

Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual: transposições e conexões

Rogério Brittes W. Pires¹

Museu Nacional/UFRJ

A religião é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo. Assim, superada a crença no que está além da verdade, a missão da história consiste em averiguar a verdade daquilo que nos circunda. E, como primeiro objetivo, uma vez que se desmascarou a forma de santidade da autoalienação humana, a missão da filosofia, que está à serviço da história, consiste no desmascaramento da autoalienação em suas formas não santificadas. Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da Política.

Karl Marx - Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel

RESUMO: Os conceitos de fetichismo sexual e fetichismo da mercadoria são tortuosas transformações de um conceito anterior: fetichismo religioso. Este artigo foca tal transposição conceitual, tentando entender qual seu impacto sobre o conceito anterior. Busca também traçar conexões entre os fetichismos e examinar usos variados da(s) ideia(s) de fetiche no século xx. Daremos importância à continuidade entre a denúncia iluminista da “ilusão religiosa” e certa postura crítica das ciências humanas modernas. Por fim, notaremos tentativas teóricas de unir os fetichismos, seja através de análises das características comuns aos diversos objetos já taxados de “fetiches”; seja através da proposta de um fetichismo geral, sem qualificadores, que una as versões religiosa, sexual e capitalista sobre uma mesma rubrica.

PALAVRAS-CHAVE: Fetichismo religioso, fetichismo sexual, fetichismo da mercadoria, crítica.

Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual: cada um destes conceitos gerou inumeráveis páginas de discussão minuciosa nos campos em que surgiram ou se estabeleceram, na filosofia, na antropologia, no marxismo, na psicopatologia sexual e na psicanálise. Colocados lado a lado, geram certo desconforto: são tão distintos, tão distantes, porém deve haver algo em comum entre todos estes “fetichismos”. Incomodam porque parece difícil compreender o substrato semântico que une estes três usos tão distintos da mesma palavra: fetiche.

À primeira vista, pode parecer estranho que Marx tenha nomeado de fetichismo da mercadoria o fenômeno por ele observado no processo econômico capitalista que faz com que objetos pareçam ter vida própria, obscurecendo as relações sociais de trabalho e dominação que possibilitam sua produção. Outrossim, parece bizarro o uso da noção de fetiche sexual pelos saberes psi que tratam da sexualidade desviante (a princípio por Binet e depois com mais alcance por Freud) para dar conta da monomania sexual, o desejo erótico exacerbado por algo que aparentemente não seria primariamente sexual, como couro, pés etc. Mais excêntrico é pensar que esses usos tortuosamente derivados do fetichismo religioso tenham alcançado tamanha influência, tanto no discurso informal quanto nas ciências humanas, chegando a ofuscar a origem protoantropológica da ideia de fetiche. Hoje, muitos ignoram que o uso prístino da palavra fetiche remete a objetos mágico-religiosos da África Ocidental, que tanto espantaram observadores europeus alguns séculos atrás.

É possível, porém, tentar traçar os fios que formam este emaranhado conceitual aparentemente desconexo. Uma breve reflexão sobre as transformações que originaram os conceitos de fetichismo da mercadoria e sexual, na virada do séc. XIX para o XX, nos permitirá notar os encadeamentos por detrás dos aparentes mistérios.

É pertinente pensar nesse processo de transubstanciação conceitual hoje, quando, paulatinamente, o conceito de fetiche religioso parece

ganhar uma nova vitalidade na antropologia, após ter sido considerado estéril por anos. O conceito, que mais ou menos cem anos atrás foi tido como preconceituoso, etnocêntrico e pouco preciso, vem sendo reexaminado por diversos pensadores, que, de maneiras diversas, buscam avaliar suas potencialidades, sua pertinência no pensamento antropológico. Veja a presença do conceito nas obras de Latour (2001, 2002), Pietz (2005), Graeber (2005), Ellen (1990), Sansi (2007a, 2007b, 2008), Goldman (2009), MacGaffey (1990, 1994), Keane (1997, 2007) e De Surgy (1994, 1995) – para nos limitarmos a textos antropológicos das últimas duas décadas². Tais autores se inserem num contexto mais geral de crescente preocupação com o papel dos *objetos* ou *coisas* na vida social (c.f. Appadurai, 2008; Holbraad, Henare & Wastell, 2007; Gell, 1998) e não limitam-se a pensar no caráter *religioso* do fetichismo. Pelo contrário, levam a sério o emaranhamento entre o religioso, o econômico, o estético, e outras esferas. Torna-se então interessante traçar o contorno das transformações que sofre a ideia de fetiche ao penetrar em áreas do conhecimento que não tratam diretamente da religião. Assim poderemos notar os efeitos desta transposição sobre a antropologia, mais especificamente sobre como ela trabalha a problemática da matéria através dos conceitos de fetichismo religioso e da ideia mais geral de fetiche.

Como se sabe, o termo fetiche surgiu entre os séculos xv e xvii, durante o contato colonial na costa oeste da África, particularmente no golfo da Guiné, nas então chamadas Costa do Ouro e Costa dos Escravos, onde hoje estão Togo, Gana, Benin e Nigéria³. Nessa área de intenso contato entre europeus e populações nativas, a palavra portuguesa *fetiço* – utilizada nos códigos de leis cristãos para descrever atos e objetos de magia prática – é importada, e adere ao discurso sobre a magia e a religião africanas. No que aqui nos interessa, ela aos poucos passa a se referir a objetos centrais nesses complexos mágico-religiosos, como pedras, estátuas e compostos heteróclitos de ingredientes. Eram

objetos variados entre si, usados para muitos fins: divinação, cura, ataque mágico contra inimigos, proteção física e espiritual etc. Como suas formas e usos, seus nomes também variavam: eram chamados de *vodu*, *bo*, *minkisi*, *suman* etc. nas diferentes línguas da África Ocidental.

Obviamente, objetos assim tão diferentes uns dos outros eram agrupados sob uma mesma categoria apenas pelos estrangeiros. Pertenciam a diversos povos, a diversas classes, a diversas divindades, expressavam poderes díspares; aparentemente a característica que os unia era o fato de serem opostos à ideia de *ídolo*, ou seja, opostos à ideia de um objeto que, figurativamente ou não, representa uma divindade ou espírito. Tais objetos africanos não *representavam* uma divindade, seja ela qual for: eles de alguma forma *eram* as divindades, ou, no mínimo, *presentificavam* as divindades, eram a habitação material de seres sobrenaturais. Neste sentido, não se encaixavam nas categorias usuais europeias para se pensar objetos religiosos, nem mesmo na de *feitiço*, pois esta expressava sobretudo o resultado de eventos de feitiçaria, o índice do excepcional sobrenatural na vida cotidiana (cf. Sansi, 2008). Foi necessário um neologismo: fetiche, palavra aparentemente de origem crioula ou *pidgin* que aos poucos entrou no vocabulário dos viajantes europeus que escreviam relatos sobre a Guiné e ganhou grande popularidade no velho continente, ávido por novidades da África subsaariana, terra vizinha mas desconhecida, que finalmente era desbravada por mercadores e exploradores. Através de relatos como os de Bosman (1705), a noção de fetiche aos poucos se tornou familiar para os europeus; mais que isto, tornou-se uma forma de explicar aos europeus a estranheza da religião, do comportamento, e da vida africana como um todo.

Em 1760, o filósofo iluminista Charles de Brosses deu um passo além, ao publicar uma obra “sobre o culto dos deuses fetiches”: transformou o termo corrente em *conceito*. Aplicando o então nascente método comparativo, De Brosses afirma que a religião “fetiche” marcaria o

pensamento não apenas dos africanos, mas das “nações primitivas” de todo o mundo, e em todos os tempos. O fetichismo seria a adoração de divindades *puramente materiais*: o fetichista é o homem que, por ignorância, medo, desejo e loucura, adora pedras, animais e toda espécie de matéria bruta e sórdida. O fetichista desconheceria a verdadeira causalidade física do mundo, as leis de Deus e as ideias de belo e de universal. Além disso, ele seria incapaz de *figuração*, isto é, de analogia, metáfora, de pensamento representacional, e por isto o fetichista, a partir de sua necessidade de superstição para se proteger de um mundo que não compreende nem domina, adoraria uma coisa qualquer, o mais vil ser que encontrasse no meio do mato. O fetichista projetaria seus desejos sobre este objeto aleatório, e se iludiria, imaginando que o objeto possui poder sobre a natureza e sobre a vida humana. E sobre esses objetos ele faz juramentos, contratos, estabelece toda uma ordem social aparentemente caótica, regulamentada pelos fantasmas que crê habitarem o mundo. O fetichismo, em suma, seria uma religião tosca, materialista e, acima de tudo, movida pelo *capricho*.

A teoria de De Brosses ficou conhecida como *teoria do primeiro encontro*, e influenciou muito o debate sobre a origem da religião, tão fervoroso até o século XIX. Tanto que fetichismo virou sinônimo de religião degenerada, primitiva, no Iluminismo, no Positivismo e no Evolucionismo. Todos ou quase todos autores que versavam sobre a história da religião nomeavam de “fetichista” algum estágio da evolução religiosa humana, em geral o mais baixo de todos, anterior a outros estágios supostos desta história conjectural, como o sabeísmo, o xamanismo, a idolatria etc (c.f. Masuzawa, 2000). Voltaire, Hegel, Kant, Comte, Lubbock, McLennan e Frazer foram alguns dos autores em cuja obra o conceito de fetiche figurou ou protagonizou.

Foi apenas no século XX que o termo caiu em desuso, por diversos motivos: o triunfo de uma teoria mais nova, concorrente à do fetichis-

mo, o animismo (cf. Tylor, 1970); a mudança de rumos na antropologia, que passa a considerar a reconstituição da história da religião e da humanidade uma tarefa de pouco valor; e sobretudo a crítica modernista que julga o termo fetichismo ao mesmo tempo etnocêntrico – fruto de um mal-entendido colonialista – e muito amplo – apontava para coisas demais, no séc. XIX tudo vagamente relacionado ao sobrenatural na África Ocidental era chamado de fetiche.

De todo modo é importante frisar, nessa altura, que a teoria do fetichismo, em De Brosses e nos autores que o seguiram era uma teoria da *ilusão religiosa*, isto é, uma teoria sobre como os homens são capazes de enganar a si mesmos, vendo espírito e transcendência em mera matéria inerte, vendo alma em pedras. A ilusão religiosa seria fruto de pensamento primitivo, pouco desenvolvido, que assolaria a mente dos povos da África e de outras partes não civilizadas do mundo.

