

# Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías

## La antropología como teoría etnográfica



Marcio Goldman\*

### Resumen

En ese texto, propongo explorar la posibilidad de practicar una antropología que, de la manera más radical posible, no pase por la descalificación de la práctica y el pensamiento de aquellos y aquellas con quienes trabajamos. Para esto, voy a presentar problemas etnográfico-teóricos extraídos de mi investigación sobre religión y política. Se discutirá, en última instancia, plantear la posibilidad de la práctica de la antropología a partir de un desconocido fundamental, en el sentido filosófico del término. En otras palabras, de practicar la antropología a partir de una especie de *no sabemos* trascendental que, lejos de paralizar el trabajo de investigación, funcionaria, por el contrario, como su impulso dinámico.

### Palabras Clave

Religiones Afro-brasileñas;  
Posesión;  
Cosmopolítica;  
Ontología;  
Epistemología

### Cosmopolitics, ethnoontologies and other epistemologies. Anthropology as ethnographical theory

### Abstract

In this paper I propose to explore the possibility of practicing an anthropology that –in the most radical way as possible– does not discredit our participants' practices and thoughts. I present ethnographic and theoretical issues from my research on religion and politics, in order to discuss the possibility of doing anthropology from a fundamental unknown, in the philosophical sense of the term. In other words, to do anthropology starting from a kind of transcendental *not knowing* that, far from paralyzing the research, may, on the contrary, act as its dynamic impulse.

### Key words

Afro-Brazilian religions;  
Possession;  
Cosmopolitics;  
Ontology;  
Epistemology

\* Profesor titular del Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro e investigador del CNPq y de la FAPERJ. Río de Janeiro, Brasil. Correo electrónico: marcio.goldman@gmail.com. Artículo elaborado especialmente para Cuadernos de Antropología Social a partir de la exposición del autor en las VIII Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace. Julio de 2016, Buenos Aires, Sección de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

## Cosmopolíticas, etno-ontologías e outras epistemologías. A antropología como teoría etnográfica

### Resumo

#### Palavras-Chave

Religiões de Matriz  
Africana no Brasil;  
Possessão;  
Cosmopolítica;  
Ontologia;  
Epistemologia

Este texto se propõe a explorar a possibilidade de praticar uma antropologia que, da maneira mais radical possível, não passe pela desqualificação da prática e do pensamento daquelas e daqueles com quem trabalhamos. Para isso, apresenta problemas etnográfico-teóricos extraídos de minha pesquisa sobre religião e política. Trata-se, em última instância, de discutir a possibilidade da prática da antropologia a partir de um desconhecido fundamental, no sentido filosófico do termo. Em outras palavras, de praticar a antropologia a partir de uma espécie de *não sabemos* transcendental, que longe de paralisar o trabalho de investigação funcionaria, ao contrário, como seu impulso dinâmico.

Yo me hice antropólogo investigando religiones afrobrasileñas en un pequeño centro de culto de una de esas religiones –un *terreiro*, como los llamamos– de candomblé en la región metropolitana de Río de Janeiro. Poco después, trasladé mi investigación a otro *terreiro* de candomblé, en Ilhéus, en Bahía, en el sur del nordeste de Brasil –el *terreiro* de Matamba Tombenci Neto–, que hasta el presente sigue siendo mi foco empírico de estudio. Esta investigación desembocó en mi ya remota Tesis de Maestría sobre la construcción ritual de la persona en el candomblé, que buscaba, de modo muy inocente, mostrar que las nociones occidentales de persona no nos permitían comprender lo que sucedía en el mundo del candomblé (Goldman, 1984, 1985).

Después de la maestría, me dediqué a la historia del pensamiento antropológico, tratando de analizar y reactivar la obra de uno de los autores “menores” de la historia de la antropología, Lucien Lévy-Bruhl, autor que precisamente es conocido por su obsesión con el problema de la adecuación de nuestras categorías para hablar de otros pensamientos (Goldman, 1994).

