



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

ISSN: 1981-1411

Universidade Federal da Bahia

Ferreira Dias, João
MARX, FREUD, FETICHE, CAPITALISMO E A RELIGIÃO IORUBÁ
Afro-Ásia, núm. 60, 2019, Julho-Dezembro, pp. 345-351
Universidade Federal da Bahia

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77066580016>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

MARX, FREUD, FETICHE, CAPITALISMO E A RELIGIÃO IORUBÁ

MATORY, J. Lorand. *The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make*. Durham: Duke University Press, 2018. 392p.

A centralidade da obra de James Lorand Matory nos estudos afro-americanos não pode ser desconsiderada. Não apenas a textura teórica revela um joeiramento crítico profundo, com uma capacidade de reflexão eclética e hermenêutica, como a riqueza do seu conhecimento particular e diversificado das religiões do chamado Atlântico Negro tornam suas obras de leitura obrigatória a todos que se dedicam ao estudo das religiões dessa geografia. Em uma obra anterior, Matory já havia expressado a importância do espaço *circum-atlântico* na emergência do nacionalismo iorubano (*Lagosian Renaissance*).¹ Nela evidencia o papel de determinadas famílias da elite afro-atlântica na constituição de um conjunto de valores, bens e serviços que promoveram a

consolidação daquilo que a literatura designa por “supremacia nagô” ou “nagôcracia”, ao mesmo tempo que questiona a tradição cristalizada por Ruth Landes do matriarcado como padrão ortoprático.

Na presente obra, Matory se propõe, como o título informa, a revisitar a emergência da categoria “fetiche” a partir dos seus maiores difusores no pensamento ocidental: Karl Marx e Sigmund Freud. Trata-se de uma proposta ambiciosa, que resulta numa obra de denso debate teórico, cuja riqueza, a meu ver, permite duas leituras concomitantes e, não necessariamente, justapostas. A primeira leitura da obra pode ser feita do ponto de vista da Antropologia do ritual e da história da Costa dos Escravos (a Costa da Mina luso-brasileira, litoral do golfo do Benim) enquanto lugar de encontros. Nessa leitura, Matory oferece uma entusiástica coleção de artefatos rituais, em particular o que no Brasil se chamam de “assentamentos”, ou seja, terrinas, potes e outros contentores

1 James Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

de pequenas dimensões nos quais são colocados e consagrados os objetos que representam a divindade. Na linguagem religiosa, o *igbá Òrìṣà*. Com referência a tais elementos, o autor lança um olhar sobre o papel do comércio africano interno e costeiro na composição da estética ritual, explicitando um cenário de natureza dinâmica que contesta quaisquer ideologias de “pureza” presentes no imaginário dos estudos afro-americanos *ab initio*. Trata-se de uma característica fundadora do que ele denomina “religião indígena iorubá”.

A segunda leitura da obra representa um desafio aos cânones filosóficos e teóricos ocidentais através da contestação dos postulados de Marx e Freud a propósito de “fetiche”. Para ambos, os deuses do Atlântico Negro, bem como seus objetos rituais, em particular as imagens que os representam, seriam expressões religiosas e materiais de um pensamento “selvagem” e, por tal razão, representariam a antítese do pensamento “ideal”, ou seja, da “civilização” representada pelos valores da burguesia branca ocidental. Com efeito, tais figuras rituais eram designadas, à luz do pensamento científico da época, de *human-made gods*, i.e., deuses criados pelos humanos. No entanto, ao invés de observarem tais divindades manufaturadas como objetos portadores de valor intrínseco e imbuídos do agenciamento de quem os manipula, ou seja, enquanto ativos sociais, religiosos e políticos que transcendem a sua dimensão material e se