A primeira inferência que podemos fazer é que a adoção da ideia de fetichismo por autores cujo foco não passa pelas religiões africanas ou ditas primitivas atesta a imensa popularidade do conceito durante o séc. XIX. A centralidade da palavra nas discussões das nascentes ciências humanas fez com que Marx e Freud, os fundadores de duas das mais influentes escolas de pensamento que marcaram o século passado, elaborassem novos conceitos de fetichismo a partir de metáforas entre o mundo religioso (mais especificamente a ilusão religiosa) e a economia capitalista ou a vida sexual. Mas a popularidade ainda não nos ajuda a compreender como estes autores agregam novos significados ao termo, ao retirá-lo de seu contexto original e usá-lo para pensar outros tipos de objetos, ou outros tipos de relações humanas com a matéria. A pergunta permanece: o que fez com que um conceito usado desde o Iluminismo para pensar as religiões africanas tenha sido considerado útil para pensar um processo ideológico inerente ao modo de produção capitalista, ou certo tipo de agenciamento erótico e sexual?

O fetichismo da mercadoria em Karl Marx

Bastante esclarecedor é o trecho a seguir: o primeiro registro da palavra fetichismo num texto publicado por Marx⁴: “O fetichismo está tão longe de elevar o homem acima de seus desejos sensórios que, pelo contrário, é a ‘*religião do desejo sensório*’. A fantasia que emerge do desejo engana o adorador de fetiches, fazendo-o acreditar que o ‘objeto inanimado’ vai abandonar seu caráter natural a fim de aceder a seus desejos. Por isto o desejo bruto do adorador de fetiches *esmaga* o fetiche quando ele deixa de ser seu servo obediente” (Marx, 1842).

Aqui Marx não se refere ainda ao fetichismo da mercadoria, mas ao fetichismo religioso, de modo que podemos observar seu ponto de vista acerca deste conceito em voga na época: tratar-se-ia de uma religião na qual os deuses são objetos inanimados que estão sob o poder dos homens guiados pelo desejo bruto e material (pelo *desejo sensório*). Acima de tudo, a religião fetichista para o jovem Marx é uma *fantasia que engana* o crente que se entrega a seus *desejos sensórios*. É esta a visão negativa do fetichismo religioso – claramente influenciada pela extrema negatividade vista no fetichismo por Hegel (2001) – a partir da qual Marx construirá metáforas para pensar a economia, especialmente a capitalista.

Já nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, o autor esboça um pensamento analógico entre religião e economia. Argumenta que aqueles que defendem que a propriedade privada é uma substância objetiva oposta ao homem seriam como fetichistas, como católicos, quando não percebem que o trabalho humano é a essência interna e subjetiva da riqueza que cria toda a propriedade, que assim não pode ser completamente externa ao homem, de quem deriva. Seriam como fetichistas e católicos por reificar a propriedade privada, vendo nela materialidade objetiva, ignorando as relações sociais que a constituem e o fato de que o trabalho é sua real fonte de valor. Seriam como aqueles que colocam a

matéria externa como centro da religião, deixando de lado a fé, o princípio real e interior ao homem tornado cerne da religiosidade apenas na Reforma, por Lutero. Também viveriam uma fantasia que foca a matéria em detrimento do homem; também se enganariam, vendo externalidade em algo que em realidade é interno. Entretanto, Marx já percebe as complicações dessa formulação, sublinhando que, se o trabalho humano é a essência da propriedade privada, e a propriedade privada cria a fantasia, o homem está na fonte de sua própria externalização, de sua própria alienação (1977, pp. 89-91 *ss*).

Estas ideias estão mais desenvolvidas naquele que talvez seja o parágrafo mais citado e discutido de *O Capital*:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos [...] Porém a forma mercadoria e a relação de valor com os produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles assume aqui a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo de fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Marx, 1983, p. 71).

Mantém-se a visão da religião – e do fetichismo, espécie de paroxismo da religião – como o domínio da fantasia, da fantasmagoria, da ilusão, onde os homens projetam desejos sobre a matéria que parecerá, então, dotada de vida própria. Visão sustentada tanto por autores anteriores a Marx quanto por outros que lhes são posteriores, quais De Brosses e Comte. Mas a tese central de Marx é a de que há ilusão não apenas no mundo religioso, mas também na economia, nas relações de produção. À projeção de vida própria e autônoma em produtos da mente humana presente na religião, equivaleria à ilusão de vida própria nos objetos que circulam no mercado capitalista, que parecem estabelecer entre si relações materiais independentes da ação humana, mas que de fato são produtos do trabalho do homem, e portanto refletiriam as relações sociais que as constituem. A essa ilusão que reifica os objetos que estão na base da riqueza do mundo capitalista, Marx dá o nome de *fetichismo da mercadoria*.

De acordo com Marx, o valor de um objeto enquanto mercadoria, isto é, seu *valor de troca* não possui relação direta com suas propriedades físicas; o que faz do ouro mais valioso que o aço a princípio nada tem a ver com suas qualidades materiais. Haveria, sim, um valor ligado à materialidade, o *valor de uso*, que corresponderia à capacidade do objeto de satisfazer as necessidades humanas, sejam quais forem. Entretanto, como os usos dos objetos são diversos, e logo também o são as formas de mensurá-los, o valor de uso não serve na troca, no mercado. Para que sejam trocados, Marx argumenta, é necessário que o valor de uso dos objetos seja abstraído, tornando possível que determinada quantidade de uma mercadoria seja equivalente a uma determinada quantidade de outra. Prevaleceria, então, o valor de troca, plenamente imaterial, abstrato, que faz com que os objetos inseridos neste tipo de relação possam ser considerados mercadorias.

No sistema de Marx, o valor de troca é o que importa para mercadorias; sua materialidade, sua utilidade, é abstraída. O que tornaria possível

a equação entre duas quantidades de duas mercadorias diferentes, o que lhes dá valor de troca, é o fato de ambas serem fruto do trabalho humano. Novamente, não o trabalho concreto realizado por um homem, mas o trabalho abstrato, isto é, desvinculado da utilidade de seus produtos. Este trabalho pode ser mensurado em frações de tempo: o valor de troca de uma mercadoria seria calculado pelo tempo de trabalho necessário para sua produção. “Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau médio de habilidade e de intensidade de trabalho” (Marx, 1983, p. 48). As mercadorias possuem o valor médio de sua espécie, podem ser equacionadas entre si (ter o mesmo valor de troca) pela quantidade de trabalho nelas contidas. Desta forma, o trabalho humano e seus produtos poderiam ser reduzidos a uma “gelatina homogênea de valor”, uma vez abstraídas suas qualidades específicas (ibid., p. 52), e Marx conclui que trocar mercadorias, que depende de equiparar produtos como valores, é veladamente equiparar trabalhos, ou seja, reduzi-los à sua medida socialmente proporcional, o tempo de produção da mercadoria.

Na sociedade burguesa, para Marx, tal relação entre valor de uso e valor de troca faria com que ela só seja capaz de pensar a si mesma a partir de categoriais ideais, dado que o lado abstrato e quantitativo da troca toma plena importância frente o lado material, concreto e qualitativo do uso. Valor e trabalho atingem um caráter tão complexo e abstrato que dela emergiria o fetichismo da mercadoria (cf. Châtelet, 1996, pp. 49-55). Isto porque, neste contexto, aqueles que exercem o trabalho não são donos dos meios de produção, não controlam sua própria atividade e os produtos dela. Sua dependência gera alienação, um hiato entre trabalhador e produto, entre o trabalho que é vendido por salário e a mercadoria que depois é comprada no mercado. Este hiato faz com que o homem não seja capaz de observar seu próprio desdobramento sobre as coisas

que produz, de modo que os produtores só travam contato social entre si mediante os produtos de seus trabalhos; é no mercado que o conteúdo social dos trabalhos aparece. O modo de produção capitalista impediria o homem de compreender seu trabalho, criando nele o pensamento fantasmagórico do fetichismo da mercadoria. Sendo o pensamento parte ativa da realidade, essa ilusão altera o próprio meio de produzir e de trabalhar, cada vez mais destacado e alienado, aprofundando o hiato e o fetichismo. As relações entre pessoas são reificadas e as relações entre coisas são socializadas. No fim das contas, as mercadorias pareceriam seguir uma lógica própria, seriam destacadas de sua produção e do trabalho envolvido. Pareceriam nada ter de social nelas. Obscureceriam portanto as relações envolvidas na divisão social do trabalho; divisão que no mundo capitalista passariam pela dominação dos trabalhadores pelos detentores dos meios de produção, os patrões – da classe proletária pela burguesia. Tal obscurecimento fantasmagórico seria o fetichismo da mercadoria, que esconde o fato de que o valor não é uma propriedade dada nas coisas, mas uma realidade social, fruto da divisão do trabalho que se estabelece na produção⁵.

Quando Marx utiliza a ideia de fetichismo enquanto metáfora para pensar temas fora do mundo da religião, logo notamos que ele opera uma dupla crítica – de caráter antropocêntrico e materialista – tanto à religião quanto à economia: “A crítica da religião é o pré-requisito de toda crítica” ele afirma, já que trás de volta nosso entendimento do mundo sobrenatural dos ideais religiosos para o mundo imanente da experiência vivida do homem. “A crítica dos céus é transformada na crítica da terra” (Pietz, 1993, p. 142 – citando Marx, “Introdução”, in *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 1844).

A visão marxiana é a de que é preciso criticar a religião para situar o homem no centro da reflexão, compreendendo as condições históricas e sociais que o colocam em posições de sofrimento, negligência, escravidão

– em outros termos, a crítica da religião é necessária para a consciência de classe. Dissipada a ilusão religiosa, o próximo passo seria atacar as “ilusões objetivas” engendradas pelo modo de produção capitalista. Ilusões objetivas porque, como afirma Godelier, “não é o homem que se engana sobre a realidade, mas a realidade que o engana aparecendo necessariamente sob uma forma que a dissimula” (1970, p. 205). Apesar de estar presente nas consciências individuais, o fetichismo da mercadoria seria fundamentado em uma história coletiva, em relações sociais, sendo portanto plenamente real, fruto de uma ideologia, de uma lente através da qual se observa a realidade, da qual não é possível esquivar.

Esta é a principal dificuldade – notada pelo próprio Marx – em se compreender o fetichismo da mercadoria. Para simplificar muito, tratar-se-ia de uma inversão entre pessoas e coisas formada no processo de produção, portanto fora da consciência humana, mas que conforma a própria consciência de uma maneira que dissimula o processo como um todo. Como pode o analista observar algo simultaneamente fora e dentro da consciência humana? Eis o problema da ideologia e de como o analista pode ultrapassá-la e pensá-la; o problema da complexa relação entre observador e observado, para o qual a resposta marxiana é ambígua, o que gerou grande produção marxista posterior.