Enseguida, dediqué algunos años a la antropología política, intentando elaborar lo que llamé una teoría etnográfica de la política. Nuevamente, se trataba de partir de lo que las personas menos vinculadas con la llamada democracia pensaban y decían sobre ella (Goldman, 2006).

Finalmente, volví a la investigación sobre candomblé, en el mismo *terreiro* que había estudiado en la maestría, y del cual hacen parte las personas que acompañé en el estudio sobre política. Y es sobre eso que intento escribir un libro ahora (Goldman, 2005, 2009, 2012).

Retrospectivamente, creo que ese “retorno” a la religión estuvo motivado por dos cosas. Primero, por una curiosa inversión. Cuando estudié candomblé, tenía frente a mí una situación clásica de la antropología: ellos eran los informantes “creyentes”; yo, el científico escéptico. Pero con la política, yo me convertía en el creyente y ellos en los escépticos que me preguntaban, con ironía, si yo en realidad creía que un resultado electoral sería capaz de cambiar algo o si la victoria de fulano o zutana cambiaría de hecho la situación.

Además de eso, pienso que ese retorno a la religión estuvo determinado también por una experiencia teórico-pedagógica que Eduardo Viveiros de Castro y yo intentamos llevar a cabo en el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional en la Universidad Federal de Río de Janeiro donde trabajamos. Experiencia que bautizamos como “antropología possocial” –en el sentido de tener en cuenta las críticas posmodernas y de hacer algo positivo a partir de ellas–, o “antropología simétrica” –en un sentido ligeramente diferente al de Bruno Latour y que, en pocas palabras, consiste básicamente en renunciar de modo riguroso a todo presupuesto sobre la mejor adecuación de nuestras categorías frente a las de las personas con quienes trabajamos–.

La primera transición (de la religión a la política) me llevó a hacer una pregunta básica acerca del estudio de la política: ¿sería posible tomar en serio lo que mis amigos tenían que decir, no sólo acerca de su religión o de su “cultura” en general, sino también de la política y de la democracia? Porque parece extrañamente más fácil aceptar lo que los otros dicen acerca de sus dioses que lo que dicen sobre nuestros políticos. He realizado así un experimento antropológico en el cual asumí que mis amigos también estaban capacitados para hablar de política y de democracia. Más que eso, supuse que podía aprender de ellos algo sobre el modo de funcionamiento de este sistema, ya que son capaces de revelar aspectos de su funcionamiento que no vemos precisamente porque tenemos un compromiso excesivo con ellos. Mis amigos fueron entonces como interesados para mí, ya que la posición de distancia que tienen en relación con valores que tenemos como absolutos (democracia, justicia social, derechos humanos, etc.) les permite a menudo análisis mejores o más perspicaces que los nuestros.

La segunda transición (desde la política de vuelta a la religión) reveló la naturaleza más profunda del problema. ¿Por qué es aparentemente más fácil de escuchar lo que la gente dice de dioses o brujos que acerca de los políticos? Tal vez porque, como estoy seguro de que no pueden existir brujos o dioses, nada de lo que digan puede confrontar mi saber, y puedo reducir con rapidez todo lo que tienen que decir a “creencias”. Por el contrario, persuadido de que la democracia existe, o al menos puede llegar a existir, lo que dicen me puede sorprender y perturbar más o menos profundamente una de *mis* “creencias”.

Si la primera transición llevó a una pregunta por cómo la antropología de las “creencias” podría contribuir al estudio de las instituciones, los valores o los procesos que la sociedad a la que pertenece el antropólogo parece considerar centrales; la segunda plantea la cuestión del grado de verdad que estamos efectivamente en condiciones de aceptar en el discurso nativo. Porque si hay alguna singularidad en la antropología, esta consiste en una subordinación disciplinada a lo que uno imagina que son las perspectivas de quienes uno estudia.

Creo que hay todavía una tercera variable en mi regreso a los estudios de las religiones de matriz africana en Brasil. En 2006, tuve que dar una conferencia en el *terreiro* de Ilhéus, en la inauguración de su pequeño museo. Creo que la necesidad de explicitar lo que había aprendido para las personas que me lo enseñaron me obligó a reflexionar sobre esa pretensión de descubrir la verdad de los otros en lugar de intentar apenas cartografiar otras verdades.

