

VRBS Studi sulla romanità antica e tardoantica

Presidente e direttore editoriale: Edoardo Schina

Direttore responsabile: Giorgio Bonamente

Comitato scientifico:

Giorgio Bonamente (Univ. Perugia); Rita Lizzi (Univ. Perugia); François Michel (Univ. Bordeaux); Gonzalo Bravo (Univ. Complutense); Sabino Perea (UNED, Madrid); Gianluca Gregori (Univ. La Sapienza), Gaetano Passarelli, Marisa De Spagnolis, Stefania Panella, Giovanni Brandi Cordasco Salmena (Urbino, Diritto romano e tardo-antico), Alessandro Pagliara (Univ. Parma Storia Romana).

Consulenti e Revisori:

Giulia Marconi (Univ. Perugia), Orietta Cordovana (Univ. Roma III), Luca Montecchio (Univ. eCampus), François Michel (Univ. Bordeaux III), Lorenzo Magliaro, Gonzalo Bravo (Univ. Complutense), Javier Arce (Univ. Lille III), Edoardo Schina (Univforpeace Onu), Francesca Pizziconi (univ. UPM), Julio Cesar Spota (Univ. de la Defensa Nacional Bs As), Carlos Landa (Conicet), Massimo Massussi, Sonia Tucci, Paola Pagano (Bibl. Vaticana), Maria Cristina Colacino (Diritto Romano) Andrea Battistini (Antropologia Fisica Tor Vergata), Eva Calomino (Conicet-UBA), Paolo Iafrate (Univ. di Roma "Tor Vergata")

Tutti i lavori inviati sono soggetti a processo di double blind review, dopodiché il Comitato scientifico ne decide la pubblicazione.

La Direzione declina ogni responsabilità su affermazioni o idee espresse dai singoli Autori.

Edizioni Phoenix

Coopacai Phoenix scarl

Largo Don Giuseppe Morosini, 1

00195 Roma

PIVA/CF: 07059681002

SOMMARIO

STEFANIA SCOTTI <i>Ricerca di un'identità comune latino-romana attraverso lo studio delle città di Praeneste, Tibur, Gabii, Pedum</i>	8
MIGUEL ÁNGEL NOVILLO LÓPEZ <i>Uiso y saqueo de templos en la tardía república romana</i>	23
LUCA MONTECCHIO <i>Alpi romane resistenza nel mondo alpino e pre-alpino all'impostazione della cultura romana?</i>	31
ATTILIO MASTINO <i>Ultimi studi sugli Acta Urbis: un breve aggiornamento</i>	56
RAND ABOU ACKL <i>The representations of cities in Melkite icons</i>	73
JULIO CESAR SPOTA <i>Aportes a la antropología del mito (parte I)</i>	86

APORTES A LA ANTROPOLOGÍA DEL MITO

di
Julio Cesar Spota

Resumen

La vinculación trabada entre la docencia y la investigación forja un principio científico basal en la moderna tarea de producción de conocimiento. En un capítulo específico de tal lazo, las clases de Antropología en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, surge con recurrencia un interrogante estudiantil que, transformado en pregunta de investigación, motoriza el presente trabajo: “¿Profe (sic), para qué sirven los mitos?”. Dado que a lo largo de los años las respuestas contingentes ofrecidas en el contexto áulico terminaron por acrisolarse en una suerte de estructura argumental autónoma y estandarizada, más nunca formalizada; en lo que sigue se plasma de manera ordenada y en sentido unitario el contenido de las muchas devoluciones ofrecidas a los alumnos. Con objeto de imprimirle sistematicidad a la iniciativa el escrito adopta una lógica secuencial que parte de la presentación de sus motivos causales y transita distintos problemas atinentes a la pregunta de trabajo, antes de arribar a un segmento final redactado con sentido integrador donde se plantea una posibilidad teórico-conceptual de abordaje antropológico sobre lo mítico. Visto y considerando la extensión del texto, su presentación fue planeada para desplegarse en entregas consecutivas. A propósito de lo cual, cada aparición obtendrá clausura con un apartado de “conclusiones parciales” como punto de cierre de lo avanzado hasta el momento y umbral de apertura hacia su inmediata continuación.

Palabras clave: Antropología, mito, sexualidad, identidad.

Introducción

La habitualidad de los sucesos suele entretejer patrones a los ojos de los observadores atentos. El despliegue de la práctica docente (en esencia la actividad como tal constituye un quehacer) consiste en el desarrollo diacrónico de una larga experiencia de auto y hétero-descubrimiento. El proceso de enseñanza-aprendizaje convoca la reunión de voluntades en un acto pedagógico

orquestrado bajo una racionalidad multilateral, vertebrado según roles diferenciados al interior de una jerarquía binaria, más no equivalente, y dispuesto conforme una articulación virtuosa. En resumen, el cariz interno del evento educativo ocurre en atención al desenvolvimiento de la complementariedad y asimetría docente/alumnos. Asimismo la dinámica pone de relieve un patrón interactivo que en su desdoblamiento revela las tensiones del enriquecimiento recíproco obrado entre los participantes del acontecimiento. Sea este áulico o virtual, en registro sincrónico o a-sincrónico, el acto pedagógico denota una circulación de conocimientos vigorizada por la polifonía antes que una simple transmisión unidireccional de contenidos cristalizados en la monología.

Desde el enfoque catedrático, dicho sin pomposidad, el docente brega por compartir un determinado cuerpo de saberes de acuerdo a un trayecto formal preestablecido: el programa de la materia. A la vez, la andadura lo enfrenta a estimulantes desafíos provenientes de las mentes inquietas que se dan cita entre el estudiantado. Las pulsiones inquisitivas enunciadas con ánimo de elucidación y/o disrupción –tales las preguntas- obran un recorte contingente entre las infinitas dudas susceptibles de manifestación oral. Las hay originales. También reiterativas. No faltan las incómodas. En rigor de verdad, incluso existen algunas de orden inapropiado. Englobadas dentro de un conjunto cabe tipificar el universo de consultas bajo la rúbrica genérica de “preguntas en clase”. Todo docente y todo alumno sabe de que hablo.

Con el paso del tiempo el docente aprende a anticipar el perfil general de los posibles pronunciamientos estudiantiles. La acumulación de experiencia en el aula autoriza a esbozar una suerte de prospectiva donde, al igual que en el ajedrez, las movidas del interlocutor pueden ser tentativamente conocidas de antemano. Las tendencias y orientaciones verificadas en las preguntas en clase ganan cuerpo con el correr de los años. Los textos manejados en una asignatura suelen despertar cogitaciones previsibles. La cuasi recursividad de determinadas incógnitas verbalizadas por los asistentes al aula habilita el diseño de respuestas estandarizadas. Aunque no por ello menos sapientes. El docente precavido tiene bajo la manga una serie de devoluciones

cuya eficacia explicativa la depara la consistencia del testeo a lo largo del tiempo. La corroboración del efecto didáctico de la respuesta preestablecida ante requerimientos pre-concebidos cuenta con una instancia de ratificación incontrovertible: el rostro de quien pregunta. Los profesores avezados están en aptitud de reconocer el gesto que reemplaza el viso de “no comprendo” por el gesto de “ahora entiendo”. La transformación resulta tan clara que el mismo mirar estudiantil modifica su matiz.

En las ocasiones más afortunadas las preguntas pondrán en jaque el leal saber y entender del profesor, forzando reflexiones no elucubradas hasta el momento. El máximo reto docente estriba en enrostrar interrogaciones para las que no se halla respuesta inmediata. Ni mediata. En tales trances de nerviosismo experimentados frente a un auditorio que con asiduidad proyecta en el interpelado una suerte de fantasía de erudición infinita, la honestidad sobre la propia limitación, y el reconocimiento de la humana condición, deparan la única salida honrosa: “No sabría responderle. Lo averiguo y para la próxima clase me comprometo a proporcionar una respuesta”. Compromiso de transparencia, al fin y al cabo hasta los grandes intelectuales son de carne y hueso, fundante de un genuino plano de confianza mutua.

La franca aceptación de la ignorancia de parte del docente, incluso sobre aspectos que atañen a los textos impartidos en la asignatura o seminario, testimonia y actualiza el vigor del acuerdo pedagógico. La reunión de subjetividades ocurre a fin de dispensar saberes de forma descentrada. Y en las ocasiones de albur, incluso generar otros nuevos. El presente artículo surge a propósito de la *poiesis* cognoscitiva desatada *de facto* por una pregunta persistente en las clases de Antropología del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires: “¿Profe (sic), para qué sirven los mitos?”. De aquí en más el texto buscará integrar en un escrito coherente el tenor de las respuestas ofrecidas por el autor en el contexto áulico, esbozando apartados organizados por problemáticas tributarias de la inquietud central. Todo ello a fin de ofrecer una posible resolución del enigma reiterativo y a su vez sentar las bases bibliográficas desde donde instar la aparición de ulteriores inquietudes

estudiantiles desestabilizadoras del *status quo* docente.

Contexto de interrogación y brega intelectual.

El estudio de los mitos guarda estrecha relación con varias ramas del conocimiento y ningún retículo académico puede reclamar su monopolio. Antes bien, su abordaje describe una praxis transversal a y compartida por la Historia, la Filosofía, la Ciencia Política, la Antropología, las Letras, etc. Cada esfera propone una aproximación signada por su enfoque disciplinario particular. Ángulo de visión dentro del cual se deslindan distintas sendas teóricas. Cada ciencia y/o humanidad, como sea que las clasifiquemos, aloja dentro de sí un repertorio de corrientes formales e informales identificadas con marcadores teóricos, metodológicos y conceptuales combinados con diferente grado de articulación y, en los ejemplos de mayor desarrollo, ordenados en torno a un “operador científico” (Reynoso 2018: 05-35). La categoría alude a poderosas definiciones discursivas cuyo peso específico termina situando en su derredor al resto de los constructos intelectuales con los que las ramas del saber orquestan sus esmeros.

“Todo operador es, en cierta perspectiva, un algoritmo, el cual no es más que algo que alguien hace para postular o esclarecer alguna otra cosa. El algoritmo específico del estructuralismo lévi-straussiano es el deslinde de estructuras acomodadas en oposiciones binarias, el de la antropología cognitiva de los 60s el análisis componencial de los dominios semánticos, el del geertzianismo la hermenéutica orientada a la descripción densa y a la inferencia clínica, el de la antropología evolucionaria la selección natural como modelo y mecanismo de cambio, y el de la teoría de la práctica las analíticas y las técnicas de ACM que otorgan estructura cuantificable al *habitus*, al campo y a otras categorías conceptuales” (Reynoso 2018: 32).

Los dispositivos en cuestión consiguen hacer orbitar alrededor suyo al resto de las proposiciones puestas en juego en el marco de un programa de pesquisa. Y no a la sazón el operador científico más el sufijo “ismo” las más de las veces termina denominando la corriente que lo enarbola como emblema: evolución + ismo = evolucionismo, estructura + ismo =

estructuralismo, función + ismo = funcionalismo y así sucesivamente (Bonte 1975, Wolf 1993: 5-31, Clastres 2001: 165-180). Cada arquitectura enunciativa puntual resulta en una constelación discursiva basada en un centro gravitatorio fijado por el operador científico que “ocupa un lugar destacado en su caja de herramientas y en torno del cual gira una parte importante de una metodología orientada a producir algún educto” (Reynoso 2018: 31).

Su contenido conceptual, densidad epistémica y aptitud heurística torna peculiar a una corriente de pensamiento y por lo tanto la hace distinguible a grandes rasgos de las otras. Distinción tentativa útil, mas nunca taxativa, con validez intra e inter disciplinaria y alcance variable. Porque así como las escuelas de pensamiento parecen y aspiran a contrastar con radicalidad cuando en verdad coinciden en un sinnúmero de aspectos, caso contrario no podrían adscribir el mismo plafón disciplinario, las ciencias también porfían por escenificar el aspecto de lenguajes extranjeros entre sí. Empero en los hechos las une una multitud de instancias de interlocución que por su condición palmaria revelan la presencia de un sustrato o código en gran medida compartido. Aunque negado con el tesón de lo que se sabe poseer pero se desea disimular.

En principio diferentes entre sí, pero nunca hasta la incompatibilidad, y tabicadas con artificialidad sólo a fines expositivos, las disciplinas cuentan a su vez con escuelas internas. Escuelas que tampoco son ni ontológica ni formalmente excluyentes las unas de las otras sino que representan tradiciones de pensamiento involucradas en una permanente discusión e intercambio de ideas. El flujo y reflujo teórico termina por condensar un influjo multidireccional de derivas inesperadas en su creatividad. Circunstancia de repercusiones ininterrumpidas donde las fronteras trazadas entre disciplinas y las jurisdicciones erigidas al interior de ellas pierden progresiva nitidez a favor de visiones multidisciplinarias de influencia conceptual recíproca, permeabilidad metodológica y vocación trans-teórica⁴⁹. Las tradiciones

⁴⁹ La vinculación siempre tensa trabada entre Antropología e Historia captura con suficiencia el tenor del particular. La ratio transitó a lo largo de más de 150 años un sinnúmero de instancias de diálogo, indiferencia, reencuentro, mestización

intelectuales intra y inter-disciplinarias, pensadas con imaginaria asepsia perimetral sólo a fines explicativos, conviven en un estado real de imbricación práctica e interminable puja académica por hegemonizar la arena del saber en pos de implantar una mirada específica: la propia. Los congresos y publicaciones académicas exteriorizan la beligerancia mentada y conviene subrayar que tal pugnacidad implica una saludable cuota de lozanía científica (Reynoso 1998, 2008).

Los impasses teóricos de signo irenológico donde el apacible silencio de la unanimidad acalla el estridente ruido de las controversias remiten a dos alternativas que de ninguna manera resultan excluyentes aunque, una vez más y siempre a fines didácticos, las presentemos como si lo fueran. La primera habla de una clase de pacificación vinculada a la fijación política a punta de pistola de un determinado canon intelectual en cuanto verdad revelada y por supuesto obligatoria (Spota 2020, 2021). Los ejemplos son tan ilustrativos que resistirse a enumerarlos comporta un esfuerzo ímprobo: el marxismo en la Unión Soviética y la China maoísta y la nazificación de las ciencias en el Tercer Reich. O más cerca en el tiempo y el espacio del momento y lugar en que se escriben estas líneas, los atropellos a los Derechos Humanos cometidos en Venezuela (ONU 2019), Nicaragua (ONU 2021) y Cuba (TELAM 2021). Dramáticas situaciones donde el poder político torturó, asesinó, encarceló y desapareció a granel

y vuelta a empezar. Lo proteico de la relación anudada entre disciplinas (incluso la animadversión recíproca es una clase –y tal vez de las más fuertes- de asociación) reviste especial relevancia para nuestros intereses. Por ello el tratamiento conferido a los espacios disciplinarios intermedios y transicionales, y en especial las fusiones de aliento sintético como la Antropología histórica, ocupa un lugar destacado en la problematización del enfoque antropológico proyectado sobre el mito. Como muestra representativa de la copiosa bibliografía sobre Antropología e Historia aparecida desde que Evans-Prithcard ofreciera su famosa conferencia al respecto en 1950 (citada aquí en su versión reimpresa de 1990 [4-23]), conviene repasar los siguientes títulos para abrir una puerta de entrada hacia un debate todavía en auge: LEWIS (1972), WACHTEL (1976), HOBBSBAWM Y TERENCE (1993), WOLF (1993), LORANDI (1997, 2012 2017), LORANDI Y WILDE 2000, LORANDI Y NACUZZI 2007, NACUZZI (1998, 2002, 2010), GÓMEZ ROMERO Y SPOTA (2007), , BECHIS (2010), QUIJADA (2011), BOCCARA (2012), FRADKIN (2012), MÍGUEZ (2012), WRIGHT (2012), SPOTA (2014, 2014b, RABINOVICH 2018).

intelectuales, académicos y referentes culturales en fraguada o efectiva disidencia con la *doxa* oficial.