Iacono demonstra como o uso do conceito de fetichismo é uma chave para entender esse ponto metodológico fulcral. O fetichismo religioso, enquanto forma de autoilusão do homem, não é comparado com o fetichismo da mercadoria de modo diacrônico, mas sincrônico, ao menos no primeiro momento (1992, p. 91). Isto é, Marx recorre a um conceito usado para pensar os “selvagens”, inserindo-o no mundo da mercadoria, porém sem fazer de um fetichismo desenvolvimento ou evolução do outro. O fetichismo da mercadoria é correlato ao fetichismo religioso apenas na medida em que ambos são ilusões que alienam o homem projetando uma vida extrínseca ao homem em algo que é fruto de suas

ações (desejos ou trabalho) – ilusões que impediriam a reflexão sobre suas ações. Operando uma comparação que usa um conceito externo para pensar o interno, o conceito de fetiche permitiria que o observador se posicionasse num lugar teórico extrínseco ao sistema observado, num espaço neutro, possibilitando colocar em evidência um aspecto constitutivo e oculto da mercadoria. A analogia formal com o fetiche brosseano envolve uma comparação de função metacomunicativa, fugindo do *double bind* imposto pela ilusão objetiva da ideologia. Este deslocamento seria necessário uma vez que o processo histórico-econômico-social analisado teria origem na atividade inconsciente e, portanto, define o código que rege a comunicação (ibid., p. 105). Para Pietz (1993, p. 143), fetichismo é o conceito alienígena que permite uma perspectiva de fora, uma visão que parte de um mundo onde matéria e uso (e não troca e abstração) ditam os valores, garantindo assim um ponto de vista crítico.

Alfred Binet, Sigmund Freud e o fetichismo sexual

Daremos agora uma guinada para apresentar uma segunda transposição do conceito de fetiche para um campo de estudos aparentemente ainda mais distante da etnologia e da religião africana, o da sexologia e da psicologia. Ainda que não tenha sido o primeiro a descrever este tipo de comportamento erótico⁶, foi Alfred Binet (1888) quem entrou para a história enquanto o inventor do conceito de fetichismo sexual. Ele parte da ideia de fetichismo religioso enquanto adoração de um objeto material ao qual se atribui um poder misterioso. Já o fetichismo “no amor” seria a patologia observada em indivíduos degenerados que demonstram excitação genital intensa (chegando ao grau da adoração) frente a objetos inanimados que deixariam o indivíduo normal indiferente, i.e., objetos incapazes de satisfazer normalmente as necessidades genitais

e reprodutivas: “A adoração destes doentes por objetos como toucas de dormir e pregas de sapato lembra em todos os sentidos a adoração do selvagem ou do negro por espinhas de peixe ou pedras brilhantes, salvo a diferença fundamental que, no culto dos doentes, a adoração religiosa é substituída pelo apetite sexual” (ibid., pp. 1-2).

Para Binet, o que faz do fetichismo sexual uma doença é o exagero. É verdade, argumenta, que o germe do fetichismo já existe na vida sexual normal, todos somos um pouco fetichistas, somos excitados por outras partes do corpo que não a genitália, por certos tipos de vestimenta, consideramos certos materiais e tecidos mais eróticos etc. Entretanto, num indivíduo doente, esta excitação chegaria ao ponto de suplantar a necessidade do ato sexual em si, seu prazer em observar um objeto com o qual não pode copular se torna maior que o prazer da cópula. Em outras palavras, seu maior gozo se daria no plano da imaginação, na ruminação erótica, o que levaria à continência, à abstinência, e até mesmo à esterilidade, marca dos degenerados⁷. Binet leva em frente seu paralelo entre religião e sexo, argumentando que, no amor normal, o fetichismo não é apenas mais suave, mas também é “politeísta”, isto é, “não resulta de uma excitação única mas de uma miríade de excitações, é uma sinfonia. Onde começa a patologia? No momento em que o amor a um detalhe torna-se preponderante ao ponto de apagar todos os outros” (ibid., pp. 32-33). Interessante torção analógica da teoria brosseana, que torna o politeísmo mais respeitável que o monoteísmo, porém apenas pelo fato do “monoteísmo” em jogo ser uma adoração de algo insignificante – o *capricho*, poderíamos dizer.

É justamente o capricho, a idiopatia, a preferência particular e de origem aparentemente espontânea por certos objetos, que Binet não consegue explicar. O fetichismo sexual, como o religioso (ou a magia, na conceituação de Frazer) parece ter como “causa psíquica” a associação de ideias, seja por semelhança (simpatia), ou por contiguidade (contágio)

(ibid., p. 9). Isto é, um amante de mãos pode se tornar amante de dedos e de anéis; um amante de cabelos pode se tornar amante de casacos de pele. Por outro lado, a hereditariedade, “causa das causas” também ajuda a explicar a incidência do fetichismo. Ainda assim, nem associação nem hereditariedade seriam capazes de explicar as preferências específicas de cada “doente”, que parecem fortuitas, causadas por acidentes ocorridos em suas vidas. Começa a soar como se o fetichismo sexual também tivesse sua “teoria do primeiro encontro”, e ele terá uma, desenvolvida por Freud.

Sigmund Freud fornece, no texto “Fetichismo”, de 1927, a explicação psicanalítica canônica para o fetichismo sexual, já então consagrado como psicopatologia sexual pelos especialistas da área. Trata-se de uma análise que torna o fenômeno ao mesmo tempo mais complexo e menos misterioso, pois Freud deixa de apenas descrever o fetichismo, como fizera Binet, e propõe investigar suas causas – o que na psicanálise quer dizer conectá-lo a um aparato explicativo mais amplo, ao complexo familiar e à ideia de castração, ao problema da construção do eu, da consciência e da realidade. Tal investigação não tem como fim apenas pensar o fetichismo sexual em si, mas através dele problemas teóricos mais gerais, pois, como afirma Pontalis (1970), se todos somos um pouco fetichistas, se a idiopatia é disseminada, o fetichismo, enquanto preferência sexual aparentemente exageradamente contingente, pode ser visto como caso privilegiado para se entender o amor e suas predileções. Ajudaria a iluminar a constituição do desejo sexual, isto é, a explicar idiossincrasias, tornar compreensível o que parece ser fortuito.

Para Freud, o objeto de fetiche de uma pessoa substitui, em seu inconsciente, o falo feminino, mais especificamente o falo materno (posto que a mãe é o paradigma da mulher, no complexo familiar freudiano). Quando um menino, vendo a genitália da mãe, percebe que ela não tem falo, isto é, percebe que falta nela a parte do corpo que lhe propor-

ciona maior prazer, isto desencadearia nele o medo da castração, medo de que também possa perder o pênis. A diferença entre os sexos seria compreendida, de forma traumática, como falta; uma falta que ameaça a integridade do próprio falo, do próprio gozo, portanto uma falta tão atemorizante que deve ser negada. O menino elegeria então o último objeto que viu antes da percepção traumática como substituto do falo da mãe, para negar a inexistência do falo feminino e funcionar para ele como uma nova fonte de gozo, uma fonte de prazer suprema, seu objeto de fetiche. É comum que o menino observe a genitália da mãe de baixo, por entre as saias, e desvie o olhar, traumatizado ao perceber que ela é “incompleta”, que ela não tem falo, e que o seu próprio está ameaçado. A última coisa que havia visto quando a mulher ainda poderia ser considerada fálica, isto é, antes da revelação de sua genitália, tornar-se-ia então, inconscientemente, seu fetiche, seu falo feminino particular. Por isso seriam tão comuns os fetiches por pés e sapatos, por roupas íntimas, e por materiais que lembrem a textura dos pelos pubianos, tais quais peles e veludo. Freud afirma que nem sempre é possível estabelecer a determinação de cada fetiche, já que se tratam de acidentes, mas ao menos os casos mais típicos poderiam ser assim explicados.

Eis a “teoria do primeiro encontro” freudiana: a criança buscaria um objeto qualquer para fantasiosamente suprir uma carência, e sobre ele projetar seus desejos: desejo de que as mulheres tenham falo, desejo de que não haja perigo de castração, desejo de gozar sempre. O motor desta escolha seria o medo, o capricho, a ignorância e o desejo – mais ou menos como De Brosses lia a escolha dos fetiches religiosos da Guiné – apenas, neste caso, o objeto é buscado na memória recente, de modo que talvez estejamos diante de uma “teoria do último encontro”, último encontro com a mulher fálica. De qualquer maneira, segue presente a ideia de que os caprichos do desejo levam à autoilusão. Ilusão que, para Freud, aproxima o fetichismo sexual da psicose, pelo fato de ambos

serem formações defensivas que fazem uma parte do Eu se afastar da realidade. Um afastamento que não é simples:

Não é verdade que a criança, após a observação que faz da mulher, mantenha intacta a crença no falo feminino. A conserva, mas também a abandona; no conflito entre o peso da percepção ingrata e o poder do desejo oposto surge um compromisso tal qual só é possível no domínio das leis do pensamento inconsciente, ou seja, dos processos primários. No mundo da realidade psíquica as mulheres conservam, de fato, um pênis, apesar de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tem que tomar o seu lugar, foi declarada, em certo sentido, a sua sucessora (Freud, 1927).

Este compromisso surgido do conflito entre desejo e percepção na criança tem como formulação típica a frase “eu bem sei, mas ainda assim...”. Ou seja, não se trataria de uma alucinação, de uma mentira, mas, antes, de uma transferência de valor. Uma transferência eficaz: o significado do pênis feminino seria deslocado para um novo objeto, que passaria de fato a gerar prazer e desejo para o fetichista, enterrando a ansiedade e o medo da castração. Não é à toa que a grande maioria dos fetichistas, já notava Freud, não se considere doente e frequentemente elogie as vantagens desta satisfação erótica não genital e não convencional, que parece conveniente. O processo de transferência de valor estruturaria a realidade e organizaria os desejos do fetichista a partir da operação da denegação, i.e., da dupla negação, negação da inexistência de algo, neste caso o falo feminino, mecanismo que termina por afirmar a existência daquilo que nega. “Eu bem sei que a mulher não tem falo, mas ainda assim, elas têm saltos”, seria uma formulação possível da denegação, que nega a inexistência do falo feminino e faz emergir a mulher “não-não-fálica”. Haveria, neste ponto, a discordância entre o saber e a crença na mente do fetichista, na medida em que ele reconhece a diferença entre os

sexos mas não se reconhece nela (Pontalis, 1970, p. 10). Tal contradição possibilitaria um gozo que tem como animador (mas não como mestre) o próprio fetichista. Um gozo exclusivamente masculino (por motivos óbvios) e, diriam algumas leituras feministas, um gozo baseado na negação da alteridade sexual, que vê a diferença simbólica entre os sexos não como um fato originário, mas como uma mutilação de uma natureza prévia monossexual. “Freud afirma que o fetichista nega a castração e ao mesmo tempo reconhece sua realidade, mas seria mais preciso dizer que o fetichista abraça a castração enquanto defesa contra algo que lhe é ainda mais ‘inexplicável e intolerável’ – isto é, a alteridade da mulher, sua diferença específica” (Berheimer, 1993, p. 81).