Dos años más tarde, en una conferencia en una universidad, también en Ilhéus, utilicé en mi exposición la fórmula que usé hace poco: “como estoy seguro de que estas divinidades ‘no existen’ nada de lo que digan puede confrontar mi saber y puedo reducir con rapidez todo lo que tienen que decir a creencias”. La ausencia de comillas en el lenguaje oral –a pesar de que he tratado de compensarlo con gestos y entonaciones de voz– hizo que uno de los espectadores cuestionara exactamente esta pretensión no sólo de decir la verdad de los demás, como de definir lo que es la realidad para ellos.

Por último, en 2010, cumpliendo una vieja promesa, fui el “ghostwriter” del libro de recuerdos de Dona Hilsa Rodrigues, la sacerdotisa del *terreiro*, *Del lado del tiempo* (Rodrigues, 2011). En él, traté de pasar al registro escrito una narración que se desplegó durante decenas de conversaciones que tuve con doña Hilsa entre los años 1996 y 2009. El proceso de escritura del libro implicó una alternancia entre una primera redacción del texto, su lectura para doña Hilsa, correcciones, cambios y adiciones hechas por ella, hasta la versión final. En varias ocasiones, me di cuenta de lo frágil que es lo que creemos que sabemos acerca de los demás. Es alrededor de eso que voy a tratar de esbozar aquí lo que podría llamarse una ontología de la posesión espiritual en el candomblé.

Lo que propongo es explorar la posibilidad de practicar una antropología que, de la manera más radical posible, no pase por la descalificación de la práctica y el pensamiento de aquellos y aquellas con quienes trabajamos. Para esto, voy a presentar un problema etnográfico-teórico extraído de mi investigación sobre religión y política. En última instancia, la posibilidad de practicar la antropología a partir de un “desconocido” fundamental o de una especie de *no sabemos* trascendental, en el sentido filosófico del término. Procedimiento que, lejos de paralizar el trabajo de investigación, funcionaría, por el contrario, como su impulso dinámico. Para eso, comienzo con una breve viñeta etnográfica.

Los miembros del *terreiro* de Matamba Tombenci Neto se enorgullecen de hacer parte del más antiguo y tradicional centro de candomblé (una de las diversas religiones de matriz africana del Brasil) en la ciudad de Ilhéus. Fundado en 1885 por la abuela de la actual madre-de-santo (sacerdotisa), el Tombenci es comandado, desde 1973, por doña Hilsa Rodrigues. Madre de catorce hijos, abuela de decenas de nietos y bisabuela de muchos bisnietos, Doña Hilsa recién cumplió ochenta y dos años, y fue iniciada en su religión en 1946, a la edad de 12 años, en honor a una divinidad conocida como Matamba en la nación Angola y en otras como Iansan. Es por esto que la principal fiesta del *terreiro* es la de Matamba, realizada, en general, en enero de todos los años.

En 2006 no fue diferente pero, por razones que no puedo detallar aquí, la fiesta estuvo marcada por una serie de tensiones y conflictos, lo que desembocó en una reunión, convocada, me dijeron, por la “dueña de casa”, respecto de quien me tomó tiempo entender que no era doña Hilsa, sino la misma divinidad en cuyo honor se estaba haciendo la celebración.

Convenida para las once de la mañana del día siguiente a la noche de la fiesta, la reunión sólo comenzó después de la una de la tarde en el *terreiro*, donde el calor era tan fuerte que hacía hervir el aceite de palma contenido en un pote colocado siempre en una viga cercana al techo. Además de la madre-de-santo y sus doce hijos que en esa época vivían en Ilhéus, uno de los yernos y cuatro personas de afuera, incluido yo, asistieron a la reunión. Todos teníamos algún tipo de vínculo religioso con el *terreiro* y conocíamos a la familia desde hacía mucho tiempo; yo, en la época, nada menos que 23 años.