expressam como produtores de valor coletivo, Matory entende que Marx e Freud instrumentalizaram tais artefatos religiosos em função de suas próprias agendas teóricas. Ao afirmarem a *falsidade* de tais deuses manufaturados e, desse modo, colocando-os no papel de reflexos de uma cultura *inferior*, Marx e Freud recorreram ao que Matory chama de “*ethnological schadenfreude*”, ou, basicamente, um estado de alegria etnológica ao dano feito a terceiros. Trata-se de um processo de transferência de características culturais (ou outras), negativas ou ambivalentes, de que se está sendo acusado, para outros grupos culturais ou sujeitos em situação social mais vulnerável, de modo a promover a auto ascensão na hierarquia social e estima moral, e desse modo provar seu direito a pertencer ao grupo dominante. No caso de Marx e Freud, a utilização desse procedimento permitiria deslocar o preconceito de que os judeus eram alvo para os africanos. Desse modo, Matory aplica a técnica freudiana a Freud e Marx. Com efeito, durante o século XIX o judaísmo era classificado como uma religião ilógica e repleta de superstições e, frequentemente, os judeus eram chamados de “pretos”, “africanos”, “primitivos” e “negros da Europa”. Através de suas teorias, Marx e Freud teriam buscado, sobretudo, se libertar de sua posição racial ambígua enquanto judeus étnicos (não religiosos). Para Matory, Marx desconsiderou intencionalmente os escravos (não o assalariado na condição de dependência do

detentor dos meios de produção, mas o escravo negro) na sua análise do trabalho assalariado, i.e., da relação estabelecida entre trabalhador que vende sua mão de obra e o detentor do capital que o contrata por um salário. No entender de Matory, ao aplicar o *ethnological schadenfreude* e buscando garantir os direitos do operariado branco no qual se reconhecia, Marx fez deste operariado a “verdadeira vítima” do capitalismo (p. 60). Nesse sentido, o negro escravo se tornou o antítipo dos trabalhadores brancos devidamente portadores de direitos (p. 33). É com esse diálogo com Marx que Matory encerra a primeira parte do seu livro.

Na segunda parte da obra, Matory desafia Freud, recorrendo, uma vez mais, à noção de “*ethnological schadenfreude*.” Para o autor, Freud, assim como Marx havia feito para a sua teorização do salário², elaborou suas reflexões, hipóteses e considerações sobre a condição humana a partir das suas ambivalências raciais e tentativas de mitigar o crescente antisemitismo na Europa do século XIX. A ambivalência racial e seu

ethnological schadenfreude teriam ajustado as lentes pelas quais Freud observou e se apropriou dos “fetiches” africanos. Nas palavras de Matory, “O próprio gênero intersticial³, orientação sexual e raça de Freud causou uma ambivalência que é bem explicada pela sua descrição dos fetiches mais poderosos e duradouros – ou seja, como objetos materiais hipercatéticos que encarnam a identificação do fetichista tanto com o castrado quanto com o castrador.” (p. 166). Além do mais, o autor argumenta que tanto o “casaco” – que ele empenhou várias vezes – quanto a “fábrica” operam como fetiches na luta de Marx ao lado dos trabalhadores assalariados europeus contra o capitalismo e para serem aceitos na burguesia, quanto os anéis entalhados de Freud “encarnam o conflito entre o desejo dos judeus assimilados de se unirem à irmandade burguesa do estado-nação europeu” (p. 168).

A análise das ambivalências raciais de Marx e Freud (neste acrescem as sexuais) permite a Matory constituir um dos elementos mais determinantes da sua obra: a sentença da similitude entre deuses manufaturados e as teorias científicas ocidentais. Em seus próprios termos, “a teoria não é uma verdade desencarnada e universal, mas uma

2 O recorte desta resenha não se centra num debate – que poderia ser feito – entre as propostas marxistas e a interpretação de Matory. Tal não obsta, contudo, uma referência à teoria do salário de Marx, a qual dispõe sobre a produção de “mais-valia”, ou seja, o diferencial entre o salário pago pelo patronato e a riqueza produzida pelo trabalhador, diferencial que corresponde, assim, ao lucro. Sugere-se a leitura de Alfredo Saad Filho, “Salários e exploração na teoria marxista do valor.”, *Economia e Sociedade*, v. 10, n. 1 (2001), pp. 27-42.

