

INTENCIÓ I ATZAR EN LA HISTÒRIA DEL FETITXE

Roger Sansi
Goldsmiths College, Londres

He de confessar que quan llegeixo els últims intents de construir una antropologia cognitiva de la religió, per exemple en Whitehouse o en Boyer, em sento completament fora de joc. Reconec l'elegància dels arguments, i la suggestivitat d'algunes formulacions, però em sembla que el que aquests autors estan fent, el que els interessa, i el que troben, és tan radicalment diferent del que faig jo –i del que m'han ensenyat a fer, que no sé fins a quin punt el diàleg és, finalment, possible. Ho dic amb sinceritat. Em sembla que al capdavant, es redueix a una qüestió de creença: ells creuen en una cosa anomenada “ment” –una cosa que, per molt que em diguin el contrari, no poden demostrar que existeix com a objecte. Nosaltres –diguem, els “culturalistes-hermenèutics”, com diu l'enunciat de la proposta de la revista– creiem en altres coses, potser la “cultura”; jo preferiria dir la “història”. També es pot dir que la història, no existeix, que es només una falòrnia. És possible, però vet aquí que jo hi crec.

En aquest sentit, és complicat criticar l'antropologia cognitiva de la religió, perquè parteix de premisses tan diferents que difícilment es pot trobar un punt en comú. Però crec que és important subratllar les conseqüències indirectes d'una aproximació a-historicista a la religió, ja que vivim en un moment en el qual el tema de la religió ha esdevingut, de nou, extremament sensible. Avui en dia estem vivint un revival de les clàssiques crítiques jacobino-elitistes de la religió com a opi del poble i fetitxisme opressiu, una espècie d'eclosió del fonamentalisme laic, que reivindica la “Il·lustració” com a font única de salvació de la humanitat. Catedràtics de genètica de Cambridge, directors de diari a Copenhaguen o a Berlín, polítics i intel·lectuals del 68 a París acusen la religió de tots els mals del món modern. Essencialment parlen de l'Islam, és clar, però ells insisteixen i remarquen que el problema és de la religió en general. I com es pot parlar de la religió en general?

Qualsevol teoria universalista que busqui entendre o explicar la religió neix d'una suposició implícita: que és necessari explicar-la, perquè la religió seria una cosa estra-

nya, difícil d'entendre. És una cosa que fan els *altres*, en el nostre passat i en la nostra perifèria; i cal un antropòleg per explicar per quins set sous aquesta gent estranya practica uns rituals estrambòtics quan estarien tan bé sent racionalistes agnòstics com nosaltres. Aquesta bona voluntat de l'antropòleg cognitiu per explicar coses estranyes és, com a mínim, sospitosa, i no tan distant de l'elitisme del fonamentalisme laic. Perquè parteix de dues suposicions interconnectades: que hi ha un fenomen allà fora que anomenem "religió", un fenomen universal i ahistòric, que es pot entendre per ell mateix; la segona, que aquest fenomen en sí és estrany, no és evident (com, per exemple, la política o l'economia –heu vist algun cop algun antropòleg cognitiu que es dediqui a entendre el comportament dels polítics o dels economistes?), i que cal que sigui explicat –diguem-ho així, traduït. En definitiva, tant fonamentalistes laics com antropòlegs cognitius de la religió parteixen de la suposició que la religió és una cosa en sí, i una cosa estranya a la modernitat laica.

Hi ha alguna cosa en tots aquest plantejaments que continua sent sospitosa. Una antropologia de la religió historicista, que es reivindiqui en línia amb una tradició que ve de Mauss i Weber¹, no pot entendre religió i modernitat com a termes oposats. Ben al contrari, la qüestió de la religió, com a fenomen històric, no universal, està als fonaments del món modern. I com ha mostrat Asad en el seu excel·lent últim llibre, *Formations of the secular* (2003), la idea d'un món occidental modern laic, tolerant, i fonamentalment arreligiós en oposició a un Orient enfonsat en la religió obscurantista s'ha mostrat, aquesta si, una gran falòrnia que ha servit d'excusa a les últimes aventures imperialistes de principis d'aquest segle XXI.

La idea de la religió con una forma de pensament *diferent* no té res de nou, és clar. Troba les seves arrels en la Il·lustració. I de fet, moltes de les problemàtiques que es plantegen en l'antropologia cognitiva contemporània –la "naturalitat" de la religió; l'atribució d'intencions als objectes inanimats; la mateixa idea de "ment"– són centrals al discurs il·lustrat sobre la religió. En aquest article proposaré adreçar aquestes qüestions a partir d'una idea central en aquest discurs il·lustrat: el fetitxisme. Després, ens endinsarem amb una mica més de deteniment en les problemàtiques que planteja aquesta antropologia cognitiva de la religió, com per exemple, la qüestió de la "ment", presentant un cas particular, el de la religió afro-brasilera Candomblé, que ja ha estat subjecte d'algunes lectures cognitivistes.

1 No sé si cal dir que aquest historicisme que menciono no té res a veure amb la història de les religions de, per exemple, Mircea Eliade. La història de les religions pressuposa l'existència de la religió com a fenomen universal, i en última instància postula també l'evolució de les formes religioses cap a graus més profunds d'intel·lectualisme. En aquest sentit, té un enfocament ahistòric, potser més proper a l'antropologia cognitiva.

El fetixisme

El terme *fetixisme* el va inventar el Presidente Charles de Brosses a mitjans del segle XVIII, per definir la forma més primitiva (“natural”) de religió. En l’*“Essai sur le culte moderne des dieux fétiches”*, De Brosses compara la religió dels africans moderns amb la de l’antic Egipte. Com els antics egipcis, els africans moderns adorarien les coses, els objectes, els esdeveniments naturals, la matèria, la primera cosa que troben. Per De Brosses, aquesta és la forma més burda de religió: adorar les coses trobades a l’atzar. Aquests objectes-deus serien anomenats “fetitxees” pels africans; per tant, la seva religió seria un *fetixisme*². Després del fetixisme vindrien formes de religió cada cop més allunyades del món material, fins arribar a les formes més elevades i intel·lectualitzades de religió que trobem entre els europeus (el teisme). El fetixisme demostraria que els africans viuen en el passat dels europeus: la seva religió, i per tant la seva societat, seria la més simple i salvatge imaginable. Per a Hegel, lector de Des Brosses, el fetixisme és una demostració que els Africans no només viuen en el passat, sinó fora de la història: tractant els objectes com a subjectes, els africans serien irrecuperables per al procés dialèctic de la raó que guia la història com a *telos*. No serien ni tan sols humans –potser nens, com a molt.

