

Gastón Julián Gil

Las influencias de Ernesto de Martino en la antropología argentina.

El caso de la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida

Ernesto de Martino y la antropología argentina

Aunque no se constituyó como una influencia duradera, la obra de Ernesto de Martino (1908-1965) adquirió una relativa centralidad en la antropología argentina a través de la influencia ejercida en la producción antropológica (y sobre todo en su labor docente) de Marcelo Bórmida (1925-1978), notorio líder del campo disciplinar en ese país entre las décadas de 1960 y 1970. Nacido en Italia, Bórmida es todavía un autor “maldito” en el *mainstream* antropológico argentino, y durante mucho tiempo su sola mención despertaba severas condenas morales e ideológicas a causa de sus afiliaciones políticas y las cuotas de poder que ejerció en distintos momentos en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), particularmente en los momentos de rupturas políticas autoritarias, como 1966, 1974 y 1976 (Ratier 2010; Ratier-Ringuelet 1997; Garbulsky 2000). A sus imputadas inclinaciones fascistas, se sumaba la resistencia sistemática hacia la antropología social, la subdisciplina postergada en el país (Guber 2007; Guber-Visacovsky 1999) y su proyecto –poco antes de su muerte– de cierre de la carrera de ciencias antropológicas en la UBA, para que la disciplina fuera una especialidad de la carrera de historia, y también una opción de postgrado (Ratier 2010). Bórmida estudió ciencias biológicas en la Universidad de Roma, donde se formó con el raciólogo Sergio Sergi (Silla, 2012). Desde su radicación en la Argentina en 1946 estudió historia en la UBA, donde se vinculó con su connacional José Imbelloni (1885-1967), quien detentaba sólidas posiciones institucionales y ejercía un fuerte liderazgo en el campo antropológico local (Carrizo 2014; Gil 2014).

En este artículo se presentará el caso de un académico argentino (aunque nacido en Italia) que elaboró una propuesta teórica original (la etnología tautegórica) que a su modo anticipó debates hoy vigentes en la teoría social contemporánea, como lo ha demostrado Silla (2014), pero que a la larga fue descartado como un autor a ser considerado seriamente por la comunidad antropológica local. Por

ello es que se propone en estas páginas analizar la impronta que en el proyecto bormidiano dejó marcada la obra del etnólogo italiano Ernesto de Martino, sobre todo la primera parte de su producción, como un caso particular de la circulación de ideas entre tradiciones antropológicas. Las investigaciones realizadas por Ernesto de Martino se insertaron en una tradición periférica escasamente integrada en las redes internacionales de una antropología hegemonizada por las tradiciones centrales británica, norteamericana y francesa, todas con sus estilos disciplinares específicos y referentes descollantes. Tanto por los temas abordados como por la procedencia nacional (en este caso la italiana) los trabajos de Ernesto de Martino fueron “traducidos” en una tradición periférica con escasos recursos materiales y simbólicos. Como consecuencia, las lecturas de este etnólogo italiano quedaron circunscriptas principalmente a los alumnos de Bórmida en la UBA, muchos de los cuales despreciaron su legado. Sin embargo, entre las escasas aristas positivas señaladas por esos sucesivos estudiantes que se le opusieron ideológicamente y en términos de afiliaciones teóricas (en general los que se volcaron a la antropología social) se destaca precisamente al conocimiento de Ernesto de Martino, aunque en general se lo valoraba como una vía indirecta de acceso al pensamiento de Antonio Gramsci.

De todos modos, pocos rastros quedaron en la antropología argentina de las ideas desplegadas por Ernesto de Martino. Como la parte “maldita” de la antropología argentina, todo aquello vinculado con Bórmida fue excluido de cualquier continuidad legítima y las ideas demartinianas ni siquiera encontraron eco sistemático entre los seguidores de la etnología bormidiana nucleados en el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).¹ Mucho menos la obra de Ernesto de Martino pudo constituirse en un «objeto subordinante» (Rodríguez Medina 2013) que ordenara, al menos relativamente, el campo antropológico argentino. De una periferia a otra periferia (en una de sus manifestaciones “malditas”), las investigaciones demartinianas y de sus discípulos quedarían en el olvido en la antropología argentina, del mismo modo en que sería ignorada

por las tradiciones centrales. Sin embargo, en la actualidad se observa un nuevo caso de “recuperación” de un autor como Ernesto de Martino que ha sido caracterizado por Crapanzano (2005) como un referente análogo a Franz Boas, Marcel Mauss y Bronislaw Malinowski en cuanto al papel “fundador” que cumplieron en sus respectivas tradiciones nacionales de antropología. Tal vez se trata de una comparación un tanto forzada dada la relativa tardanza de la antropología social italiana para institucionalizarse definitivamente. Ello puede advertirse de modo particular en el ámbito universitario, cuya configuración actual terminó por conjugar diversas tradiciones de investigación provenientes de la etnología, la “demología” (historia de las tradiciones populares) y la antropología cultural de matriz norteamericana (Apolito 1994). En ese sentido, Angioni (1994) coloca a De Martino a la cabeza de los investigadores de las tradiciones populares de los pueblos meridionales de Italia, vinculados en este caso con el compromiso militante de la cultura de izquierda². Sus principales inquietudes giraban en torno a los desequilibrios económicos entre el sur y el norte, además de las diferencias étnicas y socio-culturales, dando forma a una prolífica “etnología interna” en la que también se destacaron otros autores relevantes como Alberto Cirese. Como señala Gallini (2002), de Martino asumía una posición «ético-transformativa de lo real» (*ibidem*: 30) que en este caso se traducía en un compromiso político (fue dirigente del Partido Socialista y del Partido Comunista) en la problemática de la pauperización socio-económica del campesinado del sur de Italia.

El caso de Ernesto de Martino presenta la curiosidad de ser un autor recientemente “descubierto” por las academias centrales, que está mereciendo estudios detallados y traducciones al inglés. Sin haberse transformado tampoco en un autor de culto, algunas recientes traducciones de su obra al inglés (de manera especial *La terra del rimorso* en 2005, publicada originalmente en italiano en 1961, y también *Sud e Magia* en 2015, del original de 1959), dan cuenta de una relativa centralidad de un académico cuya mención le es completamente familiar a los estudiantes que pasaron por las clases de Bórmida, fundamentalmente en la UBA. Por supuesto, este “descubrimiento” de Ernesto de Martino suele justificarse desde las academias centrales en la inexistencia de trabajos de este autor traducidos al inglés (Farnetti-Steward 2012), naturalizando de esa manera criterios asimétricos de evaluación que invisibilizan las producciones científicas que no trasciendan las barreras lingüísticas nacionales de idiomas como el castellano, el portugués o el italiano. En este caso, pese a las tempranas traducciones en francés, las investigaciones de Ernesto de

Martino nunca lograron insertarse en los «centros calientes» (Collins 2002) de la antropología de ese país, tal vez poco proclive a otorgarle un espacio relevante al estudio de los “dramas existenciales vividos por el individuo” (Dubuisson 2000: 114). Fabre define como “excepcional, central, densa pero efímera la presencia demartiniana en el paisaje editorial francés” (1999: 208), sostenida por el “doble padrinazgo” (*ibidem*) de Michel Leiris y Alfred Métraux, dos figuras descolantes de la antropología francesa del momento, aunque sus aportes quedarían difuminados frente al liderazgo abrumador que asumiría Claude Lévi-Strauss. Inclusive en la misma Italia, apenas hace poco más de 20 años que Ernesto de Martino fue reposicionado como un académico descolante, a partir de diversos y detallados estudios (algunos de ellos de sus propios discípulos) destinados a analizar globalmente su obra y rescatar la vitalidad de su proyecto intelectual y, sobre todo, la riqueza de las categorías analíticas empleadas (Gallini-Massenzio 1997). Así es que en los últimos años se han reeditado muchos de los libros escritos por Ernesto de Martino en su idioma original y en francés, además de las mencionadas ediciones en inglés o en castellano, como también se publicaron textos inéditos (Signorelli 2015).