3 O gênero intersticial corresponde a um meio termo entre identificações de gênero, um espaço que não se limita à excludência ou oposição entre gêneros masculino ou feminino. Cf. Kate Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, Oxfordshire: Taylor & Francis Ltd., 1994.

criatura dialeticamente relacionada com o meio social, o meio material e os interesses materiais dos teóricos [...] Como o mais poderoso e espetacular dos ‘fetiches’ africanos, as mais poderosas e espetaculares teorias sociais europeias encarnam não só a ambiguidade social, mas também a ambivalência política e emocional dos seus criadores” (p. 39). Com efeito, podemos dizer que os altares afro-atlânticos (que são, a rigor, os deuses *em si mesmos*⁴) são instalados com objetos que possuem uma aura de valor e prosperidade, tais como búzios, dinheiro (e búzios eram moeda), bebidas alcoólicas europeias e missangas (que são chamadas em África de “sementes comerciais”). E, bem assim, no papel de elementos religiosos concebidos como autênticos, ordenam suas comunidades e incorporam um conjunto de valores éticos, estéticos e sociais que constituem o *contrato social* e a “religião civil”⁵. No mesmo nível, as teorias ocidentais incorporam uma soma de valores éticos, estéticos e sociais que, juntos, dão sentido às comunidades ocidentais e uma ilusão de

universalidade. Destarte, as teorias não são mais do que “fetiches” aplicados por nossos padrões ocidentais de pensamento, que chamamos *ciência*, para dar sentido à nossa existência e traduzir a cultura do “outro”. Nesse aspecto, merece nota o comentário de um aluno seu de Hong Kong que Matory publica. Como ele afirma, “as teorias, semelhantes aos deuses nos rituais afro-atlânticos, são feitas pelas pessoas”, o que

não significa que elas, assim como os deuses, não sejam válidas ou reais [...] eles são reais no sentido de que envolvem uma troca de poder, e eles são capazes de afetar a maneira como pensamos e nos comportamos uns com os outros. Isso me faz lembrar de algumas experiências que tive na [Universidade] Duke. Depois de aprender sobre uma certa teoria que eles gostam ou concordam fortemente, como o super-homem de Nietzsche ou a teoria de Lacan do “real”, alguns dos meus amigos aqui olhavam para tudo à sua volta através da lente dessa teoria e involuntariamente adotavam uma linguagem teórica na conversa diária, às vezes até com pessoas que não tinham ideia dessa teoria [...] Percebo que pode ser assim que a teoria, como fetiche em si, especialmente na academia, possa ter poder sobre nós, ainda que a intenção original deva ser a de utilizar a teoria na nossa compreensão do mundo. (p. 298).

Um outro olhar sobre a obra de Matory – nas margens da ambiguidade racial de Marx e Freud, i.e., enquanto judeus de tez escura, mas

4 O conceito que pretendo utilizar é de *god-s-inner selves*, conceito, todavia, de difícil tradução para português. A ideia central é que tais altares/assentamentos correspondem a deuses enquanto contentores, enquanto materialização *ipso facto*.

5 Cf. Jacob K. Olupona, “Oriṣa Oṣun: Yoruba Sacred Kinship and Civil Religion in Oṣogbo, Nigeria”, in Joseph Murphy e Mei-Mei Sanford (orgs.), *Oṣun Across the Waters: A Yoruba God in Africa and the Americas* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), pp. 46-67.

