

Feitiço e fetiche no Atlântico moderno

[Metadata, citation and similar papers](#)

Espinosa (E-Journal)

Roger Sansi

Goldsmiths College – University of London

RESUMO: Nesse artigo proponho descrever o processo histórico no qual o discurso da feitiçaria e o feitiço se transformou no discurso do fetichismo. Primeiro, vamos analisar o discurso da feitiçaria no mundo lusófono. Depois, vamos contrastar esse discurso com a formação da Mandinga, termo africano que gerou uma forma de feitiçaria extremamente popular no Atlântico lusófono no século XVIII. Depois veremos como o termo português *feitiço* se transformou no discurso do *fetiche*, e do *fetichismo*, na África Ocidental. Apresentando as transformações do discurso da feitiçaria no Atlântico, a minha proposta é tentar superar as descrições da história atlântica em termos de diáspora, separando a África como origem e lugar do passado, em oposição às Américas, ou ao Brasil, como lugar do presente e da recriação.

PALAVRAS-CHAVE: feitiçaria, fetiche, fetichismo, Atlântico, África Ocidental, historicidade.

A feitiçaria, a bruxaria, a magia no passado têm sido descritas por antropólogos e historiadores como tradições pré-modernas, sendo a modernidade ocidental baseada, pelo contrário, na ciência e no racionalismo. Mas uma crítica radical da modernidade burguesa pode chegar a defender que, na verdade, a nossa modernidade ocidental também é mágica; se bem que a magia da modernidade seria de um tipo específico: a magia do capitalismo, a ilusão de que o valor econômico é capaz de produzir mais valor econômico, escondendo o trabalho humano que seria o

fundamento de qualquer forma de valor. Marx definiu essa magia do capitalismo como fetichismo das mercadorias, e nas últimas décadas, muitos antropólogos, de Michael Taussig (1983) e os Comaroff (1993) até David Graeber (2005), se interessaram por entender como a magia ocidental, o fetichismo das mercadorias, se transforma em magia local em todo o mundo. Em particular, o ressurgimento da feitiçaria na África não seria analisado em termos de retorno à tradição, mas de incorporação da modernidade (Geschiere, 1997).

O argumento seria que a oposição entre magia, feitiçaria e tradição de um lado, contra modernidade, ciência e racionalidade de outro, é falsa. Uma falsa oposição, porém, como diz Peter Pels (2003), que seria necessária para defender a ideologia da superioridade do Ocidente como cultura moderna, do hoje, frente às culturas não-ocidentais, culturas do ontem, que moram no passado. Trata-se de negar a contemporaneidade de Europa e África.

A construção dessa oposição radical entre o Ocidente “moderno” e o resto do mundo “tradicional” pode ser explicada de várias formas. Uma das mais evidentes consistiria em traçar a história dos termos, como por exemplo, “fetichismo”, que definem mais explicitamente essa separação radical.

O termo *fetichismo* foi inventado no fim do século XVIII pelo Presidente Charles De Brosses, para definir a forma mais primitiva (elementar) de religião. No seu livro *Essai sur le culte moderne des dieux fétiches* (1760), De Brosses faz uma comparação entre a religião dos africanos modernos e a dos egípcios antigos. Assim como os antigos egípcios, os africanos modernos adoravam as coisas, os objetos, os eventos naturais, a matéria, a primeira coisa que encontrassem à frente. Essa, para De Brosses, é a forma mais burda e simples de religião: a adoração das coisas encontradas ao acaso. Esses objetos-deuses seriam chamados “fetiche” pelos africanos. Daí o termo “fetichismo” para definir a sua reli-

gião. O fetichismo demonstraria que os africanos tinham a forma de religião – e portanto, de sociedade – mais simples e selvagem. Eles eram contemporâneos e, no entanto, moravam no passado dos europeus, que tinham chegado às formas mais elevadas de religião (o teísmo). Para Hegel, o fetichismo é uma demonstração de que os africanos moram não apenas no passado, mas fora da história. Tratando os objetos como sujeitos, os africanos seriam irrecuperáveis para o processo dialético da razão que guia a história; eles sequer seriam humanos. O fetichismo então não seria apenas a tradição frente à modernidade, mas uma fronteira incomensurável que situa os seus praticantes fora da humanidade.

O paradoxo, e a ironia, é que o termo “fetiche”, que para os europeus seria o termo usado pelos africanos para denominar os seus deuses-objetos, é de fato um termo de origem européia. O fetiche não é mais do que uma versão crioulezada do termo português “feitiço”; mas parece que essa origem portuguesa foi esquecida, ou escondida, e o fetiche se tornou africano.

A história dos termos fetiche e fetichismo foi pesquisada por William Pietz, numa série de artigos intitulados “The Problem of the Fetish” (1985, 1987, 1988). A influência desses artigos na antropologia dos últimos anos é muito grande (Latour, 2001; Keane 2007; Graeber, 2005). Porém, nessa longa história do termo, que vai de feitiço a fetiche e fetichismo, a maioria dos autores, Pietz inclusive, parecem mais interessados na conclusão do que na história dos usos do termo fetichismo. Eles mencionam que o termo português é a origem do “fetiche”, mas não demoram muito em explicar como, de fato, o feitiço chegou a ser o fetiche, nem consideram que o significado dos dois termos não é, em absoluto, o mesmo. O feitiço, para os colonizadores portugueses, não era um fenômeno nem africano, nem arcaico ou tradicional, mas universal e contemporâneo, comum entre portugueses e africanos. O feitiço não era portanto um fato diferencial, como o fetiche, mas um fato

em comum, que acontecia a todos os homens, independentemente da sua origem. A feitiçaria não era uma religião dos africanos, como o fetichismo, mas uma maldição de toda a humanidade.

Nas páginas a seguir, eu gostaria de levar em conta a posição do mundo lusófono nessa história do fetiche. Como chegou o feitiço português a virar o fetiche africano? Por que foi esquecida a origem portuguesa do termo pelos europeus? Essas são questões importantes não só do ponto de vista informativo, mas são de fato fundamentais para se compreender a produção do problema do fetiche. Não se trata apenas de que a acusação européia de fetichismo pode ser re-dirigida aos europeus, com o fetichismo das mercadorias. De fato, os termos mesmos fetiche e fetichismo são resultado de um encontro histórico que depois foi negado e des-reconhecido. A colonização portuguesa, anterior a esse processo de separação entre África e Europa no século XVIII, oferece um contraponto inquietante ao modelo europeu da modernidade. Negando a centralidade dos portugueses na produção do fetiche, os europeus que identificam o fetiche com a África negam a historicidade e a modernidade do termo, assim como do mundo que o produziu: o mundo colonial lusófono, incluindo o Brasil, a partir do fim do século XVIII, não tem lugar nos discursos dominantes da dialética modernidade-tradição, Europa-África, mas fica num meio termo instável e perigoso.