Deixando de lado essas importantes críticas ao trabalho de Freud, no que nos concerne o essencial é reter de Freud a ideia do fetichismo como baseado em uma estrutura perversa de autoilusão através da denegação. Entender que, para Freud, esse processo inconsciente é uma maneira de se iludir, porém sem se enganar plenamente, conservando ao mesmo tempo uma percepção incômoda da realidade e uma fantasia protetora e prazerosa. Prazerosa porque fascina, mesmeriza, sem deixar de ser uma arma eficaz contra o medo (da castração).

Outros fetichismos, que não os dos outros

A teoria do fetichismo sexual de Freud, a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx e a teoria do fetichismo religioso de De Brosses compartilham um ponto em comum: falam sobre a autoilusão do homem. Mais que isto, são teorias sobre tipos de objetos capazes de ludibriar os homens, desencadeando um simbolismo enganador que impede a percepção clara da verdadeira ordem das coisas. Divindades de pedra sobre as quais se projeta características humanas, frutos do trabalho hu-

mano que dissimulam as relações de dominação que os constituem, ou pseudofalos femininos que aplacam o medo da castração; operados pela falta de figuração, pela alienação ou pela denegação, fetiches são sempre o suporte material de um mecanismo através do qual o homem engana a si mesmo.

Eis uma tensão que atravessa essas três teorias do fetichismo: entre necessidade e arbitrariedade. Marx, que tanto sublinha a desvinculação no mercado entre valor de uso e valor de troca, isto é, entre as qualidades sensíveis das coisas e valor abstrato, afirma alhures que metais preciosos como o ouro e a prata têm propriedades intrínsecas que os tornam especialmente aptos a portar valor, a serem equivalentes gerais nos sistemas de troca:

Na *Crítica da Economia Política*, Marx estuda as razões que conduziram os homens a escolher metais preciosos como estalões de valor. Entre estas, enumera muitas que se prendem às “propriedades naturais” do ouro e da prata: homogeneidade, uniformidade qualitativa, divisibilidade em frações quaisquer que podem sempre ser reunificadas na fundição, peso específico elevado, raridade, mobilidade, inalterabilidade e segue: “por outro lado, o ouro e a prata não são apenas produtos negativamente superabundantes; supérfluos; mas suas propriedades estéticas fazem deles a matéria natural do luxo, do adorno, das necessidades de se endomingar, em resumo, a forma positiva do supérfluo e da riqueza. Em certa medida, são luz solidificada que se extraiu do mundo subterrâneo; a prata, com efeito, reflete todos os raios luminosos na sua mistura original, e o ouro, a cor mais poderosa, o vermelho” (Lévi-Strauss, 2003, pp. 116-117 – citando Marx).

A arbitrariedade nunca é completa: mesmo o ouro, maior exemplo da independência entre os valores de troca e uso, possui a inerente capacidade de satisfazer certas necessidades humanas, no caso, a necessidade

material de transportar valor abstrato. Da mesma forma, para Freud, ainda que virtualmente qualquer objeto possa ser fetichizado, alguns são mais comuns, a escolha objetal, a idiopatia nas preferências sexuais possui uma explicação que passa por características dos objetos: sua posição em relação à genitália feminina por exemplo. Para De Brosses, a escolha dos fetiches se dá por capricho, mas em geral são selecionadas pedras com formatos curiosos, animais fascinantes, ou grandes objetos naturais como montanhas e rios. Certos objetos seriam em si mesmos mais propensos a serem fetiches, portanto: possuiriam propriedades, um certo brilho que os tornaria especialmente capazes de iludir o homem, de hipnotizá-lo, fazer crer que dali brota um poder transcendente. Nessas teorias, os objetos não têm a força que os fetichistas creem que eles possuem, não fazem o que eles acham que fazem, mas fazem alguma coisa, possuem uma força imanente: a capacidade de provocar ilusões. O foco está na autoilusão, mas esta não é automática, depende de um suporte material, passa por um objeto que a engatilha, que não é *qualquer*. Parafraseando o trecho já tão parafraseado de Lévi-Strauss, eu diria que assim como no totemismo certos animais são bons para pensar, nas teorias do fetichismo certos objetos são bons para iludir. Há um resquício de necessidade na arbitrariedade dos fetiches.

A necessidade se duplica uma vez que o objeto passa a integrar um sistema enquanto fetiche, pois, como afirma Iacono (1992, pp. 107-110), no processo ilusório dos fetichismos, o homem recria a si mesmo. Tanto em Marx quanto em Freud, o fetiche é um substituto de algo original (objeto sexual normal ou relações sociais), mas um substituto que também é parte do original, de modo que remete ao que representa ao mesmo tempo que o esconde. Este processo inconsciente de representação “imprópria” cria um sistema (relação signo-signo⁸) que se torna mais importante que a relação signo-coisa, e que tem efeitos práticos sobre o tipo de gozo ou de relação de trabalho que põem em prática. O prazer que

o fetichista sexual retira do salto-alto, que pisa e fura, ou do couro que reluz e range não é o mesmo deleite do gozo genital; similarmente, a relação do homem com a matéria, isto é, com o mundo, muda quando o sistema de mercadorias impõe uma desconexão entre o trabalho e seu produto. O fetiche freudiano e o marxista são ilusões materiais baseadas em uma transferência de valores que está longe de ser insignificante ou inoperante: “somente o hábito da vida diária nos faz crer que é banal e simples que uma relação social de produção tome a forma de um objeto” (Marx apud Lévi-Strauss, 2003, p. 117). Em De Brosses também – em sua teoria, o fetichismo, apesar de ser movido pelo capricho e por valores deturpados, acaba gerando uma tênue ordem social na Guiné, através dos contratos e juramentos feitos em nome dos deuses fetiches.

Dentro de um sistema ou de um processo, a tensão entre o necessário e o arbitrário ganha força. Pois fica claro que o que há de imperioso nos fetiches não emerge tão somente de uma característica dos objetos, mas do fato de que essas características ajudam a conformar uma estrutura mental – seja inconsciente, ideológica ou moral – da qual são parte. Nessas teorias, a valoração dos fetiches enquanto tal, e enquanto um objeto extraordinário, mágico, desejado, só resulta de forças inerentes ao próprio objeto quando estas penetram num sistema consonante, seja uma família, um modo de produção ou um período histórico. Com o fetiche se estabelece uma relação na qual os objetos e espírito se definem e se constroem simultaneamente⁹. É bom frisar que tais sutilezas, fundamentais em Marx e Freud, podem ser inferidas em De Brosses apenas distendendo em grande medida sua teoria.

De todo modo, há continuidades claras entre as obras de Marx e Freud e o projeto iluminista de denúncia da ilusão religiosa. Tudo se passa como se a filosofia europeia começasse criticando as religiões de outros povos, para depois passar a criticar a religião em geral e finalmente, chegando em Marx e Freud, denunciasse “religiões laicas” que asso-

lam nosso mundo, carregando-lhe de ilusões como os cultos de outrora o faziam. O objetivo seria limpar o mundo da ilusão ao separar crenças de saberes, e se o fetichismo religioso já fora desconstruído pela crítica iluminista, é hora de atacar novos fetichismos. Marx é explícito neste ponto ao afirmar que “a crítica do céu se converte na crítica da terra”.

Tal continuidade, porém, não significa que esses autores não tenham operado uma mudança radical. Não apenas por transpor o paradigma da ilusão religiosa a outros temas, mas principalmente por não estarem interessados em conhecer o outro reificado na figura do primitivo, mas fenômenos que pertencem à própria cultura. Mudam o contexto do fetichismo, fazendo-o parte não apenas do fenômeno observado, mas também do observador. A autoilusão, que antes era exclusividade dos “primitivos”, agora passa a ser observada pelos analistas no mundo europeu, burguês, moderno. Marx e Freud promovem uma crítica a seu próprio mundo partindo de um modelo de argumento até então usado para criticar os povos ditos primitivos, e assim provocam uma subversão na história do fetichismo. O que não quer dizer, claro, que o “primitivo” deixa totalmente de ser alvo de críticas. Os autores apenas buscam o que há de “selvagem” em nós, fantasmagorias que são como sobrevivências (no sentido tyloriano) dos espíritos e divindades, apenas dissimulados em áreas da atividade humana onde não parecem ser fantasmas. Outros fetichismos, mas, ainda assim, fetichismos.

Sobretudo no caso de Marx, tomar um conceito usado para descrever religiões primitivas e tirá-lo de contexto, passando a usá-lo para descrever a sociedade contemporânea é subverter a maneira como seus predecessores e contemporâneos teorizavam a sociedade, promovendo uma crítica tanto da religião quanto da economia política: o autor reavaliará ambas nos termos de sua relação com a divisão exploratória do trabalho (cf. Pietz, 1993, p. 130). Os principais fetichistas alvos da crítica marxiana não são os trabalhadores alienados, mas os teóricos da economia que

propõem leis do mercado independentes do trabalho e das relações sociais que o moldam, isto é, que propõem uma vida autônoma às mercadorias. Sua teoria é crítica na medida em que propõe uma perspectiva alternativa que busca desbancar a da economia política. Compreender esta noção de crítica é essencial. Pois para Marx, teoria e método não são trabalhos destacados do mundo, avaliação indutiva fria e neutra de uma realidade externa ao observador. Marx usa conceitos abstratos para dar inteligibilidade ao real e a partir daí modificar a realidade que considera injusta através da instituição de novas práticas. O trabalho científico é transformação, ele pode ajudar o homem a tomar consciência de sua posição, livrando-o da ilusão, da alienação, mostrando ao mesmo tempo o caráter real, histórico da mercadoria e o caráter absurdo das representações sobre elas que mantêm os indivíduos que vivem nas sociedades mercantis. Todo mistério e complexidade, todo fetichismo e absurdo está nas consciências individuais, onde se constitui “um domínio mais ou menos coerente de fantasmas espontâneos e crenças ilusórias sobre a realidade social” dos quais a análise científica deve se livrar. E a crítica é justamente o instrumento de esclarecimento das ligações obscurecidas pela ideologia e pela alienação – neste caso, as ligações entre trabalho social e mercadoria (Godelier, 1970, p. 205; Châtelet, 1996, pp. 23-34)¹⁰.