De todos modos, este texto no constituye un intento de explicar las razones de ese tardío descubrimiento en las academias centrales y la temprana utilización de Bórmida en la Argentina, más allá de la importancia de explorar los procesos de traducción (Latour 2008; Callon-Law 1998; Rodríguez Medina 2013)³ que permiten que una producción académica forme parte de una densa red disciplinar, como ya se ha hecho en otros trabajos (Gil 2014), sino de analizar con el mayor detalle posible los fundamentos teóricos y epistemológicos que comparten de Martino y Bórmida. Esto cobra especial interés dado que, como ya ha mostrado Silla (2014), el proyecto bormidiano anticipó – a su modo y desde distintas fuentes intelectuales – debates de gran vigencia en la teoría antropológica, puntualmente aquellas posiciones de fuerte impronta fenomenológica como el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro) y la propuesta ecológica de Tim Ingold.⁴

En efecto, no se propone aquí un rastreo del modo en que fue leído en la Argentina este etnólogo italiano ni tampoco de las estrategias de acumulación de capital académico de Marcelo Bórmida, quien por otra parte no parece haber estado demasiado predispuesto a establecer sólidas redes con las academias centrales ni mucho menos adherirse a las «modas intelectuales», tanto por los contenidos como por las formalidades. Todo ello en un contexto en que la academia argentina en ciencias sociales había experimentado procesos de desinstitutiona-

lización que implicaban consecuencias tales como una marcada inestabilidad laboral de los especialistas, la preeminencia de criterios endógenos de legitimación y una bajísima relativa autonomía de los campos científicos en los que por momentos llegó a pesar de manera evidente un capital heterónimo como el militante (Beigel 2010).

Centros, periferias y circulación de ideas

Los estándares ampliamente aceptados en el mundo académico otorgan un escaso espacio para que la producción de teoría pueda ser formulada desde tradiciones periféricas. Los centros metropolitanos de producción de conocimiento no sólo disponen del control institucional, financiero y de legitimación simbólica, sino que también las propias periferias suelen garantizar ese consentimiento (Godelier 1996) necesario para la cristalización de una situación de dominación. En el caso de las ciencias sociales y en la antropología en particular, este tipo de relaciones es por demás visible en una tradición periférica como la argentina, vinculada de forma diversa a lo largo de su devenir histórico con las tradiciones metropolitanas. Por supuesto, la relación centro-periferia se entiende en términos contextuales e históricos y no sólo se aplica a las tradiciones nacionales sino que también es una categoría que puede dar cuenta de las relaciones entre instituciones dentro de una misma tradición nacional. Del mismo modo, la relación subordinada de las periferias no excluye la posibilidad de que adquieran un papel activo de la producción de conocimiento o que incluso puedan invertir en determinado momento histórico esa situación desigual. Ocasionalmente como cuerpos de teorías sistemáticas, como postulados metodológicos o como concepciones de ciencia, las tradiciones metropolitanas se difundieron desde los centros de producción de conocimiento y fueron, en ese proceso de traslación, incorporadas en una tradición periférica como la argentina con sus propias lógicas, encarnadas en actores específicos y en luchas político-académicas, desarrolladas en redes de sociabilidad académica y, por supuesto, enmarcadas en instituciones, por lo general universitarias. Todo ello en el marco general de una internacionalización de la ciencia y la correspondiente circulación de ideas que se reconfiguró notablemente después de la segunda guerra mundial. Ese nuevo escenario implicó, puntualmente para el caso de las ciencias sociales, situaciones de relativa autonomía e innovación, pero también de dependencia académica (Beigel 2010) con respecto a los centros internacionales. En efecto, las maneras en que circulan las

ideas (en este caso, por ejemplo, como postulados teóricos) dan cuenta de las apropiaciones locales de ciertos autores, de sus posiciones en las luchas de poder dentro de un campo, de la conformación de liderazgos, del nacimiento de líneas de investigación y el establecimiento de genealogías académicas, explícitas e invisibles (Darnell 2001) y «linajes ocultos» (Guber 2006). En ese sentido, es posible leer – a la luz de esa circulación de ideas – cómo interactúan las nuevas perspectivas analíticas con los cambios institucionales, principalmente en lo que hace a la consolidación de nuevas redes académicas emergentes con capacidad de producir alteraciones en el equilibrio de fuerzas de un determinado campo disciplinar. Así, puede observarse cómo distintos postulados conceptuales impactaron en determinadas instituciones, fueron llevados adelante por referentes puntuales del campo que se involucraron en luchas político-académicas desde sus espacios institucionales y con sus redes de sociabilidad académica nacional e internacional, dando lugar a diferentes estilos disciplinares, algunos de ellos antagonicos.

Una manera fructífera de analizar el campo intelectual es considerarlo como una conversación masiva (Collins 2002), en la que circula el capital cultural en intermitentes rituales de interacción (*ibidem*). En ese sentido, los diálogos establecidos, en este caso por parte de antropólogos de distintas latitudes, constituyen excelentes puertas de entrada para pensar etnográficamente el pasado de la disciplina, atendiendo a la circulación de ideas, los contextos sociopolíticos que influyeron en el desarrollo disciplinar a escala mundial y, también en este caso, el estado de una antropología periférica como la argentina que desde finales de la década de 1950 había comenzado a transitar el camino de su definitiva institucionalización. Un estudio de este tipo invita entonces a poner el foco de interés en las lecturas de obras paradigmáticas para dar cuenta de las apropiaciones creativas de ideas procedentes de diversos contextos científicos. Por consiguiente, este texto gira en torno al diálogo iniciado desde una tradición intelectual europea, de relativa periferia en el marco de las antropologías metropolitanas, que produjo una serie de condiciones de reconocimiento (Verón 1987) de relieve en la antropología argentina.

Uno de los tantos modos posibles de comprender la circulación de ideas, más puntualmente en este caso cómo se propagan determinados conceptos y teorías, es adoptar un enfoque epidemiológico (Sperber 2002b), que implica una analogía con las enfermedades y su distinto modo de transmitirse. Ese recurso permite, según Sperber, ofrecer un modelo explicativo de cómo diferentes fenómenos

culturales (como un ritual funerario o las clasificaciones de los colores) logran establecer cadenas de difusión estables que modifican su contexto, en este caso propiciando nuevas representaciones públicas. Según esta concepción epidemiológica:

una representación puede ser cultural de diferentes maneras: algunas son transmitidas lentamente a través de las generaciones; son las que llamamos tradiciones, y son comparables a las endemias; otras representaciones, típicas de las culturas modernas se desarrollan rápidamente a través de toda la población pero tienen un corto ciclo vital; son las que llamamos modas, y son comparables a las epidemias (Sperber 2002a: 58).

En el caso que nos ocupa, la difusión endémica (en términos de Sperber) de las investigaciones de Ernesto de Martino en la antropología argentina, corporizada en el proyecto intelectual de Marcelo Bórmida, permite apreciar de qué manera se produjo una apropiación situada de ideas, una espacialización» (Anderson-Adams 2008; Rodríguez Medina 2013) que ratifica en este caso que «los textos no importan su contexto con ellos» (Bourdieu 2000: 161) necesariamente, lo que abre un amplio espacio para una reinterpretación «en función de la estructura del campo de recepción» (*ibidem*: 161).

Los lineamientos de la etnología tautegórica que Bórmida fue elaborando en la década de 1960 están explícitamente influenciados por la obra del etnólogo italiano Ernesto de Martino. Como se mostrará en detalle más adelante, se entiende por tautegórico a la búsqueda de interpretar los mitos y creencias indígenas como verdaderos contenidos de conciencia y no como alegorías (sociológicas, históricas, psicológicas). Incluso antes de su conversión a la fenomenología, Bórmida utilizaba *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* de De Martino para organizar sus clases de etnología general, en las que tomaba las reflexiones sobre la crisis de la civilización occidental y la importancia de expandir el autoconocimiento de las propias acciones para que no se recayera en la “crisis de presencia” que caracterizaba al “mundo primitivo”. Esa “crisis de presencia” era definida a partir de una situación en la que el individuo no se muestra capaz de discriminar entre su propia presencia y la del mundo que lo rodea, es decir, pierde los límites de su ego (Guber 2007). Esta categoría ha sido especialmente resalta-da por los revisores de la obra del italiano, quienes puntualizan en la experiencia de de “precariedad” y “deshistorificación” (Saunders 1993) que puede experimentarse en las más diversas sociedades. La angustia que acompañaría esta pérdida de la historia (que no es otra cosa que perder la sociedad) es

canalizada por una serie de rituales que colocan al individuo en una metahistoria atemporal (*ibidem*). De ese modo, la recurrencia al ritual exagera la crisis inicial para poder proporcionar una solución a ese drama existencial, permitiéndole recuperar su historicidad cotidiana. Al ver amenazada de forma dramática su capacidad de agencia sobre el mundo, el sujeto enfrenta momentos de crisis vital, como la muerte de un ser querido, con las lamentaciones rituales de esa muerte que no sólo expresan la tristeza sino que buscan deshistorizar el fenómeno de la muerte. Al colocarlo en un plano sobrenatural, se produce una alienación de la conciencia individual, de disimulo inconsciente de la historicidad, en este caso el carácter inevitable de la muerte. En ese marco, el ritual entonces canaliza la angustia el duelo y aparece allí como una expresión colectiva frente a la dificultad de ser, la soledad, la pérdida de todo contacto con lo real y el riesgo de la locura.