Neste artigo, a minha proposta é descrever a historicidade do discurso do feitiço no Atlântico, mostrando como foi usado para apropriar-se de e objetificar certas situações coloniais em termos diversos, e como, por esse processo, se transformou numa outra coisa. Primeiro, vamos propor uma análise do discurso de feitiço e feitiçaria no mundo lusófono. Depois, vamos contrastar esse discurso com a formação da *mandinga*, termo africano que gerou uma forma de feitiçaria extremamente popular no Atlântico lusófono no século XVIII. De forma paralela, parece que o termo português *feitiço* foi amplamente usado nas costas da

África Ocidental, até o ponto que, nas crônicas européias, foi identificado como o elemento-chave da religião africana; curiosamente, uma reapropriação européia da apropriação africana de um termo europeu. Assim o discurso da feitiçaria se transformou no discurso do *fetiche* e do *fetichismo*.

Falando da transformação do discurso da feitiçaria no Atlântico, a minha proposta é tentar superar as descrições da história atlântica em termos de diáspora, separando a África como lugar do passado e da origem, em oposição às Américas ou ao Brasil como lugar do presente e da recriação. Nesse sentido, acompanho o trabalho de outros antropólogos históricos, como Matory (2005), Shaw (1997, 2002) ou Palmié (2002) que têm proposto reescrever a história do Atlântico do ponto de vista da contemporaneidade e da circulação na formação de identidades, discursos e histórias no espaço atlântico, sem separar um “ontem” africano de um “hoje” americano.

Podem parecer que o meu intento de oferecer uma perspectiva da “longue durée” na formação dos discursos sobre a feitiçaria é excessivamente ambiciosa, e até certo ponto é, eu reconheço; mas acho que também é necessária. Às vezes, concentrados nas especificidades do presente etnográfico, os antropólogos não dão a importância necessária à carga histórica de algumas palavras; fazer uma revisão rápida da história dessas palavras não faz mal, pode ser até necessário. Lembro, por exemplo, durante a conferência que originou a presente compilação, um comentário de Peter Fry, no qual comentava as palavras pessimistas de um moçambicano, que dizia que Moçambique nunca seria desenvolvido como a Europa, porque no Moçambique havia feitiçaria, enquanto a Europa tinha se livrado disso. Essas palavras, para mim, ressoaram perfeitamente com alguns dos depoimentos que Bosman inclui na sua descrição da Guiné, no início do século XVIII, e que vamos comentar depois. Não interpreto essa ressonância em termos de um “afro-pessi-

mismo” atávico, pan-continental, e a-histórico, mas pelo contrário: acredito que esse “afro-pessimismo” que situa a África fora da história, amarrada à feitiçaria, tem uma historicidade específica, que nasce no tempo de Bosman. E acho que entender a formação e a historicidade desse tipo de discursos é fundamental se queremos entender o presente¹.

O feitiço

Vou começar então por considerar a questão da feitiçaria no mundo lusófono colonial. O que é o feitiço afinal de contas? Os termos feitiço e feitiçaria aparecem no português medieval num contexto legal: o rei João I promulgou éditos contra a feitiçaria em 1385 e 1403 proibindo a seus súditos “obrar feitiços ou ligamentos, ou chamar diabos” (Pietz, 1987, p. 31). A feitiçaria nasce portanto como um discurso de acusação. Pietz analisou a etimologia de “feitiço” em conexão ao Latim “factitius”, fictício, também na origem dos termos artifício e artificial; o feitiço é uma coisa feita (o oposto de uma coisa natural), uma coisa falsa, um engano; como sabemos, feitiço também tem o significado de enfeite, artifício de sedução (objeto que pode “obter a graça” dos outros).

Acho importante ter em conta três aspectos do problema do feitiço, todos eles revelando a sua ambigüidade. Primeiro, a ambigüidade entre construção e verdade: o feitiço poder ser falsificação e engano, mas existe a suspeita de que esse artifício, essa ficção, de fato seja verdadeira, que funcione, ou ainda, que tenha um “segredo”, um “fundamento” que o acusador não conhece. Segundo, ambigüidade entre acusador e acusado: o feitiço sempre é antes uma acusação do que uma prática auto-definida; mas se reconhecendo como tal, o feiteiro pode adquirir paradoxalmente poder sobre o acusador, o poder oculto da feitiçaria. Terceiro, e último, a ambigüidade entre sujeito e objeto do feitiço: a

feitiçaria é uma arte da sedução e da sujeição, através da qual as pessoas se tornam objetos, ou, pelo contrário, os objetos podem ser vistos como pessoas. A feitiçaria é uma trampa, que embrulha acusado e acusador, pessoas e objetos, verdade e ficção.

Para Taussig (2003), a ambigüidade fundamental da magia é aquela entre segredo e ceticismo. A ocultação de um suposto segredo é sempre central no discurso mágico. Essa verdade pode ser revelada apenas parcialmente, precisamente porque é a ocultação que a faz poderosa. Essa dialética do segredo e o ceticismo é precisamente o que dá dinamismo e plasticidade também ao discurso da feitiçaria: a ocultação, em vez de ser um obstáculo, facilita a apropriação de novos elementos, os quais aparecem como mais secretos, mais ocultos, mais fundamentais, escondidos num nível mais profundo de conhecimento. O ato ou evento de encontro com esses elementos, na qual o segredo é revelado, confere a eles um poder excepcional.

A primeira definição que encontrei de feitiçaria, dada por Bluteau no *Vocabulario Portuguez e Latino* de 1713 é a seguinte: “He huma cousa, que em si naturalmente não tem o effeyto, que obvio, causando-o só o Demonio, com aquillo, que por permissão Divina le ajunta, para que possa obrar.” Isto é, feitiço é um evento que, em si, não teria conseqüências, se não fosse causado pelo Diabo. Bluteau dá o exemplo de uma lagartixa correndo sobre uma porta. Poderia ser só isso, uma lagartixa, mas poderia ser também um índice do Diabo, um feitiço. Um feitiço é um evento que não pode ser reduzido às suas causas naturais: nesse sentido, seria como um milagre, porém, no sentido oposto: não causado por Deus ou pela graça de um santo, mas pelo Diabo.

Essa definição, na verdade, não fica muito longe da definição da magia de Evans-Pritchard (1937). Para Evans-Pritchard, também, um ato mágico pode ser qualquer evento. O que diferencia o ato mágico é a coincidência: o fato de que esse evento, aparentemente natural, como

um trovão, ou uma lagartixa correndo por cima de uma porta, acontece em correspondência com outro evento social (por exemplo, uma disputa matrimonial ou por terras). Nesse contexto, o evento natural tem um significado social. Ele é um índice de uma outra coisa.

Os feitiços, portanto, são eventos excepcionais, índices da intervenção de forças extraordinárias no mundo ordinário ou “natural”. A feitiçaria não seria, nesse sentido, uma religião secreta nem um culto organizado. Os atos de feitiçaria não seriam necessariamente objetos rituais; nem os objetos de feitiçaria seriam necessariamente objetos de culto. A religião do Diabo seria uma outra coisa: a idolatria, a adoração de falsos deuses. A feitiçaria não é idolatria, uma religião pagã, mas um fato comum da vida: ou melhor, um fato extraordinário da vida, que pode vir de qualquer direção, em qualquer momento. Assim, a feitiçaria seria um fato universal, não culturalmente específico. Nesses termos podemos dar conta do que Bethencourt (1987), em referência ao mundo lusófono no século XVI, chama de “extraordinária plasticidade da feitiçaria”. Na sua pesquisa nos arquivos da Inquisição, Bethencourt fez menção a todo tipo de objetos e atos: o mocinho de lobo, a sogá de um enforcado, um espelho quebrado (Bethencourt, 1987, pp. 52-53), “a baba de uma pessoa que estivesse à hora da morte” (*id.*, 1987, p. 85). O que importa nesses objetos não é tanto que sejam resultado de atos rituais, mas que são resultado de eventos excepcionais: a baba não é qualquer baba, mas a baba recolhida na boca do homem na hora da morte; a sogá não é qualquer cordão, mas a sogá que matou o homem na forca. O espelho não foi quebrado para fazer o feitiço, mas o feitiço só pode ser feito com o espelho que se quebrou por azar.