Na psicanálise a função crítica é muito menos pronunciada que no marxismo. É verdade que na versão psicanalítica o fetichismo é um processo inconsciente cuja lógica seria desvendada pelo analista que separa fantasia e realidade ao desvendar causas profundas desconhecidas pelo paciente. Entretanto, Freud e seus discípulos se posicionam menos como denunciadores de ilusões e mais como estabelecadores de conexões entre o complexo familiar e a vida sexual. Mesmo porque o inconsciente freudiano não pode vir à consciência: processos inconscientes podem ser compreendidos, através da análise, mas jamais se buscará livrar o paciente de seus fantasmas, posto que estes fundam sua realidade – no máximo,

ajuda-se a lidar melhor com eles. Além disso, Freud (e antes Binet) afirmam que um certo fetichismo sexual é normal, somos todos um pouco fetichistas, ao passo que para Marx o fetichismo da mercadoria é uma “patologia” específica do modo de produção capitalista, a qual devemos desmascarar através da atividade científica e revolucionária, para dela nos livrarmos. Marx propõe guerra à ilusão que denuncia, Freud apenas aponta para uma ilusão frequente e em geral incontornável.

Fetichismos, ilusões e críticas nas ciências humanas contemporâneas

Os desenvolvimentos críticos e explicativos feitos pelos aparatos marxista e psicanalítico a partir do conceito de fetiche, por se dirigirem a alvos internos à sociedade da qual os críticos são parte, acabam sendo mais aceitáveis para boa parte das ciências humanas do séc. xx do que a crítica etnocêntrica antirreligiosa dos autores iluministas e evolucionistas que desenvolveram a imagem do fetichismo religioso como oposto simétrico da modernidade europeia esclarecida – ainda que sob certos aspectos estejam em continuidade. Críticas internas não vão de encontro às posições antievolucionista e anti-etnocêntrica que se estabeleceram nas ciências das humanidades. As denúncias de Marx e Freud apontam, respectivamente, para um modo de produção desigual e para uma estrutura perversa de denegação, alvos que parecem mais dignos de crítica, para teóricos que escrevem nos últimos cem anos, do que um outro reificado enquanto primitivo e fetichista.

Com efeito, ideias de fetichismo derivadas das críticas materialista-histórica e psicanalítica foram (e são) muito mais presentes nas ciências humanas contemporâneas do que a versão antropológico-religiosa do conceito. Na esteira do marxismo e do freudismo (muitas vezes sob a

forma de fusões variadas de ambos) surgem expressões como “fetichismo do Estado”, “fetiche racial”, “fetichização da mulher”, “fetiche do dinheiro” etc. que, de forma muito geral, partem de um ponto de vista antifetichista e/ou desconstrutivista para denunciar a criação de ilusões (geralmente politicamente motivadas) que reduziriam uma realidade complexa (o Estado, o negro, a mulher etc.) a uma imagem que a simplifica e objetifica, a fim de subjuga-la. O fetichismo, neste sentido, seria uma forma complexa de *hipóstase*, i.e., a falácia que trata uma abstração como se fosse concreta, um evento ou uma entidade física real.

Muitas vezes, sublinha-se a capacidade desses fetiches de encantar e fascinar enquanto parte de seu mecanismo ilusório. Mas o fundamental, neste tipo de uso da noção de fetiche, é que a objetificação em jogo envolve um mascaramento do próprio processo que a efetua, posto que passa pelo inconsciente e/ou por mecanismos ideológicos; e que este processo não deixa de ser uma “ilusão objetiva”, de ser fruto de relações sociais reais e sobretudo de ter efeitos no mundo, alterando o objeto ao tornar sua representação fetichizada mais real, por assim dizer, do que o próprio objeto. Fetiches neste sentido teriam a capacidade de subsumir a coisa-em-si, confundindo significado e significante. A posição do analista, via de regra, é a de “desfetichizar” tais processos através da crítica, iluminando seu lado obscuro e desvendando as conexões que escondem.

A partir deste tipo de formulação, que podemos chamar de *fetichismo-crítico*, o verbo “fetichizar” vira moeda corrente em campos como os *cultural studies*, a teoria da literatura e também na antropologia. Maneira de referir-se ao que o analista considera – para manter a metáfora religiosa – uma mistificação, falsa consciência. Exemplos abundam. Mercer (1993) critica a objetivação, através de fotografias estereotipadas, de sujeitos negros que, fetichizados, tornam-se metáforas politicamente problemáticas de si mesmos, uma vez que reforçam preconceitos e cristalizam posições de inferioridade. Pfaffenberger (1988) descreve

um “fetichismo da tecnologia” análogo ao da mercadoria, que pode ser entendido como o ato de tornar invisível uma rede de relações sociais na qual a tecnologia emerge e na qual está entranhada; para ele, a antropologia deve jogar uma luz nesta rede, compreendendo a tecnologia como fato social total, não apenas socialmente construído mas também construidor de mundos. Baudrillard, como vimos acima (nota 7), propõe um “fetichismo do significante” baseado na hiperssistematização, supervalorização do significante frente o significado¹¹.

Um dos exemplos mais famosos é o de Taussig, que, em sua monografia de 1980, separa, na área etnográfica das *plantations* colombianas e das minas de prata bolivianas, dois tipos de fetichismo: o fetichismo da mercadoria, típico do mundo capitalista, e um fetiche “pré-capitalista” cujo alvo são objetos naturais centrais na vida econômica das populações (a cana-de-açúcar e as montanhas). Em ambos os casos, a “fetichização” envolve a atribuição de agência, vida, autonomia e poder a objetos inanimados, qualidades do ator humano que seriam projetadas, reificadas e naturalizadas em um objeto externo. Porém, o fetichismo da mercadoria traduziria o mundo em uma orgia de coisas que relacionam-se consigo mesmas: seria um atomismo, não um relacionismo. O foco nas coisas faz com que as pessoas percam de vista os processos e relações, sobretudo os socioeconômicos, esquecendo que identidade, existência e propriedade são atributos posicionais de coisas dentro de um sistema. Isto não ocorreria no fetichismo pré-capitalista, que “emerge de um senso de unidade orgânica entre as pessoas e seus produtos, o que se coloca em absoluto contraste com o fetichismo da mercadoria, que resulta de uma divisão entre pessoas e as coisas que elas produzem e trocam” (1980, p. 37). Os *fetiches pré-capitalistas* seriam, para Taussig muito menos maléficos para as populações nativas do que o fetiches da mercadoria, posto que, apesar de serem também reificações e naturalizações de atribuições de agência, não condenam os trabalhadores a um modo de produção baseado na

dominação e na exploração. Tais fetichismos nativos poderiam até mesmo fornecer elementos de resistência à proletarização, à absorção destas populações pelo capitalismo, que entretanto deveria ser uma resistência principalmente baseada em organização política e na desfetichização tanto da mercadoria quanto da natureza e da religião, em busca da libertação humana (ibid., p. 230). Notamos aqui mais uma vez a continuidade entre a denúncia do fetichismo “dos outros” (pré-capitalista) e a denúncia do fetichismo interno à nossa sociedade (da mercadoria): para Taussig ambas as denúncias são necessárias para livrar o homem da ilusão, porém a segunda é mais urgente que a primeira, posto que aponta para um modo de produção que engendra uma estrutura social injusta, exploratória.

A título de curiosidade, cabe também apresentar dois exemplos de tentativa de aplicação direta por antropólogos do conceito freudiano de fetiche na etnologia africana, presentes em uma mesma edição da *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Adler (1970) analisa objetos centrais em rituais dos Moundang (Chade) e Bonnafé (1970) analisa os objetos mágicos *buti* dos Kukuya (Congo-Brazzaville). Ambos aproximam estes objetos – que poderiam ser chamados de fetiches no sentido brosseano – dos fetiches freudianos, não por terem caráter sexualizado, mas por serem constituídos através da denegação. Denegação do poder mágico da realeza, no caso de Adler, e denegação da ideia da morte, no caso de Bonnafé. Para ambos, a “estrutura perversa” revelada pelo analista através destes objetos não estaria no inconsciente, mas respectivamente na organização do poder político moundang e no campo ideológico-religioso kukuya. Esta proposta de pensar o fetichismo religioso através de Freud, entretanto, parece se limitar a estes textos isolados, nos quais os próprios autores questionam a relevância de suas elaborações, de modo que não cabe se alongar sobre ela aqui.

Essas são apenas algumas ilustrações do impacto causado pelas versões sexual e econômica do fetichismo na antropologia e áreas afins. Caberia,

alhures, uma análise e comparação mais aprofundada das elaborações críticas do fetichismo, que variam imensamente, dado que cada autor recorta à sua maneira as teorias do fetiche, fazendo sua síntese singular. Não são incomuns, por exemplo, as formulações que tiram a ênfase da materialidade das fetichizações (algo central na teoria de De Brosses, mas não tanto em Marx ou Freud), propondo que a reificação não precisa se concentrar num objeto, ela pode se dar somente no plano do discurso, da teoria, da representação, das imagens ou da mídia. De todo modo, as formulações do *fetiche-crítico* gravitam em torno do mesmo princípio: desconstrução, desmascaramento, dessublimação, tentativa de expor ilusões que habitam o inconsciente. De acordo com Apter, neste sentido o apelo da noção de fetichismo a diferentes campos de conhecimento se dá principalmente graças à sua origem etimológica e filosófica negativa, na ideia de artifício (*facticus*), que aponta para a possibilidade de “des-reificação” de algo fraudulento, algo que tenta se passar por um original que lhe é superior (Apter, 1993, p. 3). Neste sentido, tais usos da ideia de fetichismo apontariam para certa preocupação com uma suposta essência escondida sob objetos fetichizados, os quais fazem as pessoas enganarem a si mesmas acerca da verdadeira natureza das coisas. Entretanto, deve-se notar que nem todos os autores que se valem da ideia de fetiche nesse sentido são simplistas, é comum a afirmação de que a ilusão possui papel constitutivo na natureza dos objetos e relações em jogo, a realidade não é incontestável, nem necessariamente dada *a priori*, nem os analistas possuem acesso invariavelmente privilegiado a ela. O que não quer dizer que, para tais autores, a quimera não possa ser desfeita através da atividade teórica crítica.