Después de muchas palabras tensas y agresivas, alguien me pidió una opinión. Traté de minimizar los conflictos diciendo que estos ocurrían en cualquier *terreiro* de candomblé e insistí mucho en que no valía la pena quedarse recordando lo que había pasado en la fiesta del día anterior, porque eso sólo produciría más conflictos. Retrospectivamente, imagino que lo que yo pretendía era contribuir a acabar una reunión que el clima humano y meteorológico estaban haciendo insostenibles para mí.

Cuando, ingenuamente, comencé a imaginar o a desear que la reunión estaba llegando al final, uno de los principales involucrados en el conflicto del día anterior –hijo de sangre de la madre-de-santo– anunció que estaba “entregando su cargo” en el *terreiro*, el segundo cargo de la jerarquía de la casa. Inmediatamente, una de sus hermanas

fue poseída por la divinidad de ella y llevada a una alcoba. Cuando volvió, nos dimos cuenta de que no era su divinidad principal sino un tipo de espíritu que es como un niño sobrenatural y que generalmente sirve como mensajero de las divinidades. Ese mismo espíritu infantil anunció tener un mensaje de la divinidad de la madre-de-santo: “si las cosas continúan de este modo, algo muy malo va a pasar”. Alguien comenzó a llorar diciendo: “ustedes no están viendo lo que es?”. Otros comenzaron a llorar y yo estuve intrigado hasta que me di cuenta de que todos estaban pensando en la posible muerte de la madre-de-santo, que, al contrario de todos, permanecía impávida y aparentemente tranquila. El clima se fue agravando y varias personas empezaron a llorar convulsivamente.

Enseguida, el espíritu advirtió que el anuncio no era lo que todos estaban pensando y que lo importante era hacer las paces. Todos permanecieron por un largo tiempo en silencio hasta que, no sé por qué, pedí la palabra. Dije que todos habían presenciado cosas muy fuertes ahí; nuevamente insistí en que se trataba de un momento de reflexión para poder luego volver a conversar sobre el asunto. Después de unos minutos de silencio, alguien propuso un rezo para cerrar la reunión. Ya estaba yo de nuevo creyendo que la reunión iba a acabar, cuando la divinidad principal de la madre-de-santo la poseyó de un modo más suave que lo que yo había presenciado en otras ocasiones. Ella continuó cantando hasta que la divinidad principal de su hijo, el que había entregado el cargo, también lo poseyó. Todos los reverenciamos y pedimos su bendición.

Después de todos los saludos, la divinidad del hijo se dirigió a la de la madre para reverenciarla. No sé bien cómo lo consiguió, pero el hijo estaba sosteniendo en una de sus manos una especie de raqueta de madera que generalmente está colgada en una de las paredes y que en ese mismo día el hijo había fijado encima de los tambores; el hijo me explicó que eso debía funcionar como “símbolo de la disciplina en el candomblé”. Después de los saludos, la divinidad del hijo le entregó la raqueta a la de la madre, quien la rechazó tajantemente; él, entonces, se arrodilló y, apoyándose en una de sus manos, usó la otra para golpear violentamente tres veces la mano en la que se apoyaba. La raqueta sólo fue retirada de sus manos con la intervención de las personas que habían corrido al darse cuenta de lo que estaba a punto de suceder; sin embargo, antes de levantarse, él golpeó tres veces más el piso con ambas manos de forma muy violenta.

En ese momento, la madre, aún poseída por su divinidad principal, pasó a ser poseída por su *cabocla*, un espíritu indígena muy común en los candomblés de la nación Angola; del mismo modo, su hijo pasó a ser poseído por uno de los otros espíritus con los que entra a veces en trance. Fue ese espíritu, siempre juguetón, que anunció: “basta con la tristeza, que venga la fiesta”. Al mismo tiempo, percibí que la *cabocla* pedía algo a alguien. Inmediatamente, las sillas y ventiladores que estaban en medio de la sala fueron retirados, los tambores fueron descubiertos y comenzó una fiesta religiosa que duró todo el día.