Essa dinâmica da feitiçaria, essa plasticidade, permite incorporar qualquer tipo de objeto ou pessoa de qualquer origem; de fato, quanto mais extraordinário, mais estranho, melhor. Em relação à feitiçaria em Sri Lanka, Bruce Kapferer fala que os feitiços mais poderosos sempre vêm

de alhures: a magia estrangeira é a mais prezada: “much sorcery practice (...) derives its force from the fact that it fuses old practices onto the new, hybridizes, and is ‘foreign’ and borrowed” (Kapferer, 2003, p. 125). Para Kapferer, a feitiçaria sempre é implicitamente moderna, precisamente porque ela está no limite, identificada com o poder subversivo do “outro”. Na África atual, os mais poderosos feiticeiros (sempre no âmbito do discurso da suspeita) são freqüentemente estrangeiros: os comerciantes libaneses, por exemplo no caso da Sierra Leoa que descreve Shaw (1997, p. 859); as sociedades secretas de origem européia, como os Rosacruz, são vistas como detentoras de conhecimentos secretos. Qual é a origem da feitiçaria? O Oriente? A Índia? O antigo Egito? Mas realmente importa saber o *verdadeiro* lugar?

A Mandinga

Na historia do Atlântico moderno, o discurso da feitiçaria sofreu várias transformações, em paralelo às dinâmicas de poder nas relações entre diversos povos e projetos coloniais. Porém, a estratégia que muitos pesquisadores do mundo afro-americano ainda seguem é procurar identificar as origens africanas por trás de descrições de rituais e objetos em contextos de acusações de feitiçaria no Novo Mundo. Autores como Rachel Harding (2000) ou James Sweet (2003) afirmam que os rituais e objetos que encontramos nos documentos de acusações de feitiçaria revelam práticas e cosmologias essencialmente africanas, e que eram usadas por escravos como formas de resistência cultural e cuidado espiritual. Por exemplo, para James Sweet “In seventeenth and early-eighteenth century Brazil, African religions were not syncretism or creolized but were independent systems of thought, practiced in parallel to Catholicism.” (Sweet, 2003, p. 7). Sweet confronta de forma explícita a exten-

sa bibliografia brasileira sobre o assunto, começando por Luiz Mott e Laura Mello de Souza, que nos termos de Sweet defendem “syncretism of slave practices, underestimating the continuing centrality of the African past” (Sweet, 2003, p. 6).

É verdade que a literatura histórica brasileira sobre a feitiçaria usou algumas vezes a noção de sincretismo sem fazer questão de como esse sincretismo funcionaria; a mesma Laura de Mello e Souza reconhece num texto recente “uma certa dose de ingenuidade e alguma displicência” em aplicar o termo (Souza, no prelo). Podemos falar sobre a feitiçaria no Atlântico sem opor origem a sincretismo? Uma alternativa seria falar em termos mais gerais da história, e da historicidade da feitiçaria. História não entendida como a recuperação de um passado reprimido, distante e original, mas como o fluxo dos eventos objetificados e apropriados pelos seus sujeitos: eventos como descobertas ou episódios de encontro podem ser apropriados pelos sujeitos históricos, para objetificá-los em termos particulares. A feitiçaria no mundo atlântico era um método particularmente eficaz de se apropriar de objetos, pessoas e discurso de alhures, o objetificá-los, “amarrá-los”, por assim dizer. Isso é precisamente o que Pietz sublinha quando fala da *historicidade* do fetiche: “the fetish is always a meaningful fixation of a singular event; it is above all an ‘historical’ object, the enduring material form and force of an unrepeatable event” (Pietz, 1985, p.12). Para esclarecer esse ponto, vamos discutir brevemente sobre a *Mandinga*, um dos “avatares” ou “encarnações” da feitiçaria no mundo atlântico.

“Mandinga” é um termo que virou praticamente sinônimo de feitiçaria, e “mandingueiro” sinônimo de feiticeiro, no mundo Atlântico lusófono do século XVIII.² O termo vem da África Ocidental: os assim chamados “mandinga”, vinham dos impérios de Mali, no interior do continente; no século XVI diversos grupos mandinga conquistaram partes da costa da Guiné, onde portugueses, lançados e *tangomaos* entra-

ram em contato com eles. Na Guiné do século XVII, objetos como amuletos, escapulários e rosários eram fortes indicadores de adscrição religiosa (cristã ou muçulmana), mas às vezes também podiam ser signo das ambigüidades entre povos e religiões no contexto colonial. Os tangomaos, portugueses ou filhos de portugueses e indígenas, surpreendiam outros europeus com a ambigüidade dos seus usos religiosos: La Courbe, um viajante francês, comenta que os tangomaos sempre vestem um grande crucifixo no colo, e se chamam com nomes de santo, ainda que a maioria não seja batizada, nem mostre evidência nenhuma de religião cristã.³ Outro francês, Olivier, fala de um certo Dom Joan de Rufisque, que tinha “muitas mulheres (...) pregou a dois missionários (...) para batizar os filhos dele (...) eu fiquei impressionado em ver que o homem era muito devoto, tendo sempre um grande Rosário nas mãos e muitas imagens de Nosso Senhor, e da Virgem, e dos Santos em torno da cama (...) A mesma coisa com as suas mulheres ou concubinas, as quais também vestiam grandes Rosários em torno do colo”.⁴ Não só os tangomaos, mas também os africanos, faziam ostentação: um caso curioso é o de um muçulmano mandinga, que quando viu que viajantes europeus chegavam em sua cidade, correu a falar para eles em português que ele tinha sido escravo em Cabo Verde, e mostrou o rosário católico que ele tinha embaixo das roupas e amuletos islâmicos, como signo de confiança, dizendo que o nome cristão dele era Gaspar Vaz (Brooks, 2003, p. 62).

Nesse contexto, não é difícil prever que portugueses, tangomaos e lançados começassem a usar de forma comum objetos de proteção e amuletos produzidos pelos “dexterims” ou “bexerims” Mandinga, Doutores da Lei Islâmica. No início do século XVII, o Jesuíta Padre Balthazar Barreira, na Guiné, já faz referência às bolsas que os muçulmanos fazem para “engano”. Em 1656, em Chaceu, Ambrósio Gomes, “homem branco” amarrou umas cordas em torno do braço de Crispina Peres, para

ajudá-la na gravidez (Sweet, 2003, p. 181). Os amuletos, chamados de “bolsas de mandinga” se tornaram extremamente populares no mundo português entre os séculos XVII e XVIII, não só na Guiné, mas em particular na capital do Império, Lisboa (Calainho, 2004). Em 1700, um escravo cabo-verdiano, Francisco, vendia uma variedade de bolsas em Lisboa, para proteção em brigas, ganhar em jogos e “obter a graça” das pessoas. Em 1729, Luis de Lima, nascido em Ouidah, confessou à Inquisição que usou mandingas no Porto e Pernambuco. Ele também citou outros vinte e seis escravos da Costa da Mina que faziam uso de mandingas. A maioria deles tinha passado um tempo no Brasil antes de vir para Portugal. Um deles, um baiano, Manuel da Piedade, vendia ingredientes de mandinga. Outros africanos de Ouidah foram acusados mais tarde de fazer mandingas. É interessante assinalar que nenhuma das pessoas que mencionei são Mandingas ou da Guiné. Além disso, os clientes deles são tanto escravos como livres, brancos e negros, africanos ou portugueses (Calainho, 2004, p. 53; Sweet, 2003, p. 183).

O que a Inquisição descobria nas bolsas de mandinga? Pedras, paus, ossos, cabelos, peles de animal, folhas, plumas, pós, partículas consagradas, pedaços de pedra d’ara, orações (muitas vezes, cristãs). O material comum da feitiçaria: objetos díspares encontrados em situações excepcionais, milagrosas, relíquias desses milagres. São muito comuns, como Laura de Mello e Souza comentou (Souza, 1986, p. 132), os pedaços de “pedra d’ara”. A “pedra d’ara” era um pedaço de mármore com uma abertura, onde eram colocadas as relíquias de mártires e santos, e onde os padres consagravam a santa hóstia e o vinho. A santidade da “pedra d’ara” não era só o resultado da consagração, mas também a sua premissa: sem a pedra d’ara, o padre não podia realizar a eucaristia; não é só o ritual que confere poder ao objeto, mas o objeto que dá poder ao ritual. É interessante, nesse sentido, lembrar a história da primeira missa no Congo. Quando o tio do Rei do Congo, o Mani Kongo, decidiu se

converter ao cristianismo, ele teve que esperar a chegada de duas pedras d'ara, trazidas especialmente de Portugal, para o seu batismo como Manuel. MacGaffey conta que, muitos séculos depois, o lugar onde Manuel foi batizado, ainda é um *minkissi* da chuva, chamado Sa Manuela (MacGaffey, 1988, p. 207).

Voltando às bolsas: elas não eram usadas só em Lisboa ou no Brasil, mas também nos extremos mais remotos do mundo atlântico português. É interessante um caso descrito por Selma Pantoja: no início do século XVIII, Vicente de Moraes, um soldado liberto em Muxima, no interior de Angola, foi acusado pela Inquisição de feitiçaria. É interessante remarcar que no caso, o nome das “bolsas” não é sempre Mandinga: elas são também chamadas de Sallamanca, Cabo Verde, ou São Paulo. Vicente confessou que tinha uma bolsa para protegê-lo em caso de combate. Foi um amigo português que deu para ele a bolsa, mas ele não tinha podido testá-la porque a tinha dado a uma outra pessoa. Quando a bolsa foi achada, os juízes encontraram um pedaço de pedra d'ara, e uma oração (Pantoja, 2004, pp. 129-130).

Sweet (2003) e Harding (2000) interpretaram as bolsas de Mandinga como objetos da resistência africana contra o Império Português e a escravidão. No livro *A refuge in thunder*, Rachel Harding vê a *bolsa de mandinga* como “part of the continuing effort to re-order a world fractured by slavery (...) they were also an effort in the direction of adjusting the balance of power, of moderating the caprice of the dominant order. The *bolsas* and other *feitiços* represented a counterforce” (Harding, 2000, pp. 31-32) .

Já Bastide (1978) defendia que a feitiçaria foi usada pelos escravos como arma de resistência e sobrevivência, e não tem dúvida de que, em grande medida, assim foi; mas a feitiçaria no mundo colonial português não era só isso; vê-la só nesses termos suporia cair num funcionalismo reducionista. Primeiro, esse argumento não explica nada sobre as práti-

cas ou os objetos; não explica porque feitiços e objetos não eram necessariamente africanos: eles podiam incluir elementos católicos europeus, indígenas, e de qualquer outra origem (Souza, 1986, p. 131). Segundo, o argumento da resistência escrava parece ignorar os discursos dos acusados de feitiçaria, como eles foram registrados: o objetivo das Mandingas é se proteger do infortúnio, *fechar o corpo* (Souza, 1986, p. 132) contra a influência de pessoas feiticieras e espíritos, e propiciar o contato com outras pessoas ou entidades. Sem dúvida, muitas vezes essas pessoas eram donos de escravos, e os usuários, escravos, mas não apenas: os donos também usavam Mandingas, e os acusados de feitiçaria não eram só escravos, ou negros, pelo contrário: só 62 dos 652 casos de *feitiçaria* denunciados à Inquisição portuguesa entre os séculos XVI e XVIII foram negros ou mulatos, menos do 10%. Dentre eles, praticamente a metade eram livres, e 18% forros: só um terço eram escravos (Calainho, 2004, pp. 62-63). Esse é o terceiro ponto, que não é irrelevante: as bolsas eram usadas por pessoas de diferentes origens e classes sociais, escravos e livres, negros e brancos. A feitiçaria fazia parte da vida de todos (Souza, 1986, p. 133).

Isso não significa que “despolitizamos” a feitiçaria, que não remarcamos os conflitos e a violência da colônia. Pelo contrário, o discurso da feitiçaria mostra a extrema violência e injustiça do mundo colonial; mas essa violência não se reduz a uma contradição escravo/dono, branco/preto, ela era muito mais ampla: da perseguição religiosa contra Judeus e Muçulmanos ao conflito de classes entre fidalgos e povo, reinóis e brasileiros, homens e mulheres, incluindo até conflitos entre escravos de diferentes origens, escravos e libertos etc. O discurso da mandinga e da feitiçaria é um discurso sobre o poder cotidiano e a violência de todos contra todos, um discurso que o tráfico atlântico de escravos intensificou, sem duvida, mas que já existia, e que continuou depois do fim do tráfico.

Porém, não resta dúvidas que mais e mais Africanos foram acusados de feitiçaria com o incremento do tráfico no século XVIII, em particular no Brasil.⁵ Pode ser que na imaginação popular, o Diabo sempre tome a forma do inimigo dentro de casa; o feiticeiro e o “outro”, como diz Kapferer. Bethencourt (1986) mostra casos de *curandeiras* e *feitiçeras* mouriscas e judaizantes no século XVI; no fim do século XVIII, os Africanos tinham ocupado a posição dos Judeus e Muçulmanos; e não só escravos, mas em particular, libertos com uma posição muito ambígua na sociedade colonial, de “negros estrangeiros” (Cunha, 1985). No Brasil do século XIX, a identificação entre feitiçaria e África já se tornaria completa.

Lembremos as variações da origem da bolsa no caso do soldado angolano: Mandinga, Cabo Verde, São Paulo, Sallamanca: os quatro cantos do Atlântico. O importante é que não seja daqui, mas de fora, de um lugar estranho, excepcional; ainda assim, se abrimos a bolsa, o que achamos? Uma oração católica e um pedaço de pedra d’ara; a bolsa nunca teria que ter sido aberta. O importante da bolsa, ao fim das contas, não é tanto a origem, mas a alteridade; que ela seja resultado de um fato excepcional. O simbolismo do objeto não é tão importante quanto o fato de ele funcionar, de ele fazer milagres. No caso do soldado angolano, ele fala claramente: é preciso testá-la; só depois de sobreviver ao combate, poderíamos dizer se ela é feitiço.