En ese marco conceptual, el concepto de horizonte también será utilizado frecuentemente por Bórmida (Califano 2004) para dar cuenta del modo en que el individuo se reintegra al mundo a partir de ese futuro eventual que contrasta con la inmovilidad del presente y del pasado. La interpretación demartiniana de esta reintegración “creativa”, “revolucionaria” que no implica la adaptación a normas culturales estables, es presentada por Farnetti & Stewart (2012) como una anticipación conceptual de una serie de lineamientos teóricos (influenciados por el existencialismo y la fenomenología) ampliamente difundidos en la actualidad que suelen rendir culto a la *reverse anthropology* de Roy Wagner y su concepción de invención de la cultura (Wagner 1981).

La antropología demartiniana

En el estudio detallado sobre su trayectoria intelectual, Mancini (2004) define a Ernesto de Martino como un historicista neohegeliano y destaca especialmente la herencia de Vico y la influencia de dos autores del medio italiano, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, además de otras lecturas que impactaron en su obra, como el pragmatismo de William James. De todos modos, fueron las lecturas de Croce, las que fueron llevando a este autor hacia la adopción de una filosofía historicista que lo alejó de las corrientes sociológicas francesas y de la escuela histórico cultural alemana (*ibidem*). Abrevando de esos y otros autores (luego incorporaría las lecturas de Gramsci),⁵ pero también polemizando con ellos, de Martino se propuso elaborar en la primera parte de su trayectoria – la de mayor impacto en la fenomenología de Bórmida – una etnología historicista.

En concreto, buscaba historizar de manera integral el mundo etnológico (las sociedades “primitivas”), rechazando las posiciones naturalistas que buscan datos aislados para identificar mentalidades típicas encerradas en una mentalidad ahistórica. En definitiva, se trata entonces, según Mancini, de

restituir al primitivo su espesor de sujeto agente en pleno derecho, de polo activo que en el drama de la historia (drama entendido en un sentido literal de *acción*) lucha heroicamente en pos de conquistas espirituales fundadoras (Mancini 2004: 411).

En *El mundo mágico*, publicado originalmente en 1948, y antes en *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*,⁶ de 1941, de Martino ya había planteado muchas de las ideas que caracterizarían su obra y, sobre todo, los estudios de campo que llevaría adelante en el sur italiano. En aquellas primeras investigaciones, proponía un historicismo heroico que lograra ampliar la autoconciencia de nuestra civilización, además de superar «la impotencia del propio intelecto occidental para comprender el mundo mágico. La incorporación del magismo en la historia pone en crisis el propio sujeto histórico juzgante» (Cases 2004: 19). El “escándalo” (de Martino 2004) de la obra de este autor radica entonces en proponer un “nuevo camino” que, al considerar a la naturaleza como culturalmente condicionada, se pueda remitir a un mundo histórico de la magia, en el que los poderes mágicos no pueden juzgarse «con independencia del sentido de la realidad que sirve de predicado al juicio» (*ibidem*: 134). De Martino entendía entonces que categorizar como “supersticiones” a las creencias que corresponden al mundo histórico de la magia implicaba una “soberbia cultural” que impide entender su “drama existencial”. Entonces, el pensar antihistóricamente supone una comparación indebida que parte del:

“soy aquí” decidido y garantizado de nuestro mundo cultural: elevamos dogmáticamente a modelo válido para todas las forma culturales nuestro modo histórico de existir como presencias unitarias, nuestra experiencia occidental (relativamente reciente) de encontrarnos sólidamente idénticos aun en la diversidad de los contenidos (*ibidem*: 141).

Un ejemplo recurrente que proporciona de Martino tiene relación con el mundo onírico que en diversas sociedades adquiere un estatuto cualitativamente diferente al del mundo occidental. En ese sentido, en la conciencia mágica los sucesos oníricos pueden llegar no sólo a igualar sino a superar en

su estatuto de realidad a «los sucesos vividos por la conciencia despierta» (*ibidem*: 155), además de que «la conciencia onírica puede, en la persona mágica, ser guiada y dirigida por la conciencia despierta (sueños provocados, sueños revelatorios)» (*ibidem*: 155). En esa sintonía, menciona casos en los que se adjudica culpabilidad a determinados sujetos por las acciones realizadas en los sueños de otros, ya que para esa conciencia histórica puede suceder que alguien (un misionero, un etnógrafo, un comerciante) «viva en la experiencia de sueño de los indígenas una existencia de la cual no sabe absolutamente nada, y realice actos que no reconozca como propios» (*ibidem*: 203-4). La “conciencia onírica” puede operar entonces como un modo de comunicarse con los “espíritus”, aunque también como preparación para un estado de trance, ya que el mundo mágico carece de los límites definidos entre la “conciencia despierta” y esa “conciencia onírica” que funcionan «en la persona racionalizada de nuestra cultura» (*ibidem*: 155). En esa línea, este autor da cuenta de un drama existencial en el mundo mágico que implica la relación con “lo maligno” y el poder que es necesario para combatirlo y expulsarlo. De allí que la figura del hechicero sea fundamental en la tarea de «no sólo combatir la labilidad surgente en las diversas coyunturas de la vida cotidiana, sino también aquella que provocan en forma intencional otros magos a través de sus brujerías» (*ibidem*: 171). Se trata entonces de un rescate cultural:

en el sentido de que las experiencias individuales conectadas al drama existencial propio del magismo no quedan aisladas y carentes de relación unas con respecto a otras, sino que se plasman en tradición, y como tradición proveen las expresiones ideológicas e institucionales en el seno de las cuales se moverán las nuevas experiencias individuales, y gracias a las cuales tendrá unidad de evolución la alternancia de riesgos, audacias, derrotas y victorias que caracterizan al mundo mágico (*ibidem*: 164).

Estamos en presencia de un ser-en-el-mundo de la persona mágica incompatible con ser-en-el-mundo occidental. Es decir, operan conciencias historiográficas cuyas categorías de pensamiento son apropiadas para cada uno de sus mundos, que implican formas de realidad con su propio relieve cultural y que tienen sentido en un contexto histórico y no en el otro. El mundo mágico refiere a una época histórica en que:

la presencia todavía no se ha decidido claramente en el sentido de la vigilia, en una civilización en

que la presencia y el mundo que se hace presente se extienden en el sentido de la conciencia onírica y lo real culturalmente significativo incluye también, aquello que es vivido por esta conciencia (*ibidem*: 203-4).

De Martino alertaba también contra el «*realismo dogmático* del observador» (*ibidem*: 212), que lo hace «observador impermeable a la experiencia y la realidad mágicas, y lo que lo lleva a ver en el suceso observado el producto del fraude de un hombre astuto» (*ibidem*: 212). Por ello, planteaba la necesidad de asumir un principio de «condicionalidad histórica de las formas de realidad» (*ibidem*: 217) que permitiría comprender el drama del mundo mágico, lo que transforma en insignificantes los eventuales trucos, engaños y fraudes perpetrados por hechiceros y chamanes. Por ello es muy importante no abordar otro tipo de sociedades con nuestra propia conciencia historiográfica, en la que «*nuestra* presencia decidida y garantizada es asumida» (*ibidem*: 228) como el patrón de toda posible presencia, de un ser-en-el-mundo individual cuya presencia ya está decidida.

Ernesto de Martino continuó interesándose por las prácticas mágicas en sus posteriores trabajos etnográficos en el sur de Italia, rechazando cualquier intento de interpretarlas como prácticas irracionales, como símbolo de estadios mentales inferiores o supervivencias de los estadios anteriores a la civilización. Aunque matizó sus posiciones de extremo historicismo, insistió en que la magia cumple fundamentalmente las funciones de proporcionar un marco representativo que garantice estabilidad a las personas y que deshistoricize el devenir histórico⁷. Al poner a disposición herramientas cognitivas para lidiar con la incertidumbre, la magia aparece entonces como una fuente de sentido y un marco de interpretación que brinda seguridad existencial. La magia así se consolida a partir de una “estructura de protección” que suministran creencias y prácticas como la mitología, la religión, la astrología o la quiromancia y que le permiten trascender su existencia precaria. En esa línea, de Martino (2011) ensayaba una explicación de la pervivencia de las prácticas mágicas en torno a condiciones tales como «la precariedad de los bienes elementales de la vida» (*ibidem*: 89), la incertidumbre sobre el futuro, la existencia de fuerzas sociales y naturales incontrolables, la inexistencia de una ayuda social organizada, los límites de una economía agrícola pauperizada y la escasa disponibilidad de marcos de comportamiento “racionales” y eficaces. Al constituir la magia un «régimen protegido de existencia» (*ibidem*: 97), el individuo puede prescindir de enfrentar los momentos críticos o las perspecti-

vas inciertas sobre la base de valores profanos y realistas. Marcelo Bórmida solía referirse de manera recurrente a estas etnografías en la Italia meridional en el marco de sus clases, ya que consideraba que las “fórmulas terapéuticas” desplegadas constituían implícitos ejemplos de narraciones míticas que posibilitan «la curación, pues el tiempo mítico, aún en este pequeño episodio, toca con el tiempo histórico y manifiesta su potencia» (Bórmida 2003: 97).