Allende a sus obvias discrepancias y aquende a sus manifiestas semejanzas, cada caso traído a colación depara individuaciones de un mismo problema. Las menciones representan ejemplos extremos donde el poder dicta las reglas y los contenidos del saber (Foucault 1977, 1996, 2002, De Certeau 2006). Tragedias políticas y catástrofes epistemológicas que, por cierto, en su naturaleza no distan en nada de la islamización intelectual practicada en los territorios donde fue, es y será implantada la sharia (Rashid 2010). Por razones de economía de espacio no ampliaremos la serie de alusiones por entenderlo innecesario. Aunque con sólo pensar en la Inquisición (Wachtel 2015) nos percataremos de que la magnitud del universo de posibles referencias tiene calado histórico insondable y lamentable difusión ecuménica. Quien dude de la validez de equiparar los casos anteriores queda invitado a revisar los libros de historia para corroborar la persecución implacable practicada contra los pensadores heterodoxos en los ejemplos enumerados.

La segunda modalidad de cancelación del debate viene prohijada por las ocasiones donde se instala una suerte de “pax romana” teórica (Reynoso 2018: 25) de la mano de la asunción de un determinado ángulo de visión a la cumbre de la reflexión (Aron 1984, Sahlins 2006, Spota 2021b). La hegemonía evolucionista en los albores de la Antropología le confiere entidad concreta a la vaguedad de las palabras. Por supuesto, hegemonía no equivale a monólogo sino que trasunta un principio de dominación mayoritaria en la lid disciplinaria. Las contestaciones a la supremacía teórica suelen acompañar diferencias geográficas. Una vez más el evolucionismo acude al rescate explicativo como caso prototípico. Si bien mantuvo su primacía campante a ambos lados del Atlántico y en sus respectivas zonas de influencia política, que por mor de tal ascendiente también comportaba influencia cultural, en Europa central emergió con fuerza la corriente difusionista como alternativa de orientación totalizante. Hecho que no supone nacionalizar o regionalizar los debates sino poner de relieve el impacto de lo nacional y lo regional en las discusiones.

El predicamento de lo nacional en lo intelectual marca una realidad vigente aún hoy y el hecho es de fácil constatación: Argentina desde hace décadas vocifera la necesidad de diseñar un pensamiento antropológico nacional y latinoamericano (Kush 2012, Dulce 2012). Como si el plano de las ideas debiera embanderarse con colores celeste y blanco o teñirse con la gama de tonalidades que adornan las flámulas regionales. Premisa no explicitada ni intelectualizada pero cuyas derivaciones prácticas transparentan un inocultable micro-chauvinismo académico local o regional naturalizado hasta lo programático. Incluso en los nombres concedidos a instituciones argentinas como la fugaz Secretaría de Coordinación Estratégica para el Pensamiento Nacional (2014-2015). Distinta es la situación de una Academia Argentina de... O para el caso de cualquier otro país.

Una Academia Argentina de..., o yendo a un caso puntual, la Sociedad Argentina de Antropología, designan el asiento nacional de una institución con cierto tipo de identidad disciplinaria. Pero clasificar “el pensamiento” con variables identitario-nacionales o regionales y aspirar a tutelararlo desde el poder político le sobreimprime una película de pueblerismo mental (valga el neologismo) a un registro donde la tónica debería depararla el universalismo. Lo anterior no conspira contra el desarrollo de líneas de pensamiento enfocadas en problemáticas a escalas locales, nacionales y/o regionales, o contra la diagramación de colectivos genuinos como el boom de la “literatura latinoamericana” en los años 60 y 70, donde un determinado estilo emergió como marca distintiva. La mención del “pueblerismo mental” se orienta a advertir contra la municipalización autista, nacionalización xenófoba o regionalización esencializada como antojera teórica enmascarada con la fachada de lo telúrico.

Amenaza disciplinaria maximizada en la última moda intelectual antropológica latinoamericana de vocación hegemónica: el perspectivismo (Del Campo Tejedor 2017, Salgado Bustillo 2019). Una corriente que alega la existencia de: a-un “fondo cosmovisional” compartido por todas las poblaciones indígenas americanas, b-oriundo de los tiempos del “cruce del estrecho de Bering” como pasado de migración común hace catorce

mil años y c-vigente desde entonces *per saecula saeculorum* en el más profundo sustrato cultural de los grupos aborígenes del continente. Tanto es así que de acuerdo a Viveiros de Castro tal “unidad cultural panamericana [representa] un hecho etnográficamente comprobado [e implica que] todos los amerindios comparten un fondo cultural común, donde se encuentra, creo yo, lo que llamé *perspectivismo*” (Citado en Del Campo Tejedor 2017: 39). El categórico apuntalamiento empírico anunciado por el autor insigne en la escuela de pensamiento consiste en una certeza por demás debatible. Pero en lugar de impugnar directamente el señalado presupuesto *perspectivista* exploremos sus derivaciones a fin de que el contenido de sus consecuencias conjeturales arroje luz sobre la inconsistencia de sus premisas efectivas.

La “participación”⁵⁰ indistinta de todos y cada uno de los grupos amerindios en el “fondo cultural pan-americano” en el fondo (valga la redundancia) *avecinaria* a los *kwaikiutl* del noroeste canadiense con los Apaches distribuidos entre el noroeste del México actual y la parte de México que desde 1848 es el suroeste norteamericano, los aztecas, los incas, la totalidad del mundo amazónico, los mapuches y los *selk’nam* de Tierra del Fuego. ¿Por qué? Porque, una vez más, en el fondo todos provienen de las mismas poblaciones de finales del pleistoceno que por presión demográfica migraron en seguimiento de las manadas de mastodontes que cazaban, cruzaron de Asia a América y desde entonces mantuvieron inmutable, por enésima vez, el fondo de sus *cosmovisiones*. Si la inverosimilitud de lo comentado induce al lector a interponer suspicacias, algo por demás aconsejable en todo trance académico⁵¹, prestemos atención a las palabras con que Carlos Reynoso desmonta los presupuestos esencialistas, *ahistóricos* y *continentalistas* del *perspectivismo*.

“Menos credibilidad aun tiene la tesis de que los amerindios han mantenido inmutables los rasgos cruciales que obligan a postular la unidad cultural del continente, de modo tal que

⁵⁰ Dicho en los términos exactos de Levy-Bruhl por los exponentes más destacados de la corriente.

⁵¹ La “vigilancia epistemológica” (BOURDIEU ET. AL 2008) debe constituirse en mandato ante los recurrentes avances irracionales.

ni el efecto de las relaciones *interétnicas*, ni “las multiplicidades *interminables*”, ni “las contingencias históricas radicales”, ni las transformaciones que el tiempo acarrea, ni las sucesivas *globalizaciones*, ni la acción de los héroes y reyes *foráneos* que ellos mismos traen a cuento allí donde lo necesitan, nada de esto, digo, ha impulsado cambio alguno desde el día en que la primera *Originaria* mitocondrial cruzó el estrecho de Bering hasta doscientos o trescientos siglos más tarde (Reynoso 2018: 9. El destacado es nuestro⁵²)

Urge una aclaración. Si bien resulta por completo cierto que “es la escala la que crea el fenómeno” (Eliade 2000: 188) y que lo estipulado en clave crítica remite a la puesta en entredicho de escalas de análisis dotadas de aparente anclaje espacial, en rigor el comentario denuncia la deformación que puede producir la implicación en el discurso científico de categorías con sólido *look* geográfico, pero en verdad constituidas por inconsistente sustancia arbitraria. Ni qué decir del delirio de uniformizar la totalidad de los enfoques americanos en una pretendida matriz de antigüedad paleolítica y hondura asiática. Fabulosa genealogía cultural originada en una arquitectura *cosmovisional* “madre” que sugeriría una suerte de emparentamiento con cercanía mitológica de intensidad descendente de norte a sur entre los mitos de toda América. ¿Cómo ingresa la cardinalidad en la problemática?

Por una evidente cuestión secuencial. Si el fondo *cosmovisional* es asiático e incursiona en América vía el estrecho de Bering, las poblaciones más próximas al lugar de cruce deberían haber mantenido una mayor pureza cultural. Pureza progresivamente enturbiada con la expansión hacia las latitudes meridionales del continente y que también debería anticipar un portento: las poblaciones de Kamchatka y Alaska tendrían que presentar fuertes paralelismos en sus relatos míticos. Algo que desde ya no ocurre ni por asomo. El conglomerado de *dislates* deflagra un problema ulterior. Dado que la mitología se inserta de lleno en la *cosmovisión* y que en

⁵² Para acceder a una crítica esgrimida contra las objeciones de Reynoso, puede revisarse la reseña de Millán (2015). Ahora bien, la propia literatura *perspectivista* es la cantera de la cual extraer las posibles ratificaciones o rectificaciones de las posturas en debate (VIVEIROS DE CASTRO 1996, 2010, DESCOLA 2012,

América existiría una cosmovisión mancomunada por fuerza de las bases migratorias trascontinentales compartidas, los perspectivistas conciben por añadidura –sépanlo o no- un principio de unificación mitológica mundial.

Si la comunidad cosmovisional americana fuera el caso, que por supuesto no lo es pero tomemos la conjetura a la usanza de pivote donde apalancar la refutación por el absurdo, lo propio podría sostenerse de una supuesta matriz africana que la humanidad porta consigo desde la primera migración fuera del punto de origen de la especie. Algo que movería a plantear una suerte de perspectivismo a escala universal por fuerza de la hipótesis monogenista de la aparición del *homo sapiens sapiens* (Pucciarelli 1989, Lahr 2001, Tapia, Pinotti e Icasate 2011). Pertrechado de la sana idea evolucionista de “unidad psicobiológica de la especie”, hecho patentizado en su dedicación a Morgan de las *Estructuras Elementales del Parentesco*, Lévi-Strauss (1993) arriesgó afanes de unificación antropológica de escala planetaria mucho antes que los perspectivistas. Denuados luego profundizados con la adaptación a la Antropología del método lingüístico, mayormente a través de la Fonología de Trubetzkoi, como andamiaje argumental y procedimental de la existencia de una estructura inconsciente en la humanidad (Lévi- Strauss 1965).

Con una sofisticación, erudición y originalidad infinitamente mayor que los perspectivistas, y que la gran mayoría de los mortales a decir verdad, el fracaso de Lévi-Strauss en su empeño generalizador no fue para nada estéril. Antes bien, su trabajo casi enciclopédico legó un sinfín de enseñanzas particulares para la Antropología y las ciencias sociales en su conjunto. Empezando por su todavía pujante elaboración sobre la prohibición del incesto. Eje que retomaremos más adelante. Desmarcando el planteo de hipotéticas insensateces globalizadoras y eximiéndolo de los errores teóricos del perspectivismo continentalista, regresemos con ánimo conclusivo sobre el tema antes abordado. El elemento de estabilidad instaurado como secuela del triunfo de una escuela en el campo del pensamiento, sea este fruto del totalitarismo o de su eficacia analítica, importa menos que tomar nota de su provisoriedad (Kuhn 2011). Transitoria como toda tesitura de equilibrio, la

dominación cederá su lugar a una indefectible trifulca teórica renovando un saludable antagonismo intelectual. Punto de partida idóneo para proseguir reflexionando sobre el mito desde la mirada antropológica.

El mito como desafío docente en Antropología

En las clases de Antropología del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires el estudio de los mitos compone un pilar fundamental en los objetivos de la materia. Ya sea como eje principal de una clase, nota alusiva en un texto o evocación humanística del docente, acontecimientos y personajes sobrenaturales se dan cita en explicaciones e interrogaciones. ¿Pero cómo distinguir un mito de un relato de otra índole? “Claude Lévi-Strauss pudo afirmar, por ser algo evidente, que un mito, independientemente de sus origen, se reconoce a primera vista como tal sin que haya peligro de confundirlo con otras formas de relato” (Vernánt 2000: 12). Así, el mito resulta una entidad discursiva caracterizada por su naturaleza palmaria. Las peculiaridades, variaciones y alternativas detectadas entre relatos míticos, ya sean de un mismo ciclo o pertenezcan a tradiciones culturales por completo diferenciadas (Eliade 2008), cuentan con el común denominador de la obviedad de su condición. Cuando escuchamos un mito (más adelante veremos que son de orden oral y por lo tanto la apropiación es necesariamente auditiva), la confusiones sobre las posibles naturalezas alternativas del cuerpo de enunciados se desvanecen. Un mito es un mito por peso específico de su propia entidad. Justificación recursiva pero adecuada. En las “consideraciones parciales” apreciaremos cuanto de verdad teórica habita en la aparente tautología.

“Los griegos fueron vaciando progresivamente el *mythos* de todo valor religioso o metafísico. Opuesto tanto a *logos* como más tarde a *historia*, *mythos* terminó por significar todo <<lo que no puede existir en la realidad>>. Por su parte, el judeocristianismo relegaba al dominio de la <<mentira>> y de la <<ilusión>> todo aquello que no estaba justificado o declarado válido por uno de los dos Testamentos” (Eliade 1992: 08)

Grecia legó al mundo entero la discriminación entre mito e historia como parte de una oposición

más abarcativa: mito y logos. Diferenciación con enorme impacto en la construcción de la mentalidad moderna y de especial repercusión en la Antropología argentina (Cordeu 1980, Cordey y Siffredi 1988, Siffredi 1995). La distinción plantea un dispositivo de segregación categorial entre dos tipos de relaciones narrativas (Villagrán Mora 2010). Separa aquellos cuerpos de enunciados entreverados por la intervención de lo sobrenatural y de orientación cosmogónica, ejemplificadora, nomotética y/o apocalíptica, de aquellas instancias discursivas dictadas por la participación exclusiva de los seres humanos sin asomo o intromisión de lo preternatural. Es nuevamente Eliade quien estipula la forma estandarizada de la narración mítica como estructura recipiendaria de contenidos culturalmente mudables.

“el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los <<comienzos>>. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una <<creación>>: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser” (Eliade 1992: 11)

A saber, la arquitectura genérica de lo que dice El Mito cuenta con una regularidad temática constatada de manera trans-cultural sin que ello implique que la edificación específica de los mitos redunde en enunciados con contenidos idénticos. Fruto de la ligazón entre un basamento argumental de trama común y expresiones enunciativas de urdimbre siempre singular, el origen como relato arquetípico se proyecta históricamente en los relatos sobre los orígenes. La relación trabada entre la estructuración temática necesaria de El Mito y los mitos como repertorio de narraciones históricas contingentes (Lévi-Strauss 1997) refiere a la permanente tensión humana entablada entre los polos de la mismidad y la diferencia (Krotz 1994, Clastres 2007, Lévi-Strauss 2007, Lorandi 2017). Por ende el andamiaje mítico reporta la matriz uniforme desde la cual se pone en acto el mundo de las variabilidades mitológicas concretas puesto

que lo puntualmente dicho en los mitos, en cada mito de cada grupo humano, cambia en sus peculiaridades al compás de los enfoques, trayectorias y contextos socio-culturales particulares (Sahlins 1997, Cordeu 1999, Cordeu y et. Al 2003, Wright y Cernádas 2007). **Ergo, todos los mitos hablan de lo mismo. Pero cada mito dice una cosa distinta.**

Todo mito retrata “el modelo ejemplar de toda especie de *hacer* no sólo porque el Cosmos es el arquetipo ideal (...) sino también porque el Cosmos es una obra divina (...) en una palabra: todo lo que está *cosmificado*, todo lo que se parece a un Cosmos, es sagrado” (Eliade 2000: 45). El circuito narrativo de exclusividad modélica sobre los orígenes de los parámetros, la moral, la legislación, la habitualidad y los destinos como recorte de “lo mítico” convive con su opuesto por el vértice: la esfera del análisis de los fenómenos históricos (naturales y humanos por igual). Entendidos los primeros como sucesos atados a racionalidades externas y permanentes, los segundos resisten su encuadre en diagramas de certidumbre normativa. Y si bien la imprevisibilidad de las veleidades humanas empapa la totalidad de los eventos mortales, los mismos al menos se hallan emancipados de la tiranía caprichosa de las disposiciones volitivas sobrenaturales.

Las bases de la reflexión racional como pentagrama intelectual de “lo humano” sienta sus reales en los primeros relatos históricos (Heródoto, Tucídides etc.) y los más tempranos esfuerzos especulativos sobre la naturaleza (*Physis* en griego). Esmero fundante de la filosofía este último cuyo rasgo principal desde Tales de Mileto en adelante consiste en haber manumitido la intelección de la realidad de cualquier asomo de intromisión divina (Lloyd 1973, Maffre 1991: 79-112). Dejando de lado el problema de lo natural por salirse del conjunto de nuestros intereses inmediatos, se observa que los hechos históricos también consiguieron ordenamiento autónomo al ser progresivamente eximidos de la intervención de lo portentoso. Pero a diferencia de los sucesos naturales gobernados por leyes inflexibles, la liberación del vaivén de los dioses equivalió a la sumisión del acontecer humano a los pies de los cambios imprevistos deparados por las personas. Por lo tanto, la historia es lo que hacen los hombres y

mujeres de ella. Pero de ahí a que lo hecho sea sensato...

El sinuoso recorrido sintetizado con lineal apresuramiento en el paso del mito al logos asimismo describe a grandes rasgos los vericuetos de la concomitante historia universal de las ideas filosóficas y científicas. Cause plagado de meandros que en 1883 desemboca en las aguas de la aserción nietzscheana “dios ha muerto” (Nietzsche 2009, Conway 2012, Llácer 2017). A poco andar, la irreversible premisa desmitificadora cruzó caminos con la observación de Weber sobre “el desencantamiento del mundo” (1966⁵³) y convergió con la difusión del socialismo en todas sus variantes. Y juntas, las tres vertientes marcan a brocha gorda la instancia de culminación de un periplo de secularización del pensar iniciado en los albores de la humanidad. La hegemonía de la terrena racionalidad, incluso en las ulteriores tendencias irracionalistas (Lilla 2004, Pringle 2008), expandió el campo de lo sistemático hasta englobar todos los ámbitos del existir; para finalmente caer de bruces frente al unánime sentimiento de horror desatado por la hecatombe humana que concluirá a sangre y fuego con el “largo siglo XIX”. Acertada frase con la que Eric Hobsbawm denominó el período histórico comprendido entre 1789 y 1914.

Pero incluso cuando experimentaba su época de máximo esplendor de la mano del triunfal positivismo decimonónico, la razón no consiguió condenar a la sinrazón al exilio. De hecho su envés, el romanticismo (Sweig 1997, Safranzy 2009, Berlín 2015), rescató como pulsiones históricas y biográficas a la emoción, el sentir, la afectividad, lo parcial, lo relativo y lo subjetivo. Más todavía, las promovió hasta el nivel de determinaciones grupales generales y dispositivos individuales de autoafirmación. Pero no serían los preciosismos, claroscuros e introspecciones románticos lo que derrumbaría el monoteísmo de la razón como esencia de una

⁵³. Dice Weber: “La intelectualización y la racionalización crecientes no significan (...) un creciente conocimiento general de las condiciones bajo las cuales se vive. Significa, en cambio, algo distinto: el saber o el creer que si se quiere se puede, que no hay en principio ninguna fuerza misteriosa o imprevisible que interfiera, que antes bien todas las cosas pueden ser dominadas por el cálculo. Pero esto significa el desencantamiento del mundo” (WEBER 1966: 16).

santísima trinidad cultural constituida junto al progreso y la ciencia. Su monumental desplome derivará de las inútiles carnicerías practicadas a escala industrial en el frente occidental de la Primera Guerra Mundial (Hernández 2007, Payne 2011).

El colapso del imaginario erigido con la idea del progreso infinito como clave de bóveda acontece de manera súbita en un lapso menor a un lustro: 1914-1918. El espanto causado por las matanzas sin sentido en las trincheras tendidas sin interrupción entre los países bajos y Suiza trituro la certeza de la razón en cuanto infalible vector de perfeccionamiento socio-cultural. La puesta en entredicho de la racionalidad descerrajó un maremoto de cuestionamientos en todos, absolutamente todos los órdenes del conocimiento y dimensiones de análisis. Desde lo sociológico y político, o sea viendo a lo humano en su conjunto, las andanadas irracionalistas enderezadas contra el fenecido positivismo provinieron de la revolución conservadora alemana, el vitalismo filosófico francés y el fascismo italiano como matriz de los fascismos de toda cepa (Massot 1986, Gentile 1991, Calvo Albero 2001, Jünger 2003, 2008, Blumemberg 2010, Vassallo 2011, Dopazo Gallego 2015, Cuasnicú 2014, Payne 2014).

En las antípodas de lo grupal, la psicología, por definición interesada en lo individual, incluyó lo irracional dentro de sus premisas. O acaso sería más apropiado sostener que lo posicionó como viga maestra de lo profundo de la mente. Tanto es así que la irrupción de la temática del inconsciente transformó a Freud en el epítome de una era. El auge intelectual de lo reñido con la razón también incursionó en el campo artístico. Su predicamento preliminar impactó en la gestación de las vanguardias estéticas aparecidas antes de la Gran Guerra (Martinetti 1909, Croce 1971), para contundir el orbe de la expresión con potencia abrumadora después del armisticio. La pintura, poesía, escultura, música y literatura renovaron sus lineamientos al calor del incendio cultural propagado por el colosal derrumbe del positivismo (Zatonyi 2000, 2007). Podríamos insistir hasta lo innecesario con ejemplos ampliatorios de lo ya considerado. Pero en lugar de abundar en lo inteligible con lo ya expuesto apostemos por abreviar la diversidad fenoménica del despliegue de la irracionalidad en

generalidades sintetizadas a fines operativos. Atentos a la puesta en entredicho de la racionalidad como diacrítico principal del ser humano urge mencionar que el pensamiento no claudicó en la apuesta a la razón. Sólo la despojó del velo de pretendida invulnerabilidad.

La confección de paradigmas de pensamiento científico de raigambre racional -pero no de espaldas a lo irracional- acompaña las etapas más recientes de la expansión global del sistema capitalista. Ambos procesos deben pensarse como co-constitutivos antes que en términos lineales o secuenciales si hemos de esquivar las consuetudinarias simplificaciones teóricas de lo complejo. Las lecturas mecánicas donde las condiciones de vida explican el perfil del ser social⁵⁴ comportan modelizaciones monocausales desacopladas de la multi-dimensionalidad e interdependencia de lo humano. Liberales y marxistas por igual caen en la trampa emplazada por la idea axiomática del *homo-economicus* (idea criticada por Aron 1981: 18, Bourdieu 2006, Mauss 2009), reducen lo cultural a lo material (premisa impugnada por Sahlins 2006) y fallan al unísono en sus elucubraciones proféticas (expectativa anticipatoria invalidada por Popper 1992 y Ortega y Gasset 1995). La literatura científica y filosófica cuestionadora de la banalización materialista no sólo denuncia los desbordes de criminalidad totalitaria que se esconden detrás (Rojas Mullor 2012). Descolla por la pluralidad ideológica e importancia académica de las voces que la proclaman (Camus 2003, Hayek 2011).

Tras su fugaz ocaso la razón reapareció como dispositivo de conocimiento clave en un mundo donde la calculabilidad, la eficiencia y la eficacia funcionan como cimientos de los asuntos cotidianos. En la cosmovisión moderna la teleología (el “para qué”) de las acciones y los anhelos constituye la fibra íntima de las inquietudes. En nuestro mirar socio-cultural todo tiene un fin y por lo tanto todo obedece a disposiciones de acopio y maximización. Incluso el tiempo. Expresiones tan habituales como

⁵⁴ La perspectiva moderna de la predominancia material sobre la cultura es rastreable hasta los planteos de condicionamiento ambiental en la obra de Montesquieu (ARON 1981: 27-86) y el determinismo climático adoptado como enfoque por Buffon (MAZETTELE Y SABAROTS 1998: 335-337)

“ganar o perder tiempo” hablan de una lógica acumulativa en pendencia con la escurridiza naturaleza ontológica del discurrir. El tiempo no se extravía. Tampoco se recoge y guarda. A lo sumo se abrevia o amplía el período demandado por una tarea o en el recorrido de una distancia. Pero la noción de “capitalizar el tiempo”, que como idea de “empleo feliz” es por demás aconsejable, resulta solidaria con otro tipo de expresiones caras al imaginario académico.

Parecería que el discurso intelectual en sentido lato fue silenciosamente colonizado por la economía. Expresiones tan discutibles como “capital simbólico”, “mercado electoral”, “devaluación de la imagen”, “demanda ciudadana”, “oferta partidaria”, “proceso de producción de un texto” y “consumo cultural”, revisten a una publicación con una pátina precisión conceptual. Cuando en rigor las dicciones listadas consisten en opciones tan arbitrarias como sus posibles alternativas: “peso simbólico”, “deterioro de la palabra”, “creación de un texto” y “espesor cultural”. Se sobreentiende que la recusación terminológica no se apresta contra la conceptualización de Bourdieu sobre “capital simbólico” (2012: 279-302) sino que dirige sus miras contra la utilización laxa de acuñaciones que, con excepción de la categoría remarcada, suelen carecer de cualquier género de elucidación. Además cuando cuentan con él, como en el caso de marras, los conceptos son empleados como mero significante de ribetes eruditos. Y tengan o no contenido teórico, por lo usual los términos valen a nivel del discurso académico sólo por el peso de sus reminiscencias economicistas y no en base a su posible definición conceptual.

Imaginemos por un momento la indignación experimentada por un especialista si en lugar de leer en una publicación científica “universo de datos” encontrara la categoría “cosmos de datos”. No existe diferencia conceptual alguna entre una y otra expresión dado que ambas son de orden metafórico (Reynoso 2009). Pero la primera cuenta con convalidación y la segunda sufriría impugnación por motivos atados a lo arbitrario. No obstante su evidente discrecionalidad, el lenguaje de prosapia económica proporciona un soporte narrativo casi invulnerable para el sentir erudito actual. ¿Por qué razón? Porque en el fondo las ideologías políticas imperantes, sea

derecha o izquierda, republicanism o populismo, o cualquier oposición binaria (*sensu* Lévi-Strauss) con que se ordene la arena del poder, fincan lo principal de sus plataformas en basamentos de orden económico. Y la academia se hace eco, quiéralo o no, de lo que ocurre en la política.

Como en *El corazón delator* de Poe, en la hegemonía del *homo-economicus* la inquietud teleológica de la practicidad late en los subsuelos de las psicologías individuales y emerge con asiduidad en los encuentros universitarios. Un marxista podría decir que las Fuerzas Armadas y de Seguridad representan la parte más brutal del dispositivo de represión creado por las clases dominantes a fin de controlar a los explotados. Un liberal a ultranza aduciría funciones normativas “homeostáticas” (Reynoso 1998: 277-352) de los estados-nacionales al momento de teorizar los mismos referentes empíricos. Ambos encontrarán un “para qué” de orden racional. Por encima del tipo de explicación que cautive nuestro entendimiento, todos los enigmas parecerían exigir idéntica resolución racional. Aunque el motivo de la elucidación ancle en la más absoluta irracionalidad (complejo de Edipo) la disquisición exige un montaje lógico. Desescalemos el problema del rango de lo general hasta emplazarlo en el modesto orden de lo particular para así tomar nota testimonial de las singularidades de la cuestión.

Los modernos mitos sobre sexualidad y la sexualidad en los mitos antiguos

“Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza” (Lévi-Strauss 1993: 66). La originalísima mirada estructuralista señala la aparición de la inhibición del acceso carnal a una determinada parte del grupo de adscripción como punto de inflexión entre el estado de naturaleza, o sea de indiferenciación conductual, y el de cultura, donde impera la diferenciación entre comportamientos aceptados y vedados. Enarbolando la idea que la humanidad es tal luego de haber cruzado el “rubicón cultural”, Lévi-Strauss plantea que dicha transición partió desde un mundo animal carente de reglas donde sexualmente “vale todo”, porque las prohibiciones simplemente no existen, para arribar a la esfera de normatividad exclusiva de

los seres humanos. Instancia donde a nivel carnal “todo no vale” porque los vetos sí tienen entidad. Por lo tanto la prohibición del incesto, que es lo mismo que hablar de la prescripción de la sexualidad indiscriminada sin explayarse sobre a quién se objeta como partenaire de andanzas sicalpíticas, se da cita como institución creadora de lo cultural.

El interesado en el tema descubre súbitamente que las pseudo-teorías de imaginaria sustancia genética como “no nos casamos con nuestras hermanas para que los hijos no nazcan con tres brazos” resultan fantasías infundadas en su falaz aspecto racional, eugenético y eficientista. Aunque el error fue cometido como explicación teórica de la prohibición del incesto desde tiempos de Morgan (Maine 1870: 181-202), tras los aportes de Lévi-Strauss sabemos que la respuesta al problema no proviene de alegatos biologicistas sino de su contraparte: los argumentos culturalistas. Ahora bien, por supuesto que la endogamia prolongada entre sujetos de estrecha cercanía genética conduce a la instalación de condiciones de salud perjudiciales entre la descendencia. Que los Zares Romanoff con frecuencia fuesen hemofílicos a causa de la afición a desposarse entre primos-hermanos generación tras generación replica a escala puntual una realidad constatada en un sinfín de circunstancias análogas entre redes sociales nobiliarias y reales.

El hecho que la endogamia institucionalizada amenaza con desatar perjuicios genéticos recurrentes u esporádicas en grupos reducidos como el nobiliario se concluye con facilidad. Basta calcular que en el siglo XVIII sus integrantes nunca superaron el 2% de la población europea (Palmer 1968). Una demografía de proporciones escuetas, contorno de clase, esquemas matrimoniales inter-clase nobles/plebeyos con ribetes semi-impermeables y, enfatizando la deriva aislacionista, segmentación intra-clase en estratos de potenciales emparejamientos. La mención postrera amerita escolio. Puertas adentro del minúsculo estamento señorial la costumbre feudal consagraba circuitos de desposo segregados por criterios de estirpe y, en consecuencia, progresivamente más pequeños. La

racionalidad de exclusión entre aparentes pares⁵⁵ derramaba desde la cumbre de la jerarquía y empapaba a todos sus miembros.

Enquistadas en el escaño superior de las gradas de la sangre azul las poquísimas familias reales, principescas o investidas con las dignidades heráldicas más provectas porfiaban por impedir el ingreso conyugal de una mayoría que percibían como advenedizos de baja estofa. Por fuerza de lógicas de status intensificadas con la consolidación del poder político de las monarquías, la diminuta élite situada en el pináculo de una estructura social donde la legitimidad de la autoridad se transmitía de forma hereditaria, cerraba sus filas nupciales como estrategia de auto-preservación frente a los nobles con blasones de menor catadura. Estos a su vez reproducían entre ellos la misma discriminación verticalista y se segregaban en atención a clivajes de alcurnia genealógica. Todo lo cual ratificaba la vigencia de pautas endogámicas con perímetros de longitud decreciente a medida que se ascendiera en la importancia dinástica de los posibles prometidos. Por consiguiente, los pocos nobles que existían se casaban dentro de retículos cada vez más restringidos conforme se incrementase la importancia del título ostentado por los eventuales novios.

Por supuesto los comerciantes exitosos ingresaron a las familias nobiliarias en número cada vez mayor como correlato marital del advenimiento del poder económico de la burguesía (Romero 2008). La dote en metálico como testimonio de un patrimonio asentado en el dinero más que en la tierra llegó a ganar tanto atractivo que desplazó con paulatinidad la importancia del abolengo. ¿Con cuanta celeridad sucedió la sustitución? Con el ritmo en que los principios monetaristas incoados desde los comienzos del capitalismo terminaron por reemplazar la lógica económica centrada en la posesión del suelo (Pirenne 1983, Wade Labarge 1992). Si bien la inserción burguesa en los rangos nobiliarios designa un fenómeno en constante

⁵⁵ Importa destacar que durante el Medioevo al rey se lo describía como *primus inter pares*. Denominación donde se advierte la singular condensación de igualdad y jerarquía de una clase idealmente equiparada en una pretendida horizontalidad aunque atravesada por la más completa verticalidad.

ampliación, a fines prácticos el esquema explicativo previo sirve a su propósito didáctico: los nobles eran pocos y se casaban entre sí dentro de sub-grupos divididos según un orden dictado por la importancia del linaje. Hecho que no ratifica desde lo empírico la ensoñación que asocia la prohibición del incesto con una precaución social frente al peligro de engendrar hijos deformes. Pero sin duda el tema encuadra el problema de las dolencias crónicas corroboradas en circuitos matrimoniales diminutos y ultra-endogámicos.

La teoría estructuralista señala que la decisión de “a quien desposar” depende casi en su totalidad de los esquemas de alianzas pensados como óptimos entre grupos parentales y poco o nada de los deseos individuales de las personas a enlazar. Mucho menos del amor como idealización sentimental del encuentro fortuito entre almas destinadas a reunirse. Fenómeno este que recién comienza a ser narrado con profusión a finales siglo XVIII en obras como *Hiperión o el eremita de Grecia* de Hölderling, *Las desventuras del Joven Werther* de Goethe y, poco después, en *Los Novios* de Manzoni. El poder del sentimiento como móvil exclusivo y excluyente hacia el tálamo también llevó a los poetas a cantar epitalamios sobre la fusión de corazones en el anteúltimo cambio de siglo (Darío 2013). Y ya a principios de la centuria pasada Rainer María Rilke supo exponer el asunto en palabras tan impactantes en su lírica como modernas en su sentido sociológico: “El amor consiste en que dos soledades se protejan, se limiten y se reverencien, una a la otra” (Rilke 2000: 43).

La historia social ha explicado de manera irrefutable que la idea de “amor” como la conocemos en la actualidad expresa una creación por demás reciente asociada a la diagramación de la categoría fundamental de la modernidad: “el individuo” (Romero 2008: 88-96, Terán 2008: 45-46). Certeza que no implica que la gente no se amara de forma genuina hasta el amanecer de la revolución industrial. Ni que fueran inexistentes los emparejamientos motivados por causas sentimentales con anterioridad a la aparición filosófica y jurídica del “individuo” en tiempos de la ilustración. Al respecto el planteo modulado en su versión estructuralista (Lévi-Strauss 1993) entra en contradicción con las visiones teóricas que centran sus razonamientos en la agencia del

individuo. O al menos los confina en su validez a una etapa reciente, optando por apuntalar la mirada opuesta. En lugar de privilegiar el punto de vista subjetivo como motor del proceso de toma de decisión, Lévi-Strauss invita a pensar la cultura de manera solidaria con la Historia Social.

La conjunción de los razonamientos historiográfico y antropológico autoriza a postular que los sustratos de los esquemas maritales preveían la asociación entre “marido y mujer” por mor de intereses grupales. La disposición de quién iba a encontrarse con quién en el ara se desprendía de cálculos relativos al establecimiento de alianzas convenientes para los grupos de adscripción de los prometidos. El ejemplo todavía vigente en varias partes del mundo de los “matrimonios arreglados” entre futuros suegros plasma el perfil de los lazos conyugales convenidos como estrategia guiada por especulaciones parentales. El entendimiento entre potenciales familiares políticos sobre asuntos del atrio, y reiteremos: **todavía en uso en vastas regiones del planeta**, consta como precedente directo de los casamientos como opción decidida pura y exclusivamente por los sentimientos de lo implicados en los esponsales. Algo que a nivel discursivo sedimenta en la objetivización de las personas. Lévi-Strauss repasa ejemplos recuperados de distintas lenguas donde los “juegos del lenguaje” (Wittgenstein 2009) relativos a los matrimonios tienden a equiparar las uniones entre personas con transacciones comerciales de un modo bastante explícito.

“Para admitir la identificación de las mujeres con bienes, por una parte escasos y por la otra esenciales para la vida del grupo, no se necesita, pues, recordar el vocabulario matrimonial de la gran Rusia, en el que al novio se lo llama “el mercader” y a la novia “la mercadería” (...) No hace mucho en nuestra sociedad existía la costumbre de *pedir* a una muchacha en matrimonio y el padre de la novia *daba* a su hija en casamiento; en inglés siempre se dice *to give up the bride* [la noción de “renunciar a” en español se expresa en la instancia de consagración de la alianza, cuando el padre “entrega a la novia en el altar”]. Y de la mujer que toma un amante se dice que se *entrega*. El término *gift* en las lenguas germánicas siempre

posee el doble sentido de “regalo” y de noviazgo; de la misma manera, en árabe, *sadaqa* significa al mismo tiempo limosna, el precio de la novia, la justicia y el impuesto” (Lévi-Strauss 1993: 73, 103).

Sin pasar por alto la coincidencia lexical entre “alianza” como pacto entre bandos que suman fuerzas en un proyecto común y mote del anillo ubicado en el dedo anular izquierdo que identifica al portador como “casado”, asistimos al trazado de un patrón tentativo. Los juegos del lenguaje casamentero que en principio remiten a la ventura de los novios, denotan la cosificación de los núbiles e incluyen asociaciones sobre la tortura de los desposados. Junto al sentido mercantilizante auscultado por Lévi-Strauss en los entresijos del discurso nupcial, la polisemia de los signos pivotea entre polaridades de alegría y calvario como lo expone el siguiente trío de observaciones: 1-por filología latina “cónyuges” significa “uncidos por el mismo yugo”, 2- la equivalencia castellana entre “esposa” en cuanto mujer casada y “esposa” como adminículo policial que aprisiona las manos de un detenido y 3-la dualidad de “esposo” como hombre desposado y conjugación del verbo “esposar” en primera persona del presente del indicativo.

¿Cabría encapsular los anteriores ejemplos bajo el rótulo de “excéntricas acepciones antimaritales sólo registradas en el ominoso empeño del decir ibérico contra las felices uniones del corazón” ya que, por caso, en inglés no encuentran contrapunto? El reparo, por muy bienintencionado que fuera, no haría diana. Pese a todos los matices, paralelismos y desencuentros gramaticales, lexicales y metafóricos que separan la lengua de Cervantes de la de Shakespeare, al mundo expresivo del Quijote y de Hamlet los comunican otros varios cruces semánticos de género afín a la inquietante ambigüedad de dicha y desdicha que a nivel discursivo tiñe las bodas. Convergencias de sentido con absoluta reciprocidad significativa bi-lingüística anticipadas pasajes de la cita tomada de la obra de Lévi-Strauss. A continuación revisemos una última duplicidad inteligible en ambas direcciones, capaz de recrear la anfibología irónica –y no tanto- constatada entre casamiento y padecimiento.

La voz *engaged* -en castellano “comprometido”- presagia en igual medida campanas de himeneos y ruidos de trifulcas. ¿Cómo se funde enlace con beligerancia? Ocurre que la dicción anglo-sajona puede aludir alternativamente a la idea de “novio/novia⁵⁶ en vías de casarse” y al acto de “inmiscuirse en una pelea” (*engage in a fight*). La segunda interpretación dictamina el involucramiento del sujeto en un nivel puntual de agresividad dentro de un espiral de violencia que, con dependencia del contexto de enunciación (Geertz 2003: 19-40), puede ir desde una riña a puñetazos hasta el choque entre fuerzas armadas. Yendo de Iberia a Albión a una fiesta de casamiento podríamos decir que el novio dará el sí luego de que “empeñó su palabra”, como reverso hispano-parlante del *engagement* en cuanto acto verbal de comprometerse.

Regresando de Londres a Madrid luego de visitar un cuartel militar advertiríamos que en jerga castrense las *rules of engagement*, en español “reglas de empeñamiento”, denotan los parámetros impuestos a la propia tropa para el momento del combate. Así, el vaivén de empeñamiento/*engagement* puede expresar un acuerdo de unión entre sujetos, que a nuestros ojos no son bienes de intercambio aunque los juegos del lenguaje sugieran otra cosa como muestra Lévi-Strauss, y sin solución de continuidad entroncar la idea de matrimonio con la de batalla. Cosa que en nuestro sencillo entendimiento de lo mundano cuenta con ratificación global, validez perenne y rigor lindante con lo matemático.

Los criterios de pudor e intimidad implícitos en las conductas cotidianas dentro de la conformación familiar nuclear asimismo establecen una realidad flamante. En *La Gran Matanza de Gatos* (Darnton 1987) descubrimos que hasta bien entrado el siglo XIX las familias francesas humildes, y europeas todas cabría decir, compartían un único lecho⁵⁷. Padres e hijos

no sólo reposaban en el mismo ambiente confinado y estrecho sino incluso en la misma cama. Ergo, los hijos mayores asistían –uno puede imaginar que con desagrado- a los coitos de los progenitores. Y los hijos únicos también. A menos que pensemos que la sexualidad humana dependa de la vocación reproductiva. Semejantes extravíos socio-biológicos (Wilson 1980) pelean marquesina con desvaríos tales como que la homosexualidad representa un dispositivo de generosidad individual orientada al beneficio gregario. La ridiculez del último razonamiento se inscribe en el itinerario de esta controversial escuela, de acuerdo a la cual la atracción sexual por el mismo género exteriorizaría una conducta genéticamente programada de solidaridad del sujeto para con el conjunto.

¿De qué modo? El homosexual contaría con un armamento genético tal que lo llevaría a prescindir del deseo de tener descendencia en aras de asistir al resto de las familias en la crianza de los infantes. Si esta idea sorprende por su inconsistencia (Baravalle 2013: 114) piénsese que para la perspectiva en cuestión el heroísmo también respondería a variables fijadas en el ADN. Arrojar al agua a salvar gente en un naufragio o ingresar a una casa en llamas para rescatar un bebé exhibiría la posesión del “gen altruista” que determinaría el patrón caritativo de la conducta audaz. Una suerte de predisposición hacia la conservación del grupo aún a costa de la propia integridad que en lugar de la consorcial postergación homosexual se plasmaría en una bizzarria hiper-masculinizada. Todas estas explicaciones sin fundamento lógico o empírico pero de persistente pervivencia en las mentes actuales acuden a montar su argumentación sobre

orondas cuotas de generosidad, que la burguesía acomodada podría llegar a representar un 8%. Seguramente el número sugerido supera con creces la magnitud demográfica real del segmento aludido. Pero a modo de salvaguarda de cualquier error de importancia estadística apuntemos que si el 2% eran nobles y el imaginario 8% eran burgueses con medios de vida amenos que le permitían tener al menos dos cuartos donde habitar (una exageración porcentual adoptada aquí sólo a fines propedéuticos), el resto de las personas, una mayoría abrumadora, transcurría su vida en las condiciones habitacionales mencionadas por Darnton: todos dormían en la misma cama en un único habitáculo.

⁵⁶ A diferencia del español, en inglés la inmensa mayoría de los sustantivos carecen de género ya que predomina el género común.

⁵⁷ El porcentaje de sujetos aludido rondaría entre el 98% y el 90% de la población total si hemos de atender al dato demográfico antes citado (PALMER 1968). ¿Por qué arriesgamos semejantes guarismos? Por mor de un razonamiento especulativo fundado en datos probados: si el 2% de los europeos eran nobles podemos asumir, con

falaces comparaciones etológicas⁵⁸ entre animales y seres humanos (Castro Nogueira y Toro Ibáñez 2015).

Capciosas reflexiones de tenor geneticista imbricadas con impropias equiparaciones biológicas entre especies. Como si el origen del baile de las abejas (que no es un baile sino una conducta impresa en el instinto de dichos insectos) explicara el origen del ballet. O dicho al revés, como si los bailes campiranos del sur de EE.UU. celebrados entre grupos de danzantes obedeciera a una determinada configuración genética asimilable al vuelo en bandada de las gaviotas o al desplazamiento de los cardúmenes de peces. Para despejar semejantes horrores de concepto y restringiendo el área de la impugnación al ámbito de la sexualidad humana invito al lector a calcular cuantas veces abrigó deseos sexuales (N), en cuantas ocasiones pudo sustanciar sus fogosidades (n), y dentro de este último grupo (donde n siempre será menor que N a menos que se trate de un sujeto que ejerce la prostitución o que es sobrenaturalmente irresistible), cual fue el porcentaje de coitos practicados a fin de traer al mundo a un párvulo (n/x). El resultado, a condición de responder mentalmente con sinceridad al silencioso auto-interrogatorio, mostrará una sideral distancia cuantitativa de sentido descendente entre N, n y el resultado de n/x.

En otras palabras, buscar descendencia dista de explicar la práctica sexual humana. De hecho los individuos recurren a un sinfín de técnicas profilácticas, *coitus interruptus* y abstinencia sexual incluida, con objeto de evitar la gestación. Incluso tolerando la pauperización de la experiencia amorosa por el obvio costo de reducción sensorial impuesto por varias de las precauciones que, para más inri, de consuno se hallan rodeadas de sanciones religiosas. A propósito de lo cual nótese que en el imaginario occidental el descrédito social adjudicado al onanismo tiene su origen en una conducta masculina bíblicamente penada⁵⁹. Y contra lo

⁵⁸ Uno de los suscriptores de la sociobiología fue premio nobel de medicina y padre de los estudios Etológicos Konrad Lorenz.

⁵⁹ La masturbación femenina permanecerá como tabú cultural hasta "ayer nomás" porque el placer femenino en su conjunto, y el orgasmo sobre todo, se mantendrá como cuestión velada hasta tiempos recientes.

entendido en la actualidad, en su origen la práctica no denotaba la masturbación sino la eyaculación en un entorno extra-matrimonial. La connotación peyorativa otorgada a la acción de experimentar el orgasmo masculino por fuera de la vagina reconoce su proveniencia en un pasaje del Talmud judío/Antiguo Testamento cristiano y se vincula con una temática tradicional en los estudios de parentesco: el levirato como obligación del hermano menor de desposar a la viuda del hermano mayor (Maine 1870: 178, Gil 2007: 94).

En el primer libro de las Sagradas Escrituras, el *Génesis*, aparece Onán, el segundo hijo de Judá. Ante la muerte de su hermano mayor, Er⁶⁰, la ley en los tiempos de los patriarcas hebreos establecía que Onán debía tomar por esposa a Tamar, su antigua cuñada, entonces viuda y a continuación cónyuge. La situación entrañaba un profundo disgusto para el otrora cuñado, novel novio e inminente esposo. El primer hijo varón engendrado en la nueva unión no reconocería a Onán como padre sino que sería adscripto a la descendencia del occiso. Frente a lo ineludible de los acontecimientos venideros y desquiciado de furia por la enajenación filial a la cual lo condenaba el levirato, Onán ingenió una triquiñuela. Con intención de ceñirse a las generalidades de la compulsión y a su vez eludir sus obligaciones últimas, acostumbraba consumir los esperables actos sexuales con su esposa. Pero evitaba alcanzar el orgasmo dentro de Tamar, derramando en el suelo su simiente. De manera tal que el difunto Er no recibiera la gratificación post-mortem de ver prolongado su linaje en el hijo que engendraría Onán pero que legalmente descendería del fenecido. La picardía dejó de funcionar a poco andar pues el todopoderoso observaba (y los religiosos saben que nada escapa su escrutinio). En breve la desobediencia le costó la vida al díscolo como castigo divino⁶¹:

⁶⁰ La homonimia no debe inducir a equívocos respecto del afamado personaje del "Mito de Er" al final de *La República* de Platón.

⁶¹ En el Deuteronomio constan las sanciones sociales acarreadas por el incumplimiento del levirato. "Cuando unos hermanos vivan juntos y uno de ellos muera sin tener un hijo, la mujer del difunto no habrá de casarse fuera con hombre extraño; su cuñado se llegará a ella, la tomará por esposa y cumplirá con ella la ley del levirato. El primogénito d que ella dé a luz deberá llevar el nombre del hermano difunto, para que su nombre no sea borrado de Israel. Pero si al hombre no le agrada tomar a su cuñada, ésta subirá g a la

Judá dijo entonces a Onán: Únete a la viuda de Er, para cumplir con tus deberes de cuñado y asegurar una descendencia a tu hermano. Pero Onán, sabiendo que la descendencia no le pertenecería, cada vez que se unía con ella, derramaba la semilla en la tierra para evitar que su hermano tuviera descendencia. Su manera de proceder desagradó al Señor, que lo hizo morir a él también.

La raíz mito-semántica de la idea de “onanismo” como acción de auto-satisfacción condenada en la religión en verdad señala la comisión de lo que hoy se estima como *coitus interruptus*. Más tarde la moderna acepción masturbatoria fue incorporada por añadidura hasta reemplazar en el lenguaje vernáculo la significación originaria. La aclaración acude a poner en contexto la excepción al risible “teorema de la concupiscencia” bosquejado varios párrafos más arriba. Que “X” (deseo por consumir) sea mayor que “x” (cantidad de consumaciones) resulta obvio desde el principio de los tiempos. De hecho la significación moderna del onanismo lo demuestra a nivel empírico, visto y considerando que representa una simulación imaginaria de un coito fantasioso donde todo ocurre de modo perfecto para quien se autosatisface. Ahora bien, cabría interponer una objeción conjetural a la invalidez de $x/n = 1$.

¿Dónde se sustanciaría la hipotética equivalencia del número de coitos con una idéntica cantidad de pretensiones de concepción? En la pertenencia a alguna estricta comunidad religiosa que no sólo condene el uso del preservativo por cuestiones dogmáticas sino que incluso imponga restricciones canónicas a cualquier tipo de práctica sexual realizada por fuera de la tarea reproductiva (fellatio, masturbación, coito contra natura, etc.). Si bien esto sobrevuela las religiones monoteístas como mandato

puerta, adonde los ancianos, y dirá: «Mi cuñado se niega a perpetuar el nombre de su hermano en Israel; no quiere cumplirme la ley del levirato». Entonces los ancianos de aquella ciudad le citarán para interpellarle. Si se presenta y dice: «No me place tomarla [por esposa]», su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará la sandalia de su pie i y le escupirá a la cara y, tomando la palabra, dirá: «¡Así se hace con el hombre que no quiere edificar la casa de su hermano!» Y se le apodará en Israel: «Familia del descalzado» (CITADO EN RUIZ MORELL 2008: 217).

habitualmente obviado por la feligresía, la disposición doctrinaria explica el tamaño multitudinario de las familias de judíos jasídicos (equivocadamente llamados “ortodoxos” en Argentina) y los populosos grupos parentales católicos conformados por miembros del *Opus Dei*. La mal disimulada poligamia mormona multiplica por el número de esposas los resultados de lo comentado hasta aquí. Aunque, teóricamente, en ese caso también x debería ser igual a n .

Si el universo de análisis limitara su superficie a los grupos religiosos judíos y cristianos más fundamentalistas la rudimentaria matemática propuesta con ánimo irónico debería mostrar que n equivale a x . Aunque todos sabemos que no es así. Ni de lejos... Ni en la ortodoxia monoteísta ni en el ateísmo radical. Sexo y reproducción presentan una secuencia biológica necesaria.⁶² Pero en el día a día humano, demoliendo los extravíos socio-biológicos y contraviniendo los preceptos religiosos, los encuentros sexuales no suelen tener por meta la creación de vida. Tampoco la prohibición del incesto se origina en el problema potencial de la descendencia aquejada por disformidades o disfuncionalidades. Atiende el principio más elemental de la organización social estableciendo con qué parte del grupo una persona tiene vedada la participación sexual y sentenciando por concomitancia la potencialidad de emparejamiento con todo el resto. Con quien no se puede y con quien sí se puede, lo dictamina la costumbre y la ley de cada sociedad. Pero que no podemos con todos sino con algunos, es una regla universal.

Mito y Matrimonio

No existen las sociedades de sexualidad indiscriminada. Aunque las hay con licencias que pueden escandalizar la moralidad actual. Por caso Levi-Straus explica que en Japón medieval casarse con la hermana mayor era viable pero hacerlo con la menor suponía una asquerosidad

⁶² Los tratamientos de fertilización asistida, el congelamiento de óvulos, la subrogación de vientres y demás procedimientos de índole afín recrean los efectos de la procreación sexual en entornos médicos controlados. Por otra parte, la clonación humana como alternativa de gestación presenta objeciones éticas de un calibre tal que al día de hoy la excluyen como objeto de atención antropológica.

inadmisible (Lévi-Strauss 1993: 43). También las hay con severos controles exogámicos. En Argentina el matrimonio entre primos terceros denota un enlace susceptible de suspicacias por la imaginaria amenaza larvada de una descendencia mutante. Tal vez la exogamia en grado máximo la reporte los casamientos realizados con individuos secuestrados a otros grupos. El ejemplo prototípico lo depara el Rapto de las Sabinas. Una versión prosaica pero documentada con profusión la ofrece el fenómeno del cautiverio en las fronteras latinoamericanas durante el período comprendido entre la llegada de Colón y los estertores del siglo XIX (Avendaño 2000, 2004, Operé 2001, Villar y Jiménez 2001, Zeballos 2001). La bibliografía en la materia resulta demasiado copiosa como para siquiera ensayar una lista representativa. Como alternativa expositiva recurramos a una evocación personal relatada por Borges en uno de sus tantos cuentos: *La historia del guerrero y la cautiva* (Borges 2009: 55-62).

Quien quizás fuera el mayor literato de habla hispana del siglo XX retrata un trozo de memoria familiar en un fragmento literario inmortal. Cuando su abuelo Francisco Borges oficiaba de jefe de fronteras con el indio a principios de la década de 1870 en los límites de la Provincia de Buenos Aires (Argentina), su abuela británica, que comentaba con tono dramático su “destino de inglesa desterrada a ese fin del mundo”, tomó conocimiento sobre una joven indígena que solía acercarse a los asentamientos “blancos”. Escuchó que su propia condición de europea en los lindes del territorio indio no la hacía demasiado peculiar. Mucho menos única. Otras “blancas” habitaban por allí desde antaño. Incluso del otro lado de la invisible demarcación territorial esbozada por los fortines. En el profundo “desierto” (Halperín Donghi 1982).



La vuelta del malón. Ángel della Valle (1892)⁶³

Un día cualquiera, los encuentros más asombrosos suceden en los bemoles de la más absoluta normalidad cotidiana, la inglesa acriollada fijó sus ojos en una inusual aborigen proveniente de “tierra adentro” que presentaba rasgos fenotípicos y socio-culturales de carácter mestizado: “Vestía dos mantas coloradas e iba descalza; sus crenchas eran rubias.(...) En la cobriza cara, pintarrajeada de colores feroces, los ojos eran de ese azul desganado que los ingleses llaman gris (...) Venía del desierto, de Tierra Adentro”. Vidas de destierro reunidas por el azar en un contexto insólito. Emigrante una. Cautiva la otra. Ninguna en su tierra de origen. Ambas en un ámbito que a fuerza de las circunstancias terminarían llamando “hogar”. Misteriosos paralelismos las hermanaban. Biografías casi calcadas. Sólo diferenciadas por un secuestro. La cautiva

“Dijo que era de Yorkshire [con lo cual también era inglesa], que sus padres emigraron a Buenos Aires, que los había perdido en un malón, que la habían llevado los indios y que ahora era mujer de un capitanejo, a quien ya había dado dos hijos y que era muy valiente. Eso lo fue diciendo en un inglés rústico, entreverado de araucano o de pampa, y detrás del relato se vislumbraba una vida feral: los toldos de cuero de caballo, las hogueras de estiércol, los festines de carne chamuscada o de vísceras crudas, las sigilosas marchas al alba; el asalto de los corrales, el alarido y el saqueo, la guerra, el caudaloso arreo de las haciendas por jinetes, desnudos, la poligamia, la hediondez y la magia”.

En la indígena la abuela de Borges vio, reconoció, experimentó algo más que un simple

⁶³ Tomado de <https://www.bellasartes.gob.ar/coleccion/obra/6297/#gallery>

“otro” distanciado por un plano de alteridad cuya vastedad alcanzase magnitud radical. Semejantes esencialismos son extraños a la verdadera vivencia humana. En lugar de vislumbrar una congénere envuelta en la más completa diferencia, la inglesa argentinizada se percibió a sí misma en condiciones tan similares y a la vez tan diferentes de la india británica que la tensión la arrojó al vértigo del pasmo. La otra, que alguna vez también fue inglesa, era ella misma a una abducción de distancia. Sendas esposas de guerreros. La enemistad de sus respectivos trababa una relación especular de animadversión conyugal donde los rasgos y lealtades se invertían con vigor de equivalencias. Las dos nacieron en la lejana Albión para terminar habitando los antagónicos bordes inter-étnicos de un “desierto” disputado.

Una y otra compartían lechos con hombres de armas que se tipificaban como enemigos. Ninguna había elegido su destino de ruptura con el origen ni habían optado por coincidir sus experiencias en un crisol de violencia, convivencia y momentaneidad (las fronteras son todo eso y más). La cercanía rayana en la mismidad movió a la inglesa acriollada a ofrecer santuario a la india que hacía más de 15 años fue británica. “Movida por la lástima y el escándalo, mi abuela la exhortó a no volver. Juró ampararla, juró rescatar a sus hijos”. Su apuesta por socorrerla aspiraba a salvarla para salvarse. Solidaridad no muy diferente a la que Frodo practica con Gollum en *El Señor de los Anillos*. Una moción de resarcimiento metafísico donde remediar en parte la tragedia ajena con objeto de amenizar, también en parte, los pesares propios.

Su interlocutora la desconcertó con una devolución inesperada y a la vez tan similar a la decisión que ella misma había tomado al dejar su terruño inglés, que la estrecha coincidencia obrada en el choque con la alteridad la contundió con la fuerza del auto-reconocimiento en la otredad. “Le contestó que era feliz y volvió, esa noche, al desierto”. La réplica la trastocó. Pero no demasiado. Porque en el fondo pulsaba un hálito bi-direccional de comprensión y empatía. Al fin y al cabo las palabras de su “otra” verbalizaban con reminiscencias de toldería el sentir fortinero no enunciado de la ancestrada del Gran ciego. En la cautiva... Un momento ¿Cabe insistir en tal tipificación luego de tres lustros entre los indios y

con una familia allí constituida que la mueve a permanecer voluntariamente donde arribó bajo coacción?

Reformulemos. En la que nosotros denominamos cautiva y que desde antaño probablemente se auto-percibiera como –y en efecto fuera- parte integrante y de pleno derecho de la parcialidad indígena a la que pertenecía, la abuela de Borges entrevió un misterioso sino dual y a la vez único. “Pudo percibir en la otra mujer, también arrebatada y transformada por este continente implacable, un espejo monstruoso de su destino...”. Entre el horror frente a la disparidad radical, la perplejidad por el entendimiento íntimo de una paradójica discontinuidad que las separaba y reunía, y la angustia por la propia existencia sumida en un solitario entorno representado por la distancia (el desierto está lejos de todo) mediaban extrañas resignificaciones que, acaso, tendían puentes de entendimiento erigidos sobre pilares de intuición etnológica. Una y otra eran la misma y a la vez se distinguían con nitidez. ¿Qué nos dice eso sobre los procesos de conformación de la identidad?

El mito de la identidad pura y la pureza identitaria de lo mixturado

“Vamos a preguntarnos quiénes éramos cuando nos llamaron americanos, y quiénes somos cuando argentinos nos llamamos. ¿Somos europeos? (...) ¿Somos indígenas? (...) ¿Somos Nación? (...) ¿Argentinos? Hasta donde y desde cuando, bueno es darse cuenta de ello”. En los Prolegómenos de su último libro, *Conflicto y Armonías...* (1883: 14), Sarmiento planteaba la fisonomía de una duda fundamental para las nacientes comunidades latinoamericanas surgidas del turbulento siglo XIX. Con la sabiduría proverbial de quien fuera el cerebro más poderoso de su época, el padre de la educación argentina daba en la tecla en una cuestión que todavía demorará casi un siglo en ser sistematizada: la identidad representa una relación interactiva donde participan al menos dos componentes. “Nos llamaron americanos [y] argentinos nos llamamos”. La definición de los contornos identitarios presume un interjuego desarrollado entre la percepción ajena o heteropercepción (nos llamaron) y la contemplación referenciada con nosotros mismos o auto-percepción (nos llamamos).

Somos el resultado incierto y siempre mudable de una tensión entablada entre miradas intercambiadas. Lo que los nacionalistas reaccionarios y ultra-religiosos erróneamente clamaron por definir como “el ser nacional” (Terán 2008: 127-154, Sábato 2012) con la falsa expectativa de hallar esencias donde sólo existen circunstancias, en verdad constituye un proceso de permanente actualización. Durar es hacernos presentes de manera ininterrumpida incorporando modificaciones, abandonando atributos y en el tránsito del continuo cambiar, permanecer como nosotros mismos. Baste pensar en Argentina. ¿Es hoy el mismo país que en 1853, 1916, 1946, 1976 y 1983? Sí y no. ¿En qué consiste la paradoja shakespeariana, sutilmente modificada por la variación del conector, de “ser y no ser” al mismo tiempo? En que los seres humanos construimos nuestra identidad a lo largo del discurrir temporal perdiendo algunas características, adquiriendo otros marcadores y re-significando sin cesar los rasgos que con su presencia -de extensión siempre transitoria- nos dan entidad (Lévi-Strauss 1981).

Con la suprema inspiración poética que triunfa sobre las insuficiencias comprensivas padecidas por los corsets teóricos, Borges resolvió la complejidad de la disquisición al decir “La Patria, amigos, es un acto perpetuo” (1966: 109). En su incontenible sapiencia el sucinto verso descifra el enigma entrañado por una trascendencia laica. La identidad (Patria) como sustancia socio-cultural recubre la entidad humana con una película de significados en perenne modificación (acto perpetuo). Así cada acción, aún la llana repetición, acarrea un cambio para sí y en el entorno (Sahlins 1997: 14-21, Bourdieu 2012). Esa es la clave. Lo inestable de los significados que reivindicamos como propios comporta la condición de posibilidad de la duración identitaria: Ser es cambiar⁶⁴.

Las ciencias sociales interrogaron el problema de la conformación de las identidades durante toda su historia reciente (Gellner 1991, Anderson 1993) basculando entre las ensoñaciones telúricas del romanticismo alemán (una comunidad, una lengua y un suelo), hasta las tendencias pos-modernas donde la misma idea de identidad entra

en crisis (Foucault incluso dirá que la pregunta ¿quién eres? resulta autoritaria). La inquietud consiguió especial relevancia en el campo de la Antropología y fue esta disciplina la que ofreció la intelección más lograda al respecto. En apretada síntesis cabe destacar que la identidad – el “nosotros”- adquiere consistencia y despliegue al trabar una relación opositiva con “otros” (Barth 1976: 9-49). Exactamente lo que Sarmiento intuyó al articular el “nos llamaron” con “nos llamamos”. Surgimos como individualidad y grupo en la diferenciación dialogada con otros sujetos o colectivos próximos y similares.

Los naufragos eventualmente caen en la locura porque la situación de absoluta soledad despersonaliza. El peor castigo penitenciario consiste en el confinamiento solitario justo por esa razón. Robinson Crusoe escapa a la insania al contar con un compañero rescatado de una tribu de caníbales. En lo tocante al personaje que representa el aislamiento por antonomasia, su supuesta falta de compañía consiste en un malentendido literario. La creación de Dafoe sobrevive en compañía de un “otro” que le permite ser sí mismo. La figura de Viernes cobra valor salvífico: sin su concurso el naufrago arquetípico habría terminado enajenado. Justamente lo que mencionaba Rilke con las “dos soledades que se limitan”. Prescindir de un “otro” impide la emergencia del “yo”. Es la oposición con un congénere lo que habilita el establecimiento del perímetro (Rilke diría “límite”) donde la individualidad, o “la propia soledad” (parafraseando una vez más a Rilke), emerge por fuerza de negar/obstruir la llaneza del entorno.

Lo mismo vale para la escala grupal. El arco de “otredades” humanas, el término puede parecer exótico pero resulta cotidiano en Antropología, denota el conjunto de superficies en las cuales nos reflejarnos. Los demás fungen de espejos donde mirarnos y al detectar nuestra imagen, reconocernos. Recordemos a la abuela de Borges anonadada frente a una “otra” intensamente distinta pero en quien se encontraba paradójicamente representada a sí misma a través de un complejo juego de parecidos invertidos y diferencias lineales. Tal la capital importancia ontológica del prójimo. Ocupa el lugar de pieza fundamental en nuestra génesis. Sin alguien con

⁶⁴ Hegel dirá que el movimiento es lo que dura de la desaparición (GADAMER 2017).

quien contrastar simplemente no existiríamos como realidad diferenciada. Con los demás como referencia indispensable, somos lo que el resto no son. **El “nosotros” es un “no-los-otros”, ante, con y gracias a la existencia del prójimo como petición de principio.**

El proceso de identificación, esa fatigosa senda de construcción de uno mismo y de un “nosotros” como apuesta de convivencia y futuro, proclama en simultáneo una dinámica de tipificación dirigida hacia un repertorio de alteridades externas e internas. Argentina o cualquier otro país surge en la diferenciación con otros países (alteridades externas) y contempla la totalidad de clivajes, matices, gradientes, sub-divisiones y enfrentamientos domésticos (alteridades internas) verificados en la progresión de lo social. Las tensiones “puertas adentro” administradas con arreglo a las leyes plantean discusiones enriquecedoras donde decantar puntos medios proyectados al largo plazo. El porvenir demanda consensos entre emplazamientos discrepantes levantados sobre cimientos patrióticos. De allí que en los versos finales de su antes citada *Oda* (1966: 110) Borges cantara: “Nadie es la patria/ pero todos lo somos/ arda en mi pecho y el vuestro, incesante/ ese límpido fuego misterioso”. La Patria, ese fragor enigmático, nos contiene a todos y ningún miembro puede reclamar su monopolio. Distintos, encontrados, en pugna, acordando. Todos somos La Patria, porque el país surge en un “nosotros” repleto de otredades.

La conformación identitaria como proceso siempre compartido y por definición entablado al participar en un universo poblado de “otros” captó la atención de un sinfín de pensadores. En filosofía política el problema recibió un tratamiento controversial pero todavía, en gran medida, vigente. El caso amerita comentario no sólo a la luz de su trascendencia teórica autónoma sino por su impacto en Antropología. Carl Schmitt determinó en *El concepto de lo político* que “lo político” (no la política como campo, sino en cuanto fenómeno) aparece en el acto de introducir una diferenciación entre “amigos y enemigos” (Schmitt 2002). La categorización merece glosa. La magnitud que separa la enemistad en el plano fenomenológico (Lo Político) de la realidad (La política) implica la distancia oceánica que media entre el complejo de Edipo como condición universal del

inconsciente (Freud) y el hecho de consumir un acto sexual con nuestra progenitora (Sergio Schoklender). O con nuestra hijastra (Woody Allen). Abandonemos los ejemplos que causan horror y volvamos la mirada hacia la genial creación del recientemente fallecido Quino. Cuatro viñetas de Mafalda retratan el proceso de conformación identitario a nivel familiar con la fulgurante brevedad de un destello de genialidad humorística:



Cuando el arte trepa hasta las cumbres de la sofisticación la simplicidad supera las complejidades teóricas. Mafalda⁶⁵ sintetiza la totalidad de la discusión antropológica sobre la identidad. Mafalda (hija) subraya el necesario ordenamiento relacional que la une con su progenitora: “nos graduamos el mismo día. ¿No?”. Madre e hija pasan a ocupar tales *loci* en el momento en que adquieren existencia diferenciada al interior de una relación opositiva. De igual modo que la hija/Mafalda erige a su Madre como tal, el regreso de Odiseo recompone la red de relaciones de parentesco alteradas por la ausencia del “ego” que las ordena (Vernant 2000: 199-298. Eco 2013: 158-169, Homero 2015).

Laertes reasume su status paternal al recuperar a su hijo. Telémaco finalmente adquiere posición filial cuando reencuentra a su padre. Con el regreso de su marido, Penélope consolida su hasta entonces “liminal” situación conyugal (Turner 1988: 101-136, Van Gennep 2008). E Ítaca como estado acéfalo obtiene una vez más el debido volumen político de reino merced al retorno de su añorado rey. De manera simétrica Odiseo asimila los roles reunidos de hijo, padre, marido y rey al reinsertarse en el tejido de

⁶⁵ Tomado de <https://www.cuantarazon.com/858374/jaque-matemadre>

relaciones parentales que convergen en él como “ego”. La tensión bi-direccional se despliega en simultáneo. El “ego” oficia de punto desde el cual se irradia identificación (Odiseo le otorga roles a los demás) y sin solución de continuidad obra de eje de reunión de proyecciones de significación identitaria (los demás le otorgan roles a Odiseo). Mafalda tenía razón. Madre e Hija se reciben en la misma jornada. Homero lo demuestra.

La ontología identitaria emerge en la reciprocidad relacional de sujetos que se confieren mutuamente una determinada condición parental en virtud de hallarse en el locus exactamente opuesto al que crean. El “otro” crea al “yo” y en igualdad de condiciones el “yo” crea al “otro”. Principio extensible al “nosotros” y los “otros”. Padre/hijo, marido/mujer, hermano/hermana, abuelo/nieto, etc. Lo mismo corre para el resto de los nexos familiares en particular e identitarios en general. Mafalda muestra de forma incontrovertible que Madre e hija lo son en virtud de la relación que se crea entre ambas porque **la identidad es una relación**. Odiseo y sus parientes ingresan en la estructura de parentesco a condición de participar al unísono en un sistema que, como tal, existe en los vínculos establecidos entre los componentes y no en la naturaleza o atributos de los componentes que le dan carnadura (Reynoso 2006: 48-103). Principio válido para cualquier otra relación y que opera como vector heurístico en la indagación sobre la otredad en cuanto campo de interés intelectual de la Antropología.

La detección/creación de inquietudes a causa del encuentro con la otredad (sexualidades diferentes, costumbres distintas, concepciones alternativas), no cancela sino que impulsa el conocimiento de “lo otro”. La expresión recupera el sentido fenomenológico de Carl Schmitt. ¿Qué es “lo otro” sino lo desconocido hecho humanidad? El ímpetu hacia lo socio-culturalmente ignoto gesta la aventura antropológica. Los adelantos conseguidos durante el recorrido son factótums del desmoronamiento de narrativas falaces por vía de la exploración etnográfica y la reflexión etnológica (Guber 2001). Encuadrada en la deconstrucción de certezas equivocadas erigidas con dosis parejas de explicaciones pseudo-rationales y “sentido común”, las clases de Antropología del CBC

suelen deparar en algún tramo de la cursada cuatrimestral la materialización de un interrogante investido de sumo interés disciplinario. Indefectiblemente, o casi, alguien entre los asistentes levantará su mano y preguntará “¿Profe (sic), para qué sirven los mitos?”. Con base en los comentarios previos, de aquí en más intentaremos hacer la adecuada “mostración” (Palti 2001) que los mitos no sirven para nada. Absolutamente para nada. Pero que esos relatos dotan de sentido a todo.

Conclusiones Parciales

El recorrido reflexivo que por el momento concluye persiguió un afán introductorio como meta intermedia de una aspiración más ambiciosa. En el tránsito de las páginas anteriores aparecieron diferentes observaciones aunadas merced a un hilo conductor heurístico y desprendidas de una recurrente pregunta de clase en la asignatura Antropología del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires: “¿Profe (sic), para qué sirven los mitos?”. Como fuera estipulado en la inauguración del escrito, las devoluciones ofrecidas en el contexto áulico jamás gozaron de orden ni concierto. Carentes de sentido unitario, las explicaciones contingentes acudían a resolver una circunstancia puntual. Siempre en auxilio de la tramitación didáctica de una tesitura accesoria, las respuestas adolecían la falta de basamento argumental integral. Por tal motivo el presente trabajo concurre a imprimirle sistematicidad a fragmentos de disertaciones hasta ahora no enhebrados.

El tejido de la presentación nace de una inquietud permanente en el sentir estudiantil. Verbalizada por un sinfín de personas a lo largo de la experiencia docente del autor, llama la atención que la recurrencia estribe en una enunciación replicada de forma casi idéntica. Y podríamos omitir el “casi” sin incurrir en un error estadísticamente significativo. La verbalización *verbatim* del interrogante, en el sentido de la literalidad que Malinowski le reclama al etnógrafo al momento de transcribir los mitos como indicación de método al final de su ya mítica introducción a *Los Argonautas...*, dice mucho de la pregnancia de una curiosidad puntual como reflejo del imaginario socio-cultural al que adscriben los alumnos. En la actualidad el problema de la funcionalidad prima en el sentido común. La duda teleológica precede

a la inquietud ontológica y la cavilación hermenéutica. Que la pregunta “¿para qué sirve?” subordine las opciones “¿qué es?” y “¿qué significa?” habla de un mundo donde la utilidad desplazó a la identidad y al significado como horizontes de pensamiento fundamentales.

El imperio de la practicidad no debe aquilatarse en términos morales sino inteligirse en registro socio-cultural. La disquisición axiológica resulta foránea a nuestros anhelos por el simple hecho de entender, Nietzsche mediante, que todo valor es una apreciación arbitraria. Lo cual no invita a diluirnos en la indistinción del relativismo radical donde nazis y Médicos sin Fronteras son moralmente iguales porque cada uno abona su propio orden de prelación de prioridades. Muy por el contrario, el soporte moral de la tolerancia y el respeto a la diversidad afina en el repudio a la intolerancia y al avasallamiento (*sensu* Boas). El límite de la pluralidad es la vulneración de la pluralidad. Caso contrario Estado Islámico representaría una opción de vida tan válida como el estado de derecho liberal. Que en la primera tiren desde los edificios a los homosexuales, esclavicen a las minorías, torturen y asesinen según el parecer del jefe circunstante, entrenen niños con síndrome de Down para portar explosivos e inmolarse cuando logren abrazar a los enemigos y confinen a las mujeres al orden de bien mueble, no denotaría diferencia alguna con una institucionalidad republicana y representativa donde las garantías y libertades constitucionales protegen a los individuos del poder.

A salvo de las sandeces provocadas por el relativismo extremo y en la responsabilidad de defender los valores que creemos ecuménicos, la ciencia y las humanidades reconocen la parcialidad de cualquier enfoque como petición de principio para la expectativa de universalidad. Quien discrepe con lo dicho y suponga que la relatividad de cualquier principio amerita la equiparación de todos los principios corre el riesgo de renegar de los Derechos Humanos. Y de hacerlo, aún tras tomar conciencia del derrape nihilista, queda invitado a tirar a la basura el presente escrito y en libertad de afiliarse a la franquicia local o digital de Al-Qaeda o adscribir alegremente a los grupos supremacistas. Que los hay para todos los gustos. Desde las bandas alucinadas por el delirio ario que engrosan el siempre creciente abanico neo-nazi

norteamericano y europeo, al sinnúmero de “movimientos de liberación” que en África utilizan niños-soldados y masacran poblaciones de otras etnias con vocación genocida e implacabilidad racista. La lista podría prolongarse hasta el infinito del odio irracional.

Dejando de lado la apreciación moral de lo utilitario como norte cultural, sin compartirlo pero tampoco denostándolo, desde el enfoque antropológico asoma una veta cogitativa. La disciplina deconstruye certezas y visibiliza los andamiajes de lo obvio (acaso lo más invisible de una cultura sea el costado arbitrario de su sentido común). En esos patrones de convicción no verbalizada anida el origen de la pregunta de clase motivadora del presente escrito. Que distintas personas sin relación entre sí a lo largo de muchos años recalen en la misma incógnita resulta casi tan llamativo como que el resto de los presentes en el momento de la pregunta reconozcan dudas análogas. Entonces gracias a una inquietud reiterativa que se hace eco de una pregunta latente en toda una cohorte, la consulta sobre el “para qué” de los mitos aparece como indicio de una certidumbre cultural respecto de la centralidad de la funcionalidad en la vida en sociedad.

Nadie, al menos en la experiencia del autor, hesitó sobre qué es el mito. Lévi-Strauss, citado por Vernant, tenía razón: el mito es autoevidente. No nos confundimos en su identificación. Caso contrario la pregunta “¿qué es?” debería haber antecedido a su correlativa “para qué es?” ya que la interrogación teleológica presupone una certidumbre ontológica previa. Lo que equivale a decir que el cuestionamiento sobre el fin de algo da por sentado que se conoce, al menos de manera tentativa, la existencia de lo que genera la duda sobre su uso. Distinto es el caso sobre el significado del mito. Pero con una salvedad. Las preguntas al respecto se orientaban a la comprensión particular más nunca a lo general. Los alumnos vacilaban sobre “qué significa el mito X”. Pero nunca, nuevamente en mi modesta experiencia, zaherían el problema de la interpretación de “lo mítico”, dicho en los términos que Carl Schmitt utiliza al elucidar “lo político”.

Aquí es Eliade quien lleva la voz cantante. El mito siempre habla de lo mismo: los orígenes. La

legislación, las instituciones, las historias e incluso los destinos son parte del abanico que se despliega desde el punto del origen, porque el mito relata la génesis de cada cosa. Plantea imágenes prototípicas de lo ocurrido por fuera del tiempo profano y dentro del tiempo sacro. *In illo tempore* –en aquel tiempo- como dirá con acierto Eliade. La aparente coordenada cronológica no es tal sino una locación atemporal ubicada por fuera de lo calendárico. El “Había una vez” de los cuentos de hadas ameniza para un público infantil la radicación fuera del tiempo de los elementos ejemplares sobre los cuales los humanos construimos nuestras costumbres, jurisprudencia, cánones, etc. El mito explica cómo fueron las cosas en su instancia ideal, suprema y sobrenatural y en base a ese conocimiento conducimos nuestras acciones reales, cotidianas y terrenales.

¿Pero ese enfoque no recuperaría un tácito “para qué”? ¿Asociar conductas modélicas con conductas empíricas desarrolladas en apego –variable- con el esquema de referencia no infiere una teleología? De ningún modo. Porque la relación no es de causalidad sino de consecuencia epifenoménica. El mito habla de los orígenes de todo. Incluso el origen de los finales como en el caso del Apocalipsis. Y en relación a las instituciones, en el sentido malinowskiano de “unidad mínima de organización humana”, cada mito habla del origen de cada institución. Pero en su condición de relato oral, mnemónico y transgeneracional el cuerpo de enunciados no sanciona lo que debemos hacer, sino que su presencia produce el efecto de inducirnos a hacer las cosas de determinada forma. Ergo, no debemos confundir el efecto generado con la idea de un fin perseguido. Con el perdón de Lévi-Strasuss, valga un ejemplo natural como contrapunto explicativo sobre un tema cultural. **Así como el sol no tiene por función alumbrarnos sino que ese es el efecto que produce sobre nosotros, el mito no tiene la función de mostrarnos los modelos ideales a seguir sino que produce tal efecto edificante por fuerza de su condición ejemplar.**

La pregunta por la función de los mitos conforma un interrogante moderno recortado contra un fondo cultural de predominancia utilitarista. Al sostener que no tienen función porque su naturaleza no es instrumental y que son relatos

que colman de sentido la realidad pero que no están creados para eso, accedemos a una perspectiva reñida con nuestro leal saber y entender cotidiano. Urge otro comentario: no es lo mismo el mito en su etapa oral que grafa. El mito como lo discutimos aquí, o sea de acuerdo a lo que dice Vernant, es de orden oral, ancla en la memoria y se proyecta a nivel trans-generacional. De más está decir que lo mítico funda tradiciones de pensamiento. Pero como bien sabemos desde que Hobsbawm publicara *La invención de la tradición*, las mismas dependen principalmente de los convenientes olvidos que las hacen posibles.

En este punto necesitamos evocar las enseñanzas de Durkheim con objeto de aplicarlas al mito y recordar que es de orden grupal. Nadie lo creó. Y como nadie lo creó, la pregunta por la intención (el “para qué”) se descubre como inapropiada. Los mitos se conformaron a través de las generaciones en el plano de la oralidad y recién después de siglos o milenios alguien los fijó en la escritura. Pero el mito no fue confeccionado para cubrir una necesidad. Esa es una mirada extemporánea y utilitarista. El proceso de formación mítica obedece a dinámicas propias y exclusivas de las comunidades humanas. Como nadie lo inventó sino que nace de sucesivas generaciones que le cuentan a sus sucesores un relato, que al por no estar fijado en papel sino habitar en la memoria va cambiando en cada reproducción, el mito tiene el efecto de construir sentidos culturales. Podrán ser profundos o someros. Pero de ninguna manera inamovibles. Muy por el contrario, los sentidos míticos van cambiando al compás de las sutiles o bruscas modificaciones operadas en la transmisión oral.

Hasta su anquilosamiento en la escritura el efecto del mito siempre es espontáneo. No guarda relación con una meta buscada por el simple hecho que no hay una voluntad singular detrás su gestación. Recordemos: la función del sol no es darnos luz. Ese es un efecto de su existencia. La idea de función presume una teleología. Un “para qué”. Los mitos no tienen eso. Simplemente existen como creación humana. Generan sentido al existir. Pero no fueron pensados adrede porque simplemente nadie los pensó. La autoría polifónica y trans-generacional prescribe canonización. En cada reiteración acontece una variación y la acumulación de modificaciones

marca el ritmo de su evolución (dicho lo anterior sin asomo de darwinismo alguno). Al pervivir cambia, al cambiar permanece vigente y al mantenerse vigente continúa produciendo un efecto no buscado pero estandarizado: genera sentido. ¿Pero qué sentido genera? Depende del momento del mito y de quien lo escuche.

La interpretación corre por cuenta del hermeneuta. Hay tantas posibles como sujetos que se atengan a la tarea. Quienes interpretan al mito como una indicación para actuar lo vivencian en cuanto mandato. Algo difundido a lo largo y ancho de la tierra. Que también está iluminada de norte a sur y de este a oeste por el sol. Pero, una vez más, que eso sea así no implica que el sol tenga la función de arrojar luz sino solamente que su condición de gigantesca bola ígnea produce un efecto lumínico a nivel planetario. La pregunta por la función mítica no es antropológicamente acertada porque deriva de nuestra cosmovisión como axioma etnocéntrico no intelectualizado.

En términos antropológicos las consultas sobre la función son preguntas *etic* (hechas por el observador) y no manifestaciones *emic* (enunciados provenientes del nativo). Un griego del siglo VI A.C. jamás se preguntaría para qué sirve el mito de Antígona, qué utilidad reporta que a Odiseo el primero que lo reconoce al regresar a Ítaca sea su perro Argos, o cual es la función práctico-cotidiana de que a Orestes lo persigan las Erinias luego de haber ultimado a Clitemnestra y Egisto. Simplemente viviría dentro de una cosmovisión donde eso es así. ¿Por qué el mito como tema de interés erudito gana cuerpo al abrigo de un enfoque cultural que lo enajena con preguntas incompatibles con su condición? Porque la mirada utilitarista permeó todos y cada uno de los espacios del moderno vivir. Incluso, o sobre todo, al discurso académico como lo demuestran las expresiones “capital simbólico”, “consumo cultural”, “oferta/demanda política” y “mercado electoral”.

En occidente el análisis de los mitos se escindió de otro tipo de estudios hasta el nivel de la autonomía. Alcanzó un grado de profesionalización tal que devino espacio universitario de propio derecho inscrito en lo que Weber describió como tendencia a la racionalización. Nuestro paradigma establece que

todo tiene que tener una función, cumplir un rol práctico, desempeñar un papel dentro de procesos productivos. Kuhn explica que el paradigma fija el tipo de preguntas y respuestas que pueden darse en su interior. El paradigma racionalista occidental obliga a preguntas sobre funciones. Tanto que decirle a una persona “eso existe pero carece de función práctica” genera anonadamiento. No se entiende la respuesta. Porque no está contemplada en el paradigma de lo cotidiano. La pregunta por la función mítica le parece lógica a todos. La respuesta, en primera instancia, no la entiende nadie ¿Por qué? Porque escapa al paradigma. Y como explica Victor Turner al hablar sobre liminalidad, anti-estructura y *communitas*, sólo los poetas, los sabios y los místicos consiguen, a veces, salirse del paradigma. El problema es que en general semejante temeridad acarrea un costo tremendo: se vuelven locos. Hölderlin, Nietzsche y Van Gogh son ejemplos clásicos del precio a pagar por la máxima transgresión cultural.

Saltando de la explicación teleológica al universo de las interpretaciones caemos en la cuenta que estas últimas pueden articular enriquecimientos maravillosos de los mitos. Pero el esmero no deja de ser una interpretación entre otras. Tal vez una increíblemente erudita y a la vez amena. Pero los griegos de la Hélade no interpretaban el mito. Lo experimentaban. Es diferente. Tan diferente como que te cuenten una fábula de que te transmitan una historia. La interpretación consiste en extraer significados tensionando dos cuerpos de enunciados: el ajeno y el propio. Por su parte, la pregunta teleológica inquiera sobre el lugar que ocupa algo dentro de un mecanismo destinado a generar un resultado. La diferencia entre hermenéutica y teleología es la distancia entre barruntar sobre la significación o indagar sobre la función.

Racionalizar en términos cartesianos algo que, como los mitos, obedece a lógicas culturales trans-generacionales, orales y ancladas en la memoria colectiva prioriza el orden de lo propio y subvalora el rango de lo ajeno. Sería como volver a la Antropología de salón. Momento disciplinario donde los etnólogos conjeturaban sobre sus modelos explicativos sin jamás haber pisado el campo de los pueblos que colocaban dentro de una línea evolutiva ascendente de carácter comparativo. El constructo

unidimensional comprendía a todas las manifestaciones humanas pasadas y presentes en una secuencia correlativa de estadios y sub-estadios ordenados por las diferencias que presentaban con lo que en aquel entonces concebían como la sublimación de la civilización: Londres del siglo XIX. Pero que los errores pretéritos no oculten yerros actuales. Nuestra propia anteojera socio-cultural nos conmina con la máxima fuerza coercitiva de los “hechos sociales” durkhemianos: buscamos función donde no existe y confundimos efecto con propósito.

El problema de fondo con la pregunta por la función mítica radica en el riesgo de sobreimprimirle explicaciones artificiales a un problema mal planteado. Si indagando en un ciclo mitológico hallamos sentidos, fantástico. De hecho toda la filosofía política occidental abreva una y otra vez en la mitología greco-romana como fuente de reflexión. Pero si preguntamos por la función de un mito genuino⁶⁶ nos equivocamos en el tenor de la pregunta. Sería como querer determinar cuánto pesa el color rojo o estimar a qué huele una nota musical. Son preguntas impropias porque no sintonizan con la naturaleza del problema interrogado. Pero como el tema de lo funcional está marcado a fuego en nuestro sentido común, parece la pregunta más sensata del mundo. Empero, en el caso de los mitos no lo es.

Al asumir a priori la existencia de propósitos míticos el razonamiento instrumental se consolida como punto de partida fallido y se arrastra a lo largo del razonamiento como vicio de origen. De hecho, el mito ni siquiera tiene origen. Es de orden oral, arraiga en la memoria y se comunica a nivel trans-generacional. Por lo tanto no tiene origen en cuanto lugar y momento de aparición sino que su ontología obedece a un proceso de formación que contempla variaciones temporales y espaciales combinadas de todas las maneras imaginables. Mal que nos pese o bien que nos caiga, el mito es como es. Ante el temor de precipitarnos en las circularidades de la tautología recordemos lo que Calderón de la Barca hizo pronunciar a Segismundo en el

monólogo tal vez más famoso de las letras hispanas.

¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño:
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.

“Y los sueños, sueños son”. Cuanta razón tenía Calderón... Porque detrás de la aparente redundancia brota un mundo de reflexiones a condición de pronunciar las preguntas adecuadas. Que casualmente no son las que se le realizan al mito. Las correctas en el caso de Segismundo son aquellas que se plantea al principio de su soliloquio y que lo conducen a una respuesta única y, suprema paradoja, dual. “La vida es sueño”, aserción solvente en sí misma y umbral hacia una segunda afirmación enunciada como aparente pleonasma: “los sueños, sueños son”. Porque por principio de transitividad lo dicho por el protagonista de *La vida es sueño* articula una respuesta que, paso a paso, termina por devolverlo al principio de las preguntas que abren la recitación. ¿Qué es el sueño? La vida. ¿Y qué es la vida? Frenesí, ilusión, sombra y ficción. Lo cual la equipara con el sueño, que no es ni más ni menos que eso. En consecuencia, la tautología no es tal en las palabras de Segismundo, como tampoco lo es en el caso del mito. Porque el mito es tal por ser lo que es: un fenómeno oral, ubicado en la memoria grupal y comunicado de manera trans-generacional, que no cumple función alguna, pero genera efectos culturales determinantes.

El acto de adosarle racionalizaciones responde a ansiedades nuestras antes que a elementos de la realidad mítica (valga el oxímoron). Sin extraviarnos en ensoñaciones fenomenológicas, no podemos dejar de observar que el tratamiento antropológico de un fenómeno debe bregar por aproximarse al fenómeno en sus propios términos. Por supuesto que la apropiación intelectual de “lo otro” da por descontada la implementación de un repertorio de herramientas propias, puesto que la Antropología representa una dialéctica entre mismidad y otredad. No un simple reflejo de lo distinto. Lo que denunciaría completa pasividad de parte de un investigador transformado en una suerte de fotógrafo cultural.

⁶⁶ En la continuación del actual trabajo exploraremos las manipulaciones mito-prácticas y mito-políticas del asunto.

Mucho menos es un solipsismo intelectual donde el etnólogo de mentalidad autocontenida conoce todas las respuestas antes de formularse cualquiera de las preguntas. Pero si teorizamos de espaldas al fenómeno por el simple hecho que es más fácil o cómodo para nuestro imaginario no estamos reflexionando. Sólo conformándonos con repetir de otro modo aquellas verdades que damos por sentadas. Por ejemplo, que todo cumple una función. Premisa falsa como bien lo demuestran los mitos.

Bibliografía

- B ANDERSON, *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires 1993, Fondo de Cultura Económica.
- R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico* (Tomo I). Buenos Aires 1981, Siglo Veinte.
1984. *El opio de los intelectuales*. Madrid, Planeta-Agostini.
- S. AVENDAÑO, *Usos y costumbres de los indios de la Pampa*. Buenos Aires 2000, El Elefante Blanco.
- S. AVENDAÑO, *Memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires 2004, El Elefante Blanco.
- L. BARAVALLE, *La venganza de Wilson. Una crítica a los enfoques seleccionistas analógicos de la evolución cultural*. *Diánoia*, volumen LVIII, número 70 (mayo): pp. 113–132, 2013. <http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v58n70/v58n70a5.pdf>
- F. BARTH (COMP.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Introducción. México D.F. Fondo de Cultura Económica. pp. 9-49, 1976.
- M. A. BECHIS, *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires 2010, Sociedad Argentina de Antropología.
- I. BERLÍN, *Las raíces del romanticismo*. Madrid 2015, Taurus.
- H. BLUMENBERG, *El hombre de la luna. Sobre Ernst Jünger*. Valencia 2010, Pre-Textos.
- G. BOCCARA, ¿Qué es lo “etno” en Etnohistoria? la vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetos de lucha. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 20 (1): 37-52, 2012.
- P. BONTE, *De la Etnología a la Antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Barcelona 1975, Cuadernos ANAGRAMA.
- J. L. BORGES, *El otro el mismo*. Buenos Aires 2005, Emecé.
- J. L. BORGES, *El Aleph*. Buenos Aires 2009, Emecé.
- P. BOURDIEU, *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona 2006, Anagrama.
- P. BOURDIEU, *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires 2012, Editorial Prometeo.
- P. BOURDIEU, PIERRE, J. CHAMBOREDON, J. PASSERON, *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires 2008, Siglo XXI Editores.
- P. CLASTRES, *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona 2001, Gedisa.
- P. CLASTRES, Entre silencio y diálogo. En: En: Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Victoria Arribas, *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, 2007, pp. 14-15.
- J. L. CALVO ALBERO, Ernst Jünger. El hombre y la guerra. Instituto Español de Estudios Estratégicos. *Cuadernos de Estrategia* N° 111: 29-54, 2001.
- L. CASTRO NOGUEIRA, LAUREANO, M. Á. TORO IBÁÑEZ, ¿Existe el altruismo? Disputas en torno a su evolución, 2015. https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=5261&t=articulos
- A. CAMUS, *El hombre rebelde*. Buenos Aires 2003, Editorial Losada.
- D. W. CONWAY, *Nietzsche y lo político*. Buenos Aires 2012, Editorial Prometeo.
- E. J. CORDEU, La mentalidad arcaica y la razón. *Escritos de Filosofía* 6:187-199, 1980.
- E. J. CORDEU, Transfiguraciones simbólicas. Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal. Quito, AbyaYala. Cordeu, 1999.
- E. J. CORDEU, A. SIFFREDI, Caleidoscopios de la Razón. Análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños. *Journal of Latin American Lore* 14 (1):123-154, 1988.
- E. CORDEU, A. FERNÁNDEZ, C. MESSINEO, E. RUIZ MORAS, P. WRIGHT, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco. Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishir)*. Buenos Aires 2003, PICT-BID/98-4400.
- B. CROCE, *Estética*. Buenos Aires 1971, Centro Editor de América Latina.
- R. F. CUASNICÚ, *Jünger y lo político*. Buenos Aires 2014, Editorial Prometeo.
- R. DARÍO, *Prosas profanas y otros poemas*. Barcelona 2013, Editorial Austral.
- R. DARTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Buenos Aires 1987, Fondo de Cultura Económica.
- M. DE CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid 2006, Siruela.
- A. DEL CAMPO TEJEDOR, Antropología perspectivista o el giro ontológico: crítica de un paradigma no tan nuevo. *Revista Pucara*, N° 28: 11-54, 2017. <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/pucara/article/view/2634/1699>
- P. DESCOLA, *Más allá de la Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires 2012, Editorial Amorroutu.

- A. DOPAZO GALLEGO, *Bergson. El inaferrable fantasma de la vida*. Barcelona 2015, Salvat.
- S. DULCE, En busca de un pensamiento nacional. En: C.E. Berbeglia (coord.), *Peripicias de la Antropología*. Buenos Aires 2012, Proyecto Editorial.
- U. ECO, *Historia de las tierras y los lugares legendarios*. Editorial Titivillus, 2013.
- M. ELIADE, *Mito y Realidad*. Barcelona 1992, Editorial Labor.
- M. ELIADE *Muerte e iniciaciones místicas*. Buenos Aires 2008, Terramar Ediciones.
- E. EVANS, E. PRICHARD, Antropología e historia. En: Ensayos de Antropología Social. Buenos Aires 1990, Siglo XXI. Pp. 44-67.
- M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*. México D.F, Siglo XXI Editores, 1977.
- M. FOUCAULT, *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires 1996, Caronte Ensayos.
- M. Foucault, *El Orden Del Discurso*. Barcelona 2002, TUSQUETS.
- R. O. FRADKIN, 79-88 la historia, la antropología y las posibilidades de una historia de la política popular. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 20 (1): 79-88, 2012.
- H. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*. Madrid 2017, Teorema.
- C. GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*. Barcelona 2003, Gedisa.
- E. GELLNER, *Naciones y nacionalismos*. Madrid 1991, Alianza.
- E. GENTILE, *El culto del littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires 2007, Siglo XXI Editoriales.
- G. GIL, *Teoría e Historia del pensamiento antropológico. Una Introducción*. Mar del Plata 2007, Editorial Estanislao Balder.
- R. GÓMEZ, J. C. SPOTA, Algunos comentarios críticos acerca de 15 años de arqueología en los fortines pampeanos. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXXI: 161-187, Sociedad Argentina de Antropología, 2007.
- R. GUBER, *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá 2001, Grupos Editorial Norma.
- T. HALPERIN DONGHI, *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires 1982, Centro Editor de América Latina.
- F. A. HAYEK, *Camino de servidumbre*. Madrid 2011, Alianza Editorial.
- E. HOBBSAWM, T. RANGER (EDS.), *La invención de las Tradiciones*. Barcelona 1993, Crítica.
- HOMERO, *La Iliada*. Madrid 2006, Gredos.
- Homero, *La Odisea*. Madrid 2015, Gredos.
- J. HERNÁNDEZ, *Todo lo que debe saber sobre la Primera Guerra Mundial*. Madrid 2007, Nowtilus.
- E. JUNGER, *El Trabajador: dominio y figura*. Barcelona 2003, Tusquets.
- E. JUNGER, *Tempestades de Acero*. Barcelona 2008, Tusquets.
- A. L. KROEBER, History and Science in Anthropology: A Reply. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 37, No. 4: 539-569, 1935.
<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.1935.37.4.02a00020>
- E. KROTZ, Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4 (8): 5-11, 1994.
<http://biblioteca.udgvirtual.udg.mx/jspui/bitstream/123456789/1475/1/Alteridad%20y%20pregunta%20antropol%C3%B3gica.pdf>
- T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F. 2011, Fondo de Cultura Económica.
- R. KUSH, *El pensamiento indígena y popular en América y la negación del pensamiento popular*. Buenos Aires 2012, Editorial Fundación Ross.
- M. M. LAHR, Perspectivas teóricas en Paleoantropología. En: Vivian Scheinsohn (comp.), *La evolución y las ciencias*. Pp. 107-152. Buenos Aires 2001, Emecé Editores.
- C. LEVI-STRAUSS, *Antropología Estructural*. Buenos Aires 1965, EUDEBA.
- C. LEVI-STRAUSS, *El totemismo en la actualidad*. México-Buenos Aires 1965, Fondo de Cultura Económica.
- C. LEVI-STRAUSS, *La identidad*. Barcelona 1981, Petiel.
- C. LEVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires 1993, Paidós.
- C. LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*. México D.F. 1997, Fondo de Cultura Económica.
- C. LEVI-STRAUSS, *La vía de las máscaras*. Buenos Aires 2005, Siglo XXI.
- C. LEVI-STRAUSS, Las tres fuentes de la reflexión etnológica. En: Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Victoria Arribas, *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Pp. 22-26, 2007.
- I. M. LEWIS, *Historia y Antropología*. Barcelona 1972, Seix Barral.
- M. LILLA, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Buenos Aires 2004, Debate Editorial.

- A. M. LORANDI, *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Bohorques*. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- A. M. LORANDI, ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 20 (1): 17-34, 2012.
- A. M. LORANDI, Los “otros” y nosotros. La mismidad y la otredad. Experiencias y reflexiones sobre el método de la Antropología histórica. Conferencia. *Quinto Sol*: 21 (3): 1-9, 2017.
- A. M. LORANDI, L. R. NACUZZI, Trayectorias de la Etnohistoria en la Argentina (1936-2006). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII: 281-299, 2007.
- A. M. LORANDI, G. WILDE, Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*. 9: 37-78, 2000.
- T. LLÁCER, *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. Barcelona 2017, Salvat.
- G. E. R. LLOYD, *De Tales a Aristóteles*. Buenos Aires 1973, EUDEBA.
- J. J. MAFFRE, *El siglo de Pericles*. Buenos Aires 1991, Losada.
- S. H. MAINE, *El antiguo derecho y la costumbre primitiva*. Madrid 1870, España Moderna.
- T. MARINETTI, Le Futurisme. *Le Figaro*, 20/02, 1909.
<https://arteydisegno.files.wordpress.com/2010/02/manifiesto-futurista-1909.pdf>
- V. G. MASSOT, *José Antonio. Un estilo español de pensamiento*. Buenos Aires 1986, Editorial Huemul.
- M. MAUSS, *Sociología y Antropología*. Madrid 1979, TECNOS.
- M. MAUSS, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires 2009, Katz Editores.
- L. MAZETTELE, H. SABAROTS, Poder, Racismo y Exclusión. En: Lischetti, Mirtha (comp.), *Antropología*. Buenos Aires 1998, Eudeba. Pp. 327-380.
- E. J. MÍGUEZ, *Memoria Americana. Antropología e historia. Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 20 (1): 129-136, 2021.
- S. MILLÁN, Crítica de la antropología perspectivista. *Alteridades*, 25(49), 135-138, 2015.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172015000100013&lng=es&tlng=es.
- L. R. NACUZZI, *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires 1998, Sociedad Argentina de Antropología.
- L. R. NACUZZI, Leyendo entre líneas: una eterna duda acerca de las certezas. En: Visacovsky, Sergio y Rosana Guber (comps.). *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires 2002, Editorial Antropofagia. Pp. 229-262-
- L. R. NACUZZI, Introducción. En: Lucaioli, Carina P. y Lidia R. Nacuzzi (comps.): *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires 2010, Sociedad Argentina de Antropología, pp. 7-19.
- F. NIETZCHE, *Así hablaba Zarathustra*. México D.F. 2009, Editorial Porrúa.
- O.N.U., *Informe de la Oficina de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre Venezuela insta a adoptar de inmediato medidas para detener y remediar graves violaciones de derechos*, 2019.
<https://www.ohchr.org/sp/newsevents/pages/DisplayNews.aspx?NewsID=24788&LangID=S>
- O.N.U., *Bachelet: Nicaragua debe rendir cuentas para acabar con la crisis de derechos humanos*, 2021.
<https://news.un.org/es/story/2021/02/1488632>
- F. OPERÉ, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires 2001, Fondo de Cultura Económica.
- R. R. PALMER, Federico El Grande, Guibert, Büllow: de la guerra de dinastías a la guerra nacional. En: Meade Earle, Edward (ed.), *Creadores de la estrategia moderna* (Tomo I). Buenos Aires, Círculo Militar. Pp. 121-174, 1968.
- E. PALTÍ, *Aporías: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*. Buenos Aires 2001, Alianza Editorial.
- J. ORTEGA, GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid 1995, Espasa Calpe.
- S. PAYNE, *La Europa Revolucionaria. Las guerras civiles que marcaron el siglo XX*. Barcelona 2011, Espasa.
- S. PAYNE, *El Fascismo*. Madrid 2014, Alianza Editorial.
- H. PIRENNE, *Las ciudades de la edad media*. Madrid 1983, Alianza Editorial.
- K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona 1992. Planeta-Agostini.

- H. PRINGLE, *El Plan Maestro. Arqueología fantástica al servicio del régimen nazi*. Buenos Aires 2008: Debate.
- H. M. PUCCIARELLI, Conceptualización de la Antropología Biológica. *Revista de Antropología*. 7: 27-31, 1989.
- M. QUIJADA (ED.), *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera*, Río de la Plata, siglos XVIII-XX. Berlín, 2011, Gebr. Mann Verlag.
- A. M. RABINOVICH, El cuerpo, las armas y el combate: hacia una antropología histórica de la guerra; *Diferencias*; 1; 6: 86-112 Universidad de Buenos Aires 2018. Facultad de Ciencias Sociales.
- A. RASHID, *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven & London 2001, Yale University Press.
- C. REYNOSO, *Corrientes en Antropología contemporánea*. Buenos Aires 1998, Editorial Biblos.
- C. REYNOSO, El surgimiento de la antropología posmoderna. Barcelona 2003, Gedisa.
- C. REYNOSO, *Complejidad y Caos. Una exploración antropológica*, 2006.
<http://carlosreynoso.com.ar/archivos/libros/Reynoso-Complejidad-y-Caos.pdf>
- C. REYNOSO, *Corrientes teóricas en Antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*. Buenos Aires 2008, SB.
- C. REYNOSO, *Modelos o metáforas. Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*. Buenos Aires 2009, SB.
- C. REYNOSO, (Re)lectura crítica de la antropología perspectivista y de los giros ontológicos en la ciencia pos-social. Buenos Aires 2018.
<http://carlosreynoso.com.ar/perspectivismo/>
- R. M. RILKE, *Cartas a un Joven Poeta*. Buenos Aires 2000, Longseller.
- M. ROJAS MULLOR, *Lenin y el totalitarismo*. Madrid 2012, Debate.
- J. L. ROMERO, *Estudios sobre la mentalidad burguesa*. Buenos Aires 2008, Alianza Editorial.
- O. RUIZ MORELL, El levirato: del mundo bíblico al judaísmo clásico. *MEAH*, sección Hebreo 57: 213-245, 2008.
- H. SÁBATO, *Historia de la Argentina. 1852-1890*. Buenos Aires 2012, Siglo XXI Editores.
- R. SAFRANSKI, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona 2009. Tusquets.
- M. SAHLINS, *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona 1997, Gedisa.
- M. SAHLINS, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona 2006, Gedisa.
- D. F. SARMIENTO, *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires 1883, Ostwald Editor.
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/conflicto-y-armonias-de-razas-en-america--0/>
- A. SIFFREDI, La atenuación de las Fronteras entre Mito e Historia; La expresión del “Contacto” en el Ciclo de Elal. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16: 171-190, 1995.
- C. SCHMITT, *El concepto de lo político*. Buenos Aires 2002, Editorial Stuhart & Cía.
- F. SALGADO BUSTILLOS, Tres dualismos metafísicos que han gobernado la epistemología del conocimiento en Occidente y tres opciones teóricas que buscan derrocarlos. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 9(2), 2019
<https://doi.org/10.24215/18537863e058>
- J. C. SPOTA, *El indio blanco. Mestizaje social en la frontera chaqueña durante la segunda mitad del siglo XIX*. Buenos Aires 2014, Editorial Antropofagia.
- J. C. SPOTA, El desafío de “estar ahí” sin nunca haber ido. Algunos comentarios reflexivos sobre los fundamentos hermenéuticos de la Etnografía Histórica. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*. 8 (2): 5-34. ISSN 1851-3190. E-ISSN 2344-9918, 2014.
- J. C. SPOTA, Los fascismos criollos de ayer, de hoy y de siempre. *Nuevos Papeles*, 2020.
<https://www.nuevospapeles.com/nota/los-fascismos-criollos-de-ayer-de-hoy-y-de-siempre>
- J. C. SPOTA, Complicidad o Negligencia? Historiografía sarasa y retórica exculpatoria. *Nuevos Papeles*, 2021.
<https://www.nuevospapeles.com/nota/complicidad-o-negligencia-historiografia-sarasa-y-retorica-exculpatoria>
- J. C. SPOTA, ¿Educación pública o populismo educativo? *Nuevos Papeles*, 2021.
<https://www.nuevospapeles.com/nota/educacion-publica-o-populismo-educativo>
- A. TAPIA, L. PINOTTI, E. ICASATE, El proceso de hominización. Aspectos biológicos y culturales. En: Lischetti, Mirtha (Comp.), *Antropología*. Pp. 263-326, 2011.

- V. TURNER, Liminalidad y communitas. En: *El proceso ritual*. Madrid 1988, Taurus, pp. 101-136.
- TELAM, *Bachelet pidió liberar a los manifestantes e instó al diálogo en Cuba*. 16/07, 2021.
<https://www.telam.com.ar/notas/202107/561531-ddhh-onu-manifestantes-cuba.html>
- O. TERÁN, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires 2008, Siglo Veintiuno Editores.
- A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*. Madrid 2008, Alianza Editorial.
- A. VASSALLO, *Bergson. Una introducción*. Buenos Aires 2011, Editorial Quadrata.
- J. P. VERNANT, *Érase una vez... El universo, los Dioses, los Hombres*. Buenos Aires 2000, Fondo de Cultura Económica.
- A. VILLAGRÁN MORA, La respuesta literaria al problema de la identidad: la propuesta de Paul Ricoeur frente a la narrativa de la modernidad. *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 7 (11-12), primavera-otoño: 80-88, 2010.
- D. VILLAR, J. F. JIMÉNEZ, Para servirse de ellos: cautiverio, ventas a la usanza del país y rescate de indios en las pampas y araucanía (siglos xvii-xix). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXVI: 31-55. 2001.
- E. VIVEIROS DE CASTRO, Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.º. 4: 469-488, 1996.
- E. VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores, Madrid 2010.
- M. WEBER, *El sabio y la política*. Córdoba 1966, Editorial Universitaria de Córdoba.
- E. WILSON, ¿Qué es la sociobiología?, 1980.
<file:///D:/Users/Julio&Flopy/Downloads/Dialnet-QueEsLaSociobiologia-2045618.pdf>
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus. Investigaciones Filosóficas. Sobre la certeza*. Madrid 2009, GREDOS.
- N. WACHTEL, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1560-1570)*. Madrid 1976, Alianza Editorial.
- N. WACHTEL, *La lógica de las hogueras*. México D.F. 2015, Fondo de Cultura Económica.
- M. WADE LABARGE, *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*. Madrid 1992, Nerea.
- E. WOLF, *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires 1993, Fondo de Cultura Económica.
- P. WRIGHT, Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la Antropología de la Historia. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 20 (1): 173-181, 2012.
- P. WRIGHT, C. CERIANI CERNADAS, Antropología simbólica: pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII: 319-348, 2007.
- M. ZÁTONYI, *Aportes a la Estética*. Buenos Aires 2000, Editorial La Marca.
- M. ZÁTONYI, *Arte y creación. Los caminos de la estética*. Buenos Aires 2007, Capital Intelectual.
- E. ZEBALLOS, *Callvucurá/Painé/Relmú*. Buenos Aires 2001, Elefante Blanco.
- S. ZWEIG, *La lucha contra el demonio. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. Buenos Aires 1997, Leviatán.

