o fetichismo uma condição intransponível, já que a presença mesma mistifica, opaca e significa a coisa. Para Nancy, o fetiche é a presença acumulada em um signo, ela produz o signo e o signo produz presença, uma produção por desejo e produção de desejo, um desejo de presença (Nancy, 2001: 7): "force of the desire by which I reach toward this presence in order to see it, touch it, and savor it" (Nancy, 2001: 6).³⁴ Se há presença não há transparência, o que dificulta um projeto de racionalização total das relações materiais.

As relações materiais que participam os seres humanos implicam uma política de gestão de presença, uma administração sobre as formas, o sentido e a produção de formas de presença. Sustentando um materialismo teórico, encontramos no fetichismo justamente uma presença ativa, uma tradução de um sistema social no qual as coisas são agentes, estabelecem territórios de poder e desejo e os sujeitos possuem uma subjetividade protética, dependente, difusa e multitudinária que confronta o imperativo ilustrado de um sujeito autônomo e independente. Pietz viria a dizer que a ideia de fetiche comporta uma "subjection of the human body (as the material locus of action and desire) to the influence of certain significant material objects that, although cut off from the body, function as its controlling organs at certain moments" (Pietz, 1985:10).³⁵ Esta agência implica questionar quem e como participa da vida social: o sentido mesmo de vitalidade.

³³ "Ainda assim, é precisamente aqui que a palavra "fetiche" pode muito bem reter um carácter fetichista, escorregado sob a sua função crítica (ou função crítico-onto-teológica). Ao dizer "fetichismo da mercadoria", anuncia-se uma desmistificação. No entanto, uma vez que não há (ainda) qualquer presença que possa substituir a do fetiche (e poderá haver alguma?), é preciso evitar a desilusão da desmistificação. Como resultado, o fascínio e o brilho do fetiche continuam a aderir à sua própria denúncia. Descobre-se o segredo, mas a palavra "fetiche" continua a abrigar um segredo não revelado: a própria presença da coisa, seja ela chamada mercadoria ou produto, paga em dinheiro ou por cartão de crédito, adorada ou utilizada, a coisa em si, a coisa produzida: a coisa levada para o primeiro plano, trazida no estranho elemento de presença em e para si".

³⁴ "força do desejo pelo qual alcanço esta presença para vê-la, tocá-la e saboreá-la".

³⁵ "sujeição do corpo humano (como locus material de acção e desejo) à influência de certos objectos materiais significativos que, embora isolados do corpo, funcionam como órgãos de controle em certos momentos".

Como propõe o antropólogo chileno André Menard, uma tecnologia fetichista se ocupa de outro conceito de vida que supera o fosso ontológico entre vivo e morto e entre coisa e pessoa, para pensar que a vitalidade está associada a um capital de individuação (Menard, 2016:13), ou seja, fluxos que produzem graus ou intensidades de acumulação de singularidades como potência que tensionam, ordenam e distribuem forças (Menard, 2011: 606-7). A vitalidade do fetiche depende de uma prática fetichista reiterada, de forma que não há fetiche sem prática fetichista: é preciso adorá-lo, alimentá-lo, ritualizá-lo, dá-lo de comer. Seu “capital manático” (Menard, 2011: 607) é produzido a partir de uma materialidade ambígua e incompreensível, ainda que irreduzível.

O fetiche, portanto, deve ser lido não apenas como ídolo ou um como entidade espiritual, mas como coisa carregada de potência que adquire mais ou menos individualidade por meio dos processos sociais de administração das suas potências auráticas ou manáticas (Menard, 2011b: 50-51). Uma teoria materialista fetichista incorporaria na dimensão política e social dos objetos uma política de gestão de energias vitais que condicionam o uso e o sentido de um objeto dentro de um marco de ritualização atravessado por relações de poder e de saber, ou, nas palavras de Menard, uma política da vitalidade (Menard, 2016: 14). O que está em jogo é o campo vital que se cria entorno da materialidade, ou seja, como as suas forças originárias podem sobreviver e aparecer de novo, como repetição ou novidade a cada presente de seu uso - o que não estaria muito distante de um conceito material da imagem dialética benjaminiana. Se trata, no final, de compreender como uma coletividade gestiona a energia das materialidades que a sustentam, sejam elas monumentos, espaços, práticas, economias, performatividades, o sentido mesmo que a aura de cada coisa pode assumir na medida que é praticada. Desde a perspectiva fetichista, todo objeto é também ação.