Esse é um ponto importante: o feitiço tem que se revelar numa situação excepcional para que se possa reconhecê-lo. Só então vira feitiço, um índice pessoal: no evento que define a própria vida em relação ao objeto. Para Pietz, essa é uma das questões fundamentais do fetiche, a “historicidade”. Encontrar um fetiche é um evento que tem alguma coisa de imprevisível: é um evento particular no qual as pessoas acham alguma coisa excepcional que elas reconhecem como parte de si. Pietz explica essa questão em relação à definição surrealista do *objet trouvé*, “these

crisis moments of singular encounter and indefinable transaction between the life of the self and that of the world become fixed, in both places and things, as personal memories that retain a peculiar power to move one profoundly.” (Pietz, 1985, p. 12). Nesse sentido, o significado prévio dos elementos que fazem parte do fetiche, sejam católicos, africanos etc., não é tão importante como o significado indexical que eles adquirem no evento. Nos termos de Latour, o valor deles não pode ser explicado simplesmente nos termos de uma adição dos elementos que constituem o evento antes dele acontecer: no evento, eles adquirem uma historicidade particular (Latour, 2001, p. 131).

Podemos ver as *bolsas de mandinga* como objetificações desses eventos, dessas histórias pessoais. Não são somente símbolos de uma religião qualquer ou cultura, mas índices de vidas particulares, que aparecem no evento de encontro com uma historicidade particular. Porém, ainda que muitas das questões centrais no problema do fetiche, como ele é definido por Pietz, se encontram já no “feitiço” e na “mandinga”, a formação da noção do fetiche é também, ela mesma, profundamente histórica e coligada a um novo marco de relações entre as pessoas e as coisas, a Europa e a África, História e Tradição. Há de fato uma diferença radical entre feitiço e fetiche: o *feitiço* é um objeto da feitiçaria, ao passo que o *fetiche* está no fundamento de uma religião, o “fetichismo”. Vamos descrever essa transformação radical na parte a seguir.

Do feitiço ao fetiche

Como vimos, na Costa da Alta Guiné, a precária evangelização dos tangomagos teve como resultado a exportação da feitiçaria Mandinga.⁶ Na área do Golfo de Guiné, nos portos entre as atuais Ghana e Nigéria, “nunca uma alma foi convertida”, nas palavras de um dos capitães do

porto de São Jorge da Mina.⁷ Porém, é precisamente nessa área onde nasce a palavra “fetiche”. Como assim? Não podemos realmente saber, da mesma forma que é muito difícil tentar entender por que a palavra “mandinga” virou tão popular no mundo português. Mas o que parece ter acontecido na costa do Golfo é precisamente o contrário, ou talvez a mesma coisa: parece que feitiçaria, feitiço, se transformaram em palavras usada pelos africanos similarmente ao modo como mandinga, mandingueiro eram usados no mundo português. Sem dúvida, a presença de portugueses e populações criolas, os “mulatos” mencionados por Bosman nas suas crônicas, são fundamentais nesse processo.

É nesse momento que entram em jogo os outros europeus. A palavra “fetisso” aparece pela primeira vez nas crônicas de De Marees, viajante holandês nas costas do golfo de Guiné no século XVII. Para De Marees, o “fetisso” é o deus dos africanos, e o “fetissero”, o sacerdote da sua religião.⁸ Porém é Willem Bosman, no fim do século XVII, quem vai apresentar o discurso europeu sobre o fetiche de uma forma mais articulada.

Bosman é um dos primeiros capitães holandeses do Castelo de São Jorge de Mina, tomado dos portugueses. As duas coisas que Bosman acha mais abjetas da África são precisamente os mulatos e os fetiches. Os mulatos – ou melhor, as mulatas –, são pessoas sem honra nem palavra, prostitutas que se vendem literalmente, seja a africanos ou europeus (Bosman, 1705). O fetiche, por outro lado, é objeto de longas e complexas reflexões, que inevitavelmente têm como conclusão que os africanos são estúpidos, vaidosos e avaros. Uma vez Bosman perguntou a um africano: Quantos deuses vocês têm? Tantos quantos a gente precisar!, o africano respondeu. Os africanos faziam os seus deuses com as próprias mãos; confundiam-se sobre quem havia produzido os artefatos: eles ou o criador. Pegavam a primeira coisa que achavam no caminho e viam nela um deus. Bosman fala de um caso que ele acha particularmente ridículo: o deus-serpente de Ouidah. Essa serpente gigante era

o deus de uma cidade vizinha e inimiga. Mas no transcurso de uma batalha entre as cidades, ela cruzou o campo de batalha. Nesse momento, os cidadãos de Ouidah decidiram que a serpente seria o seu novo deus. Isso, para Bosman, era uma besteira tão grande que ele não chegava a compreender (Bosman, 1705, p. 367). Ele literalmente falava: o que eles se representam por esses fetiches, eu não compreendo, porque de fato, eles mesmos também não entendem.⁹

Essa é precisamente a questão: os fetiches, os deuses, não representam nada, mas eles se fazem presente, eles são o deus. Não é muito diferente do caso que Bluteau menciona (escrevendo praticamente nos mesmos anos que Bosman), falando sobre a lagartixa correndo sobre a porta. E a conclusão pode ser a mesma: não é o fato de uma serpente ir de um lado para o outro que faz a serpente tornar-se um deus. Mas o fato de cruzar o campo no meio da batalha, tendo sido o emblema do inimigo. Essa história é perfeitamente compreensível, tem significado. Acaso os soldados britânicos não faziam o impossível para salvar a bandeira da Union Jack das hordas selvagens? Não arriscavam a vida para salvar a honra da bandeira? Não é um absurdo? Porém, eles eram europeus... E a gente entende a “épica” do assunto. É então possível que Bosman não entenda, quando ele provavelmente tinha sido testemunha de cenas absurdas parecidas em batalhas européias? Mas o que acontece é que ele não quer entender. Ele se nega a entender. Por quê?

O problema, acho, é que o fetiche não é radicalmente incomensurável para os europeus, mas pelo contrário, ele é próximo demais. Ele lembra aos viajantes europeus outra religião que eles conhecem bem: o catolicismo. Bosman, junto com outros protestantes e livre-pensadores, fala explicitamente¹⁰: o fetichismo parece com o Papismo. Evidentemente, já que a idéia do feitiço, bem como da feitiçaria, vem de Portugal! Mas o que é extraordinário é que eles não são capazes de reconhecer esse

fato: que o que eles reconhecem nos africanos não é mais do que uma imagem fantasmagórica dos seus inimigos atávicos, os europeus católicos, portugueses e espanhóis, contra quem tinham lutado por duzentos anos em contínuos conflitos iconoclastas. Os fetiches africanos eram parecidos demais aos santinhos católicos – e isso, para os protestantes e os livre-pensadores, era intolerável. Para eles, fetichismo e catolicismo confundem religião e comércio: eles constroem objetos e consagram sacerdotes que exercem de mediadores entre o divino e o humano, são mercadores do templo, transformando a relação com deus num negócio, ao mesmo tempo que escravizam seus seguidores, alucinados com os santos, os ídolos, os fetiches, que para os protestantes e os livre-pensadores são a mesma coisa. Pelo contrário, para os protestantes e os livre-pensadores, religião e comércio são incomensuráveis: a religião é um assunto privado, de crença pessoal, de submissão incondicional à fé em Deus, e o comércio é um assunto público, social, este sim, de construção de valores espúrios em função da oferta e da demanda, da “mão oculta” da economia. Claro que a mão oculta pode ser descrita em termos de mágica, e a produção do valor das mercadorias, em termos de fetichismo. Isso foi o que Marx fez.