Un subtext important de la teoria de Des Brosses, que deixarem aparcats de moment, és que la religió neix amb la humanitat: totes les societats humanes tenen religió, aquesta és “natural” a l’home. Aquesta idea il·lustrada s’enfronta radicalment a la historicitat de la religió en la tradició cristiana, on la religió neix d’un pacte entre Déu i els homes. La religió, per a Des Brosses, neix de la necessitat: el Salvatge, ens diu, no té temps per contemplar la bellesa i l’ordre de la natura, és la irregularitat, les coses monstruoses o sinistres, el que li fa por, el que l’amenaça, el que li sembla un prodigi. I en conseqüència, construeix la seva religió a partir de l’extraordinari, de l’atzar³. La religió és un fenomen purament humà: es una institució construïda pels homes per

2 “Le culte (...) de certains objets terrestres et matériels appelés Fétiches chez les Nègres Africains, parmi lesquels ce culte subsiste, et que par cette raison j’appellerai Fétichisme(...) les objets du culte sont des animaux, ou des êtres inanimés que l’on divinise ; même en parlant quelquefois de certains peuples pour qui les objets de cette espèce sont moins des Dieux proprement dits, que de choses douées d’une vertu divine, des oracles, des amulettes, et des talismans préservatifs(...) plus anciennes que l’idolâtrie proprement dite” (Des Brosses 1988 (1760):11).

3 “Un pauvre Sauvage nécessairement(...) ne s’arrête guères à réfléchir sur la beauté ni sur les conséquences de l’ordre qui règne dans la nature, ni à faire profondes recherches sur la cause première des effets qu’il a coutume de voir dès son enfance. C’est l’irregularité apparente dans la nature, c’est quelque événement monstrueux ou nuisible qui excite sa curiosité et lui paraît un prodige” (De Brosses 1988(1760) : 108).

confrontar la incertesa del món natural. Ni Déu ni el Dimoni tenen part necessària en aquesta història.

Tornarem a aquest punt més endavant, però de moment ens concentrarem en una altra paradoxa: el terme “fetitxe” que, segons els europeus, és el terme usat pels africans per denominar els seus déus-objectes, és de fet un terme d'origen europeu. El fetitxe (*fetiche*, *fetisso*) no és res més que una versió criolla del terme portuguès *feitiço*, es a dir, *hechizo*, encanteri.

La història dels termes fetitxe i fetitxisme va ser investigada per William Pietz, en una sèrie d'articles que han tingut una influència extraordinària en les últimes dècades. Pietz (1985, 1986, 1987) mostra com el fetitxe no és un concepte africà, sinó resultat de l'encontre de civilitzacions entre Àfrica i Europa. El *feitiço*, per als portuguesos, no era un fenomen africà, sinó universal i contemporani. La *fetilleria* no era una religió d'un o un altre poble o continent, sinó una maledicció de tota la humanitat. Va ser només després que el terme es va identificar amb Àfrica i va tornar a Europa, que els filòsofs il·lustrats van transformar-lo en una religió africana, el fetitxisme. Cal doncs entendre que és el *feitiço* portuguès abans de parlar del fetitxisme.

El feitiço

La definició més antiga que he trobat de *feiticaria* (fetilleria), al *Vocabulario Portuguez e Latino* del 1713 de Bluteau, diu: “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.” Es a dir, *feitiço* és un esdeveniment causat pel Dimoni. Bluteau dóna l'exemple de un llangardaix arrossegant-se sobre una porta. Podria ser només això: un llangardaix. Però podria ser també un índex del Dimoni. El *feitiço*, doncs, és un esdeveniment que no pot ser reduït a les seves causes naturals.

La posició del Dimoni en aquesta narrativa, tanmateix, es més una imposició culta que una percepció popular. La màgia comuna al món portuguès al temps de Bluteau no necessitava fer referència al Dimoni. La fetilleria popular no és una religió pagana, la religió del Dimoni seria una altra cosa: la idolatria, o adoració de falsos déus. De fet, sovint els tribunals de la Inquisició es veien amb pocs recursos per combatre la màgia popular, ja que no hi poden trobar proves d'idolatria o culte al Dimoni: els pactes diabòlics (element necessari per una condemna) no eren tan freqüents (Bethencourt 1987). La màgia es construeix al voltant d'un discurs sobre el cos: tenir el “corpo aberto”, el cos obert, significava estar obert a les males influències, mal d'ull i esperits: calia “fechar o corpo”, tancar el cos, i a aquest efecte servien els objectes màgics. L'enemic, l'altre, no és només el Dimoni: pot ser també el veí. En el seu treball sobre la fetilleria al Portugal

des segles XVI-XVII, Bethencourt troba descripcions de tot tipus d'objectes i actes: el musell del llop, la sogra d'un enforcat; la baba d'un moribund (Bethencourt 1987: 85), un mirall trencat (1987: 52)... El que és important de tots aquests objectes no és que siguin el resultat d'actes rituals, sinó que són el resultat d'esdeveniment excepcionals: la baba no és qualsevol baba, sinó que cal recollir-la de la boca en el llindar de la mort; la sogra ha de venir d'un enforcat; el mirall no pot ser trencat per fer el feitiço, sinó que ha d'haver-se trencat sol, per atzar; només en aquestes condicions l'objecte vira *feitiço*, encanteri. Hi ha d'haver alguna cosa d'extraordinari, d'especial.

Aquesta visió de la màgia no és molt lluny de les teories antropològiques clàssiques. Recordem que per a Evans-Pritchard (1937) qualsevol esdeveniment podia ser un acte màgic. El que diferencia l'acte màgic és la coincidència: el fet que un esdeveniment aparentment natural com un llamp, o una sargantana sobre una porta, esdevé al mateix temps que un fet social o personal –una disputa matrimonial, un litigi per terres, l'inici d'una batalla. És en aquest context que a l'esdeveniment natural se li dona un significat humà: esdevé un índex d'una altra cosa.

Aquesta noció mateixa de la coincidència entre el món i la persona, fets naturals i fets personals, és també central a les nocions surrealistes d'"azar objectiu" o d'"objecte trobat", objectes que trobem fortuïtament, però que ens diuen coses sobre nosaltres mateixos que nosaltres no sabíem o no recordàvem. En les paraules de Leiris : "... aquests moments crítics d'encontre singular i transacció indefinible entre la vida d'un mateix i la vida del món, que esdevenen fixats, al mateix temps en llocs i coses, com a memòries personals que retenen el poder peculiar de *commoure*'ns profundament" (Pietz 1985:12). Aquest poder d'objectificar esdeveniments és el que Pietz identifica com una de les problemàtiques fonamentals de la història del "fetitxe", la problemàtica de la historicitat.

La fetilleria no seria en aquest sentit una religió secreta o un culte organitzat. Els objectes de fetilleria no serien necessàriament objectes de culte, sinó índexs d'esdeveniments excepcionals, miraculosos. És per tot això que la fetilleria al món colonial portuguès té una plasticitat extraordinària, com diu Bethencourt. Aquesta plasticitat li permet incorporar qualsevol tipus d'objecte de qualsevol origen: de fet, quant més extraordinari, més estrany, millor.

No cal sorprendre'ns doncs que els mariners, comerciants, traficants d'esclaus i exiliats portuguesos trobessin Àfrica, com Portugal, plena de fetilleria. Potser perquè en un context d'extrema incertesa, de viatges constants i terres desconegudes, fam, guerra, malaltia, totes les formes de controlar l'azar són benvingudes.

Una d'aquestes proteccions eren les anomenades "bolsas de mandinga". Les primeres mencions es troben a la costa de Guinea, on els portuguesos van trobar els

“mandingas”, “jutges” o “doctors” del Islam⁴. Aquests “mandingas” confeccionaven amulets amb fragments del Corà, i alguns colonitzadors portuguesos les van començar a usar de forma discreta. Per exemple el 1656, a Chaceu, Ambrosio Gomes, un home blanc, va lligar unes cordes màgiques que li havien donat els mandingas al braç de Crispina Peres, una dona mulata que estava donant a llum, per protegir-la (Sweet 2003:182). L’afiliació religiosa, cultural i racial de molts d’aquests “colonitzadors” afro-portuguesos, els anomenats *tangomagos*, era sovint ambigua: els viatgers sovint mencionen com tots els *tangomagos* porten grans crucifixos, però la majoria no estan batejats⁵. Aventurers, traficants d’esclaus, exiliats, “cristians nous” fugits de la Inquisició, mestissos, els *tangomagos* i *lançados* circulaven en regions sobre les quals no tenien un control directe, i els calia ajustar-se al usos i costums locals. En aquestes condicions tots els amulets ajuden. Per exemple Gaspar Vaz (Brookes 2003:62), un musulmà mandinga que havia estat esclau a Cabo Verde, mostrava als viatgers europeus el rosari Catòlic que portava sota les seves robes i amulets musulmans, com a signe de reconeixement i proximitat.

En aquest context d’emergència de societats “euro-africanes” mestisses, les pràctiques de fetilleria circulaven en totes direccions. A inicis del segle XVIII, la noció de “bolsa de Mandinga” s’havia estès per tot l’imperi portuguès, esdevenint un objecte de consum fins i tot entre les elits de Lisboa. Però sovint aquests amulets no tenen res a veure amb els “mandinga” de Guinea. De fet, atenent els arxius de la Inquisició, sovint els productors de les bosses son d’altres regions no musulmanes de l’Àfrica, o fins i tot del Brasil, alguns esclaus i alguns lliberts⁶. Els continguts de les bosses son tan heterogenis com els seus productors: una acumulació d’objectes que van passar per esdeveniments extraordinaris, miracles i relíquies. Segons Laura de Mello e Souza, quan els tribunals de la Inquisició obrien les bosses per inspeccionar-ne els continguts,

4 Lemos, un viatger, parla dels “dexterims”, “Letrados da Ley(...) e escrevem em lingua Arabica(...) prezao-se de grandes adivinhadores, e feitiçeiros”(Lemos 1953:25) El pare Balthazar Barreira, a Guinea a inicis del segle XVII, parlava de les bosses que els sacerdots musulmans feien per « enganyar la gent » (Sweet 2003:181).

5 Veure Brookes 2003:153. Un viatger, Olivier, parla de Dom Joan de Rufisque, que tenia “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” (Olivier, citat a Brookes 2003:153).

6 El 1700 un esclau de Cabo Verde, Francisco, venia una gran varietat de bolsas a Lisboa, que protegien de baralles, ajudaven a guanyar en el joc i a seduir persones. El 1729, Luis de Lima, nascut a Ouidah, va confessar a la Inquisició que havia usat bolsas a Porto i a Pernambuco, Brasil. També va anomenar 26 altres esclaus de la costa de Mina que usaven Mandingas. La majoria havien estat al Brasil abans de venir a Portugal. Un d’ells, nascut a Bahia, Manuel da Piedade, venia ingredients de Bolsas de Mandinga (Sweet 2004:183, veure també Calainho 2004:53).

es sorprenien trobant sovint objectes religiosos catòlics, especialment trossos de pedra d'altar (Souza 1986:131). La pedra d'altar era una peça de marbre on es col·locaven les relíquies de màrtirs i sants, i on els capellans consagraven l'hòstia. La santedat de la pedra no era només el resultat de la consagració, com també la seva premissa: per construir una església, calia una pedra amb relíquies; sense la pedra, el capellà no podia realitzar el miracle de l'eucaristia. No és tant el ritual que dóna poder a l'objecte com l'objecte que dóna poder al ritual. És interessant recordar la història de la primera missa al Congo. Quan l'oncle del rei del Congo, el Mani Kongo, va decidir convertir-se al cristianisme, va haver d'esperar l'arribada de dues pedres d'ara, portades especialment de Portugal, per al seu baptisme com Manuel. Segons MacGaffey, molts segles després, el lloc on Manuel va ser batejat encara és un lloc sagrat de la pluja, un minkissi, anomenat Sa Manuela (MacGaffey 1987: 207).

Al capdavant, la bolsa de Mandinga objectifica una certa paradoxa: es suposa que ve de l'Àfrica, però un cop l'obrim, sovint hi trobem objectes cristians. La màgia dels objectes es revela en tota la seva ambigüitat: un objecte de màgia africana en realitat és ple de màgia cristiana. La mateixa lògica de l'alteritat es repeteix en els extrems de l'imperi: Selma Pantoja (Pantoja 2004:129-130) ens descriu el cas d'un soldat negre, llibert, al fort de Muxima, a l'interior d'Angola, acusat davant la Inquisició. Aquest soldat havia rebut una bossa com a present d'un company d'armes portuguès, per protegir-lo de l'enemic. No sabia quin poder tenia, va dir al seu tribunal, fins que va entrar en batalla i es va salvar. Després d'això, va començar a tenir fe en la bossa. En les actes del tribunal, el soldat es refereix a les bosses amb diferents noms: Cabo Verde, São Paulo, Salamanca. En altres termes, els quatre costats de l'Atlàntic sud. No sembla que l'origen efectiu de l'objecte sigui tan important com l'origen mític, el lloc remot i inaccessible, el lloc de l'altre, que en el cas d'Angola, és Espanya, el Brasil, o Cabo Verde. Com diu Kapferer, els encanteris més poderosos sempre venen d'un altre lloc: és la seva alteritat el que els fa poderosos⁷.

Del feitiço al fetitxe

Fora de la regió del Congo i Angola, pocs van ser els africans convertits al cristianisme pels portuguesos (Veure Havik 2007, sobre els Criston). En particular, a l'àrea del Golf de Guinea, als ports entre el que avui són Ghana i Nigèria, "nunca se conver-

7 "Much sorcery practice (...) derives its force from the fact that it fuses old practices onto the new, hybridizes, and is 'foreign' and borrowed" (Kapferer 2002: 20).

teo uma alma, nem se tratou disso”, en paraules d'un dels capitans del castell de São Jorge da Mina⁸.

Tanmateix, és precisament en aquesta àrea on el *feitiço* portuguès esdevé el fetitxee. No podem saber realment perquè, de la mateixa forma que és difícil i potser inútil intentar entendre perquè *mandinga* va esdevenir sinònim de fetilleria al món portuguès. Però el que sembla haver passat al Golf de Guinea és precisament el contrari: *feitiçaria*, *feitiço*, es tornen paraules usades pels africans, de la mateixa forma que *mandinga* i *mandingueiro* s'usen al món portuguès. Sens dubte, la presència no tan sols de portuguesos sinó sobre tot de poblacions criolles, de “mulatos” (Bosman 1705) serien fonamentals en aquest procés.

És precisament en aquest moment que entren en joc altres europeus. La paraula *fetisso* apareix per primera vegada en les cròniques de De Marees, viatger holandès del segle XVII. Per De Marees, el “fetisso” és el deu dels africans, i el “fetissero”, el sacerdot de la seva religió⁹. Però serà William Bosman qui organitzarà el discurs sobre el fetitxe d'una forma més articulada a finals del segle XVII.

Bosman és un dels primers capitans holandesos al castell de Mina, conquerit als portuguesos. Les dues coses que Bosman troba de més abjecte a l'Àfrica són els mulatos i els fetitxes. Els mulatos, o millor les mulates, són persones sense honor ni paraula, prostitutes que es venen ja sigui a africans o a europeus (Bosman 1705). EL fetitxe, per una altra banda, és objecte de llargues i complexes reflexions, que inevitablement tenen com a conclusió que els Africans son estúpids, vanitosos i avars. Bosman conta que un cop li va demanar a un africà: quants déus teniu? Tants com vulguem! Li respon l'africà. Els africans fan els seus déus amb les pròpies mans: confonen els artefactes fets per humans amb el creador que els hauria fet a ells (Bosman 1705:367). Prenien la primera cosa que trobaven pel camí i hi reconeixien un déu! Bosman parla d'un cas que troba particularment ridícul: el déu-serp de Ouidah. Aquesta serp gegant era el déu d'una ciutat veïna i enemiga. Però en el transcurs d'una batalla entre les ciutats, va creuar el camp de batalla i va anar de la banda d'Ouidah: els enemics, desmoralitzats, van abandonar la batalla, mentre que els d'Ouidah van decidir que la serp seria el seu nou déu. Per a Bosman, aquesta història és una bestiesa tan gran que, deia, no l'acabava d'entendre (Bosman 1705: 367). En les seves paraules: “How their Gods are

8 “A Mina há noventa annos que hé descoberta. Nunca em todo este tempo se coverteo huma alma, nem se tratou disso... (22-8-1573 Lembrança de Jorge da Silva a El-Rei dom Sebastião) a Brasio 1953: 97.

9 De MArees: “ They weare many strange wreathes, which they call Fetissos (which name they derive from their Idolatry) for when they eate and drinke, then they power meat and drinke upon them: and first gave them to eate and drinke” (Purchas 267). “They have also a Priest, who in their speech they call a *Fetissero*, hee upon their Sabbath day sits upon a stole” (Purchas 290).

represented to them, or what Idea they form of them, I never yet could learn, because indeed they do not know themselves" (Bosman 1705: 155).

Aquesta es la qüestió: els "fetitxeos" no representen res, sinó que fan present. El *feitiço*, com hem vist abans, és l'índex d'un esdeveniment excepcional. Un índex és un signe que no reemplaça un objecte a través d'una representació mental, com un símbol, sinó que n'és la conseqüència. La idea que aquest objecte pugui tenir algun poder, alguna força o voluntat pròpia, és absurda per a un home de la Il·lustració com a Bosman, per a qui només les persones tenen voluntat pròpia, mentre que els esdeveniments naturals estan guiats per lleis naturals, no intencions.

Però si ho pensem un moment, aquest cas no és tan diferent del que Bluteau (contemporani de Bosman) menciona –la sargantana arrossegant-se sobre la pota. No és el moviment de l'animal el que el fa transformar-se en un déu, o un encanteri: és el fet que ho fa precisament en aquell moment. La serpent, déu i emblema d'un dels exèrcits, abandona els seus protegits per anar del costat dels seus enemics. La història pot ser estranya, però és comprensible, té un significat. És realment tan difícil d'entendre? Quantes pel·lícules hem vist del Setè de Cavalleria o de l'Exèrcit colonial anglès, en les quals els heroics soldats blancs es deixen matar per protegir la bandera pàtria dels salvatges indis i zulus? No és aquest heroisme completament absurd? I tanmateix els soldats eren representants de nacions civilitzades. En aquest cas no es tracta potser de fetitxisme i estupidesa, sinó de romanticisme i honor?

No sabem si Bosman havia assistit a escenes semblants a batalles europees del seu temps. Però costa creure que no "entengui" el significat del serpent com a emblema i blasó de la victòria. La qual cosa no vol dir que no trobi igualment absurds, com a lliurepensador i escèptic que és, tots els emblemes, blasons i actes de romanticisme: però això no és el mateix que declarar total incomprensió, total estranyesa, respecte un comportament absurd d'una ment Africana diferent de la seva ("no entenc el que es representen..."). Potser és que *no vol* entendre. Per què?

El problema, crec, *no és* que el fetitxe sigui radicalment incommensurable i incompreensible per als europeus. Al contrari, és massa pròxim: recorda als viatgers europeus una religió que coneixen bé: el catolicisme. Bosman, i altres viatgers protestants, parlen explícitament: el fetitxisme s'assembla al papisme¹⁰. És clar! Ja que les idees de fetitxe, i de fetilleria, venen d'un país catòlic, Portugal! Però el que és extraordinari és

10 Barbot, un hugonot: "these people have fetishes (...) just like Roman Catholics have their saints" (Barbot 1992: 578). Bosman: "If it was possible to convert the Negroes to the Christian Religion, the Roman-Catholics would succeed better than we should, because they agree in several particulars, especially in their ridiculous Ceremonies..." (Bosman 1705: 154 citat per Pietz 1985: 39).

que no són capaços de reconèixer aquest origen europeu del fetitxe: el que reconeixen en els africans només és una imatge fantasmagòrica i esperpèntica dels seus enemics atàvics, els europeus catòlics, portuguesos i espanyols, contra qui havien lluitat per dos-cents anys en conflictes profundament iconoclastes.

Els fetitxes africans eren massa semblants als sants catòlics: això, per als protestants, era intolerable. Per a ells, fetitxisme i catolicisme confonen religió i comerç; construeixen objectes i consagren sacerdots que exerceixen de mediadors entre el diví i l'humà, són mercants del temple, que transformen la relació amb Déu en un negoci, esclavitzant al mateix temps els seus seguidors, al·lucinant-los amb els sants, els ídols, els fetitxes, que per als protestants són la mateixa cosa: no hi ha distinció entre religió i fetilleria, totes dues coses son iguals —a partir del moment en què el ritual s'imposa a la convicció personal. En canvi, per als protestants, religió i comerç són incommensurables: la religió és un afer privat, de creença personal, de submissió incondicional a la fe de Déu, mentre que el comerç és un afer públic social, aquest sí, de construcció de valors espuris en funció de l'oferta i la demanda, la “mà oculta” de l'economia.

Es clar que la “mà oculta” també pot ser descrita en termes de màgia: la producció de valor de les mercaderies pot ser descrit en termes de fetitxisme. És el que va fer Marx, un segle més tard, criticant el “fetitxisme de la mercaderia”. Però els comerciants europeus no podien reconèixer aquesta simetria, perquè suposaria reconèixer que els europeus i els africans no eren tan diferents.

En efecte, sembla que del que es tracta és de la decisió conscient d'establir un nou règim de colonització que tingués èxit allà on els portuguesos havien fracassat. Des del segle XV la costa del Golf de Guinea era un exportador d'or (la “Costa d'Or”). Els portuguesos i altres comerciants europeus havien estat incapaçs de conquerir terra endins, per les malalties i la falta de recursos. Una pluralitat de sistemes polítics autònoms negociaven amb els europeus el preu de l'or, incloent poblacions mestisses afro-europees. Els comerciants europeus constantment es queixaven de les falsificacions en metall que els hi era venut, i aquest or adulterat es coneixia com a “fetish gold” (Atkins 1735: 183). A partir de finals del segle XVII, tanmateix, la descoberta massiva de vetes auríferes a Minas Gerais, Brasil, representa una transformació absoluta del mercat. La Costa d'Or passa de exportar or a importar-lo, a canvi d'esclaus (Daaku 1970). El comerç d'esclaus esdevé la primera font d'exportació, però també exigeix la concentració del poder en mans d'elits militars que capturin els esclaus. Però la balança de pagaments sovint està de la part dels compradors; els europeus, que tenen el comerç en les seves mans. Per part dels europeus, aquesta transformació s'articula també en termes d'una separació més clara entre Europa i Àfrica, eliminant dins del possible les poblacions intermèdies, els “mulatos” traïdors. Aquesta separació esdevindrà també

conceptual: ells, els africans, no són només diferents, sinó inferiors, infrahumans. Per això podien justificar el tràfic de persones com a objectes, perquè ells mateixos es sotmetien al poder dels objectes.

La naturalitat de la religió

Fins a quin punt una “antropologia cognitiva de la religió” ens pot ajudar a entendre aquesta història? Per exemple, la teoria dels “modes de religiositat” de Whitehouse (2000)? La teoria de Whitehouse, com totes les teories tipològiques, pot tenir un cert atractiu, perquè ens pot ajudar a ordenar les nostres dades seguint un model precís. Així, per exemple, podríem dir que en aquest cas, el protestantisme dels holandesos és clarament una religió doctrinal, mentre que el “fetitxisme” africà seria una religió imagètica. Però què ens ajuda explicar aquesta classificació? Ens ajuda a veure aquesta història d’una forma diferent, més interessant potser? Si hi pensem amb una mica de deteniment, potser entendrem que de fet la separació entre un i l’altre “modes de religiositat” no fa res més que ratificar el que els viatgers europeus, capitans de castells, traficants d’esclaus i “philosophes”, havien ja dit al segle XVIII: que les dues formes de religió són radicalment diferents, que operen a partir de mecanismes mentals totalment separats. I que una és anterior a l’altra. El model de Whitehouse defuig qualsevol tipus de circumscripció històrica, però esta clar que un tipus (l’imagístic) és anterior a l’altre (el doctrinal), en una seqüència que, malgrat que intenta minimitzar-ho, és clarament evolutiva.

Però el que hem intentat explicar precisament és com aquesta separació ha estat fabricada: com els protestants construeixen una separació incommensurable entre el que ells defineixen com el passat de la humanitat (els africans, el fetitxisme), el present i el futur (ells mateixos, el protestantisme, la Il·lustració). En mig, la religió catòlica esdevé una mena d’híbrid incòmode: té coses en comú amb el fetitxisme (els rituals, els objectes) i amb el protestantisme (la doctrina). Religió doctrinal i imagètica al mateix temps, el catolicisme és tot un problema a l’hora d’establir divisions clares. Com ho és la història.

El que ens diu la història és que el fetitxisme no existeix com a forma específica de religió. Es només un fantasma creat per allunyar Àfrica d’Europa. Per altra banda, els tipus de relacions amb els objectes que “el problema del fetitxe” (Pietz) identifica no són exclusius dels africans, ni tan sols dels catòlics: es poden trobar en totes les societats, fins hi tot entre els europeus protestants. Aquests tenen cura de no construir “fetitxeos” en el camp de la religió: però els construeixen en altres camps, per exemple, l’economia.

Un altre punt en el qual hauríem de pensar aleshores és fins a quin punt podem parlar de “modes de religiositat” sense parlar d’altres formes de construir relacions entre persones i entre persones i objectes, com per exemple l’economia, o la política. És clar que sempre es pot dir que aquesta es una crítica massa general, però en el cas de la història del fetitxe, és evident que la relació entre economia i religió és central per entendre els arguments dels teòrics del fetitxisme: perquè és precisament la qüestió de la separació entre economia i religió el que està a l’arrel del problema del fetitxe. L’antropologia és, ha de ser, un coneixement holístic, que tingui en compte aquesta complexitat. Sinó no ens servirà de molt construir teories de la religió, o de les seves “formes”.

És la religió, al capdavant, un “fet natural”? En la història del fetitxe, la religió és un fet històric. Com hem vist, el que definim com a religió canvia amb la història. Per als comerciants portuguesos, els amulets musulmans no eren religió, només màgia. Per això els podien usar sense ser musulmans. Per als protestants, en canvi, era important marcar distàncies respecte als seus predecessors: marcant aquests amulets com a religió, establien la seva frontera, que era també el seu domini.

Però què passaria si decidim adoptar un concepte extensiu de religió, no només com a institució històrica sinó com a un comportament humà estès, “natural” – el que potser aquí hem anomenant màgia? Donem una segona oportunitat a l’argument naturalista, per un moment. Pascal Boyer argumenta a *Religion Explained* (2002) que la religió és un fet natural. Per a Boyer, la religió neix d’experiències “lleugerament contraintuïtives” –com les que ens poden portar a inferir que un objecte té intencions. Aquestes experiències tenen el poder de quedar-se en la nostra memòria, i constitueixen un material excel·lent per històries i llegendes, que amb el pas del temps esdevindran el material primer de les religions. Aquesta atenció dels humans a les coses lleugerament contraintuïtives, pel que sembla, ve del nostre cervell caçador, que té la tendència de veure més ulls o més enemics dels que en realitat hi són (Boyer 2002: 176). La religió, doncs, neix de la nostra necessitat de caçar i no ser caçats.

Aquest argument, com veiem, no és molt llunyà de l’argument de *philosophes* il·lustrats com Des Bosses –que també argumenta que la religió no neix de contemplar les regularitats de la natural, sinó d’atemorir-se davant els fets excepcionals, davant de la necessitat de sobreviure. És una mica decebedor veure com un argument que presumeix d’haver estat formulat com a conseqüència de les últimes descobertes en ciència cognitiva de fet vingui a dir el mateix que ja deia un senyor del segle XVIII que escrivia assaigs a estones lliures a partir de relats de viatges a llocs que no coneixia ni volia conèixer.

Com en el cas de Des Bosses, és una mica difícil entendre per què la institució de la religió tal com la coneixem hauria de ser resultat d’aquests petits malentesos prehis-

tòrics. Per altra banda, les experiències “lleugerament contraintuïtives” – o si volem dir-ho així, les experiències màgiques– difícilment es limiten al camp de la religió. Per fer un exemple esperpèntic: no és lleugerament contraintuïtiu valorar un apartament de 50 m² al Raval en 60.000 euros, quan un salari mitjà a penes passa dels 1000 euros? No és l'economia màgia també? I doncs perquè només volem fer experiments amb gent que fa rituals estranys a illes perdudes? Perquè no fem experiments amb agents de la propietat immobiliària o amb agents de borsa? En aquests casos, probablement podem trobar una confirmació del que els cognitius anomenen “consensus effect” (Boyer 2002:345): si tres venedors pensen que un pis val 60.000 Euros, probablement un quart venedor hi estarà d'acord. Com els sacerdots fetitxistes de Bosman, podem bé dir que els venedors de pisos construeixen falsos valors, construïts sobre experiències lleugerament contraintuïtives, que ens forcen a creure a través d'un “efecte de consens”. Hauríem de concloure que l'economia, vist que està basada en el fetitxisme (o la transformació d'experiències contraintuïtives en objectes de valor), és una forma de religió? I si la resposta és afirmativa, perquè hauríem de parlar de religió en particular, i no de cultura en general? És tota cultura no gaire més que un fetitxisme?

Deixem de banda la ironia per un moment; aquesta última pregunta (és tota cultura un fetitxisme?) no és poc important. Per respondre-la, potser ens caldria discutir amb més deteniment com enfoquen els antropòlegs cognitius el que Boyer anomena “agents contraintuïtius”, la idea de què més enllà dels humans, trobem una “agency” amagada en coses, objectes, esdeveniments. Aquesta idea de fet ha donat resultats interessants, per exemple en el treball d'Alfred Gell. En la següent secció, exploraré ràpidament aquesta qüestió de l'“agency”, per tornar després a la qüestió del fetitxisme.

Agency, persones i esdeveniments

Des d'una perspectiva cognitiva, la possessió (com altres coses) és relativament senzilla d'explicar: es tracta de creure que una altra ment ha ocupat ell lloc de la ment de la persona posseïda (Lambeck 1981). Però com que això sona una mica estrany, sovint els anglòfons parlen no tant de ment com d'“agency”, és a dir, de capacitat de tenir intencions. És més difícil creure que hi ha una “ment” o una “agency” darrera els objectes, però aquesta és precisament la premissa d'Alfred Gell a *Art and Agency* (1988).

Però Alfred Gell no és un cognitiu “pur”. En realitat a *Art and Agency* barreja dues fonts: una font maussiana, que a través de Marilyn Strathern, l'ajuda a construir l'idea de la “persona distribuïda”: la idea que a través d'intercanvis de dons, els objectes que donem adquireixen qualitats de persona, esdevenen parts de la nostra “persona distribuïda”.

Per a Gell, aquesta idea de la “persona distribuïda” equivalia a una noció de la “ment distribuïda”: la noció que reconeixem “agency” o intencions en certes coses, com si tinguessin una “ment” amagada. Fa temps que treballo amb les idees de Gell, i sempre he trobat interessant la idea de la persona distribuïda, però la idea d’una “ment” amagada rere les coses sempre m’ha costat una mica més d’assumir, així con la idea d’“agency”, tan difícil de traduir en una llengua romànica. En el meu treball sobre el Candomblé de Bahia, la idea de la “persona distribuïda” ha estat important per entendre, per exemple, el procés d’iniciació.

En la iniciació, les *filhas do santo* (filles del sant) construeixen una relació amb els Orixás o “sants” a través de dos eixos: el seu cos, que ha de ser posseït pel “sant”, i en l’altar, on el “sant” tindrà la seva “casa”, l’*assentamento*. El procés d’iniciació és una adaptació del cos a la possessió. Inicialment, aquesta és molt violenta. El ritual de possessió cerca de crear un habitus, per dir-ho així, en el qual cos, déu i persona s’ajustin l’un a l’altre. Es podria dir que el procés d’iniciació no acaba mai: d’alguna forma la relació entre iniciat i sant, en el cos, sempre està en transformació: l’aspiració final és d’una harmonia perfecta entre “sant” i persona en el cos, fins que esdevinguin una mateixa cosa.

Per altra banda, l’altar objectifica aquesta relació d’una forma radicalment oposada. Es diu que quan no està sent incorporat en el cos de l’iniciat, el sant “reposa” a la seva casa. Es per això que l’altar no és només una representació simbòlica, sinó també una entitat viva, amb una presència latent. Aquesta presència ha de ser amagada, protegida de la visió dels estranys: ha de ser sempre secreta. Si la possessió és un acte públic, espectacular, en el qual el “sant” es mostra sempre en el seu esplendor, el culte a l’altar ha de ser privat, secret, resguardat. L’altar recull les restes del procés iniciàtic, així com de la constant reactivació ritual de la relació entre iniciat i “sant”. Abans de qualsevol ritual de possessió, s’ha de fer una ofrena a l’altar. Només així el “sant” es despertarà i anirà al cos dels seus iniciats.

L’objecte fonamental de l’altar, el “fundamento”, és un objecte que ha de ser trobat per l’iniciat: en aquest objecte, l’iniciat ha de reconèixer el seu “sant”. En un altre lloc (Sansi 2005) he explicat com aquest encontre sovint es veu com si l’objecte “cridés” a la persona per ser reconegut com el “sant”. Com he mencionat anteriorment en referència a la problemàtica del fetitxe, una de les qüestions fonamentals dels objectes d’altar és la seva “historicitat” —el fet que són resultat d’un esdeveniment únic d’encontre entre “sant” i iniciat.

Tots els altres objectes de l’altar han de seguir també aquesta lògica d’una “sèrie indexical”, és a dir, la gent reconeix aspectes del seu sant en certs objectes, que s’uneixen als altars. D’aquesta forma, l’altar esdevé una memòria objectificada de la relació entre la persona i el “sant”.

Estem doncs davant d'una "ment" distribuïda? És evident que l'altar és part de la persona distribuïda —la gent dona part d'ells mateixos als altars. Però veuen l'altar com una ment? I pensen, quan algú està incorporant un "sant", que en aquell moment hi ha una altra "ment" en el seu cos?

En el seu treball sobre la possessió en els cultes afrobrasilers a Betlem, al nord de Brasil, Emma Cohen (2007) defensa precisament que la gent reconeix una altra "ment" en el cos de les "filhas de santo" quan estan posseïdes. Encara que els iniciats normalment parlen dels Orixás com a "forces de la natura", Cohen diu que en realitat se'ls representen com a "agents"¹¹. Això, per a Cohen, és el que fa fàcil d'entendre i de transmetre la idea de possessió: que només és "lleugerament contraintuïtiva", com diria Boyer. Ens és més fàcil entendre certs fenòmens quan els entenem en termes de "psicologia intuïtiva": és per això, diu Cohen citant a Voltaire (2007: 63), que fem els déus a la nostra imatge. De nou, ens trobem davant de la tradició fetitxista de la Il·lustració: la cultura és una construcció mental en la qual ens projectem sobre el món, i hi creiem reconèixer la nostra ment. Potser en realitat, tot això està passant dins el nostre cap, de nou en paraules de Cohen: "Whether or not sprits are real, perceptions and understandings of what they are, what they do, and what they mean are only ever located in human minds" (Cohen 2007: 63).

He de dir que mai en la meua recerca vaig sentir referències a "ments", "pensament" o fins hi tot "intenció" en referència als "sants" que posseeixen els iniciats, ni en referència als altars. I pel que ella diu, tampoc Cohen va trobar cap referència explícita a la idea de "ment". En el Candomblé es parla sempre en termes de voluntat i d'acció: el "sant" vol que jo faci això i allò altre. I ho sé perquè m'ho a dit —a través d'un oracle, mentre era posseït, o en somnis. Els "sants" no pensen, no els cal, perquè la seva voluntat és llei. Per tant no han de reflexionar, calcular, mesurar les seves paraules en condició dels altres "agents". En tant que totpoderosos, tots els altres "agents" són els seus subjectes, i no els cal parar-se a pensar en el que volen fer: ho volen i prou.

11 "People's actual representations of Orixás, if not their explicit descriptions, are consistency anthropomorphic. Even when the Orixá is said to be a force of nature, one observes that in practice, this apparently nonhuman metaphor is differently conceptualized, particularly when inferences and explanations are drawn from it. Frequently, intuitive and basic notions of agency underlie the solution to relevant time-space problems". These forces of nature are attributed motivational states, desires, and intentions that result in certain recognizable forms of action; for example, a rough sea or may be attributed to the supernatural intervention of an angry Orixá of the oceans. In the rapid mental quest to make sense of a situation such as a rough sea or a poor harvest, the abstract, non-agentive idea of an ethereal "force" simply does not generate inference, predictions, and explanations as swiftly as the more intuitive, notion of an agency that causes that force. These tendencies are the natural consequences of the workings of our cognitive machinery" (Cohen 2007:114).

Això no vol dir que la gent no pensi en el que pensen els altres —com diuen els antropòlegs cognitius. Els brasilers que practiquen el Candomblé són com els altres brasilers, i com nosaltres, i com tothom, en aquest sentit: pensen que les altres persones pensen, i els preocupa el que pensin, encara que no passin tanta estona fent-ho com els cognitius suposen. Però en el cas dels “sants”, la qüestió és una mica diferent: no són com les altres persones. Són excepcionals (sobrenatural és el terme que s’usava; en realitat només cal que diguem fora del quotidià), no “estan” en el món sinó que es “manifesten” per raons específiques. Parlar de ment, en el cas dels “sants”, realment no té molt de sentit sinó és que la ment està a la boca, com deia Tristan Tzara; o en el cos.

Això no vol dir que els “sants” siguin només “fenòmens” com el llamp, o la pluja, o la pedregada. És cert que en certa mesura sí que ho són —són déus del llamp, la pluja la pedregada, i ells *són* aquests esdeveniments naturals; i en el Candomblé es diu que són “forces de la natura”, com Cohen va comprovar. Com aquests esdeveniments naturals, els “sants” no distingeixen entre intenció i acció: de la mateixa manera que la pluja no “té la intenció” de ploure i després ho fa, el “sant” no té la intenció d’actuar i després o fa: actuen i prou. En aquest sentit, la distinció entre acció i esdeveniment és irrellevant.

Però són també *persones*, perquè entren en relacions socials, demanen un reconeixement. Però ser persona, i tenir una *ment*, no és la mateixa cosa. Recordem a Mauss: la noció de persona ve originalment de les màscares rituals de les tribus romanes —que tenien una boca oberta que feia reverberar els sons (*per sonare*). La persona és una realitat social, relacional, preformativa, abans que mental.

En aquest sentit, els “sants” són persones sempre en relació amb els seus iniciats. Els altars, la seva casa, són l’objectificació d’aquesta relació —la plasmació d’una memòria. No podem parlar de l’altar com una “ment distribuïda”, com a una consciència intencional, sinó com a una espècie d’objectificació de l’inconscient.

De què depèn doncs la força d’aquest *assento*, sinó de la noció que hi ha una ment darrera? Potser de la seva materialitat mateix: potser no és perquè tinguin una *ment*, però perquè tenen un “cos” —és a dir una presència física, i aquest cos és radicalment diferent del cos humà, i li dóna un poder radicalment oposat al poder dels humans. En el Candomblé, els cossos humans ballen, mentre els altars s’asseuen. Els cossos en la possessió es mostren, mentre que els altars s’amaguen. El cos es mou, creix, i mor: l’altar no, es queda allà si ningú el toca. Quan un iniciat es mor, es realitza un ritual anomenat *axexé*, en el qual es demana al “sant” si se’n vol anar. Si no vol, els altres iniciats tindran que continuar cuidant l’altar de l’iniciat mort, fins que el “sant” decideixi marxar. La força de les coses no ve de la suposició que tinguin una ment amagada, sinó del fet que són coses; de la seva immanència.

Com és pot ser una persona i una “força de la natura” al mateix temps? No és fàcil d’entendre, és clar. Ens trobem potser davant d’un concepte altament contraintuïtiu, i no un lleugerament contraintuïtiu? Potser és precisament perquè és tan incomprendible –un misteri, un miracle, o un encanteri– que és tant important. Si fos fàcil d’entendre, per què caldria perdre-hi tant de temps, energies, i diners, com es gasten per uns rituals tan elaborats com el Candomblé?

Conclusions: ments, cossos, intencions i esdeveniments

Resumint, doncs, potser no ens cal pensar en termes d’“agència” i de “ment” per entendre “la força de les coses”; potser ens cal només pensar en les coses com a coses, en la seva materialitat (immanència), en la seva historicitat (contingència). El fet és que en el Candomblé, com en altres “cultures” si ho volem així, no només intentem identificar el món amb nosaltres, reconeixent “ments” en les pedres, sinó que sovint també reconeixem els nostres límits: el que no podem entendre, el que ens és radicalment altre, estrany, i irreductible a la nostra “agency”. En aquest article no he tingut gaire espai per elaborar aquest argument, però aquesta és la línia en la qual he estat treballant en els últims anys. Per a Gell (1998), aquesta és una posició “externalista” en oposició a la “internalista” que ell defensa. Per a Gell, aquesta posició –que seria potser característica de “pragmatistes” com Bruno Latour, identificaria la “ment” amb el “món”. No tinc cap mena de problema en acceptar-ho. No crec efectivament que la idea que els humans assumim “naturalment” l’existència de ments que pensen sobre nosaltres darrera cada cara, darrera cada pedra, ens pugui portar gaire lluny. Crec que aquesta obsessió amb el que pensen els altres no és tant un fet natural de la humanitat com una característica particular de la nostra societat, vista com una “selva” en la qual individus isolats calculen constantment com triomfar a costa dels altres, amaguen les seves estratègies de poder, i tenen por que cada agent que es troben sigui un possible enemic. Aquesta visió paranoica del món social com un món de competició salvatge, del “home és un llop per a l’home”, és molt particular a l’home burgès de la Il·lustració, com ha mostrat molts cops Sahlins (1996). L’antropologia cognitiva, en gran mesura, no és res més que una altra encarnació d’aquesta visió pessimista. I com a tal, ha estat criticada per altres autors amb arguments que, en aquest article, segurament no he fet res més que repetir una altra vegada. Per la mateixa raó, dubto que els meus arguments hagin convençut a cap antropòleg cognitiu. Potser la diferència entre els dos tipus d’antropologia, a aquesta alçada de la pel·lícula, ja és massa gran.

En resum, les teories cognitives poden ser interessants si les restringim al seu context històric i social específic. Potser és molt fàcil dir-ho en aquest termes, però és

veritat: son etnocèntriques. Assumeixen que els essers humans ens comportem naturalment com agents de borsa. En aquest sentit, estic desitjant llegir la primera etnografia de la borsa de Londres per un antropòleg cognitiu. Serà tota una troballa.

Bibliografia

- ATKINS, J. (1735) *A Voyage to Guinea, Brasil And the West Indies*. London:
- BARBOT, G. (1992) *On Guinea*, London: Hakluyt Society.
- BARROS, J. de (1553) *Asia*, Lisboa: *Decadas*.
- BLUTEAU, R. (1713) *Vocabulario Portuguez e Latino*, Coimbra.
- BERNAND, C. & S. GRUZINSKI (1988) *De l'idôlatrie : une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil.
- BETHENCOURT, F. (1987) *O Imaginário da Mágia: feiticieiros, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisboa: Projeto Universidade Aberta.
- BOYER, P. (2002) *Religion Explained*, New York: Vintage Books.
- BRASIO, A. (1952) *Monumenta Missionaria Africana- África Occidental (1471-1482)*, Lisboa: Agencia Geral do Ultramar.
- BRETON, A. (1937) *L'Amour Fou*, Paris: Editions Gallimard.
- BOSMAN, W. (1705) *A new and accurate description of the coast of Guinea*. London: James Knapton.
- BROOKES, G. E. (2003) *EurAfricans in West Àfrica*, Ohio University Press.
- COHEN, E. (2007) *The Mind Possessed. The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- CRONE, G.R. (1937) *The Voyages of Cadamosto*, London: Hakluyt Society.
- DAAKU, K.Y. (1970) *Trade and Politics on the Gold Coast, 1600-1720: A Study of the Àfrican Reaction to European Trade*, Oxford: Clarendon Press.
- DE BROSSES, C. 1988 (1760) *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, Paris: Fayard.
- DE SURGY, A. (1994) *Nature et fonction des fétiches en Afrique Noire, le cas de Sud Togo*, Paris: L'Harmattan.
- GELL, A. (1998) *Art and Agency*, London: Clarendon Press.
- HEGEL, F. (1956) *The Philosophy of History*, New York: Dover.
- IACONO, A.M. (1992) *Le fétichisme . Historie d'un concept*, Paris: P.U.F.
- LAMBEK, M. (1981) *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Cambridge: Cambridge University Press.

- LEMOS COELHO, F. (1953) *Duas Descrições seiscentistas da Guiné*, Academia Portuguesa de História.
- MACGAFFEY, W. (1987) *Religion and Society in Central Àfrica. The Bakongo of Lower Zaire*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MACGAFFEY, W. (1988) "Complexity Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi" *Journal of Southern African Studies*, 14 (2), pp. 188-203.
- PANTOJA, S. (2004) "Inquisição, Degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII." *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 3(5/6), pp. 117-136.
- PIETZ, W. (1985) "The Problem of the Fetish, I", *Res, Anthropology and Esthetics*, pp. 5-17.
- PIETZ, W. (1987) "The Problem of the Fetish, II: the Origin of the Fetish", in *Res, Anthropology and Esthetics*, 13, pp. 23-45
- PIETZ, W. (1988) "The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetichism", *Res, Anthropology and Esthetics*, 16, pp. 106-23.
- PURCHAS, S. (1605) *Hakluytus Posthumus or Purchas: His Pilgrimages In twenty Volumes. Volume VI*, Glasgow: James MacLehose and Sons.
- SAHLINS, M. (1996) "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology", *Current Anthropology*, 37(3), pp. 395-428
- STRATHERN, M. (1988) *The Gender of the Gift*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SANSI, R. (2005) "The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of Candomblé objects in Bahia" *Journal of Material Culture*, 10(2), pp. 139-156.
- SOUZA, L. (1986) *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo: Companhia das Letras.
- SWEET, J.H. (2003) *Recreating Àfrica. Culture, Kinship, and religion in the Àfrican-Portuguese World, 1441-1770*. The University of North Carolina Press
- WHITEHOUSE, H. (2000) *Argumenta and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford: Oxford University Press.

Resum

El problema del fetitxe, tal com es va configurar històricament en l'Atlàntic des de l'època dels descobriments, va ser central per definir la diferencia entre subjectes i objectes, religió i economia, Europa i Àfrica en el pensament occidental il·lustrat.

En aquest article, repassarem la configuració històrica del problema del fetitxe, i les lectures antropològiques que se n'ha fet, especialment en els últims vint anys, des d'una perspectiva historicista diametralment oposada a les teories cognitives de la religió, que en gran mesura perpetuen el discurs il·lustrat del fetitxisme. En la segona part de l'article, parlarem amb més deteniment d'un cas particular, el del Candomblé, presentant alternatives a les interpretacions cognitives i fetitxistes d'aquesta religió.

Abstract

The problem of the fetish, as was historically constituted in the Atlantic ever since the time of the discoveries, was crucial in the definition of the difference between subjects and objects, religion and the economy, and Europe and Africa in Western Enlightenment thinking. In this paper, we will go through the historical constitution of the problem of the fetish, and the anthropological readings that it has given rise to, especially in the last twenty years. This will be executed from a historicist perspective diametrically opposed to the cognitive theories of religion, which to a great extent serve to perpetuate the Enlightenment discourse of the fetish. In the second part of the article, we shall take a closer look at a particular case, that of Candomblé, and alternatives to cognitivist and fetishist interpretations of this religion will be provided.