Estamos diante, como o leitor já deve ter percebido, de construções teóricas no estilo das que foram nomeadas por Bruno Latour de “antifetichistas”. Latour ataca severamente tal visão de trabalho científico baseado na crítica e na assimetria entre um cientista e seus observados,

na qual o primeiro observaria a realidade e seria capaz de ultrapassar as ilusões que assolam o mundo dos últimos. A crítica é vista pelo autor enquanto forma moderna de purificar o mundo e impor uma ontologia baseada nas divisões entre sujeito e objeto e entre teoria e prática, que desconstrói a “crença” dos outros através de um “saber” legitimado cientificamente.

O termo fetiche é particularmente importante para Latour em sua obra: ele faz do fetiche uma espécie de alvo paradigmático dessa denúncia moderna que separa crença de saber, que dá realidade àquilo que o analista constrói ao mesmo tempo em que faz das construções do analisado meras ilusões, projeções de seus desejos subjetivos apenas erroneamente vistos como objetivos. Ainda que, é claro, um autor não necessariamente precise usar o termo fetiche em sua teoria para ser antifetichista, a escolha de Latour por esta palavra como mote central em textos que atacam o aparato crítico dos modernos não é desmotivada. Pois entre essas personagens – o primitivo, o pervertido, a vítima das ilusões ideológicas – há continuidades óbvias, como vimos. Em certo sentido, Marx, Binet, Freud e tantos outros seguem uma postura carregada de preconceitos já presente em De Brosses – justamente a postura condenada por Latour. Ou ao menos dão continuidade a um tratamento inferiorizante do outro, transpondo a crítica de fora para dentro de sua sociedade e tempo, dos primitivos longínquos para os degenerados e os alienados que moram ao lado. De fato, em parte, a atitude narcísica, crítica e positivista das ciências que nasciam em De Brosses tem prolongamentos nas teorias psicológicas e sociológicas dos séculos XIX e XX. Permanece presente a perspectiva que diz que a regra, o normal, é o próprio analista, o civilizado, o branco, o esclarecido, o heterossexual, o papai e mamãe, genital.

Com a sexologia e o marxismo, o fetichismo mantém o posto de palavra chave no discurso cultural das sociedades desenvolvidas, posição que

perdia com a derrocada da ideia de fetichismo religioso. Como afirmam Pietz e Apter (1993, p. ix), o fetichismo continua uma palavra chave no discurso cultural das sociedades desenvolvidas, que serve para se identificar ao caracterizar o outro – a ausência de fetichismo em si mesmo é uma justificação de si enquanto maduro, são, civilizado e racional. É neste sentido que, quatro décadas atrás, Pouillon (1970) já afirmava que a história do fetichismo, é em grande parte a história do desprezo e incompreensão: por parte de navegadores, dos colonizadores, dos iluministas, dos positivistas, mas também dos marxistas, sexólogos, psicanalistas.

O fetiche universal

Mas isto não é tudo. A partir de algumas afirmações de Binet (autor menor na bibliografia sobre o fetiche e na história da sexologia) podemos apontar para mais um desenvolvimento da teoria do fetiche no século xx. A princípio, a transposição do conceito de fetichismo para campos de estudo que não o da religião soa como apenas uma *analogia* – complexa e metodologicamente motivada, mas, ainda assim, apenas uma analogia que, como o próprio Binet afirma, serve para “precisar o pensamento”. Certos autores teriam usado um conceito que gozava de imensa popularidade em seu tempo para falar de coisas completamente diferentes. Estaríamos tão somente diante de um paralelo entre o mundo religioso e a vida sexual (paralelo nada incomum, lembremo-nos da ideia de *êxtase* e da discussão de Bataille sobre o sagrado) ou entre as ilusões dos céus (religião, teologia) e da terra (direito, política). Mas Binet nos dá uma pista de que não se trata apenas de uma analogia, quando afirma que tanto o fetichismo religioso quanto o sexual seriam exemplos de nossa tendência mais geral de confundir significante e significado, de adorar o símbolo e não aquilo que ele representa.

Podemos dizer então que Binet de certa maneira “democratizou” o fetichismo em dois sentidos: primeiro quando afirmou que todos somos um pouco fetichistas sexuais, mesmo na “vida sexual normal” temos preferências idiossincráticas por determinados objetos, e criticou apenas o exagero. É claro que quem define a linha entre patologia e normalidade continua sendo o analista, mas de todo modo, o autor borra a fronteira entre o fetichista e seu denunciante. Em segundo lugar, Binet aponta para a ideia de que o fetichismo – em suas várias formas – é uma tendência mais geral, uma propensão a um certo tipo de confusão em nosso pensamento, que acabaria se revelando de maneiras diversas.

Seguindo essa via, alguns autores dão um passo além e propõem uma unificação teórica das diferentes formas de fetichismo. Isto implicaria que o uso do paradigma antropológico do fetiche enquanto ilusão por outras áreas teria um sentido que ultrapassa o de uma metáfora ou analogia metodologicamente motivada. Os paralelos entre mecanismos de fetichização no mundo da religião, da mercadoria, da sexualidade, e outros, seriam fruto de uma isomorfia entre estes processos. Estaríamos assim diante de uma estrutura formal que se repete em áreas distintas da vida humana: um fetiche genérico, ou geral, sem qualificadores, que não é apenas religioso, sexual, ou capitalista. Caberia então buscar compreender em que plano esta estrutura se manifesta: no inconsciente? Simbólico? Discursivo? Dependendo da abordagem, fetiche seria uma forma de relação, um tipo de objeto, um conjunto de traços (etc.) que podemos reconhecer na empiria. São várias as formas de conceber a espessura ontológica deste “fetiche universal”, não mais restrito aos “primitivos”. Vejamos alguns exemplos de autores contemporâneos que se valem do conceito de fetiche neste sentido¹².

Para Jean Pouillon (1970), fetiches fariam parte do universo do simbolismo, seria uma espécie de signo. Fetiche seria uma entidade semiológica que funda o campo do simbólico do lado oposto à palavra abstrata:

o lado concreto, ou melhor, o lado onde concreto se confunde com abstrato, pois justamente o fetiche estaria no limite inferior do simbolismo, onde o suporte material não difere do sentido que carrega. Aproxima-se de um índice, porém, mais que contiguidade, há fusão entre significante e significado, matéria e ideia. Não há um significado prioritário aqui ao qual o fetiche se referiria, como o medo da castração em Freud, tampouco um significante exclusivo, como os objetos africanos, por exemplo. São uma modalidade de pensamento – o que significa que todo ser humano se vale em algum sentido de fetiches – mas, mesmo enquanto pensamento, possuem uma realidade no mundo para além do plano das ideias, pois seu suporte material é parte integrante de seu sentido (ao contrário do signo abstrato, cuja realidade é psíquica). São pensamento em forma de matéria, o que parece um paradoxo dentro de um registro dualista, mas este é o ponto: o fetichismo apresenta uma modalidade monista de pensamento, na qual *forças misteriosas* animam a matéria, da qual não se distinguem. Diferente de interpretações como as de Ellen e Graeber, que veremos a seguir, a realidade para qual Pouillon aponta, simbólica, não necessariamente fomenta colonialismo ontológico, i.e., não invade os domínios ontológicos postulados pelos usuários dos fetiches, afirmando que são falsos ou que, na melhor das hipóteses, são representações ou transfigurações da sociedade, de estruturas mentais, da agência humana. Fetiches podem ser “símbolos a-simbólicos” e algo mais. Aliás *têm* de ser algo mais, não podem ser *apenas* pensamento, pois sua definição passa necessariamente pela matéria.

William Pietz (1985, 1987, 1988, 1993, 2005) é possivelmente o autor mais influente na atual retomada do conceito de fetichismo na antropologia, ao menos até o impacto da obra de Latour. Ele propõe uma aproximação entre várias teorias do fetiche, vendo-as todas como expressões de uma ideia-problema que resume-se ao conjunto de seus usos, uma solução mais nominalista que posiciona o fetichismo no pla-

no das práticas discursivas. Nem particular nem universal, o fetiche emerge de um encontro histórico, no qual enunciados são construídos a partir de problemas colocados pelo contexto. Fetiche é, neste sentido, da ordem do discurso, o que entretanto não o separa das interações práticas da qual emerge, pelo contrário, está nelas enredado, e, se pode ser construído como categoria analítica, esta deve ter suas raízes nelas, nas contradições e problemas da prática histórica. Fetiches da Guiné são o referente inicial deste discurso, são o foco do desentendimento que leva aos desenvolvimentos da ideia-problema, mas não são os únicos objetos que acabam sendo enlaçados por ela, passando efetivamente a serem fetiches. Eis os exemplos levantados pelo autor: “uma bandeira, um monumento ou marco; um talismã, saco medicinal ou objeto sacramental; um brinco, tatuagem ou insígnia; uma cidade, aldeia ou nação; um sapato, tufo de cabelo ou falo; uma escultura de Giacometti ou *Le Grand Verre* de Duchamp” (1987, p. 14). Fetiches sexuais, mercadorias, objetos religiosos, obras de arte, todos podem ser fetiches, dentro de um contexto, e neste sentido, não há quem não seja fetichista.

Para Roy Ellen (1988, 1990), fetiche são representações sociais de um tipo específico, formadas pela conjunção de quatro processos cognitivos.

1. Uma existência concreta ou a concretização de abstrações;
2. a atribuição de qualidade de organismos vivos, frequentemente (mas não exclusivamente) humanas;
3. a conjunção de significante e significado;
4. uma relação ambígua entre controle do objeto por pessoas e das pessoas pelo objeto (1988, p. 219).

Um fetiche é o resultado complexo de determinada forma de percepção de certas coisas do mundo com as quais lidamos, como dinheiro, objetos mágicos e escudos sagrados; percepção que molda nossos comporta-

mentos para com esses objetos e é informada pela tradição (e, portanto, ultrapassa o indivíduo, sobrevive além dele). Sendo fruto de processos cognitivos, sua realidade é a de um construto mental, uma ideia, ainda que seu caráter coletivo demonstre a ação da sociedade sobre as consciências dos indivíduos. Se estão apenas na mente, nada em um objeto (ou classe de objetos) *a priori* faria deles um fetiche antes de sua apreensão pelo humano. Nesse sentido, “o significado é tratado *como se* estivesse incorporado no significante” (ibid., p. 226, grifo meu), os objetos são apenas tratados *como se* tivessem um poder que controla e é controlado pelo homem. O analista localiza a fetichização, a hipóstase, no único lugar que ele pode estar, já que os objetos não podem ser de fato animados: na mente humana.