Ya en *El mundo mágico*, de Martino había destacado la importancia del dispositivo mítico-ritual para resolver de forma controlada la crisis de presencia, que en diversas sociedades contrarrestan los síntomas “improductivos” y “rituales privados” como también cierto tipo de comportamientos “patológicos” como la esquizofrenia en el mundo occidental. Ese mismo esquema de interpretación perduraría en el segmento más maduro de la obra demartiniana, en el que además llevó adelante una intensa investigación de campo en el sur italiano. Su publicación más celebrada, y a la vez la más traducida, *La terra del rimorso* (1961), muestra de forma elocuente que este autor consideraba a las instituciones mítico-rituales como modelos de deshistorización de aquellas instancias críticas de la existencia, tanto en el plano individual como colectivo. Ese libro ha sido, además, el eje principal del “descubrimiento” de su obra por parte de las antropologías centrales, de la que suele destacarse precisamente el concepto de “crisis de presencia” que estructura toda su producción y que condensa la manera en que el antropólogo italiano logró combinar sus inquietudes profundamente humanísticas (filosóficas, históricas y literarias) con los métodos de investigación social (Farnetti, Steward 2012).

En efecto, *La terra del rimorso* es el fruto de una investigación de campo llevada a cabo durante 1959, en la que de Martino lideró un equipo interdisciplinario⁸ que incluía un médico. En este estudio etnográfico que constituye su «experiencia de campo más madura y compleja» (Signorelli 2003), se ocupó del *tarantismo*⁹ en la región italiana de La Puglia, que consiste en un posesión catártica frecuente en el campesinado meridional de Italia. La mitología de la *taranta* (la picadura de una araña) y la experiencia del estado de posesión le permitieron acceder a un marco en el que se expresan dramática y públicamente las tensiones psicológicas en la sociedad campesina. Se trata entonces de un contexto en el que los pesares y las frustraciones personales vinculados con amores no correspondidos, relaciones de pareja infelices, pauperización económica, vocaciones irrealizadas, pérdida de seres queridos, entre otras, encuentran en los estados de posesión formas de canalización periódica que están culturalmente determinadas. Lejos de cons-

tituir un padecimiento médico generado por el veneno de las arañas, los *atarantados* encuentran una curación ritual que consiste en un despliegue de música, danza y colores que instituye la reintegración a la sociedad.

Este ritual del *tarantismo* opera entonces como una instancia de canalización de conflictos psíquicos reprimidos que están condicionados culturalmente, por lo que su “exorcización” se concreta a partir de una serie de fundamentos simbólicos compartidos en la sociedad, enmarcados en las crisis estacionales y ritualizadas. La “tarántula” se constituye en un horizonte mítico-ritual de evocación, de configuración, de salida, y de resolución de los conflictos psíquicos que “remuerden” en la oscuridad del inconsciente. En estos exorcismos “reordenadores”, los cuerpos de los *atarantados* se transforman en “cuerpos-instrumentos” y también en «cuerpos rítmicos y melódicos» con el objeto de restablecer el vínculo con el padecimiento psíquico. Entonces, el *atarantado* es “invadido” por la música y el despliegue cromático, dado que se monta un sofisticado escenario de música, colores y vinculaciones interpersonales que permite la resolución de los conflictos y la reintegración del individuo al mundo. El plano mítico-ritual viene entonces a resolver una serie de contenidos psíquicos conflictivos para las personas que no tenían solución en el plano de la conciencia, pero que en el plano inconsciente se manifiestan con síntomas neuróticos. Se trata, en definitiva, de todo un proceso ritual que cuenta con una serie de episodios, como la primera picadura o incluso una nueva (*il rimorso*) que son experimentados según modos, tiempos y lugares socializados que se integran en una tradición.

Al concentrarse en las historias individuales y los momentos accidentales de crisis, de Martino identificaba las crisis de socialización sin oponer de forma radical lo individual y lo colectivo (Cordier 2005). Los sufrimientos individuales encuentran entonces una respuesta social a través de un dispositivo mítico ritual de una elevada eficacia simbólica. De todas maneras, más allá de la eficacia del ritual, no se trata de una “curación” necesariamente estable, dada la alta frecuencia de “recaídas” producidas por nuevas “picaduras”. Ello se enmarca en una autonomía simbólica que descarta de plano cualquier interpretación literal, “realista” (Signorelli 2003)¹⁰ de la picadura de la araña, es decir que los efectos sobre los *atarantados* puedan ser explicados por el veneno de los arácnidos o de un desorden psiquiátrico de componentes genéticos. Las “tarántulas” que producen el síndrome son objeto además de una serie de clasificaciones nativas que conducen a tipos específicos que producen actitudes humanas características (por ejemplo comportamientos las-

civos o depresivos), además de que pueden volver a atacar a sus víctimas o que el veneno perdure mientras viva el insecto o su descendencia. El *tarantismo* es entonces descrito a partir de su dimensión histórica-religiosa como una institución cultural, dado ciertos fenómenos registrados en el campo, tales como la inmunidad local (por la acción de San Paolo, Galatina era inmune al *tarantismo*), la repetición estacional y periódica de las picaduras o la abrumadora mayoría de mujeres atarantadas, condujeron a la investigación

hacia una interpretación simbólica del *tarantismo*, es decir a una interpretación en la cual la taranta, “mordedura”, “veneno”, “crisis”, “cuidado”, “cura” adquieren el significado de símbolos mítico-rituales culturalmente condicionados en su funcionamiento o en su eficacia (de Martino 1961: 51).

En la misma sintonía, el autor establecía una serie de regularidades que indican que los *atarantados* son en general campesinos analfabetos, habitualmente mujeres, que experimentan las “primeras picaduras” en los ya mencionados momentos cruciales (como el ingreso a la pubertad) y lacerantes de su existencia. Sin embargo, la identificación de los *atarantados* en el campo no resultó sencilla para de Martino y sus colaboradores, aunque la fiesta religiosa católica de Galatina les permitió vincularse con aquellas “víctimas” que compartían las creencias en la cura ritual, ya que se dirigían hasta allí para darle las gracias a San Paolo por la curación o para pedir nuevamente porque el “exorcismo” no había tenido éxito. Por la acción de San Paolo, Galatina es un territorio inmune al *tarantismo*. El ingreso de los *atarantados* a ese espacio configuraba un umbral de acceso a un sitio sagrado con la iglesia como su centro ceremonial. La Iglesia, como en tantos otros contextos incorporó las creencias de origen pagano sumándolas a su calendario.

La temprana muerte de Ernesto de Martino a los 57 años, interrumpió una extensa investigación referida a las representaciones simbólicas sobre el apocalipsis. En esa obra póstuma, *La fine del mondo* (publicada por los oficios de su discípula Clara Gallini) se concentró en el análisis comparativo de los apocalipsis culturales, retomando su clásica noción de crisis de presencia como «un objeto cultural determinado» (de Martino 1977). En esa obra, de Martino avanzaba, según Severi (1999), en poner el foco en el drama de la personalidad individual que percibe amenazada su existencia frente a las construcciones impuestos por la cultura. Allí también profundizaba en el estudio de las representaciones colectivas de la crisis y de la amenaza de aniquila-

miento de la cultura, que aparecen como motivos recurrentes en las más diversas sociedades. Entonces, ese riesgo de dejar de existir en un mundo cultural posible se produce a partir de la idea que se cristaliza en el individuo cuando asume que ha perdido los vínculos sociales y colectivos. De ese modo, de Martino se proponía llevar adelante no sólo una tipología de los apocalipsis modernos sino también una «estructuración de la historia» (Maestrutti 2013) que a partir de sus contrastes y recuperaciones permitan captar en su realidad efectiva las sucesivas génesis de la experiencia apocalíptica. Esta inseguridad en cuanto a la pervivencia del presente, es decir, que se mantengan condiciones de vida viables en el futuro, configura entonces la experiencia de un presente frágil que, en el caso de las sociedades modernas, se vincula con la relación entre la utopía y la tecnología, es decir entre la ética y las consecuencias sociales de la técnica, entre las representaciones de lo humano y los cambios proporcionados por los dispositivos tecnocientíficos. De esa manera, se movilizan profundas inquietudes existenciales que sólo pueden ser superadas si los sujetos recuperan la capacidad de darle sentido a la historia, aceptando lo inevitable del fin y el riesgo de la incertidumbre.