Ao mesmo tempo, permite transcender as fronteiras que separam o que é humano - ou humanizado - do não humano, ao considerar que todo ser existe enquanto individuação. Algo mais complexo que uma simples animação de objetos inanimados. A tecnologia fetichista elabora a construção de vínculos entre comunidades heterogêneas, corpos humanos, animais, plantas, pedras, objetos, sons, ventos que coexistem dentro de uma política de presença. Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino chamaram isso de saber encantado (Simas e Rufino, 2018: 34), um projeto epistemológico que se aproxima bastante de uma análise das tecnologias fetichistas como afronta à um projeto de racionalidade e transparência total.

O desencanto das ciências humanas e de próprio conceito de humanidade fazem parte de um projeto que não reconhece outras perspectivas “ontológicas, epistemológicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar” (Simas e Rufino, 2018: 31). O saber encantado, conformado no que chamam de *epistemologia das macumbas*, se configura como uma “prática/rito de potencialização dos princípios que inferem mobilidades” (Simas e Rufino, 2018: 25). Tal como propõe André Menard, esta epistemologia das macumbas incorpora as noções de encantamento e ancestralidade para superar as oposições ocidentais de natureza/cultura, humano/animal, vivo/morto e pensar que “ser bicho, gente, leito de rio, pedreira ou variadas coisas ao mesmo tempo é uma questão de perspectiva. Assim, de nenhuma forma uma possibilidade é excludente da outra” (Simas e Rufino, 2018: 30). As coisas são pensadas, portanto, desde a “capacidade de manutenção de energia vital ou na não detenção desta energia” (Simas e Rufino, 2018: 30). Os ancestrais, por exemplo, precisam interagir, ser lembrados, referenciados e participar da vida para ocupar a condição de vivo, ou seja, precisam de um trabalho de memória, demonstrando que uma coisa morre apenas no momento em que é esquecida, “perde a potência” (Simas e Rufino, 2018: 31).

Se o fetichismo pode ainda possuir uma condição crítica dentro de uma teoria pós-colonial, esta questão se assenta justamente na sua capacidade de repensar a vitalidade da vida material e a participação desta na ordem social, política e cultural. Consequentemente, o fetiche elabora e suscita outras dimensões éticas, estéticas e políticas assentadas em memórias silenciadas que podem oferecer alternativas à práticas e organizações políticas no presente. Trabalhar com o fetiche, portanto, como exercício de memória e desde a memória, constrói o que Suely Rolnik chamou de políticas de inventário, ou seja, a capacidade do dispositivo arquivístico de criar condições para práticas que possam ativar experiências sensíveis no presente e desenvolver novas configurações do inconsciente no campo social através de outros usos da história (Rolnik, 2009: 97). Para ela, as imagens e as palavras têm a capacidade de ressoar e compor um tecido sensível que produz inquietações colocando o presente em crise, precisamente no momento em que outras imagens do passado voltam ao presente para expô-lo e denunciá-lo. Esta política, além de ter a capacidade de inventariar poéticas, mapear formas e operar como uma cartografia de exposição política, permite a invenção da poética, a criação de arquiteturas sensíveis que podem reativar memórias esquecidas.

Para ativar este passado, decidi trabalhar sobre este arquivo secreto das intensidades e vibrações de uma palavra. Um arquivo de coagulações, fluxos e trânsitos

que elaboram um mapa em relação a outros mil mapas, mil arquivos secretos, esquecidos e silenciados. Toda esta memória que faz sentinela naquilo que se ergue.

Referências

- Apter, Emily., Pietz, William (orgs.) (1993), *Fetishism as cultural discourse*. New York: Cornell University Press Ithaca.
- Bethencourt, Francisco (2004), *O imaginário da magia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Binet, Alfred (1904), *El fetichismo en el amor*. Tradução de Anselmo González. Madrid: A. Marzo.
- Böhme, Harmut (2014), *Fetishism and culture: a different theory of modernity*. Tradução de Anna Galt. Göttingen: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Césaire, Aimé (2006), *Discursos sobre el colonialismo*. Tradução de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga e Bañat Baltza Álvarez. Madrid: Ediciones Akal.
- De Brosses, Charles; Morris, Rosalind; Leonard, Daniel H. (2017), *The returns of fetishism: Charles de Brosses and the afterlives of an idea*. Chicago: University of Chicago Press.
- Du Bois, William Edward Burghardt (2007), *Black Folk Then and Now: An Essay in the History and Sociology of the Negro Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Dubois, Laurent (2003), "The citizen's trance: The Haitian Revolution and the motor of history", in Meyer, Birgit; Pels, Peter (org.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press, 103-128.
- Dussel, Enrique (1993), *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- Fick, Carolyn (1990), *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution From Below*. Knoxville: Univ Tennessee Press.
- Freud, Sigmund (1992), *Obras completas. Tomo VII. Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora). Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*. Tradução de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrurtu editores.
- Gilroy, Paul (2014), *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. Tradução de José María Amoroto. Madrid: Akal.
- Iacono, Alfonso (2016), *The History and Theory of Fetishism. Marx, Engels, and Marxisms*. Tradução de Viktoria Tchernichova e Monica Boria. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Kant, Immanuel (1990), *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Tradução de Luis Jiménez Moreno. Madrid: Alianza.
- Keane, Webb (2007), *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- James, Cyril Lionel Robert (2003), *Los Jacobinos negros: Toussaint l'Ouverture y la Revolución de Haití*. Tradução de Jamón García. México: Fondo de Cultura Económica.
- Latour, Bruno (2002), *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Tradução por Sandra Moreira. São Paulo: Edusc.
- Linebaugh, Peter; Rediker, Marcus (2005), *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la cara oculta del Atlántico*. Tradução por Mercedes García Garmilla. Madrid: Crítica.
- Lienhard, Martin (2008), *Disidentes, rebeldes, insurgentes: resistencia indígena y negra en América Latina: ensayos de historia testimonial*. Madrid: Iberoamericana Editorial.
- Marx, Karl (1982), *Escritos de juventud*. Tradução por Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1996), *O capital: crítica da economia política*. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural.
- Mbembe, Achille (2006), *Necropolítica*. Tradução por Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Editorial Melusina.
- Medina, Cuauhtémoc e Mariana Botey (2010), "En defensa del fetiche", in *El Espectro Rojo*. Madrid: Centro de Arte Dos de Mayo, 8-15
- Menard, André (2011), "Willy Thayer. Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze. Inmanencia: un fetiche", *Archivos: Revista de Filosofía*, 6-7(20), 601–610.
- Menard, André (2011b), "El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche", *Revista AIBR*, 6(3), 315–339.
- Menard, André (2016), "Cachureos, reliquias, mercancías, monumentos. Vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización", paper apresentado em 29 de março de 2016 no Coloquio "El Patrimonio ¿Bien común o Bien de mercado?". Arica, Chile. Consultado a 15.07.2020 em <https://bit.ly/2t2qDNn>
- Mignolo, Walter (2009), "El lado más oscuro del Renacimiento", *Universitas humanística*, 67(67), 115–203.

- Nancy, Jean-Luc (2001), "The Two Secrets of the Fetish", Tradução de Thomas C. Platt. *Diacritics*, 31(2), 3–8.
- Pietz, William (1985), "The problem of the fetish, I", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 9(1), 5–17.
- Pietz, William (1985b), "Geography, Etymology, and Taste: Charles de Brosses and the Restoration of History", *L'Esprit créateur*, 25(3), 86–94.
- Pietz, William (1987), "The problem of the fetish, II: The origin of the fetish", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 13(1), 23–45.
- Pietz, William (1988), "The problem of the fetish, III a: Bosman's Guinea and the Enlightenment theory of fetishism", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 16(1), 105–124.
- Pietz, William (1995), "The spirit of civilization: Blood sacrifice and monetary debt", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 28 (1), 23–38.
- Rio, João do (1904), *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.
- Rodrigues, Nina (2006). *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura.
- Rolnik, Suely (2009), "Furor de Arquivo", *Arte & ensaio: revista do programa de pós-graduação em artes visuais EBA*, 19 (Dezembro), 97–105.
- Sansi, Roger (2008), "Feitiço e fetiche no Atlântico moderno", *Revista de Antropologia*, 51 (1), 123-153.
- Santos, Edmar Ferreira (2009), *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Bahia: Edufba.
- Schwarcz, Lilia Moritz (1993), *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Simas, Luiz Antonio; Rufino, Luiz (2018), *Fogo no Mato. A Ciência Encantada das Macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- Spyer, Patricia (2013), *Border fetishisms: Material objects in unstable spaces*. London: Routledge.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002), "O nativo relativo", *Mana*, 8 (1), 113-148.
- Williams, Eric (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Tradução de Martín Gerber. Madrid: Traficantes de Sueños.