David Graeber (2005) encontra a universalidade dos fetiches não na cognição, mas na criação humana. Em sua obra fetiches são exemplos de um tipo de agência criativa que também está entre individual e coletivo. São objetos materiais através dos quais evidencia-se o paradoxo do poder, isto é, o fato de que as coisas que criamos (de pinturas a leis) têm poder sobre nós. O fetiche, assim, seria um índice da criatividade humana, da capacidade de criar em um só movimento novos objetos e as novas formas sociais que agem através deles. A especificidade do fetichismo africano seria seu caráter improvisado, sincero e a baixa complexidade das construções africanas, que tornam as relações menos convolutas, menos opacas, e assim menos alienantes: não deixam perder a visão do laço entre sua construção e sua independência por não passarem por estruturas complexas como o mercado. Neste estranho elogio ao fetichismo africano, que se parece um pouco demais com a visão colonialista sobre eles, a realidade do fetiche não é mais a de uma representação mental, mas a de um índice, objeto material contíguo com a relação que gera ou com o poder que expressa (e aqui, mais uma vez, este poder é social, nunca sobrenatural).

Todos estes autores buscam uma forma de unir teoricamente as várias teorias do fetichismo. Suas soluções e preocupações tão diferentes, entretanto, aproximam-se quando colocamos lado a lado as características listadas por estes autores como definindo o conceito de fetiche. Ainda que usando termos variados e dando diferentes ênfases, os autores apontam para objetificação, materialidade, presença, união significante/significado, animação, personalização, ambivalência da agência e do poder. Temas que, de uma maneira ou de outra estão também nas teorias de Marx e Freud, nos escritos de outros teóricos contemporâneos dos quais não tratamos aqui, e nas abordagens clássicas, remetendo até De Brosses, que lança as questões fundamentais do tema. Sem dúvida, temos um campo discursivo delineado aqui, que se insere num contexto mais amplo:

Assim, observa-se já há algum tempo um deslocamento do foco de interesse, nas ciências humanas, para processos semióticos como a metonímia, a indicialidade e a literalidade – três modos de recusar a metáfora e a representação (a metáfora como essência da representação), de privilegiar a pragmática sobre a semântica, e de valorizar a parataxe sobre a sintaxe (a coordenação sobre a subordinação) [...] Dito de outra forma, o antigo postulado da descontinuidade ontológica entre o signo e o referente, a linguagem e o mundo, que garantia a realidade da primeira e a inteligibilidade do segundo e vice-versa, e que serviu de fundamento e pretexto para tantas outras descontinuidades e exclusões – entre mito e filosofia, magia e ciência, primitivos e civilizados – parece estar em via de se tornar metafisicamente obsoleto (Viveiros de Castro, 2007, p. 95).

Na antropologia especificamente, há uma espécie de ressaca antissimbolista, após as décadas de 1960 e 1970, quando o tema quente da disciplina era o dos símbolos (em variadas versões). Hoje, como solução

para fugir das interpretações da cultura como significado, das práticas e fenômenos sociais como representações, busca-se pensar as dimensões metonímicas, indiciais, voltar ao sacrifício que Lévi-Strauss deixou de lado quando analisou o totemismo. Não por coincidência, tal movimento na teoria do significado acompanha uma crescente preocupação antropológica com a agência, a biografia e a influência dos objetos na vida humana, com a materialidade do corpo, com a influência da cultura material sobre a vida social, com a fronteira porosa entre *pessoas* pelas *coisas*. Certamente, o renovado interesse no conceito de fetiche se ancora neste contexto, propício para a retomada de um termo que problematiza a “adoração da matéria bruta”. Entretanto, valeria a pena resgatar um conceito tão volátil, que aponta para tantos temas e usos diferentes, e por isto mesmo com tanto potencial para causar enganos?

Vem à mente uma frase de Lévi-Strauss: “O totemismo é uma unidade artificial que existe somente no pensamento do antropólogo e à qual nada de específico corresponde na realidade” (1980, p. 102). Deveríamos afirmar o mesmo sobre o fetichismo, já que as visões sobre ele, que apontam para realidades tão distintas, vislumbram certa unidade apenas no plano teórico-abstrato das características conceituais? Estaria ele apenas na cabeça de seus teóricos? Em certo sentido sim, posto que trata-se de um conceito. Isto parece óbvio demais, porém creio que não devemos passar pela história de um conceito sem refletir sobre sua condição de conceito, isto é, a relação com seu referencial e suas consequências enquanto proposição. O fetiche, por não ser *um* conceito, mas um conjunto de conceitos interligado mas não sistemático, contraditório e confuso por vezes, apresenta múltiplas relações e consequências, algumas das quais tentei explorar neste artigo.

Não pretendo oferecer um veredito final sobre a posição da problemática do fetiche nas ciências humanas, nem uma definição mínima de fetichismo que pese as várias acepções do termo que vimos até aqui. Não

tenho certeza se seria possível encontrar a universalidade definitiva do fetichismo, como fizeram Pouillon, Pietz, Ellen e Graeber; sobretudo não tenho segurança de que tal busca seja de fato frutífera. Parece-me fundamental, porém, observar as conexões traçadas pelo conceito em sua instigante trajetória, notar suas múltiplas implicações, muitas delas relevantes para o pensamento antropológico contemporâneo. No mínimo, esta breve análise das transformações sofridas pela ideia de fetiche nos possibilita reafirmar a profunda interconexão das esferas da vida humana. O que não quer necessariamente dizer que o fetiche seja um fato social total, mas não deixa de ser interessante notar como um mesmo conceito é capaz de servir como grade de inteligibilidade para fenômenos radicalmente distintos, carregando com ele sempre um peso de chave mestra para algum grande mistério – seja a religião africana, o mecanismo da ideologia, a idiopatia na sexualidade humana, ou a ligação entre significado e significante.

Notas

- ¹ Rogério Brittes W. Pires é mestre e doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. (rogeriobwp@gmail.com).
- ² Para um mapa dos usos da ideia de fetiche na antropologia ontem e hoje, ver Pires 2009, 2011a, 2011b.
- ³ Aprofundam-se na história do conceito de fetiche Pietz (2005), Tobia-Chadeisson (2000) e Iacono (1992).
- ⁴ O contexto é o de uma polêmica com Karl Hermes, editor do *Köhlische Zeitung*, jornal então considerado conservador e religioso, ao qual Marx, editor do periódico *Rheinische Zeitung*, se contrapunha. Marx ataca um artigo de Hermes, onde este defende a censura, o cristianismo e os limites para a pesquisa científica. Ao longo do argumento de Hermes, o fetichismo é citado como a forma mais crua da religião, inferior até à adoração de animais, porém, mesmo tal religião elevaria o homem acima de seus desejos sensoriais. Marx então retifica o que considera um erro de seu adversário.

- ⁵ Cabe lembrar que, para Marx, o nível de desenvolvimento das forças produtivas no mundo capitalista permite que formas ainda mais complexas do fetichismo surjam após a mercadoria, especialmente aquelas envolvendo o dinheiro enquanto equivalente geral que convencionou as mensurações dos valores de troca. O sistema monetário levaria ao capitalismo financeiro, sobre o qual não cabe se aprofundar aqui.
- ⁶ Nye (1993, p. 18) afirma que Esquirol em 1838 já nomeara de “erotomania”, o que para ele era uma doença mental que fazia homens focarem sua atenção erótica em um único objeto – subespécie da mais geral “monomania”, forma de loucura que envolve a *idée fixe*, a obsessão. Binet (1888) afirma que seu texto é baseado sobretudo em observações de doentes feitas por Charcot e Magnan. O processo de observações de comportamentos sexuais e tipificação deles enquanto psicopatologias já se desenvolvia na ciência médica há algum tempo. Binet apenas cristaliza este “tipo” específico e o nomeia de fetichismo sexual.
- ⁷ É também Nye (1993) quem esclarece que este tipo de preocupação com a esterilidade e a impotência (principalmente masculina), típica dos médicos franceses deste período, se liga a uma ansiedade acerca da queda do crescimento populacional na França do séc. XIX, que se via frente a uma decadência de posição geopolítica que supostamente estaria ligada a uma degeneração mais ampla de sua população. Traçavam-se inclusive paralelos com os excessos sexuais na época da decadência do Império Romano. Neste sentido, obras como a de Binet podem ser lidas como críticas à cultura de seu tempo, à necessidade de superestimulação sexual de uma época decadente – algo que guarda semelhanças com a figura do *blasé* simmeliana. Autores não francófonos da época e pouco posteriores, como Krafft-Ebing e Freud puderam passar para a história como mais tolerantes em parte devido à relativa ausência deste tipo de preocupação em suas obras.
- ⁸ Baudrillard (1970, entre outros), leva às últimas consequências a ideia de sistematização enquanto elemento chave para entender o capitalismo contemporâneo. Para ele, o fetichismo da mercadoria é sobretudo um trabalho de produção ideológica, um trabalho de significação que abstrai as coisas e as codifica, transformando-as em mera sistematicidade, virtualidade, valor-signo diferencial. É o que chama de *redução semiológica*: transformação das coisas em mero modelo que circula no mercado, em mero *simulacro*. Os signos seriam totalizados num sistema abstrato usado ideologicamente para perpetuar a ordem do poder. Para Baudrillard, quando o sistema de circulação toma preeminência sobre o de produção nas sociedades capitalistas, ele reduz as mercadorias a meras imagens, não mais objetos, significantes sem signifi-

cados que existem numa esfera hiper-real esquizofrênica, desvinculada da matéria. Existiria assim um fetichismo do significante, na sociedade pós-moderna, onde não há paixão pela substância, mas pelo código. Pode-se ler a teoria de Baudrillard como uma espécie de elevação ao quadrado do fetichismo da mercadoria marxiano.

⁹ Pietz (2005, pp. 19-27) atenta para este ponto quando fala da historicidade do fetiche e da sua capacidade de fixar um evento integrando-lhe a uma estrutura.