La conversión de Bórmida hacia la fenomenología

La temprana adhesión de Bórmida al difusionismo alemán y sus inquietudes analíticas – y tal vez ideológicas – por la problemática de las razas configurarían el principio de una trayectoria intelectual sensiblemente diferente a la que puede advertirse tras su conversión a la fenomenología al promediar la década de 1960 y sus trabajos de campo entre los ayoreo en el Chaco boreal.¹¹ En sus primeros años como investigador en la década de 1950, Bórmida había realizado una serie importante de investigaciones en antropología física – en Patagonia y también en la isla de Pascua –, en donde a través de diversas técnicas de investigación como la antropometría, no sólo había dejado en claro su enfoque raciológico, sino que intentaba probar las tesis difusionistas que antes había desarrollado Imbelloni (Silla 2010).

Sin embargo, Bórmida iría modificando paulatinamente sus principales esferas de interés. Los postulados difusionistas y sus inquietudes sobre la problemática racial irían desapareciendo de su obra a la par de que se interesaba más por los pueblos del presente y dejaba fluir fuentes intelectuales como Husserl, Vico, von Schelling, Cassirer, Gurdorf, Eliade y por supuesto también de Martino. Bórmida también reforzó en el trascurso de su tra-

yectoria intelectual las fuentes teóricas de las que abrevaba. Según uno de sus primeros discípulos, Mario Califano (2003),¹² a comienzos de la década del 1960 se vio impactado por una diversidad de pensadores que lo alejaron del difusionismo, como los filósofos ya nombrados y los antropólogos franceses Lucien Lévy-Bruhl (1957-1939) y Maurice Leenhardt (1878-1954).¹³ El propio Califano (*ibidem*) describe que la nueva orientación que siguió Bórmida comenzó a plasmarse en una serie de seminarios sobre “conciencia mítica” que se dictaron en la segunda mitad de los años sesenta, en los que intentó sistematizar experiencias de campo previas (por ejemplo entre los «tehuelches meridionales») y contemporáneas al dictado de esos seminarios (entre los pilagá, mataco, toba, ayoreo, entre otros pueblos). El mismo autor define esos cursos como un intento de:

delinear las características de la llamada mentalidad mítica o arcaica como una estructura antropológica, una forma de entender el mundo, patrimonio de todos los hombres. Siguiendo una serie de autores provenientes de la Filosofía, de la Historia y de la Fenomenología de las Religiones, como de la propia Etnología, Bórmida siguió un camino que fue trazado bajo dos premisas: la descripción y reconstrucción categorial. La vivencia es el punto de partida para pasar a la exposición de un procedimiento hermenéutico metódico, que conduzca a la comprensión del fenómeno cultural, en pos del pensar y actuar del hombre etnográfico (*ibidem*: 8).

Para la sistematización de la etnología tautegórica resultó fundamental la obra de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1874), de quien tomó el rótulo tautegórico con el que definiría su propuesta etnológica (Silla 2014). Según von Schelling, los mitos constituyen “hechos tautegóricos” dado que, lejos de suponer alegorías (por ejemplo, de la organización social), implican una verdad para la conciencia humana, es decir, deben ser explicados sin salir de ellos mismos, en su esencia. Como consecuencia, el enfoque tautegórico busca dar cuenta de la esencia del mito sin apelar a determinaciones históricas y psicológicas o buscar las causas y razones de su constitución.

Por ello es que Bórmida consideraba que, y lo expresaba directamente en sus clases, von Schelling elaboró una rica «fenomenología de la existencia de la conciencia mítica» (Bórmida 2003: 85). Esa condición de vivencia excluye que los mitos puedan ser productos de fantasías individuales, por lo que

el dato en el mito no es el contenido representativo, sino el significado que este contenido tiene para la conciencia, el poder que ejerce sobre la conciencia. Es decir, la intensidad con que es creído y vivido. Narración mítica y vida se confunden en una sola realidad, determinada por la manera en que los hechos son creídos y vividos, o sea, por la estructura de existencia (*ibidem*: 85).

Por ende, los mitos se configuran como relatos que emocionan, adquiriendo validez en sí mismos por lo que de esa manera se corresponden al mundo vivido y no a una alegoría de la estructura social (Bórmida 1969-70; Silla 2014). Lejos de ofrecer «un mundo de imágenes caprichosas» (Bórmida 1969-70:10), el mito contiene «una peculiar *necesidad* (es decir que se remite a ciertos principios básicos) y al que, en consecuencia, le corresponde cierta *realidad*» (*ibidem*: 10). La concepción del mito como un hecho vivido le permitía a Bórmida, en el estudio de las culturas “bárbaras”, plantear que clasificaciones postuladas en Occidente que, por ejemplo, refieren a lo sobrenatural para clasificar fenómenos vinculados con la vida después de la muerte, los fantasmas o los espíritus, carecen de sentido. Es decir, que si nuestras sociedades confían en distinciones tales como la realidad y la fantasía, lo objetivo y lo subjetivo, lo cultural y lo natural, ello no habilita a proyectarlas como válidas para otras porciones importantes de la humanidad, como los pueblos nativos del continente americano, en los que esas antinomias no pueden operacionalizarse dado que predomina un pensamiento mítico.

Los primeros escritos de la nueva orientación que asumió Bórmida estuvieron altamente marcados por la obra de Giambattista Vico (1668-1744). Este filósofo italiano – también de gran influencia en el pensamiento demartiniano – había reflexionado sistemáticamente sobre el mito como una de las formas autónomas del espíritu humano que escapa a las pautas de la razón, por lo que planteaba que debía ser estudiado en sí mismo como una forma de adentrarse en el conocimiento de las concepciones humanas del mundo. El mito será entonces una de las expresiones de la actividad “espontánea” e “inconsciente” del espíritu y que remite a lo sensorial. Al no operar la conciencia racional en la formulación de estas “historias primitivas”, de los “tiempos oscuros” (Bórmida 2003: 79), los mitos se constituyen en guías espontáneas de acción, a diferencia del modo “racional”, “conciente” que caracterizaría a Occidente. Y de allí surge la oposición entre dos conciencias, una propia de los pueblos “primitivos”, y otra de los “occidentales”. Siguiendo esa línea, esa “historia primitiva” puede ser comprendida por un investigador “occidental”

siempre y cuando sea capaz de recrear esas condiciones espirituales que caracterizarían a los pueblos “primitivos”, poniendo entre paréntesis su razón occidental.

Todas estas fuentes conceptuales le permitieron plantear a Bórmida que las narraciones míticas poseen un carácter de ejemplaridad, ya que como relatos presentes forman parte de las acciones y las creencias de los pueblos que las portan, y de allí su potencia. Estos relatos míticos son verdaderos *en sí*, ya que constituyen la única realidad posible. De allí que tampoco Bórmida admitiera que fuera válido el análisis de los relatos indígenas «desde el punto de vista del nativo» como si ello fuera una fantasía o a lo sumo “un reflejo” de algo más real y objetivo al cual sólo el antropólogo puede acceder (Silla 2014). Así, el mito necesita una comprensión *tautegórica* dado que no es lógico ni de fondo ni de forma y es utilizado por el primitivo para explicar cómo es la realidad. Como consecuencia, las entidades y acciones que aparecen en la narrativa mítica no representan sino que muestran su presencia, de allí que toda teoría (el mito) implique una práctica (el rito), como «la concreción más inmediata de esta ontología existencial» (Bórmida 1969-70: 21).

Hacia finales de la década de 1960, comenzaron a aparecer los primeros artículos de Marcelo Bórmida, principalmente en *Runa*, que dan cuenta del giro hacia la fenomenología y el planteo de aquello que denominará etnología tautegórica. Aunque seguía interesándose por el mundo indígena americano, los pueblos “bárbaros”, sus inquietudes analíticas se comenzaron a concentrar en torno a las mitologías. Esa fenomenología que proponía Bórmida consiste en primera instancia «en la intuición y en la enunciación sucesiva y ordenada de todo lo dado inmediatamente en los fenómenos que la constituyen, es decir, de todos los aspectos de sus hechos vividos» (Bórmida 1976: 36). Según Califano (2003) «fueron los Ayoreo quienes le dieron la oportunidad de corroborar sus ideas a la vez que le facilitaron la revisión de algunas de ellas y la formulación de nuevos conceptos» (*ibidem*: 17) que le permitirían publicar su formulación teórica más sistemática en 1976 con *Etnología y fenomenología*.