Meditando acerca de lo acontecido, lo que más me impresiona de este episodio es mi dificultad para lidiar con él. ¿Por qué imaginé ser capaz de hacer terminar esa reunión que yo simplemente no podía soportar? ¿Por qué imaginé en varios momentos que estaba a punto de acabar? ¿De dónde venía, en fin, mi profundo malestar con la situación, así como la dificultad para entender lo que estaba ocurriendo realmente?

Es cierto que hay razones psicológicas y hasta físicas para mi reacción. Como les conté, el calor era insoportable; fuera de eso, nunca es agradable para un antropólogo que pretende relacionarse bien con todos los “nativos” percibir que estos son como todo el mundo, al mismo tiempo parecidos y diferentes entre sí, listos para entrar en las disputas más violentas en torno a temas que los otros, nosotros, pueden considerar banales.

Creo entretanto que mi malestar y, sobre todo, mi falta de comprensión, provenían, más bien, de lo que llamaría la naturaleza política de mi propia posición. Digo política en el sentido más clásico del término, es decir, aquel que asume como premisa que situaciones como la que yo estaba presenciando se reducen a disputas entre seres humanos como yo y que, por tanto, cualquier divergencia puede ser resuelta y superada a través del libre debate y de acuerdos y pactos. Es por esto que la hipótesis levantada por algunos, de que en el fondo lo que estaba en juego era la disputa por las presidencias de la asociación civil del *terreiro* y del Grupo de Carnaval ligado a él, me agradaba tanto. Es por esto que yo pensaba que mis llamados al buen sentido servirían para alguna cosa.

Y en efecto, como el desenvolvimiento de los hechos me lo recordó del modo más directo posible, un *terreiro* de candomblé no es un espacio político en el sentido en que los griegos inventaron esta noción. Es decir, no es un espacio exclusivamente humano, en el que seres supuestamente racionales se enfrentan entre sí. Un *terreiro* está repleto de otros seres y de otras fuerzas que intervienen, aunque el antropólogo no lo quiera.

Pues bien, del mismo modo que, al definir el espacio político, los griegos no sólo excluyeron de este mujeres, niños, esclavos y extranjeros, sino también las fuerzas naturales y los seres sobrenaturales, creo que, al delimitar el campo de sus investigaciones y explicaciones, la antropología excluyó una buena parte de aquello que constituye el mundo para la mayor parte de los pueblos a los que estudia. Como escribió quien es probablemente el mayor etnógrafo de todos los tiempos, “los brujos, del modo que los Azande los conciben, no *pueden* existir” (Evans-Pritchard, 1937: 63 - énfasis añadido).

Mi hipótesis es que lo que denominamos trance o posesión espiritual constituye un caso privilegiado para el análisis de esa pulsión antropológica que nos lleva a operar incansablemente la separación entre aquello que efectivamente “existe” (nuestra realidad) y la inexistencia o el carácter ilusorio de ciertos seres y fuerzas que, sin embargo, hacen parte de la realidad de los otros. Lo que tenemos que reconocer es que aquello de lo que hablamos nunca es exactamente la realidad que está allá afuera, sino el resultado de un diálogo explícito o implícito entre lo que pensamos y lo que nos proponen las personas con quienes convivimos. Que esa inevitable difracción sea deformante o creativa es una cuestión siempre abierta.

Ese “privilegio” de la posesión se debe a algunos factores. En primer lugar, la larga y equívoca relación de Occidente con los fenómenos extáticos. Como ya lo mostrara Weber (1970), el judaísmo se constituye como religión a partir de un proceso de centralización que implica el combate contra videntes, profetas y todos los que se atrevían a tener contacto directo con las potencias divinas, es decir, un contacto no mediado con las instituciones sagradas. Más o menos en la misma época, y también en la cuenca del Mediterráneo, el control de la verdad pasaba, en la Antigua Grecia, de las manos de místicos, poetas y videntes a aquellas del hombre sobrio, con dominio pleno de su voluntad, el filósofo, como lo muestra el célebre análisis de Marcel Detienne (1967).

Esos conflictos tal vez ilustran algunas de las razones que condujeron a la exclusión que fue impuesta a lo largo de la historia occidental a quienes buscaban la experiencia directa de lo sagrado teniendo como único medio su propio cuerpo. El caso judaico parece demostrar que la forma específica de desarrollo de las instituciones religiosas occidentales hizo que el monopolio de la relación con las fuerzas sagradas se encontrara amenazado por la posibilidad de que esta relación ocurriera fuera de los cuadros institucionalmente previstos. El riesgo sería ver la palabra divina *presentada* directamente cuando su legitimidad sólo es reconocida cuando es *representada* por un cuerpo sacerdotal institucionalizado y jerarquizado. Una revelación que se presenta sólo una

o pocas veces no puede ser amenazada por esas revelaciones traídas por la posesión, continuas, repetidas, variables y cuyos portadores pueden ser, al menos, virtualmente, cualquier persona.

El caso griego ilustra otra antinomia básica entre valores del mundo occidental y experiencia de trance. Dado que lo poseído es paradójicamente uno y más que uno, ¿qué hacer con esa unidad del yo tan querida para Occidente y que tiene en Grecia uno de sus focos de origen? ¿Cómo aceptar que el sujeto pueda colocarse fuera de su conciencia sin adivinar allí la manifestación de un estado salvaje, una naturaleza maligna o la misma irrupción de un proceso patológico?

Finalmente, la tradición cristiana reunirá los dos universos del judaísmo y de la tradición grecolatina. Videncia, desbordamiento del yo, posesión, todo eso será recodificado bajo el signo de lo demoníaco y constituirá un desafío y al mismo tiempo, un instrumento para los poderes de la Iglesia.

En realidad, entre lo que se suele llamar las “creencias aparentemente irracionales” con las cuales la antropología alimentó su desarrollo, el trance y la posesión ocupan un lugar especial. Porque, como ya lo advirtiera Roger Bastide en 1958, se trata de fenómenos muy especiales, más complicados que las creencias y hasta los ritos. “El ritual que estudiaremos”, escribió Bastide, “no será, pues, el ritual-imitación, sino el ritual-experiencia vivida, pues es este el que nos permitirá fácilmente penetrar en el propio mundo de los dioses”. El trance, prosigue, es una “realidad vivida”, no una mera representación o imitación del mito, y la danza que aparentemente se limita a imitar a las divinidades se transforma en una “ópera fabulosa”, de modo que “lo que designamos como fenómeno de posesión sería, pues, mejor definido como un fenómeno de metamorfosis de la personalidad”. En última instancia, concluye Bastide, “el éxtasis es de hecho real” (Bastide, 1958: 200).

Cuando estudié la posesión espiritual, creí haber constatado la existencia de no más de dos modelos explicativos. El primero la reducía a una enfermedad, en ocasiones tratándola directamente como tal (en general enfermedad mental), en ocasiones concediéndole el estatuto de forma de tratamiento “pre-médico” para perturbaciones psicofisiológicas. El segundo buscaba, más bien, dar cuenta del trance intentando verlo como un reflejo directo o invertido de la llamada “estructura social más amplia”.

Hoy, 35 años después, no creo que el cuadro se haya modificado mucho. Tratar la posesión como *performance* o comentario no cambia nada nuestro presupuesto, explícito o implícito, de que, en verdad, esas cosas no están de hecho aconteciendo; no cambia nuestra certeza de que los seres a los que se atribuye el poder de poseer a los humanos y llevarlos al trance, en realidad, no existen.

El problema es renunciar a esas premisas y comenzar a intentar desarrollar lo que yo llamaría –para volver al concepto malinowskiano que redescubrí en mi trabajo sobre la política– una teoría etnográfica del trance y de la posesión. Teoría que sólo puede ser elaborada si estuviera firmemente apoyada en las teorías “nativas” sobre el fenómeno, teorías que implican ontologías y epistemologías específicas, así como nociones de persona, ritual, agencia e historicidad muy particulares. Esta es la sugerencia que no puedo desarrollar aquí.

No se trata, en todo caso, es preciso decirlo, de simplemente repetir en clave aparentemente más sofisticada lo que escuchamos, diciendo “sí, los espíritus que poseen a las personas son tan reales como ellas y es eso lo que explica la posesión”. Primero, porque eso seguiría expresando nuestra metafísica y arrogante pretensión de poder distinguir entre lo que existe y lo que no existe. Segundo, porque explicar cualquier cosa por la

acción de los espíritus es incurrir en el mismo error de explicar cualquier cosa por la acción de los genes, del clima, de los impulsos individuales, de los valores culturales, de las necesidades sociales, etc. No se trata de una cuestión de existencia o de inexistencia, sino del hecho de que lidiamos con relaciones, no con sustancias o con acciones. En consecuencia, nuestro problema es cómo incluir la realidad definida por las personas con quienes vivimos en el conjunto de las relaciones que describimos y analizamos sin que, subrepticamente, la realidad de esa realidad sea negada.

Es cierto que se trata aquí de cosmopolítica, pero de cosmopolítica en ese sentido preciso establecido por Isabelle Stengers (2007), que conecta el concepto con lo que la autora considera un “desconocido” fundamental. En otras palabras, me parece que la cuestión que no podré desarrollar es si somos capaces de practicar antropología a partir de una especie de “no sabemos” trascendental.

Quería terminar con otra historia y una conclusión un poco pretenciosa. El etnógrafo y fotógrafo Pierre Verger –que convivió durante casi 60 años con las religiones africanas y de matriz africana, y que fue iniciado en más de una de ellas– lamentaba su incapacidad de ser poseído por las divinidades y la atribuía al hecho de ser demasiado cartesiano. De hecho, y hace mucho tiempo, incluso sin saberlo, somos todos cartesianos y principalmente kantianos. Para nosotros, como escribió Lévy-Bruhl hace mucho tiempo, “lo que no es posible no podrá ser real” (Lévy-Bruhl, 1938: 101). Eso no significa, no obstante, que todos los humanos, ni tampoco nosotros todo el tiempo, tengamos que serlo. Más allá de eso, tampoco significa que las condiciones de posibilidad de la realidad tengan que ser las mismas para todo el mundo. Como también escribió Lévy-Bruhl (1938), puede ocurrir que “aquello que la experiencia presenta como real sea aceptado como tal incondicionalmente” de modo que “es necesario que eso sea posible una vez que eso es real” (p. 101). Se trata aquí ciertamente de un pasaje de la epistemología a la ontología. Pero también, de modo menos pretencioso, de lo que dicen en Cabo Verde: “Todo lo que tiene nombre existe”.

## Bibliografía

---

- » BASTIDE, Roger. 1958. *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. París: Mouton.
- » DETIENNE, Marcel. 1967. *Les maîtres de la verité dans la Grèce archaïque*. París: Maspero.
- » EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- » GOLDMAN, Marcio. 1984. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Río de Janeiro: UFRJ.
- » GOLDMAN, Marcio. 1985. "A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade*, 12 (1): 22-54.
- » GOLDMAN, Marcio. 1994. *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Río de Janeiro: Editora da UFRJ/Editora Grypho.
- » GOLDMAN, Marcio. 2005. "Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé". *Religião e Sociedade*, 25(2): 102-120.
- » GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Río de Janeiro: Editora 7Letras.
- » GOLDMAN, Marcio. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica". En: R. Sarró y R. Blanes (Orgs.). *Os Deuses Também Viajam: Religião e Mobilidade Humana. Número especial de Análise Social*, XLIV(190): 105-137.
- » GOLDMAN, Marcio. 2012. "Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil". *Revista de Antropología*, 54(1): 407-432.
- » LÉVY-BRUHL, Lucien. 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. París: Félix Alcan.
- » RODRIGUES, Hilsa. 2011. *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia). Histórias Contadas a Marcio Goldman*. Río de Janeiro: Editora 7Letras.
- » STENGERS, Isabelle. 2007. "La Proposition Cosmopolitique". En: J. Lolive y O. Soubeiran (Orgs.). *L'Émergence des Cosmopolitiques*. París: La Découverte. pp. 45-68.
- » WEBER, Max. 1970 [1920]. *Le judaisme antique*. París: Plon.