¹⁰ Esta visão de trabalho científico baseado na crítica, entretanto, recebe severas críticas de autores atuais como Bruno Latour, que atacam a assimetria entre um cientista e seus observados, na qual o primeiro observaria (ainda que de forma engajada) a realidade e seria capaz de ultrapassar as ilusões que assolam o mundo dos últimos. A crítica será vista por Latour enquanto forma moderna de purificar o mundo e impor uma ontologia baseada na divisão entre sujeito e objeto, que desconstrói a “crença” dos outros através de um “saber” legitimado cientificamente. Apoiado nas ideias de fetichismo e antifetichismo para desenvolver tal argumento, Latour acaba se tornando um dos autores chave da retomada contemporânea do conceito de fetiche.

¹¹ Mehlman (1993) descreve uma operação de “desfetichização” extemporânea, num texto de 1891. Remy de Gourmont defendia a “dissociação de ideias” como ele chamava, que implicava em dissociar uma forma concreta de um elemento abstrato: uma operação de “mobilidade psíquica” contra a inércia que fazia congelar associações aleatórias em verdades equívocas – uma desfetichização, poderíamos dizer. Interessante é o fato de que o autor não usa a palavra fetiche, mas intitula “*le joujou patriotisme*”, o artigo no qual usa a “dissociação de ideias” em uma crítica ao patriotismo francês. Interessante é notar que *joujou* (“brinquedinho”, em francês) era, então, uma palavra usada como sinônimo de fetiche religioso africano, no vocabulário leigo.

¹² Para uma exposição mais pormenorizada do tratamento dado à questão do fetiche nas obras destes autores, ver Pires 2009, pp. 77-88; 136-148. É importante notar que esquivo-me aqui de tratar do uso da categoria de fetiche em obras de outros autores contemporâneos por não ver neles influências marcantes da ideia de fetichismo sexual ou fetichismo da mercadoria – cuja relação com o fetichismo religioso é o foco neste artigo. MacGaffey, Keane, De Surgy, Sansi, Goldman e outros fizeram contribuições importantes ao debate sobre o de fetiche, porém apresentá-las aqui seria tomar uma tangente num texto já um tanto acêntrico. Discuto com tais autores em Pires 2009 e Pires 2011.

Referências bibliográficas

ADLER, Alfred

1970 “L’Ethnologue et les Fétiches”. In *Nouvelle Revue de Psychanalyse, n. 2 – Objets du Fétichisme*, pp. 149-158.

APPADURAI, Arjun

2008 [1988] *A Vida Social das Coisas: Mercadorias sob uma Perspectiva Cultural*. Niterói, EDUFF.

APTER, Emily

1993 “Introduction”. In APTER, E. & PIETZ, W. (eds.), *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 1-12.

BAUDRILLARD, Jean

1970 “Fétichisme et Idéologie: La Réduction Sémiologique”, In *Nouvelle Revue de Psychanalyse n. 2 – Objets du Fétichisme*, pp. 213-226.

BINET, Alfred

1888 “Le Fétichisme Dans L’amour”. In *Études de Psychologie Expérimentale, Bibliothèque des Actualités Médicales et Scientifiques*. Paris, Octave Doin Éditeur.

BONNAFÉ, Pierre

1970 “Objet Magique, Sorcellerie et Fétichisme?” In *Nouvelle Revue de Psychanalyse n. 2 – Objets du Fétichisme*, pp. 159-194.

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.

CHÂTELET, François

1996 [1975] “O Capital (Livro 1)”. In *O Capital e Outros Estudos*, Campinas, Unicamp, pp. 15-116. (Coleção Textos Didáticos, n. 25)

DE BROSSES, Charles

1760 *Du Culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l’Ancienne Religion de l’Egypte avec la Religion Actuelle de Nigritie*. Genève, s. ed.

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". In *Man*, n. 23, pp. 213-235.

1990 "Nualu Sacred Shields: The Reproducion of Thing or the Reproducion of Images?". In *Etnofoor 3-1*, pp. 5-25.

FREUD, Sigmund

1927 "Fetichismo". In *Obras Completas de Sigmund Freud: Traducción Directa del Alemán por Luis López Ballesteros*, v. XXI, CD-ROM.

GELL, Alfred

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Claredon.

GODELIER, Maurice

1970 "Économie Marchante, Fétichisme, Magie et Sience, selon Marx dans Le Capital". In *Nouvelle Revue de Psychanalyse n. 2 – Objets du Fétichisme*, pp. 197-212.

GOLDMAN, Márcio

2009 "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica". In *Análise Social*, v. XLIV (190), pp. 1-30

GRAEBER, David

2005 "Fetishism as Social Creativity. Or, fetishes are gods in the process of construction". In *Anthropological Theory* 5, pp. 407-438.

HEGEL, G. W. F.

2001 [1837] *The Philosophy of History*. Kitchener, Bartoche Books.

HOLBRAAD, Martin; HENARE, Amiria & WASTELL, Sari

2007 *Thinking Through Things - Theorising Artefacts Ethnographically*, London, Routledge.

IACONO, Alfonso

1992 *Le Fétichisme, Histoire d'un Concept*. Paris, PUF.

KEANE, Webb

- 1997 “From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion”. In *Comparative Studies in Society and History*, 39 (4), pp. 674-693.
- 2007 *Christian Moderns - Freedom & Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, University of California Press.

LATOUR, Bruno

- 2001 [1999] “A Ligeira Surpresa da Ação – fatos, fetiches, fatiches”. In *A Esperança de Pandora – Ensaios sobre a Realidade dos Estudos Científicos*. Bauru, EDUSC, pp. 305-334.
- 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), pp. 89-181.
- 2003c [1956] “Apêndice aos Capítulos III e IV”. In *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Universitário, pp. 101-117.

MACGAFFEY, Wyatt

- 1990 “The Personhood of Ritual Objects: Kongo Minkisi”. In *Etnofoor*, 3-1, pp. 45-61.
- 1994 “African Objects and the Idea of Fetish”. In *Res – Anthropology and Esthetics*, 25, pp. 123-131.

MARX, Karl

- 1842 “The Leading Article in n. 179 of the Köhlnische Zeitung”. In *Rheinische Zeitung*, n. 191-193. Disponível em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/07/10.htm> [Acessado em 6 set. 2010].
- 1844 “Introdução”. In *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/criticafilosofiadireito> [Acessado em 6 set. 2010].
- 1977 [1844] *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscow, Progress Publishers.
- 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”. In *Comparative Studies in Society and History*, 42, pp. 242-267.

MEHLMAN, Jeffrey

- 1993 “Remy de Gourmont with Freud: Fetishism and Patriotism”. In APTER, E. & PIETZ, W. (eds.), *Fetishism as a Cultural Discourse*, Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 84-92.

MERCER, Kobena

- 1993 “Reading Racial Fetishism: The Photographs of Robert Mapplethorpe”. In APTER, E. & PIETZ, W. (eds.), *Fetishism as a Cultural Discourse*, Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 307-330.

NYE, Robert A.

- 1993 “The Medical Origins of Sexual Fetishism”. In APTER, E. & PIETZ, W. (eds.), *Fetishism as a Cultural Discourse*, Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 13-31.

PFÄFFENBERGER, Bryan

- 1988 “Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology”. In *Man* v. 23, n. 2, pp. 236-25.

PIETZ, William

- 1985 “The Problem of Fetish I”. In *RES – Anthropology and Esthetics*, 9, pp. 5-17.
- 1987 “The Problem of Fetish II. The Origin of Fetish”. In *RES – Anthropology and Esthetics*, 13, pp. 23-45.
- 1988 “The Problem of Fetish IIIa. Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism”. In *RES – Anthropology and Esthetics*, 16, pp. 105-123.
- 1993 “Fetishism and Materialism – The Limits of Theory in Marx” In APTER, E. & PIETZ, W. (eds.), *Fetishism as a Cultural Discourse*, Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 119-151.
- 2005 *Fétiche. Généalogie d’un Problème*. Paris, Kargo & L’Éclat.

PIETZ, William & APTER, Emily

- 1993 “Preface”. In *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press, pp. ix-xi.

PIRES, Rogério Brittes W.

- 2009 *O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus*. Rio de Janeiro, dissertação, Museu Nacional/UFRJ, 168 pp.
- 2011a “Fetische und ungerade Dualismen: Anmerkungen zu afrikanischen und afroamerikanischen Religionen”. In ANTENHOFER, Christina (org.), *Fetisch als*

- 2011b *heuristische Kategorie. Geschichte Rezeption Interpretation*, Bielefeld, Transcript, pp. 59-83.
“Pequena história da ideia de fetiche religioso, de sua emergência a meados do séc. xx”. In *Religião e Sociedade* 31 (1).
- PONTALIS, J.-B.
1970 “Présentation”. In *Nouvelle Revue de Psychanalyse n. 2 – Objets du Fétichisme*, pp. 5-18.
- POUILLON, Jean
1970 “Fétiches sans Fétichisme”. In *Nouvelle Revue de Psychanalyse n. 2 – Objets du Fétichisme*, pp. 135-148.
- SANSI, Roger
2007a “The Fetish in the Lusophone Atlantic”. In Sansi, R. *et al, Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave-Macmillan, pp. 19-39.
2007b *Fetishes and Monuments – Afro-Brazilian Art and Culture in the Twentieth Century*. Oxford, Berghahn Books.
2008 “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. In *Revista de Antropologia* 51 (1), pp. 123-153.
- TAUSSIG, Michael
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University Of North Carolina Press.
1993 “Maleficium: State Fetishism”. In APTER, E. & PIETZ, W. (eds.), *Fetishism as a Cultural Discourse*, Ithaca & London, Cornell University Press, pp. 217-247.
- TOBIA-CHAIDESSON, Michèle
2000 *Le Fétiche Africain – Chronique d’un “Malentendu”*. Paris, L’Harmattan.
- TYLOR, E. B.
1970 [1871] *Religion in Primitive Culture*, Gloucester, Peter Smith.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2007 “Filiação Intensiva e Aliança Demoniaca”. *Novos Estudos* 77, pp. 91-126

ABSTRACT: The concepts of sexual fetishism and commodity fetishism are roundabout transformations of a prior concept: religious fetishism. This article tries to account for this conceptual transmutation and for the effects the establishment of this new categories of fetishism had over their precursor. It additionally aims to outline connections among all three fetishisms and to examine the manifold uses of the idea(s) of fetish throughout the 20th century. We will focus on the continuities between the Enlightenment's denouncement of "religious illusion" and the modern human sciences critical attitude. We will also point out a few theoretical attempts to unite all fetishisms, be it via the analysis of characteristics common to all objects tagged as "fetishes", be it via the idea of a general, unqualified fetishism that unites the religious, sexual and capitalistic versions.

KEYWORDS: Religious fetishism, commodity fetishism, sexual fetishism, critique.

Recebido em maio de 2012. Aceito em dezembro de 2012.