Estas exploraciones sobre la cosmología ayoreo habrían catalizado las nuevas inquietudes teóricas de Bórmida. Cautivado por las complejas mitologías y axiologías nativas, este autor fue concentrándose cada vez más en rechazar cualquier reducción racionalista para dar cuenta del “horizonte de la vida vivida, fuera del cual está el vacío existencial y, en consecuencia, el vacío ontológico” (Bórmida 2003: 178). Por ende, ese hombre “mítico” estaría anclado en su espacio vital, que le impediría alejarse de él siquiera mediante el pensamiento, ya que

de ese modo perdería el mundo. De allí la importancia de nociones como *puyák*, como enunciación de lo prohibido (homóloga de tabú), cuya infracción entraña peligros y consecuencias terribles. Precisamente, ese término nativo resultó clave en la descripción bormidiana de los ayoreo como una cultura del temor, el miedo y la muerte.

La posibilidad de familiarizarse con la cosmología ayoreo, por ejemplo con el estudio de los *erga*¹⁴ como contenidos de conciencia, los canales¹⁵ como modos diferenciados de acceder al status de *potencia* (y por ende de acceso a la realidad) o los distintos niveles de experiencia entre los ayoreo, le permitió ir más allá del estudio de la conciencia mítica como único fundamento de conocimiento de la realidad.¹⁶ Todo ello quedó plasmado en su obra póstuma, *Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo*, publicada en 1984 en la revista del CAEA.

La fenomenología propuesta por Bórmida apuntaba al hecho vivido, es decir, a las vivencias que puedan traducirse «en ciencias, comportamientos, actitudes y emociones» (Bórmida 1976: 34). Por ende, considera al fenómeno cultural como «todo lo que se da inmediatamente en el hecho que se considera, cuando se lo intuye en su vivencia concreta como integrado por todo aquello que estructuralmente lo constituye» (*ibidem*: 34). Se trata entonces de un ejercicio metodológico que consiste en «intuir vivencias concretas y no rasgos esquemáticos y abstractos» (*ibidem*: 34). El intuir hechos de vida le permite plantearse la garantía de captar lo «dado inmediatamente» (*ibidem*: 34) en vez de buscar sistematizaciones intelectualistas que se traduzcan en rasgos, estructuras y categorías. Argumentos conceptuales de estas características le servían a Bórmida para condenar a lo que llamaba “etnografía tradicional” que pretende «explicar lo irracional de la cultura en términos racionalistas» (*ibidem*: 29). Según su óptica, este tipo de explicaciones proyecta una racionalidad inexistente sobre los hechos vividos, cuando lo que se propone es dar cuenta de una racionalidad más profunda de lo racional entendiendo sus sentidos, es decir, reduciendo a principios generales la multiplicidad de lo irracional, las «estructuras generales de existencia o esencias vivenciales» (*ibidem*: 30). Por ende, postulaba un método que explore los sentidos de la experiencia concreta de hombres concretos en una determinada cultura renunciando a las parcializaciones e «interpolaciones reduccionistas» que implica la traducción del hecho en un dato. Al colocar al hecho cultural vivido como la fuente de exploración del conocimiento antropológico, pretendía suprimir la interferencia del observador, eliminando cualquier subjetividad que puede introducirse en el

dato que conduzca, por ejemplo, «en *ver más* de lo que hay en las vivencias culturales, agregándoles algo que en ellas no existe» (*ibidem*: 30). El “hecho vivido” se refiere a los sentidos que se producen

en cuanto contenido de conciencia propio de una cultura: tanto sus aspectos de racionalidad conscientes como sus facetas irracionales; tanto su sentido pragmático como la actitud emocional con que se lo percibe. Un arma no es solamente un artefacto y una técnica, sino puede ser también un factor de prestigio, un don de los antepasados, un reservorio de potencia, un ente temido (*ibidem*: 30).

Los intentos de analizar en detalle la obra de Bórmida no pudieron evitar caer en simplificaciones y hasta en caricaturizaciones de sus investigaciones, como también en críticas terminantes a los trabajos de sus discípulos o de quienes presuntamente tomaron su legado. Amparados en los presupuestos de la antropología social en algunos casos, el rechazo tajante hacia las posturas fenomenológicas (aunque se lo acuse inclusive de no conocer a los principales exponentes de esa línea) ocluye cualquier posibilidad de comprender la lógica interna de una obra compleja y creativa. Aunque pueda destacarse que la etnología tautegórica es la única formulación teórica sistemática que se postuló desde la periferia nacional (Reynoso 1998) la severidad con que fue juzgada su producción teórica contrasta con la tolerancia que habitualmente se tiene con las teorías que proceden de los centros hegemónicos de producción de conocimiento.

Conclusiones

Aunque las referencias explícitas que Bórmida hizo en sus textos¹⁷ no permiten advertir de manera tan evidente la influencia ejercida por el pensamiento de Ernesto de Martino (como tampoco de otros autores), no por ello los procesos de traducción que involucran a ambos etnólogos son indemostrables. En efecto, si consideramos las huellas en la materialidad de los discursos (Verón 1987), es decir las condiciones de reconocimiento a partir de ciertas marcas discursivas, los fundamentos teóricos y epistemológicos comunes adquieren sentido. Como se ha intentado mostrar, Bórmida construyó un aparato conceptual en el que las huellas de la antropología demartiniana aparecen de modo recurrente en la materialidad del discurso, escrito en este caso. En principio, como ya se destacó, la noción de “crisis de presencia” (categoría también destacada por los revisores actuales de de Marti-

no en las antropologías centrales) que experimentaría el “hombre primitivo”, entendida como las condiciones de “precariedad” y “angustia” ante la eventual pérdida del mundo, operó como una idea fundamental en torno a la cual se desplegarían las claves hermenéuticas de Bórmida.

Pero más allá de esa categoría analítica, no pueden dejarse de señalar las homologías interpretativas operadas a partir del concepto de conciencia histórica en de Martino, incorporado como conciencia mítica por Bórmida. En efecto, ambos autores consideraban que los pueblos “primitivos”, “bárbaros” no podían ser juzgados y evaluados con las categorías del pensamiento occidental. En esa línea, resulta vital aquella inicial propuesta demartiniana de desarrollar un enfoque historicista que proporcionara herramientas para superar las limitaciones de las categorías occidentales para comprender el mundo primitivo, el mundo donde impera el pensamiento mágico. De ese modo, al buscar superar la “soberbia cultural”, que no es otra cosa que el etnocentrismo, proponía dar cuenta de diversos modos de existencia, de los diferentes modos de ser-en-el-mundo, que implican diferentes conciencias historiográficas y categorías de percepción y evaluación de ese mundo. Alineado con este enfoque (además de sus otras fuentes de inspiración), Bórmida experimentó su conversión hacia la fenomenología, partiendo de una analítica de los mitos de diversos pueblos nativos de América del Sur. Pero ya antes de darle forma sistemática a su etnología tautegórica y de su experiencia de campo fundamental entre los ayoreo, Bórmida operacionalizaba en sus clases y primeros escritos la noción de conciencia mítica. A través de esa categoría se lanzó al análisis de esos mitos como una forma de acceder a la mentalidad “primitiva” o “arcaica” y comprender los contenidos de conciencia del “hombre etnográfico”. Y en esa búsqueda de descentrañar cómo las narraciones míticas, en tanto hechos vividos, son creídas y vividas, configurando de ese modo una estructura de existencia (Silla 2014), sentó las bases para su etnología tautegórica. Luego, la cosmología ayoreo le daría la oportunidad de confirmar la operatividad de las concepciones demartinianas, por ejemplo en categorías nativas como *puyák*. Del mismo modo, en el planteo de los niveles de experiencia ayoreo, con sus distintos status de potencia y formas de acceso a la realidad, la primera etnología de Ernesto de Martino permite hallar un conjunto de huellas determinantes en las formulaciones teóricas y derivaciones interpretativas de Bórmida.

Este artículo constituye entonces un intento de analizar una parte de los fundamentos de la obra de un destacado académico del contexto periférico argentino que cosechó en su tiempo importantes cuo-

tas de capital académico, pero también de capital de poder y prestigio universitario (Bourdieu 2008). Sin embargo, la temprana muerte de Marcelo Bórmida y los cambios políticos – en concreto el retorno a la democracia – que impactaron en la universidad argentina y en los organismos de investigación, expulsaron su legado en la antropología argentina. También el contexto antropológico mundial fue propicio en las décadas de 1980 y 1990 para que esta propuesta fenomenológica gestada en el Cono Sur, no encontrara canales exitosos de difusión, más allá de los espacios académicos relativamente marginales que controlaron sus discípulos, quienes luego de la restauración democrática en 1983 recibieron severas condenas (en particular por su participación en la política académico-institucional durante la dictadura de 1976-1983) de sus pares.

Notas

¹ Este centro fue fundado por Bórmida en 1973 tras ser eyectado de sus posiciones en la UBA luego de las elecciones ganadas por Héctor J. Cámpora (Ratier 2010; Gordillo 1996; Gil 2010). Diez años más tarde, esta estructura cobijaría a muchos académicos expulsados de las universidades nacionales tras la última restauración democrática. Además de nuclear a una buena parte de la tradición etnológica argentina, el CAEA publicó de manera regular las revistas *Scripta Ethnológica* y *Mitológicas*.