Muitos seguiram a senda de Marx, descrevendo o capitalismo como um fetichismo (Taussig, 1983; Comaroff, 1993; Gescheire, 1998; Graeber, 2005, e o mesmo Pietz, 1988). No entanto, eu preferiria concluir esse artigo refletindo sobre o que aconteceu como essas partes do mundo colonial que ficaram fora desse dualismo África fetichista *vs.* Europa moderna como, por exemplo, o mundo colonial português, voluntariamente esquecido pelo discurso moderno do fetiche, porque era perigosamente ambíguo: ele mostrava que a diferença radical entre Europa e África era um produto, não um fato anterior ao encontro colonial. Como foi, de fato, aplicado o discurso do fetichismo no Brasil?

Le fétichisme no Brasil

Como chega o discurso moderno do fetiche no mundo lusófono e, em especial, no Brasil? A primeira menção do termo fetiche, ironicamente, encontra-se também no Bluteau, que define o *fétiche* como “nome que os povos de Guiné, na África dão aos ídolos que eles adoram.” (Bluteau, 1713, p. 66), e que afirma que, possivelmente, o termo português feitiço vinha do Africano fetiche, quando de fato é o oposto!¹¹ O termo “fetiche” então existe em português desde o início do XVIII, mas não parece que tinha sido usado com frequência para falar sobre o Brasil; só alguns viajantes europeus, como Kidder e Fletcher, que identificaram alguns objetos como “fetisch” provavelmente, de novo, traduzindo o Português feitiço.¹² Não achei escritores lusófonos usando os termos “fetiche” ou “fetichismo” até meados do século XIX. Para Mariza Corrêa (1998), só nessa época os termos fetiche e fetichismo começam a ganhar aceitação por causa da influência de Comte. Thobias Barreto, num artigo de 1870, *Moisés e Laplace*, fala de “aquele mísero culto fetichico, tão grosseiro e tão ridículo, que não conhecemos no presente”. Ainda assim, esse culto “é credor de maior soma de bens reais de que certo monoteísmo barbaro que ajeza a humanidade, sob a vigilância do látego divino e tem as mãos cruentas de sufocar auroras e garrotear idéias.” (Barreto, 1990, p. 30). Ele está criticando, claro, a religião católica. Conectando fetichismo a Catolicismo, Barreto é fiel ao espírito dos inventores do termo. Contido na teoria original do fetichismo, há uma crítica à religião como instituição pública, essencialmente o Catolicismo. Isso é particularmente importante no Brasil na década de 1870 durante a crise evidenciada pela Questão Religiosa.

Por outro lado, o termo começa a aparecer na década de 1860 em jornais baianos, em particular *O Alabama*, que tinha iniciado uma campanha particular de combate contra o nascente Candomblé. Neles, co-

meça a aparecer uma imagem do Candomblé não só como feitiçaria, mas como culto organizado, se bem que com uma notável ambigüidade: ao final das contas, a maioria das menções nos jornais são denúncias aos atos criminais de feiticeros ou “fetichistas”.¹³

Com a Primeira República e o fim da escravidão, a questão da feitiçaria e a religião adquire, aparentemente, ainda mais vigência. Por um lado, a Igreja Católica procura renovar-se, em um processo de “românização” (Azzi, 1979), com o qual procura extirpar as práticas mágicas e impor a autoridade dos padres. Formas de religiosidade popular tradicionalmente realizadas num contexto católico (como as “Lavagens”) passam a ser definidas como “orgias” e “Candomblés a céu aberto”, e perseguidas seja pela polícia, seja pela igreja (Sansi, 2005). Fenômenos como Canudos se tornam ameaças fantasmagóricas sobre a estabilidade da República: a “Ordem” e o “Progresso” defendidas parecem pender por um fio num país dominado pelo “fetichismo”. Por outro lado, a República promulga leis contra as práticas mágicas e o curandeirismo; mas como mostrou Yvonne Maggie em *Medo do Feitiço* (1992), essa legislação é extremamente ambígua, propondo a perseguição das práticas, mas também indiretamente sancionando a sua efetividade: as leis não perseguem todas as práticas mágicas e espíritas, mas as usadas para o engano e o mal. Maggie concluiu que a discussão estava construída em torno a uma crença comum: na existência (e no medo do) feitiço.

É nesse contexto que Raymundo Nina Rodrigues escreve *L'Animisme fétichiste des nègres de Bahia* (em francês), com o objetivo de pesquisar a persistência do fetichismo africano no Brasil.¹⁴ Para Nina Rodrigues, os cultos africanos não são só feitiçaria, mas fetichismo. Isto é, eles são uma religião; uma religião primitiva, mas religião mesmo assim. Nesse sentido, Nina Rodrigues tenta proteger os cultos “puros” das acusações de feitiçaria. Procurando o fetichismo “puro”, o pesquisador teve que deixar de lado tudo o que tinha a marca da mistura, racial, cultural ou

religiosa. Assim, Rodrigues constrói uma imagem do Candomblé como uma religião essencialmente diferente e estranha ao Brasil, uma religião africana. O paradoxo genial de Rodrigues é que, apesar das críticas gerais que o racismo recebeu depois, ele virou de fato fundador de uma escola de pesquisa que defendia a autonomia cultural do Candomblé como uma cultura africana diferente, incrustada na sociedade brasileira. Será de fato Arthur Ramos (1951; Dantas, 1984) quem consolidará finalmente essa distinção. De um lado, ele coloca as religiões puras, o bom fetichismo africano, do outro as feitiçarias misturadas, sincréticas, promíscuas, mulatas, a feitiçaria brasileira; tudo o que não seja Candomblé Jeje-Nago.

E interessante comparar esse processo com o que acontece contemporaneamente na África colonial inglesa. Ao mesmo tempo em que intelectuais brasileiros como Rodrigues ou Ramos querem deixar de lado a feitiçaria, para falar de fetichismo e religião, Pels (1998, p. 199) notou que nas colônias inglesas, o termo fetichismo cai em desuso, e tanto administradores coloniais como etnógrafos começaram a falar de “witchcraft”, bruxaria. Uma possível razão são as transformações da teoria antropológica, mas no caso, “fetichismo” provavelmente teria sido substituído por “animismo”, ou mesmo “magia”. O uso do termo “witchcraft”, para Pels, parece relacionado às necessidades da prática legal colonial: os administradores traduziram o problema associando-o a história da bruxaria na Europa. Assim, eles dismantelavam por um lado a construção do fetichismo como religião e sistema de poder e saber completamente impenetrável para os europeus, como o apresentava Bosman. Enquanto a África era impenetrável, desprezível e falsa, só boa como provedora de escravos e ouro, o fetichismo parecia uma boa teoria; quando a África virou um território virgem e fértil a colonizar e civilizar, no fim do século XIX, a imagem das “crenças” africanas começou a mudar. Definindo essas crenças simplesmente como “bruxaria”,

elas pareciam mais adaptáveis ao domínio colonial: eram só crenças rurais, sobrevivências, que poderiam ser vencidas com a legislação apropriada, como aconteceu na Inglaterra no século XVIII. Pode ser que o resultado da legislação anti-bruxaria não tivesse os efeitos esperados, e de alguma forma, a “indirect rule”, tolerando as crenças locais, produzisse uma subversão da lei, permitindo as evidências de “bruxaria” preencher algumas funções no sistema legal colonial (Pels, 1998, p. 200).¹⁵ Paradoxalmente, a legislação anti-bruxaria produziu o discurso da “bruxaria” como “problema africano” (ver também Ciekawy, 1998) , que foi conseqüentemente assumido pelos mesmos nativos. Assim, por um lado, no caso do Brasil, o discurso sobre a religião prevaleceu sobre o da feitiçaria, ao passo que na África, o discurso da feitiçaria e da bruxaria foi recuperado para justificar as práticas coloniais. As conseqüências que essa diversas orientações tiveram nos estudos africanos e nos estudos afro-brasileiros podem ser percebidas ainda hoje, mas não temos mais espaço aqui para aprofundar esse tema.

Conclusão

O objetivo principal deste artigo era descentrar a história da feitiçaria e do fetiche do dualismo ocidental *vs.* africano. Muitas vezes, ainda agora, esse dualismo é repetido, até por aqueles que assinalam como um e outro são parecidos, mas não passam da comparação para a evidência de que esse parecido não é, de fato, casual: eles são as duas caras do mesmo processo histórico. Introduzindo alguns elementos desse processo histórico de um ponto de vista periférico, a partir de um mundo lusófono que nunca foi reconhecido nem como realmente moderno nem como totalmente primitivo, mas que tem estado presente do início ao fim da aventura colonial, vemos mais claramente as contradições e silêncios

dessa narrativa da modernidade anti-fetichista. Foi através de palavras portuguesas que os europeus definiram a África: foi como uma extensão da longa guerra cultural contra os católicos que se desenvolveu a crítica radical do fetiche. Os protestantes ganharam, claro, e o mundo lusófono, incluindo o Brasil, ficou por fora da narrativa dualista da modernidade. Intelectuais desse “mundo perdido”, como Nina Rodrigues, nos séculos a seguir, tentaram aplicar esses dualismos em uma sociedade na qual, talvez, nunca fizeram muito sentido.

Notas

- ¹ Por outro lado, esse tipo de argumento, conectando o passado com o presente, não é muito diferente ao que o mesmo Peter Fry faz num artigo recente, quando compara as políticas de ação afirmativa hoje com a “Indirect rule” nas colônias inglesas no século XIX (Fry, 2007).
- ² E não só: ainda hoje o Diabo na Argentina é chamado de Mandinga
- ³ “They always wear a large Crucifix around their neck and call themselves by a saint’s name, although for the most part they are neither baptized, nor show any evidence of Christian religion” (Brooks, 2003, p. 153).
- ⁴ “several wives (...) He prayed two Missionaries (...) to baptize his children (...) I was astonished to see that this man was very devout, having always a large Rosary in his hands, & several images of Our Saviour, of the Virgin, & of the Saints around his bed/ The same with his wives or concubines, who carry’d also large Rosaries around their necks (Brooks, 2003, p. 153).
- ⁵ Nas Minas Gerais, no século XVIII, 71,8% dos acusados eram negros (Nogueira, 2004, p. 7).
- ⁶ Sobre os Cristãos na Guiné, ver também o trabalho de Havik (2007).
- ⁷ “A Mina há noventa annos que hé descoberta. Nunca em todo este tempo se coverteo huma alma, nem se tratou disso...” (Lembrança de Jorge da Silva a El-Rei dom Sebastião, 22-8-1573) cf. Brasio (1953, p. 97).

- ⁸ “They weare strange wreathes, which they call Fetissos (which name they derive from their Idolatry) for when they eat and drinke, then they power meat and drinke upon them: and first gave them to eat and drinke.” (Purchas, 1605, p. 267). Ele também afirma que “They have also a Priest, who in their speech they call a *Fetissero*, hee upon their Sabbath day sits upon a stole” (Purchas, 1605, p. 290).
- ⁹ “How their Gods are represented to them, or what Idea they form of them, I never yet could learn, because indeed they do not know themselves (Bosman, 1705, p. 155).
- ¹⁰ “If it was possible to convert the Negroes to the Christian Religion, the Roman-Catholics would succeed better than we should, because they agree on several particulars, especially on their ridiculous Ceremonies...” (Bosman, 1705, p. 154). O Hugonote Barbot, “these people have fetishes (...) just like Roman Catholics have their saints.” (Barbot, 1992, p. 578).
- ¹¹ A mesma definição pode ser encontrada na *Encyclopédie Française* of Diderot and D’Alembert cinquenta anos depois (cito a primeira edição 1751-1772, p. 598: “Fétiche, f, F. (Hist. Mod.) Nom que les peuples de Guinée en Afrique donnent à leurs divinités. Ils on une fétiche pour toute une province, & des fétiches particuliers pour chaque famille. Cette ici est un arbre, une tête de singe, un oiseau, une quelque chose de semblable, suivant leur fantaisie” (Dapper, 1686, *Description de l’Afrique*, Amsterdam). A referência ao geógrafo holandês do século XVII Dapper indica que provavelmente esse autor é também a fonte principal de Bluteau.
- ¹² Kidder & Fletcher, na Bahia em 1839 dizem: “You can scarcely look into a basket in which the *quitandeiras* (the women that sell food in the street) carry fruit without seeing a ‘fetisch’. The most common is a piece of charcoal, with which, the abasted darkey will inform you, the ‘evil eye’ is driven away” (Kidder & Fletcher, 1857, p. 137-138).
- ¹³ Algumas referências: “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, apud Verger, 1968, p. 532); “Chico Papae, gran-sacerdote do fetichismo, fallecido ha mais de 5 annos, na rua da Poeira” (*O Alabama*, 23 jun. 1870); Notícia sobre o caso do feiticeiro Juca Rosa (José Sebastião Rosa) no Rio: “encontrou-se um tem-

plo horrível levantado a um monstruoso fetiche, no qual celebrava-se uma especie de lithurgia tao extraordinaria e tao abominavel que o incenso era queimado dentro de craneos humanos, de mistura com gottas de sangue de gallo preto ou cinzento... o idolo a quem eram tributadas essas sacrilegas oblações era appellidado Manipanco” (*O Alabama*, 25 fev. 1871, p. 2); “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).

¹⁴ “A persistencia do fetichismo africano como expressão do sentimento religioso des negros bahianos e seus mestiços, é facto que as exterioridades do culto catholico aparentemente adoptado por elles, não conseguiram disfarçar nem nas associações hybridas que com esse culto largamente estabeleceu o fetichismo.” (Nina Rodrigues, 1906).

¹⁵ Do mesmo jeito, é discutível até que ponto o Witchcraft Act terminou com a “crença” na feitiçaria na Inglaterra do século XVIII (Davies, 1999).

Bibliografia

AZZI, Riolando

1979 *História da Igreja no Brasil*. 2.ed. Petrópolis, Vozes.

BARBOT, Georges

1992 *On Guinea*, London, Hakluyt Society.

BARRETO, Thobias

1990 *Crítica da Religião*, Rio de Janeiro, Record.

BARROS, João de

1553 *Asia, Decadas*, Lisboa.

BASTIDE, Roger

1978(1960) *The African Religions of Brazil*, Baltimore, Johns Hopkins U.P.

- BLUTEAU, Raphael
1713 *Vocabulario Portuguez e Latino*, Coimbra.
- BETHENCOURT, Francisco
1987 *O imaginário da magia: feiticeiros, saladores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Projeto Universidade Aberta.
- BRÁSIO, Antonio
1952 *Monumenta Missionaria Africana – Africa Occidental (1471-1482)*, Lisboa, Agencia Geral do Ultramar.
- BOSMAN, Willem
1705 *A new and accurate description of the coast of Guinea...*, London, James Knapton.
- BROOKS, George E.
2003 *Eurafricans in West Africa*, Ohio U.P.
- BROSSES, Charles De
1988 (1760) *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, Paris, Fayard.
- CIEKAWY, Diane
1998 "Witchcraft in Statecraft: Five Technologies of Power in Colonial and Postcolonial Coastal Kenya", *African Studies Review*, vol. 41(3): 119-141, december.
- CORRÊA, Mariza
1998 *As ilusões da liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, Bragança Paulista/SP, Estudos CPAPH.
- CUNHA, Manuela Carneiro da
1985 *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta a África*, São Paulo, Brasiliense.
- DANTAS, Beatriz Góis
1984 "De feiticeiro a comunista; acusações sobre o Candomblé", Separata de *Dédalo*, *Revista do Museu de Arqueologia de Etnologia da Universidade de São Paulo*, n. 23.

ROGER SANSI. FEITIÇO E FETICHE NO ATLÂNTICO MODERNO

DAVIES, Owen

1999 *Witchcraft, magic and culture, 1736-1951*, Manchester, Manchester U.P.

FRY, Peter

2007 “Undoing Brazil: Hybridity Versus Multiculturalism”, in NARO, N.; SANSI-ROCA, R.; TREECE, D. *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave-Macmillan, pp. 233-253.

GESCHIERE, Peter

1997 *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, University of Virginia Press.

GRAEBER, David

2005 “Fetishism as social creativity, or, Fetishes are gods in the process of construction”. *Anthropological Theory*, vol. 5(4): 407-438.

HARDING, Rachel

2000 *A refuge in Thunder: Candomblé and alternative spaces of Blackness*. Bloomington, Indiana U.P.

HAVIK, Phillip

2007 “Kriol without Creoles: Rethinking Guinea’s Afro-Atlantic Connections (Sixteenth to Twentieth Centuries)”, in NARO, N.; SANSI-ROCA, R.; TREECE, D. *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave-Macmillan, pp. 41-74.

HEGEL, George. W. F.

1956 *The Philosophy of History*, New York, Dover.

KAPFERER, Bruce (ed.)

2003 “Sorcery, Modernity and the Constitutive Imaginary: Hybridising continuities”, in *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft, and Sorcery*, Oxford, Berghahn Books, pp. 108-128.

KEANE, Webb

2007 *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press.

KIDDER, D.P. & FLETCHER, J.C.

1857 *Brazil & the Brazilians*, London, Childs & Peterson, pp. 137-138.

LATOURE, Bruno

2001 *L'Espoir de Pandore*, Paris, La Découverte.

LEMOS COELHO, Francisco de

1953 *Duas descrições seiscentistas da Guiné*, Academia Portuguesa de Historia.

MacGAFFEY, Wyatt

1987 *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*, The University of Chicago Press.

MAGGIE, Yvonne

1993 *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

MATORY, Lorand

2005 *Black Atlantic Religion . Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton U.P.

MEYER, Birgit & PELS, Peter

2003 *Magic and Modernity: interfaces of revelation and concealment*, Stanford U.P.

MOTT, Luiz

1997 “Cotidiano e vivência religiosa: entre capela e o calundu”, in *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras.

PALMIÉ, Stephan

2002 *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity & Tradition*, Durham, Duke U.P.

PELS, Peter

1998 “The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace”, *African Studies Review*, vol. 41(3):193-209, december.

ROGER SANSE. FEITIÇO E FETICHE NO ATLÂNTICO MODERNO

PIETZ, Willam

- 1985 "The Problem of the Fetish, I", in *Res, Anthropology and Esthetics*, Spring, pp. 5-17.
- 1987 "The Problem of the Fetish, II: the Origin of the Fetish", in *Res, Anthropology and Esthetics*, 13, Spring, pp. 23-45.
- 1988 "The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinaea and the Enlightenment Theory of Fetichism", in *Res, Anthropology and Esthetics*, 16, Fall, pp. 106-123.

RODRIGUES, Raimundo Nina

- 1906 *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

PURCHAS, Samuel

- 1605 *Hakluytus Posthumus or Purchas: His Pilgrimages in Twenty Volumes, vol. VI*, Glasgow, James MacLehose and Sons.

SANSI, Roger

- 2003 "De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia", in BIRMAN, Patrícia (ed.), *Religião e espaço público*, São Paulo, Attar.

SHAW, Rosalind

- 1997 "The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone", *American Ethnologist*, vol. 24(4): 856-876.
- 2002 *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago, The University of Chicago Press.

SOUZA, Laura de Mello e

- 1986 *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras.
- 2009 "Sorcery in Brazil: history and historiography", manuscrito a ser publicado em NICOLAU, L. & SANSE, R. *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago, University of Chicago Press.

SWEET, James H.

- 2003 *Recreating Africa. Culture, Kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

TAUSSIG, Michael

1983 *The Devil and Commodity fetishism in South America*, Charlottesville, North Carolina U.P.

2003 “Viscerality, Faith, and Skepticism: Another theory of Magic”, in MEYER, Birgit & PELS, Peter, *Magic and Modernity: interfaces of revelation and concealment*, Stanford U.P., pp. 272-306.

VERGER, Pierre

1968 *Flux et Reflux de la traité des Esclaves entre le Golfe de Bénin et Bahia*, Paris, Mouton.

ABSTRACT: In this paper I propose to describe the historical process through which the discourse of feitiçaria and feitiço became the discourse of fetishism. First, I will analyze the discourse of feitiçaria in the lusophone worlds. Then, I will compare this discourse to the formation of Mandinga, an African term that generated an extremely popular form of sorcery in the lusophone Atlantic in the XVIII century. After that, we will see how the Portuguese term *feitiço* became the discourse of the fetish, and fetishism, in West Africa. Describing the transformations of the discourse of fetishism in the Atlantic, my proposal is to overcome the descriptions in terms of Diaspora, separating Africa as a place of origin, in confrontation to the Americas or Brazil as a place of the present and re-creation.

KEY-WORDS: sorcery, fetish, fetishism, Atlantic, Africa, historicity.

Recebido em julho de 2008. Aceito em novembro de 2008.