nascidos na Europa, e de como essa ambiguidade formatou suas teorias – nos conduz ao confronto entre duas formas diferenciadas de conceber e atribuir valor ao “outro”. Como afirma Matory, “o Iluminismo e seus cientistas professaram uma relação de oposição e antagonismo com as religiões afro-atlânticas” (p. 28). Numa outra paisagem cultural e conceptual, encontram-se os deuses e sacerdotes afro-atlânticos. Para estes últimos, o “outro”, i.e. o branco europeu e os demais povos vizinhos africanos, representam uma fonte de objetos poderosos, espíritos e deuses. Em meio ao comércio transatlântico e costeiro de escravos e outras mercadorias, muitas foram as mudanças introduzidas nas religiões afro-atlânticas. Um dos exemplos salientados por Matory é o de *Ajé Sálúgá*, a deusa do dinheiro e da riqueza (p. 197), cujo culto é criado a partir do princípio da troca e do lucro gerado pelo comércio atlântico, em meio ao qual os búzios e as conchas se tornam moeda. Com efeito, os altares de *Ajé* tornam-se metáforas do mercado atlântico, uma vez que os búzios e conchas vinham da região das Maldivas. A distância opera numa linha similar ao custo de produção, uma vez que quanto mais árduo for obter os búzios ou outros elementos ritualizados e incorporados nos deuses manufaturados, mais valor adquirem. Encontramos, portanto, a teoria da “mais-valia” no eixo religioso afro-atlântico.

Assim, tal como um trabalhador dá valor a um produto em função do tempo gasto na sua produção

(Marx), o sacerdote dá valor ao deus feito pelo número de elementos montados no vaso/pote e seu valor econômico e comercial/de troca, como contas, búzios ou garrafas de bebidas alcoólicas.

Nesse sentido, a leitura do livro de Matory pode ser uma experiência chocante para os militantes negros e puristas afro-religiosos, particularmente no Brasil, onde antropólogos como Roger Bastide e outros ajudaram a criar uma ideologia de “pureza africana” que, juntamente com os movimentos negros, produziu uma utopia de negritude liberta da influência branca.

Longe das ideologias de “pureza” e “autenticidade” fabricadas em meio às experiências diaspóricas e seus cruzamentos com a academia, o espaço afro-atlântico animou-se no comércio. A incorporação de elementos chineses (p. 203, p. 231), “contas venezianas e boêmias, gin escocês, *schnapps*⁶ holandeses e cerveja, perfumes e champanhe franceses, búzios e conchas das Maldivas, espelhos, cetim, lantejoulas e terrinas de sopa” (p. xix) fazem parte deste processo de dar valor às coisas estrangeiras que se incorporam nos altares e rituais dos deuses afro-atlânticos. Como defende Matory, a negritude dos vasos onde são depositados os búzios nos altares afro-atlânticos e a brancura desses búzios parecem expressar uma alegoria e comemoração da relação intercontinental produtora desse

6 Bebida destilada.

eixo. Ademais, a própria forma dos altares afro-atlânticos reforça a herança do comércio afro-europeu, uma vez que as terrinas parecem representar os navios negreiros. Tais altares resumem a confiança no valor da produção e das trocas, adquirindo tanto mais valor quanto mais diferenciados e distantes forem os parentes, grupos étnicos e eras de sua proveniência. Tal ideia é evidente tanto na África, quanto em Cuba, no Brasil ou no Haiti. Nesse sentido, é possível afirmar que o capitalismo é a base da dinâmica das religiões afro-atlânticas, e que a noção de troca é absolutamente essencial, uma troca não apenas entre deuses e humanos, mas sobretudo entre humanos em favor da constituição de seus deuses.

A presente obra dá forte contributo para o cenário afro-brasileiro, onde as questões de autenticidade africana são prementes, ao evidenciar o sentido contrário de tal ideologia, enfatizando a dimensão híbrida das culturas afro-atlânticas. Tais dados não são novos. Os leitores familiarizados com a bibliografia anglófona sobre a região bem conhecerão o trabalho de Olabiyi Yai a propósito das categorias de pensamento introduzidas pelo cristianismo na região *fon* do Daomé e a construção da *teologia* monoteísta de Mawu a Lisa.⁷ Luís Nicolau Parés, em sua mais recente obra sobre o culto

Vodun, também aponta no mesmo sentido, ratificando a prática de incorporação dos elementos religiosos alienígenas na região do Daomé.⁸

Discutindo a natureza daqueles deuses feitos pelo homem – aqui cruzando-se com o artigo de Karin Barber, “How man makes god in West Africa”⁹ – e, ainda que não o mencione, Matory chega à teoria do “dom” de Mauss, argumentando sobre a dependência mútua entre deuses “feitos” e adoradores, uma relação que “inclui alimentar o deus [...] e pedir-lhe favores que resultam em obrigações recíprocas” (p. 173). Além disso, Matory alerta para o fato de que os sacerdotes afro-atlânticos reconhecem a manufatura/fabricação de seus deuses através de vasos, contas/missangas, artefatos e outros elementos, tanto quanto pela iniciação dos sujeitos, um processo que *faz* a divindade (*se Òrìṣà/hacer el santo/ fazer o santo*). No entanto, é evidente a necessidade de estar atento à distância entre a linguagem afro-atlântica e as categorias da linguagem ocidentais (v.g. p. 282). Quando se trata de traduzir culturas, a perda e os constrangimentos são enormes (p. 253). Como lembra Thompson, enquanto o pensamento ocidental se estabelece na exclusão, o pensamento africano, por oposição, apresenta o princípio

7 Olabiyi Babalola Yai, “From Vodun to Mawu: Monotheism and History in the Fon Cultural Area”, in Jean-Pierre Chrétien (org.), *L’Invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire* (Paris: Karthala, 1993), pp. 241-265.

8 Luís Nicolau Parés, *O rei, o pai e a morte: a religião vodun na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*, São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

9 Karin Barber, “How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Orisa”, *Africa*, v. 51, n. 3 (1981), pp. 724-745.

da concordância entre elementos opostos ou contraditórios.¹⁰

Os deuses são concebidos como anteriores à humanidade, mas isso não significa que não sejam feitos por seres humanos. A noção desse paradoxo encontra-se presente na fala dos atores religiosos entrevistados pelo autor, representando um desconforto e um desafio hermenêutico para os mesmos. Com efeito, eles reconhecem que os deuses são feitos, tanto no sentido material de serem manufaturados, quanto no sentido humano de que a iniciação *faz* a divindade existir no corpo do neófito. Ao mesmo tempo, estão avisados das teorias de falsa agência e valor dos “fetiches”, jogando com as palavras entre produção, agência e simbolização, e resolvendo o paradoxo com o fato de que os altares ajudam a invocar a energia (*àṣẹ*) da divindade.

O livro de Matory é um longo ensaio, cheio de detalhes relevantes

sobre a atribuição de valor à linhagem e ao matrimônio, a forma com a família iorubá se estrutura entre “mais velhos” e “mais novos” e não a partir do gênero dos sujeitos, o equilíbrio entre masculino e feminino presente nos pássaros das coroas dos reis, e o fato do monarca se apresentar como “pai” para o seu povo e “esposa” para a divindade tutelar da cidade. É uma obra que enfatiza os altares afro-atlânticos como representação da “mais-valia” do comércio, das trocas, do espírito do capitalismo como produção e aquisição de bens que *fazem* tais altares (fetiches) – porquanto objetos e elementos de terras distantes, difíceis de obter e de custo elevado, são concebidos como portadores de “mais-valia”, de valor acrescentado. No presente livro, Matory retoma aspetos de seu *Black Atlantic Religion* ligados à ritualidade iorubana, e os coloca em confronto com Marx e Freud, convidando-os a dançar, entre valsas vienenses e batuques africanos, apresentando toda uma partitura feita com noivas afro-atlânticas, equitação e seus significados rituais, coroas de monarcas africanos, vasos, terrinas, missangas, búzios e conchas, bebidas alcoólicas, seus próprios piano, charutos, anéis entalhados, casacos e ambivalências.

10 Robert Farris Thompson, Guest Lecture on Creole Culture in NIH Seminar on African Derived Music, Yale University, 1989, *apud* Frank A. Salamone, “A Yoruba Healer as Syncretic Specialist: Herbalism, Rosicrucianism and the Babalawo”, in Sidney M. Greenfield e André Droogers (orgs.), *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas* (Nova York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), pp. 43-53.

João Ferreira Dias

Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL)

joaoferreiradias@outlook.pt