² Las ideas demartinianas de compromiso militante serían expresadas de manera más sistemática en *La fine del mondo* (1977), principalmente aquellas tendientes a favorecer la emancipación de los pueblos dominados en situación de desigualdad, violencia y dominación simbólica. En ese sentido, la condición de «miseria psicológica y cultural» (Maestrutti 2013) de la población rural del sur italiano, sometida a la acción de instituciones feudales de la propiedad terrateniente y la acción de la Iglesia Católica, fue una de sus principales inquietudes. Influenciado por la literatura y la filosofía de la crisis, con autores como Camus o Sartre (*ibidem*), de Martino desplegó una noción de antropología aplicada diferente de la versión norteamericana (Loux, Papa 1994).

³ El modo en que se produce la circulación de conocimiento del centro a las periferias ha sido analizado en detalle por Rodríguez Medina (2013), en particular para el caso de las ciencias políticas. Este autor le ha prestado atención a la cristalización de modelos que dan cuenta de lineamientos homogéneos a escala globalizada, lo que además permite la colaboración internacional y el reco-

nocimiento institucional a partir de las sólidas redes que se van construyendo en esa interacción, como ocurre con la traducción de textos, la coautoría o la movilidad internacional de académicos.

⁴ Esta relación que viene planteando Silla se observa con claridad en las clases que dictaba Bórmida en la década de 1960. En la transcripción de uno de sus seminarios de 1965, el etnólogo radicado en la Argentina planteaba que, para el pensamiento mítico, antinomias del pensamiento “moderno”, tales como natural-sobrenatural, cuerpo-espíritu, alma y cuerpo, carecen de sentido, dado que «los seres naturales son concebidos como otros sujetos, seres con voluntad e intención. Estas relaciones hombre-mundo se explicaban otrora con la teoría del animismo; hoy en día se consideran, de manera más profunda, como derivados del hecho de concebir la totalidad del mundo como una sociedad» (Bórmida 2003: 26-27).

⁵ La influencia de Gramsci sobre de Martino puede apreciarse con claridad en sus trabajos etnográficos posteriores a *El Mundo Mágico*, en los que da cuenta de las interdependencias de las formas de la cultura popular (en especial las prácticas religiosas y las asociadas a la magia de los sectores populares y el campesinado meridional) y el “mundo oficial”. En efecto, su «perspectiva analítica apuntaba a considerar cada fenómeno analizado como algo dado dentro de una relación dialéctica y contradictoria entre cultura hegemónica y cultura subalterna (en esto, con observaciones críticas al pensamiento de Gramsci)» (Gallini 2002: 31).

⁶ Esta es la obra de Ernesto de Martino más citada por Bórmida, más allá de que sus tesis se vieran profundizadas en *El Mundo Mágico*, que aparecería ocho años después. En aquella investigación, criticaba fuertemente el concepto de “pueblos naturales” postulado por la Escuela Histórico Cultural alemana.

⁷ Según Dei e Simonicca (1997), Ernesto de Martino evolucionaría hacia una perspectiva más coincidente con la interpretación malinowskiana de la magia, al concebirla en torno a su función psicológica, en este caso como una manera de cristalizar cierto optimismo frente a la adversidad cotidiana.

⁸ Amalia Signorelli formó parte del equipo de trabajo que lideró de Martino en 1959 en Puglia, más precisamente en la comarca de Salento en el municipio de Galatina. Esta antropóloga italiana ha destacado en relación a su mentor que «el etnógrafo itinerante se ha convertido ya en “director de equipo” al frente de “cuatro jóvenes colaboradores” llamados a “movilizar sus respectivas competencias técnicas”» (Signorelli 2003: 14-5). La misma autora ha relatado que de Martino planificó minuciosamente las actividades etnográficas a realizar, pero también realizó y exigió a sus colaboradores que

llevaran a cabo de una detallada revisión documental y bibliográfica sobre el *tarantismo*, abordado como un problema histórico-religioso. La profunda investigación histórica del fenómeno en las zonas meridionales de la península itálica le permitieron desarrollar una historia religiosa del sur italiano en la que cobró relevancia la acción educativa de los jesuitas, quienes consideraban a la región como una “India italiana” (de Martino 1962). El enfoque etnográfico aporta los fundamentos para comprender las prácticas populares (en este caso mayormente del ámbito campesino), por lo general menospreciadas como meras señales del atraso histórico de la región (*ibidem*). En la misma sintonía, colocaba al *tarantismo* en el marco de históricas inquietudes de intelectuales y religiosos, frecuentemente inclinados a avalar las perspectivas médicas según la cual la picadura de la araña es acompañada por un conjunto de alteraciones psíquicas en las que la influencia del marco cultural operaba de modo muy marginal.

⁹ El *tarantismo* es un fenómeno abordado de forma sistemática en la academia, en particular desde la década de 1990 y a partir de la revitalización de la figura de Ernesto de Martino en el campo científico italiano. Inclusive se ha transformado en un motivo de curiosidad turística, de debate en los medios masivos de comunicación y hasta de inspiración artística (literatura, producciones cinematográficas) (Pizza 2004). El *tarantismo* está vinculado estrechamente con un famoso género musical del sur de Italia: la tarantela. Este baile típico debe su nombre precisamente a la creencia popular que señalaba que el seguimiento de una serie de rutinas coreográficas musicales permite la expulsión del veneno de la picadura de las arañas. La tarantela consiste en una danza, habitualmente entre parejas (suele incluir el galanteo), en la que el ritmo de la música aumenta progresivamente seguido de instrumentos musicales característicos como las castañuelas y las panderetas, además de la guitarra.

¹⁰ Aunque en la etapa preliminar de investigación documental y bibliográfica, Ernesto de Martino se refería al “tarantulismo”, luego de las sugerencias de una de sus colaboradoras y su estancia de campo, adoptó las denominaciones de las propias *atarantadas*, por lo que pasó a denominar como *taranta* a la araña que pica y *tarantismo* al síndrome provocado (Signorelli 2003). En efecto, las clasificaciones zoológicas rigurosas no podían aplicarse a los padecimientos de los atarantados, ya que la picadura del insecto (la lycosa, de aspecto grande, desagradable y peluda) que se identificaba como portador del veneno es inofensiva. Por el contrario, algunos de los síntomas descriptos se correspondían mucho más a otro arácnido, el *Latrodectus*. De igual manera, los efectos de cualquier clase de estas picaduras no podrían prolongarse tanto tiempo (varias décadas incluso), más allá de que encontraron casos en los que se dudaba seriamente que los *atarantados* hubieran sido picados por alguna araña. Otro

dato sistemático es que estadísticamente las picaduras son más frecuentes entre los hombres que en las mujeres, a la inversa de lo que ocurre con los *atarantados*.

¹¹ Se ha calculado que la población ayoreo actual, localizada por mitades aproximadas en los territorios de Paraguay y Bolivia, asciende a alrededor de 5 mil personas (Otaegui 2011).

¹² Califano participó como colaborador, en las dos “expediciones” que Bórmida realizó en 1970 y 1971 con los ayoreo del Chaco Boreal (Bórmida 2003).

¹³ Tanto Lévy-Bruhl como Leenhardt (también Van Gennep) fueron excluidos de la genealogías legítima de la antropología francesa, que se cristalizó en torno al eje Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss. Lévy-Bruhl produjo obras relevantes, además de su destacada labor institucional en la creación de centros de investigación en antropología. Sin embargo, sus investigaciones sobre mentalidades “primitivas” fueron desacreditadas durante décadas pero gozan en la actualidad de una profunda revalorización, en especial *Carnets*. Leenhardt fue un misionero protestante sin formación académica que combinó sus funciones religiosas con la colección detallada de datos etnográficos, durante más de 20 años ente los kanak de Nueva Caledonia, una colonia francesa de Melanesia.

¹⁴ Bajo este término proveniente del griego, Bórmida se refiere genéricamente a los “artefactos”, es decir los objetos que son el resultado de una fabricación que, en las concepciones occidentales, suponen la intencionalidad de los actos humanos, es decir, de su propia inventiva. Por el contrario, Bórmida describe la concepción ayoreo en la que la fabricación de los *erga* contiene, además de la intencionalidad humana, la acción de entidades de la naturaleza (no humanos en términos de Latour). Incluso, muchos artefactos producidos por el hombre pueden ser sólo fieles imitaciones de una formulación originaria por parte de entidades sobrenaturales. En algunos casos, no considerar un eventual “horizonte mítico” o una “revelación” conlleva serios peligros de violar una prohibición ritual (*puyák*). De todos modos, no se excluye la posibilidad de que la intencionalidad humana opere exclusivamente en la fabricación de los *erga*. Pero además, la naturaleza ayoreo posee “carácter ergológico” ya que también interviene (o lo ha hecho en otro tiempo) la intencionalidad humana en la que, por ejemplo, un animal es el resultado de una acción primigenia que «determina el “prototipo” del ente originario» (Bórmida 2004: 24).

¹⁵ Según Bórmida (1984), la cosmovisión ayoreo sobre la persona distingue entre el hombre común, el loco, el del soñador, el shamán y el sabio. Mientras que el primero de ellos carece de potencia, los tres restantes sí tienen una forma de potencia (*poupié*) «que les permite acceder a experiencias que nada tienen que ver con las que pro-

vienen del conocimiento sensible» (Califano 2003: 18) y finalmente el sabio, como experto de la mitología nativa, es capaz de usar el poder de esos mitos para provocar daños o producir curas.

¹⁶ Los niveles ayoreo de experiencia en el conocimiento de la realidad fueron categorizados por Bórmida como «nociones empíricas, para empíricas, metasensibles, metaempíricas, transespaciales, transtemporales, postsensibles y míticas» (*ibidem*: 18).

¹⁷ Los escritos publicados de Bórmida no se caracterizan precisamente por la profusión de citas y por la explicitación minuciosa de sus fuentes de inspiración. Ese particular estilo discursivo le permite a uno de sus críticos (Reynoso 1998) endilgarle el desconocimiento de las fuentes bibliográficas directas de autores relevantes para la etnología tauteológica como Edmund Husserl.

Bibliografía

- Anderson W., Adams V.
2008 «Pramoedya's chicken: Postcolonial studies of technoscience», in E. Hackett et. al (a cura di), *The New Handbook of Science and Technology Studies*, MIT Press, Cambridge: 181-204.
- Angioni G.
1994 «Une démo-ethno-anthropologie? Des pères fondateurs actuels», in *Ethnologie française*, XXV (3): 475-482.
- Apolito P.
1994 «La communauté des ethno-anthropologues italiens. Situation et perspectives», in *Ethnologie française*, XXV (3): 455-467.
- Beigel F.
2010 «Introducción», in F. Beigel (a cura di), *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*, Biblos, Buenos Aires: 13-44.
- Bórmida M.
1961 «Ciencias antropológicas y humanismo», in *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 6 (3): 470-490.
1969-70 «Mito y cultura», in *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*, 12: 7-35.
1976 *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una Hermenéutica del Extrañamiento*, Ediciones Cervantes, Buenos Aires.

- 1984 «Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo», in *Scripta Ethnologica*, 8: 5-161.
- 2003 «La conciencia mítica. Seminario», in *Archivos*, I: 21-212.
- 2004 «Ergon y Mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal», in *Archivos*, III (1): 3-175.
- Bourdieu P.
2008 *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Califano M.
2003 «Apuntes biográficos del autor», in *Archivos*, I: 14-19.
- Callon M., Law J.
1998 «De los intereses y su transformación. Enrolamiento y contraenrolamiento», in M. Domenech y F. Javier Tirado (a cura di), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Gedisa, Barcelona: 51-61.
- Carrizo S.
2014 «Puntos, líneas y rombos proyectados en el bio-sólido craneal: los inicios de la trayectoria académica de José Imbelloni en la antropología argentina», in R. Guber (a cura di), *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad*, Ediciones Al Margen, Buenos Aires: 43-86.
- Cases C.
2004 «Introducción», in E. De Martino, *El mundo mágico*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires: 9-56.
- Collins R.
2002 *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap Press, Cambridge.
- Cordier P.
2005 «Historicisation, déshistoricisation: relire Ernesto De Martino», in *Anabases*, 1: 288-292.
- Crapanzano V.
2005 «Foreword», in E. de Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, Free Association Books, London: vii-xiv.
- Darnell R.
2001 *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Dei F., Simonicca A.
1997 «“Il fittizio lume della magia”. Su de Martino e il relativismo antropologico», in C. Gallini y M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori Editore, Napoli: 261-282.
- De Martino E.
1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari.
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
2004 *El mundo mágico*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires. Versión original: *Il mondo magico*, Einaudi, Torino, 1948.
2011 (1959) *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- Dubuisson D.
2000 «Ernesto De Martino, l'anthropologie au risque de la métaphysique», in *Gradhiva*, 28: 114-117.
- Fabre D.
1999 «Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France», en *L'Homme*, 39 (151): 207-236.
- Farnetti T., Stewart, C.
2012 «Translators' preface. An introduction to “Crisis of presence and religious reintegration” by Ernesto de Martino», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2): 431-33.
- Gallini C.
2002 «Invitación a la lectura», in *Revista de la Universidad de México*, 610: 29-37.
- Garbulsky E.
2000 «Historia de la antropología en la Argentina», in M. Taborda (a cura di), *Problemáticas antropológicas*, Laborde editor, Rosario: 9-45.
- Gil G.
2010 «Periferia, militancia revolucionaria y transformación de la sociedad. Un estilo antropológico en los sesenta y los setenta en la Argentina», in G. Gil (a cura di), *Universidad y utopía. Ciencias sociales y militancia en la Argentina de los 60 y 70*, EUDEM, Mar del Plata: 145-198.
2014 «El carbono 14 en la antropología argentina. Ciencia, objetos y controversias disciplinares», in R. Guber (a cura di), *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad*, Ediciones Al Margen, Buenos Aires: 199-249.
- Godelier M.
1996 *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Flammarion, Paris.

- Gordillo G.
1996 «Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco», in *Cuadernos de Antropología Social*, 9: 135-171.
- Guber R.
2006 «Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires», in *Avá*, 8: 26-56.
2007 «Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social de Buenos Aires, Argentina», in *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 263-298.
2011 «Ciro René Lafón y su Pequeña Historia del Museo Etnográfico y la antropología de Buenos Aires», in *Corpus* 1 (2).
- Guber R., Visacovsky S.
1999 «Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires», in *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXII-XXIII: 25-53.
- Latour B.
2008 *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.
- Loux F., Papa C.
1994 «Italia. Regards d'antropologues italiens», in *Ethnologie française*, XXV (3): 449-454.
- Maestrutti M.
2013 «Retour sur *La fine del mondo* d'Ernesto De Martino», in *Socio-anthropologie*, 28: 65-82.
- Mancini S.
2004 «El contexto cultural italiano y el entorno intelectual de De Martino», in E. De Martino, *El mundo mágico*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires: 347-562.
- Otaegui A.
2011 «Los ayoreos aterrorizados. Una revisión del concepto de *puyák* en Bórmida y una lectura de Sebag», in *Runa*, XXXII (1): 9-26.
- Pizza G.
2004 «Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento», in F. Pine et al (a cura di), *Memory, Politics and Religion. The past meets the present in Europe*, Lit Verlag, Münster: 199-223.
- Ratier H.
2010 «La antropología social argentina: su desarrollo», in *Publicar*, VII (IX): 17-46.
- Ratier H., Ringuélet, R.
1997 «La Antropología Social en la Argentina: un producto de la democracia», in *Horizontes Antropológicos*, 3 (7): 10-23.
- Reynoso C.
1998 *Corrientes en antropología contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.
- Rodríguez Medina L.
2013 «Objetos subordinantes: la tecnología epistémica para producir centros y periferias», in *Revista Mexicana de Sociología*, 75 (1): 7-28.
- Saunders G.
1993 «Critical Ethnocentrism and the ethnology of Ernesto de Martino», in *American Anthropologist*, 95 (4): 875-893.
- Severi C.
1999 «Une pensée inachevée: L'Utopie anthropologique de Ernesto de Martino», in *Gradhiva*, 26: 99-107.
- Signorelli A.
2003 «El historiador etnógrafo. Ernesto de Martino en la investigación de campo», in *Alteridades*, 13 (25): 13-24.
2015 *Ernesto de Martino. Teoría antropológica e metodología della ricerca*, L'Asino d'oro edizioni, Roma.
- Silla R.
2010 «Pureza de origen: la expedición argentina a Rapa Nui», in *Estudios en Antropología Social*, 1 (2): 17-35.
2012 «Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida», in *Revista del Museo de Antropología* 5: 65-76.
2014 «Etnología e fenomenología. Um comentário as obras de Tim Ingold, Viveiros de Castro e Marcelo Bórmida», in *Sociología & Antropología*, 4 (2): 351-372.
- Sperber D.
2002a *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford.
2002b «Introduction», in D. Sperber (ed.), *Metarepresentations. A multidisciplinary perspective*, Oxford University Press, Oxford: 3-13.
- Verón E.
1987 *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Buenos Aires.
- Wagner R.
1981 *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago.