

Marcelo Bórmida y los objetos ayoreos: un análisis pionero del denominado giro ontológico en las antropologías latinoamericanas

*Marcelo Bórmida and Ayoreo Objects: A Pioneering Analysis of the
So-Called Ontological Turn in Latin American Anthropology*

*Marcelo Bórmida e os objetos ayoreo: uma análise pioneira da
chamada virada ontológica nas antropologias latino-americanas*

Recibido: 24/02/2025 • Aprobado: 06/10/2025 • Publicado: 01/01/2026



Rolando Silla

Universidad Nacional de San Martín

Conicet, San Martín, Argentina

rolandojsilla@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-4032-6553>

Resumen

La etnología tautegórica diseñada por Marcelo Bórmida (1925-1978) es el primer, si no el único, abordaje distintivo de la antropología argentina. Su fundamento primero es que el mito es esencial para el entendimiento de la cultura y que no debe ser considerado una alegoría, sino algo verdadero para quien lo enuncia. En este artículo voy a enfocarme en sus últimas investigaciones, realizadas durante la década de 1970, en las que hizo un análisis fenomenológico de la cultura material ayorea, en el Chaco boreal boliviano. En ellas quedan claras sus conclusiones sobre cómo no es factible preguntarse *qué significa* determinado objeto para este grupo indígena, sino *qué* es ese objeto para ellos. Se acercan de esta manera a lo que en la actualidad denominamos *giro ontológico*.

Palabras clave: Marcelo Bórmida, ayoreos, mito, cultura material, fenomenología, giro ontológico

Abstract

The *tautegoric* ethnology developed by Marcelo Bórmida (1925-1978) represents the first—and perhaps the only—distinctive anthropological approach originating in Argentina. Its fundamental premise is that myth is essential for understanding culture and should not be regarded as an allegory, but rather as something true for those who articulate it. In this article, I focus on Bórmida's final research projects, conducted during the 1970s, in which he carried out a phenomenological analysis of Ayoreo material culture in the Northern Bolivian Chaco. These studies make it clear that it is not feasible to ask what a particular object *means* for this indigenous group; instead, *what* that object is for them. In this way, Bórmida anticipates what we now refer to as the *ontological turn*.

Keywords: Marcelo Bórmida, Ayoreo, myth, material culture, phenomenology, ontological turn

Resumo

A etnologia tautegórica concebida por Marcelo Bórmida (1925-1978) é a primeira, se não a única, abordagem distintiva da antropologia argentina. O seu raciocínio primordial é que o mito é fundamental para a compreensão da cultura, e que não deve ser considerado uma alegoria, mas algo verdadeiro para aquele que o enuncia. Neste artigo vou centrar-me nas suas últimas pesquisas, realizadas durante a década de 1970, onde fez uma análise fenomenológica da cultura material ayorea no Chaco boreal boliviano. Nelas ficam claras suas conclusões sobre por que não é viável se perguntar o *que significa* um determinado objeto para este grupo indígena, mas antes o *que é* esse objeto para eles. Desta forma, aproximam-se daquilo a que hoje chamamos de *viragem ontológica*.

Palavras-chave: Marcelo Bórmida, Ayoreo, myth, material culture, phenomenology, ontological turn

Introducción

En las últimas décadas la antropología se ha vuelto a preguntar por cuestiones que parecían saldadas, como la pretensión de universalidad de la división naturaleza/cultura, base de la división entre ciencias sociales y naturales, entre otras. También las críticas a corrientes como el interpretativismo de Clifford Geertz y las demás teorías de la representación generaron, en los últimos años, un intento de volver a preguntarse por lo real y por la ontología, por cómo el mundo es y, ante todo para la antropología, cómo los diferentes grupos humanos conciben que el mundo es. Esto condujo al retorno de la pregunta por el papel que la materia y los objetos cumplen en el desarrollo de las sociedades humanas. Aproximaciones como el giro ontológico, el perspectivismo amerindio y las visiones ecológicas al estilo de Tim Ingold —aunque estrictamente hablando este autor no considere

la ontología, sino la ontogenia— (2022, 19) son algunos ejemplos de este tipo de planteos que se presentan como novedosos y simultáneamente inventados en el norte global, a excepción del perspectivismo amerindio, desarrollado en Brasil.

Lo que demostraré en el presente artículo es que este tipo de perspectivas ni son tan nuevas ni solo se generaron en las metrópolis. Para ello tomaré la labor de un antropólogo ítalo-argentino que en la segunda mitad del siglo XX analizó la cuestión de la cultura material y simbólica de los ayoreos que habitan el Chaco boliviano. Los resultados a los que llegó a partir de esas investigaciones son semejantes a los que encontramos hoy en estas “nuevas teorías” del norte global.

Me estoy refiriendo a Marcelo Bórmida, con seguridad la figura más polémica de la antropología argentina. Nacido en Roma en 1925, estudió ciencias biológicas en la universidad homónima y trabajó con el raciólogo Sergio Sergi hasta 1946, cuando se radicó en Argentina. Continuó sus estudios en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en 1953 se doctoró con la tesis “Los antiguos patagones: estudio de craneología”, que hasta la década de 1990 fue considerada “una obra clave de la escuela morfológica argentina” (Carnese *et al.* 1991-1992, 40). Su director fue José Imbelloni, antropólogo ítalo-argentino, difusionista, políticamente asociado al fascismo italiano y al primer peronismo (1945-1955).

Bórmida fue el protagonista de la creación de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA en 1958, la misma licenciatura que, poco antes de su muerte, quería clausurar (Gil 2016, 58). Imputado de fascista y resistente a la antropología social, ocupó un lugar central en la antropología argentina entre 1956 y 1978, y su influencia continuó por varios años más después de su deceso.

Su obra podría considerarse como parte de una *no-tradición*, término que Andrei Gingrich (2005, 61) utilizó para referirse a la antropología de lengua alemana y que a Bórmida le cabe muy bien, ya que su antropología anclaba en la denominada *escuela histórico-cultural* de origen germánico, de modo que pertenece a una olvidada línea de trabajo que tuvo una gran continuidad en el pasado, pero que hoy carece de una positiva representación en el mundo académico¹. Si al comienzo de su carrera trabajó en la línea del difusionismo alemán, hacia finales de la década de 1960 su posición comenzó a ser abiertamente fenomenológica. Aunque es sabido que los planteos e influencias de este tipo fueron comunes en, por ejemplo, la antropología británica, en la obra de Godfrey Lienhardt, y la norteamericana, en la fenomenología de Alfred Schutz, la etnometodología de Harold

1 Esto en sí mismo no significa que, de una forma u otra, no sigamos abrevando en varios de sus principios.

Garfinkel y parte del interpretativismo de Clifford Geertz, el abordaje de Bórmida era totalmente independiente de estas líneas de investigación y se encontraba más cercano al desarrollo de la etnología germánica, francesa e italiana de autores como Ernesto de Martino, Maurice Leenhardt o Lucien Lévy-Bruhl².

Inmediatamente después de su muerte, a sus 58 años, Bórmida fue reconocido por varios colegas y discípulos en su papel de impulsor de la etnología en Argentina; una etnología que había definido su objeto distanciándose tanto de la antropología física como de la prehistoria (Braunstein 1988-1989; Espíndola 1978). Pero una vez reorganizadas las universidades nacionales, tras el fin de la última dictadura militar, en 1983, las visiones sobre Bórmida asumieron un carácter mucho más virulento. Se lo acusó de ser cómplice de la última dictadura militar (Balazote y Rotman 2016, 32); todos sus críticos, asociados en una línea muy amplia que se denominó *antropología social*, afirmaron que él y sus discípulos no sabían de fenomenología.

Y es que, si bien son dos sucesos diferentes, la repentina muerte de Bórmida y la consecuente pérdida de su hegemonía académica, por un lado, y el comienzo de una era democrática en Argentina, por el otro, generaron una renovación de la carrera de Antropología de la UBA. Los antropólogos que impulsaron este movimiento, muchos de los cuales aparecerán citados en este artículo, podían tener diferentes posturas teóricas metropolitanas (ecología cultural, marxismo, estructuralismo, etc.) o una posición más latinoamericanista; pero todos se unificaron bajo el rótulo de defensores de la antropología social, término que Bórmida siempre denostó y que no siempre es una traducción literal de la *social anthropology* británica (véase Guber 2007). De todas maneras, y en líneas generales, siempre

-
- 2 Podemos encontrar un desarrollo fenomenológico muy semejante al de Bórmida en la etnología de lengua alemana, en un artículo de Werner Müller (1968-1969) aparecido originalmente en alemán en la revista *Anthropos*, que aquel tradujo para su propia cátedra y que daba a sus alumnos como bibliografía. Respecto a De Martino, es alguien que intenta reformar la etnología a partir del historicismo de Benedetto Croce y, a su vez, ampliar la historia tal cual la ve este último aproximando la etnología al campo específico de la religión, el mito y la magia, buscando así nuevos mundos históricos (Pompa 2022, 325). Tal vez la idea central que toma de este antropólogo italiano sea la del *simbolismo mítico-ritual*: un mecanismo protector por medio del cual las personas repiten aquellas acciones que, en algún momento metahistórico, realizaron los héroes o los dioses para superar el mismo momento crítico que ellos, ahora, deben afrontar (Gervasi 2022, 216). Sobre la influencia que seguramente ejercieron las obras de Lévy-Bruhl y Leenhardt, digamos que, si para Malinowski lo anterior a la ciencia y la religión es la magia, para Leenhardt es el mito. Si para el primero la vida del nativo se puede reducir a una conducta observable y una actividad práctica, para el segundo es una percepción afectiva y experiencial, interpretada a través del paisaje de un mito vivido (Clifford 1982, 37). De ahí la cercanía de Bórmida a Leenhardt y la distancia con Malinowski.

prevaleció la intolerancia de un grupo frente a otro y la escasa convivencia entre ellos (Piscitelli y Mendoza 1988, 34). Entre admiradores y detractores se generó una verdadera antinomia, pues, desde el punto de vista estrictamente teórico, Bórmida fue un innovador que intentó incorporar teorías provenientes de otros campos a la antropología y, más específicamente, a la comprensión de las sociedades indígenas de Sudamérica, algo que sus seguidores gustan de reafirmar y sus detractores de desconocer. Pero simultáneamente, desde un punto de vista político, fue alguien asociado al fascismo en Italia y a la última dictadura militar en Argentina, algo que sus seguidores quieren disimular y sus detractores enfatizar. Salirse de esa encrucijada es una difícil tarea³.

Pero en este artículo no quiero ni abordar cuestiones políticas ni de historia institucional, sino adentrarme en un caso particular de algo que ya he tratado en trabajos anteriores (Silla 2014 y 2022) respecto a la posición fenomenológica de Bórmida y su similitud con muchos planteos actuales de la disciplina. Pretendo entonces poner el foco sobre sus últimas investigaciones antes de morir, en las que hizo un análisis fenomenológico de la cultura material ayorea. En él queda claro cómo no es factible preguntarse *qué significa* determinado objeto para este grupo indígena, sino *qué es* ese objeto para ellos. Se acerca de esta manera a lo que en la actualidad denominamos *giro ontológico*.

A continuación, voy a explicar sucintamente qué fue la etnología tautegórica, fundamentada en la centralidad del mito (y en especial en las particularidades que tendrían las narraciones míticas americanas), para luego profundizar en los descubrimientos y abordajes que este autor desarrolló sobre los ayoreos. Se verán en este recorrido las semejanzas —y también algunas diferencias— que esta aproximación de la antropología argentina del siglo XX tiene con los actuales debates.

La etnología tautegórica y la cultura material

Como ya han señalado otros autores, entre ellos Carlos Reynoso (1998) y Gastón Gordillo (2007), la etnología tautegórica diseñada por Marcelo Bórmida es el

.....

3 Unos pocos tomaron una posición más mesurada, como Leonardo Fígoli, que ve en Bórmida a alguien que intentó delimitar las fronteras internas de la disciplina en Argentina y establecer un corte definitivo entre las diferentes antropologías: cultural, física y arqueología, una vinculada a las “ciencias del espíritu”, las otras a las ciencias naturales (Fígoli 1990, 311). Alfonso Otaegui (2011), por su parte, si bien discute y critica a Bórmida en lo que concierne al concepto ayoreo de *puyác*, también reconoce sus aportes teóricos y conceptuales y, ante todo, es el único que analiza la validez de sus hallazgos en terreno.

primer, si no el único, abordaje distintivo de la antropología argentina. Su fundamento primero es que el mito es esencial para el entendimiento de la cultura y que no debe ser considerado una alegoría o representación, sino algo verdadero para quien lo enuncia, por lo que es tautegórico⁴. Su principal universo empírico serán las sociedades indígenas de Sudamérica, en especial de las tierras bajas. Comenzada a desarrollar a principios de la década de 1960, esta teoría estaba anclada en la fenomenología; por ende, su principal propósito era analizar los sentidos creados, experimentados y vividos por los nativos. De esta manera, la cuestión del significado era más importante que la cultura material, las luchas de poder o la estructura económica. Sin embargo, hacia el final de su vida, alrededor de 1970, Bórmida intentó hacer una fenomenología de la cultura material, relacionando los mitos (más concretamente las vivencias de determinados mitos) y los objetos creados y utilizados por el grupo que poseía esos mitos. Esto lo condujo a poner en duda algo que el pensamiento occidental siempre consideró universal: que un objeto cultural es la conjunción de materia y forma. Se planteó entonces la pregunta sobre cómo es concebida la naturaleza por este grupo indígena, y descubrió que lo que llamamos *naturaleza* no reviste carácter universal y “no existe como dada, sino [que] es un producto de la actividad del espíritu humano” (Bórmida 1976, 6). Por lo tanto, y recordando a algunos autores actuales del giro ontológico, “los significados no son portados por las cosas, como en la noción aristotélica, sino que son idénticos a ellas” (Henare *et al.* 2007, 3-4, traducción propia).

En 1970, 1971 y 1975, Bórmida viajó junto a dos de sus discípulos, Mario Califano y Alfredo Tomasini, al Chaco boreal boliviano a conocer a los ayoreos que estaban instalados en la misión Nuevas Tribus, en la localidad de Tobité. Bórmida encontró allí una cultura que, según consideró, le permitiría exponer claramente su teoría etnológica, que ya venía esbozando desde al menos 1968, año de la primera publicación al respecto. Aclaremos que el tipo de trabajo de campo que realizaban no era el de un investigador solitario lidiando con un grupo extraño, al estilo de Malinowski, sino el de una expedición que duraba un corto tiempo, comandada por un profesor acompañado de sus alumnos, en la cual se recolectaba material de todo tipo. En otras oportunidades, Bórmida, como director general del proyecto, enviaba a un discípulo a trabajar con alguna etnia, pero siempre bajo su orientación

4 Friedrich von Schelling, a comienzos del siglo XIX, señaló que el mito es tautegórico; o sea, no es ni una representación, ni una metáfora ni una interpretación errada del mundo, sino que es real para quien lo enuncia. No es correcto, entonces, tomar el mito como una representación de otra cosa —sea la política, la economía o el orden social—, pues es una realidad en sí mismo (Vernant 1982, 200).

y perspectiva. Finalmente, la mayoría de los resultados se plasmaban en una revista que era un *house organ*, la *Scripta Ethnologica: Archivo para una Fenomenología de la Cultura*, fundada por el propio Bórmida en 1973. En relación con los ayoreos, las investigaciones estuvieron dedicadas a la recolección de mitos relatados por algunos informantes claves y grabados magnetofónicamente. Pero en el caso concreto de este pueblo, Bórmida no se conformó con el corpus mítico, sino que estudió también su cultura material. Injertó así lo ergológico con lo mitológico, la materia con el significado. Este estudio apareció en la revista arriba mencionada en seis partes, desde 1973 hasta 1979, un año después de su muerte, bajo el título de “*Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreos del Chaco boreal*”.

Las cuestiones referentes a la cultura material y la morfología no le eran extrañas. Su carrera comenzó con estudios raciológicos y ergológicos en la isla de Pascua y Patagonia (Silla 2012 y 2023), pero fueron realizados antes de que intentara desarrollar una etnología fenomenológica, y tomaban los objetos como un indicador externo y objetivo de la cultura a la que pertenecían. Nunca en esos trabajos anteriores estuvo preocupado por la significación que el propio grupo producía de ese objeto. Por eso, haciendo casi una crítica a sí mismo, dirá:

Los estudios sobre cultura material basaban su descripción en la adecuación de un instrumento a un fin determinado, considerándolos exclusivamente en su aspecto morfológico y dejando a un lado sus componentes no morfológicos y sus aspectos inentendibles al pensamiento científico. (Bórmida 1973, 10)

En el caso específico de los ayoreos, puntualizó que no debemos analizar sus producciones materiales como algo muerto e inerte, sino hacer que un artefacto “se nos revele tal como lo ve, lo piensa, lo teme y lo utiliza un indígena de este grupo” (1973, 10). Esta sería una mirada completamente nueva, ya que, desde la anterior ergología, “una particular idea de utensilio, la occidental, es universalizada y confundida con la idea absoluta de utensilio” (Bórmida 2004b, 297). Ejemplificó esto con la maza espatular ayorea (*gasnongoái*), que al ser utilizada para matar a un hombre o a ciertos animales adquiere potencia y cambia su denominación a *ditái*. Desde un punto de vista externo, nada diferencia a una de la otra. Pero la actitud que se tomará hacia esta última es completamente diferente de aquella tomada hacia la primera. El uso de armas para dar muerte a un hombre o a animales potentes implica el hecho de que tales armas se cargan de la potencia originada en la “contaminación de la sangre” (Bórmida y Califano 1978, 54). Si se

han utilizado para asesinar a un hombre blanco (*konhiói*), su peligrosidad será tan grande que habrá que abandonarlas y celebrar un ritual precautorio denominado *paragapidí*, ceremonia cuyo fin era aislar las armas contaminadas con la sangre de las víctimas en un espacio fuera del cual no pudieran dañar (1978, 112). Si la víctima era de menor importancia, la maza podía seguir siendo utilizada, pero no se podía dormir bajo su sombra ni podía ser manejada por quien no había matado previamente. También podía ser utilizada para actividades tales como alejar tormentas. Lo que Bórmida encontró de fundamental en este hecho es que, desde un punto de vista exterior, se trataba “del mismo objeto que, en relación con su potencia, asume características y utilidades diferentes” (Bórmida 2004b, 260).

Podríamos encontrar cierta similitud de este planteo con los de algunas escuelas interpretativistas, como la de Clifford Geertz, que también se estaban desarrollando por esa misma época en los Estados Unidos. Para este autor, los humanos estamos insertos en tramas de significación que nosotros mismos hemos tejido y la cultura sería esa urdimbre; por ende, el análisis de la cultura implica buscar esas significaciones (Geertz 2003, 20). Ambos investigadores ponen el foco en la cultura y el ejemplo de la maza espatular recuerda el guiño que describe Geertz: cerrar y abrir el párpado puede significar muchas cosas diferentes, aunque siempre sea, desde el punto de vista conductual, un mero cerrar y abrir el párpado. Si bien serían dos tipos de culturalismo (y esta es una diferencia entre Bórmida y los propulsores del giro ontológico), la diferencia con Geertz radica en que para este último lo material es nada, solo importa lo que un objeto o una acción significan para cada grupo. Bórmida, por el contrario, está preocupado por la interrelación entre el significado, el objeto y la historia, que se unen a partir del mito. Lo que cambia al objeto es su historia, aquellas cosas para las que es utilizado. Excede entonces lo meramente simbólico y, claro, también, excede lo meramente material.

El problema, según Bórmida, y esta es otra de las grandes diferencias que podemos encontrar con autores como Geertz, radica en que las categorías utilizadas por la antropología, refugiadas bajo el paraguas de la Ciencia, tienen el estatuto de universales. Pero ocurre que, y paradójicamente, esta pretendida universalidad impide entender el sentido y la utilidad última de los instrumentos que son extraños a Occidente. Entonces, Bórmida emancipa el objeto del significado pretendidamente universal que le quiere otorgar Occidente. Una vez hecho esto, el sentido no es completamente arbitrario frente a la cosa.

Pero un punto relevante entre los ayoreos es que estas cuestiones no solo conciernen a los objetos que nosotros denominaríamos culturales, sino también a aquellos entes que consideramos “naturales”. En palabras de Bórmida:

En la perspectiva de la etnografía tradicional, el cóndor es un ente de la naturaleza y, como tal, no tiene cabida en la descripción de la cultura. Los diferentes aspectos y sentidos que le son propios como contenido de conciencia de una cultura —por ejemplo, de los ayoreo— y que constituyen justamente el cóndor tal como es en sí para esta cultura, se hallarán distribuidos en las diferentes categorías tradicionales: el uso de sus plumas y las armas utilizadas para su caza en ergología, el empleo de su canto terapéutico en magia y así siguiendo. Pero el cóndor, como fenómeno unitario, vivido, como contenido de conciencia concreto, habrá desaparecido por completo. (2004b, 273)

La centralidad de los mitos

¿De dónde provienen los saberes respecto a estos objetos (como el *gasnongoái/ditái*) o animales como el cóndor? Para Bórmida, estos aspectos de potencia de los artefactos ayoreos proceden de las indicaciones o características de los *nanibaháde* (antepasados míticos) que los originaron, hecho que los acomuna con todos los entes que constituyen la realidad ayorea (Bórmida y Califano 1978, 66). Ya desde lo que podríamos considerar su primer artículo de explicación de la etnología tauteológica, afirmaba la centralidad de los mitos para los indígenas de América:

La imbricación del tiempo de los mitos con el presente vivido se vincula con el hecho de que las mismas formas de existencia de los personajes míticos (y estos mismos personajes) que operan en el mito no dejan de estar presentes y de actuar intensamente en la vida cultural. Así, aquellos dioses, aquellos animales potentes, aquellos héroes de un mundo precósmico que hicieron posible y que dan sentido a cada uno de los entes o acontecimientos de la actualidad, no desaparecieron o murieron todos al finalizar el tiempo originario, sino que muchos de ellos se hallan presentes y actúan aún en la actualidad [...]. El cazador se enfrenta a un animal que frecuentemente no es en esencia diferente a los animales-hombres de la época originaria; a un animal que piensa, que quiere u odia, que puede, inclusive, establecer un pacto con el hombre y castigarlos si no cumple [...]. El horizonte mítico, entonces, se hace omnipresente en una ontología que tiene sentido tan solo en la vida vivida. (Bórmida 1968, 2)

Cada acción actual responde a lo que señalan los mitos de cada cultura y se interpenetra con ello. En este aspecto, el mito no es solo una narración que se cree verdadera o una alegoría, sino, en palabras de Bórmida, “una narración verdadera

y presente, explícita o implícita en una acción o en una creencia, frecuentemente sagrada, es decir, potente, y frecuentemente ejemplar”, sobre lo cual aclarará: “Es verdadero, no creído verdadero, sino verdadero en sí” para quien lo vivencia (2004a, 30). Lo fundamental entonces radica en la experiencia vivida por el nativo. Esa realidad se establece a partir de que ese sujeto concreto vive y está socializado en una cultura determinada que, desde la perspectiva de Bórmida, le incorporó sus valores. La tarea es así la enunciación de lo dado inmediatamente en la intuición de las vivencias que son propias de una cultura específica. Esto no es una cuestión sencilla, pues debemos estar dispuestos a aceptar tales vivencias como se dan, aunque choquen con nuestros propios hábitos, creencias y prácticas. Bórmida advierte sobre la necesidad de estar atentos a puntos de vista en principio extraños a nuestra manera de ver el mundo; por ejemplo, que en determinado grupo indígena “un estado de ánimo como la alegría puede ser apercebida como figura humana; o bien que un ser que vivió en los tiempos de los orígenes y se metamorfoseó entonces en un animal o en una planta siga existiendo como ser personal, aún hoy en día” (2004b, 216).

De ahí que su principal método de investigación fuera el de recopilar mitos a partir de grabaciones magnetofónicas. Por ello existe una contradicción entre sus postulados teóricos (estudiar el mundo vivido) y su método (solo prestar atención al discurso y recoger toda la información de unos pocos informantes calificados). Por ejemplo, los datos sobre los ayoreos se tomaron a partir de grabaciones realizadas a personas reducidas en misiones, en las tres expediciones mencionadas, de 1970, 1971 y 1975, y se procesaron a partir de la “Guía para la clasificación de los datos culturales” editada por la Unión Panamericana, aunque los investigadores en cuestión reconocieran que esta guía “tiende a atomizar la cultura” (Bórmida y Califano 1978, 7).

Las cuestiones metodológicas fueron tempranamente criticadas por autores como Carlos Reynoso, quien replicaba lo siguiente:

Esta apoteosis del informante único (o de los informantes sucesivos, pero no confrontados) parte del supuesto no demostrado de que unas cuantas personas pueden encapsular, prácticamente sin conflicto, todos los principios conceptuales y todas las categorías cognoscitivas pertinentes de una cultura. ([1984] 1988, 81; también en Otaegui 2011, 13)

En otro apartado Reynoso señalaba:

El propio Bórmida incurre en inconstancia cada vez que debe escribir una etnografía concreta. Mientras que, por un lado, se opone a lo que llama utilización de conceptos empíricos, uno de cuyos usos clásicos sería el empleo de las denominadas categorías culturales (economía, tecnología, ciclo vital, sociedad, religión, matrimonio, familia, vivienda, vestido, adornos), por el otro, en la organización de sus propios trabajos etnográficos arroja sus principios por la borda y se comporta como un disciplinado positivista. (1984, 81)

La crítica fundamental de Reynoso es que Bórmida consideraba que los enunciados de los amerindios son experiencias que, si se reducen a categorías, son traicionadas. Reynoso, por el contrario, plantea que todos los postulados pueden reducirse a categorías analíticas, o sea, ser traducibles al lenguaje de la ciencia. También otros antropólogos que trataron la obra de Bórmida, como Carlos Herrán, la consideraban de un “realismo ingenuo” y “premalinowskiano” (1990, 111; una crítica similar en Balazote y Rotman 2016, 39), pues solo tomaba en cuenta lo que los nativos decían y no lo que también hacían. Bórmida, por su parte, desconfiaba de la observación participante, ya que alegaba que muchas prácticas eran secretas y por ende era imposible participar en ellas. Por ello, era mejor escuchar el relato de los informantes (Bórmida 1975); o sea que conocía el método, pero no lo consideraba útil.

Personalmente acuerdo con los críticos en que, al no haber utilizado la observación participante como técnica, Bórmida perdió de vista cuestiones relevantes del mundo vivido de los grupos con los que trabajó. Pero acuerdo con este en el principio de poner en duda los propios valores y categorías para poder entender mejor los valores y categorías de los otros. Se libró así de la crítica que, por ejemplo, Bruno Latour hace a muchos científicos sociales que dividen el mundo entre *objetos-encantados*, dentro de los que se colocan los ítems que corresponden a todo aquello que no creen real (como la religión, los mitos o la cultura popular), y los *objetos-causa*, en los que entra todo aquello en lo que los científicos sociales sí creemos como causas reales que modifican las sociedades (como la política, la economía o la genética) (2002, 35). Bórmida, por el contrario, intentó llevar a sus máximas consecuencias el hecho de que para los ayoreos sus mitos eran tan reales como para nosotros lo es la ley de la gravedad.

En el principio todos son humanos

En términos analíticos, concebir el mito como real para quien lo vive es una postura semejante a la de las denominadas escuelas simbolistas representadas por autores como Friedrich Creuzer o Mircea Eliade y que oponen el símbolo al signo. Este último sería arbitrario en su relación con lo que significa: hace referencia a una realidad exterior a la que remite como objeto de conocimiento (referente). En cambio, el símbolo conlleva un aspecto natural y concreto, y está vinculado en parte a lo que expresa. Por ello, el símbolo mítico puede considerarse, en palabras de Jean-Pierre Vernant, tautegórico, pues no representa otra cosa, se presenta y se afirma a sí mismo (1991, 200).

Pero la cuestión no termina aquí, pues en el caso amerindio, y aquí está la novedad, Bórmida encontró que al inicio de la narración de los mitos de origen (y a diferencia de las mitologías, filosofías y ciencias de raigambre occidental) todos los personajes son humanos y tienen el estatuto de persona (1969-1970, 30). Los ayoreos no serían una excepción:

La estructura del horizonte mítico postula una época primigenia en la que casi la totalidad de los entes tenían figura humana y se hallaban organizados socialmente como los ayoreo actuales, incluyendo su pertenencia a uno u otro de los clanes. Estos antepasados fueron los *nanibaháde*, parte de los cuales se metamorfosearon en animales, plantas y otros entes naturales y culturales tales como animales, instrumentos, etc., mientras que otros permanecieron con forma humana (la cual comprendió también a sus descendientes), hasta hoy, originándose los actuales ayoreo. (Bórmida y Califano 1978, 100)

Bórmida explicaba que cuando los ayoreos se refieren a cosas hechas por humanos están traduciendo la expresión *ayorei*, que, en su sentido más general, hace referencia a un ser con figura y atributos humanos, y que se utiliza para designar no solamente a los ayoreos y a los demás humanos actuales, sino también a los *nanibaháde* de la época mítica. “De ahí que la intencionalidad modificadora es también propia de estas teofanías quienes la aplican para obtener entes que, en la concepción racional del mundo, no pertenecen ya a la cultura sino a la naturaleza”, escribía Bórmida (1976, 17); y observaba que resultaba tan evidente que en el principio todos eran humanos que “falta un mito antropogónico, puesto que los *nanibaháde*, de los cuales todo procede, aparecen como figuras originarias y, en cierto modo, existentes desde siempre. En cuanto a los ayoreo actuales, no son

sino descendientes de aquellos *nanibaháde* que no se metamorfosearon, conservando su originaria figura humana” (Bórmida y Califano 1978, 149).

Si en la cosmología occidental los humanos son el final y el punto culminante de la creación, en las narrativas americanas son el comienzo del mundo. El razonamiento que se deriva del postulado, por un lado, y del descubrimiento, por el otro, será que la forma de vida y de pensar de los amerindios es radicalmente diferente a la de Occidente. El mundo, lo que nosotros llamamos *naturaleza*, estaría en la visión amerindia sustentado de otra manera, en otros principios ontológicos⁵.

Como vimos, en el caso ayoreo se trata de entes denominados *nanibahái*, palabra que se refiere a un personaje de la experiencia ayoreo *potente*, que existió en el tiempo originario. Provisto de características humanas, se metamorfosea en el primer ente (o prototipo) de una especie u otorga un prototipo y permanece en una relación de potencia con los entes que se derivan de este prototipo o se vinculan con él. Posee comportamientos y aspectos humanoides, pero se diferencia de los ayoreos actuales porque tiene una mayor potencia y porque, si bien su aspecto es semejante al de un humano, también tiene rasgos y características psicológicas que ya anticipan el ente en el cual se transformará. Por ejemplo, el *nanibahái* Tigre era en su origen persona y ya tenía bigotes largos (Bórmida 1973, 37). Por ello, *nanibahái*, en uno de los extremos de la oscilación, es casi un humano; en el otro, es casi el mismo ente que originará. En lo que hace a los artefactos, el nexo entre el *nanibahái* y el artefacto oscila entre el otorgamiento y la metamorfosis, y también entre la génesis del artefacto en cuanto tal y la del material con el que está hecho (46). La ambigüedad del personaje hace que intentar encontrarle un sentido desde el punto de vista intelectual carezca de sentido; Bórmida consideraba que el único modo de resolver esta aparente inconsistencia era desplazar la cuestión del plano racional al vivencial. Visto así, “el *nanibahái* no tiene esencialmente un sentido, una función y una razón de ser etiológicos, sino pragmáticos; es la referencia, caso por caso, de una potencia de la que hay que precaverse o a la que se quiere utilizar para algún fin” (47). Si bien no existe un *nanibahái* en general, sino muchos individuales y concretamente utilizados en cada caso específico de acción, “estos entes tienen una serie de atributos constantes, tales como que poseen un sexo (y

5 En la actualidad, este descubrimiento se le atribuye al perspectivismo amerindio desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro, quien afirma que en las ontologías amazónicas “la condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad” (2010, 50). Philippe Descola señala lo mismo y al referirse a los pueblos amazónicos dice que “el referente común a las entidades que habitan el mundo no es, por consiguiente, el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición” (2012, 36).

una relación entre el sexo de este y el del ente que origina), un nombre, una edad, y siempre pertenecen a un clan específico” (47). Además, dos características fundamentales de estos entes son su *potencia*, pues su invocación genera acciones en el presente, y su permanencia (58), es decir, que las cosas dichas y las acciones realizadas en el tiempo originario por estos entes forjan la realidad del mundo presente.

Ahora bien, aunque esta concepción se parece a la de los *conceptos-cosa* que tiene en mente Martin Holbraad al preguntarse “cuáles serían las posibilidades conceptuales que permiten las cosas” (2015, 355), Bórmida no consideraba que estos fenómenos pudieran ser conceptualizados en un sentido filosófico analítico, sino como experiencias vividas de gran emotividad a las que se les coloca un nombre. No es entonces una “autodeterminación conceptual” al estilo de Eduardo Viveiros de Castro (2010, 201), ni “una filosofía con gente dentro”, como en Tim Ingold (1992, 696). Porque lo que Bórmida considera, en su esfuerzo por entender la originalidad indígena, es que este estar en el mundo, si bien es eficaz, no se asemeja ni a la ciencia ni a la filosofía occidental. Comentando el caso de otros grupos indígenas del Chaco, también etnografiados por su equipo de investigación, dirá:

Si los Welán de los mataco o [el] Cheimataki de los chorote del Chaco central son seres personales dotados de figura, intención y potencia, y al mismo tiempo un estado propio del chamán, implica que en estos grupos [términos] como *potencia* no son “verdaderos conceptos” y, ni siquiera, nociones o ideas, pues en estos casos *la potencia* es fundamentalmente una actitud-frente-a; un objeto potente lo es en cuanto revela su posibilidad de actuar, la que se manifiesta inmediatamente en la actitud que el hombre asume frente a él. (Bórmida 2004b, 217)

Entonces, un ente como el *welán* o como el *nanibahái* “no es tan solo un ser teórico, producto de la especulación de un filósofo salvaje, sino un ser que existe en tanto la vida puede remitirse a él, pues él es quien guía y determina ciertas acciones” (220).

En este sentido, Bórmida es diferente a ciertos antropólogos actuales, defensores del giro ontológico, que afirman que, “si los conceptos son reales, entonces la realidad es conceptual” (Henare *et al.* 2007, 28). Para Bórmida, por el contrario, la existencia no es conceptual, y en este aspecto se acerca más a una fenomenología.

Mito y *ergon*

Como dije al principio, Bórmida decidió ir más allá de los mitos y analizar la cultura material. Ahora bien, siguiendo su propio método, no podía extrapolar los principios de la técnica europea a los pueblos americanos. Tenía que partir de los propios principios de los ayoreos, y he ahí su descubrimiento, pues lo que creíamos un universal no lo es.

La ergología estudia los productos de la actividad fabril destinados a satisfacer ciertas necesidades y caracterizados por poseer una naturaleza material, en el sentido de ser tangibles o visibles para todas las personas, sean de cualquier cultura o época. Según los principios de la disciplina, estos objetos *fabricados* implican la actividad intencional humana dirigida a modificar algo preexistente sobre la base de una idea que la dirige, en una particular combinación entre la materia (correspondiente a lo dado, a la naturaleza) y la forma o el diseño (correspondiente a lo construido por el ideal humano y concerniente a lo que denominamos *cultura*). Ahora, Bórmida encontró que, “si bien es cierto que un ayoreo tiene conciencia de que los erga que fabrica son el resultado de su propia actividad, también la tiene de que no siempre esta actividad por sí sola es suficiente para asegurar el resultado, pues interfieren en ella factores que trascienden la mera intencionalidad del artífice” (1973, 20).

Pero en el caso ayoreo la cuestión no queda ahí. De un lado, lo que solemos denominar cultura material (los objetos fabricados por los humanos) no es considerado originario de los humanos; de otro, una gran cantidad de entes materiales que vemos como pertenecientes a la naturaleza fueron igualmente diseñados con una intencionalidad preestablecida. “La naturaleza ayorea es también, en cierto sentido”, dice Bórmida, “de carácter ergológico” (1973, 20). Esto implica que mucho de lo que para nosotros es dado (cercano a la naturaleza e independiente de la voluntad y acción humana), para ellos es construido (cercano a la cultura y diseñado por entes que, en palabras de los ayoreos, *eran gente*, o sea que tenían el carácter de persona). La división naturaleza/cultura, dado/construido, no existe o tiene otros límites entre los ayoreos; por ende, la división occidental no es un universal.

Bórmida puntualizaba que los ayoreos acostumbran atribuir a una teofanía la autoría del diseño del prototipo de un *ergon* determinado, del que los actuales humanos no serían sino fieles imitadores. Por ejemplo, Gedé (el Sol) hizo a los animales y las plantas:

El Sol hizo todas las cosas que vemos en este mundo. Cuando el Sol comenzó su trabajo de hacer todas las cosas, el primer trabajo que hizo fue al Tigre. El Sol comenzó su primer trabajo fabricando al Tigre. Trabajó toda la noche, haciendo toda su forma: los ojos y toda la pinta [color] que él tiene. (Contado por Rosadé y Ekarái, citados en Bórmida 1973, 23)

También “Peta [la Tortuga] era persona [antes de transformarse], pero era uatoquito [petiza], no era alta [...]. Dupáde agarró a la Peta y la dobló, así que lo hizo más petizo todavía” (contado por Samáne y Ekarái, citados en Bórmida 1973, 25)⁶.

El origen fabricado de un ente que para nosotros es natural crea una completa inversión de las categorías occidentales y podría conducir al etnólogo desprevenido al error. Bórmida comentaba que cuando los ayoreos dicen que el dibujo clánico (*pekarubóde*) —propio de los Etakóri— “viene de la Víbora Coral”, surge de inmediato la interpretación de que dicho dibujo sería una imitación de los anillos de esta serpiente, que sería una representación creada por el espíritu o la inventiva humana. Pero he aquí el equívoco, pues según Bórmida, para los ayoreos, el sentido de dicha expresión sería exactamente el opuesto. Decía que, por ejemplo, la marca de Etakóri viene de la Víbora Coral, a quien Dupáde había marcado. Entonces, la marca original, de la serpiente y del clan, viene de Dupáde, pues es este quien la habría inventado. Por eso los dibujos clánicos no se consideran imitación o representación de un dibujo natural, dado independientemente de cualquier propósito y característico de un animal proveniente de la naturaleza; por el contrario, el animal es concebido como creado, y los dibujos como una realización intencional de la teofonía. Por lo tanto, “un animal tiene el dibujo propio de un clan porque pertenece a este clan y ha sido marcado intencionalmente del mismo modo que un objeto actual en relación con esta pertenencia” (Bórmida 1973, 26). Así, entes naturales y culturales participan, en la conciencia ayorea, de una misma naturaleza ergológica. En efecto, según Bórmida, desde el punto de vista ayoreo, no existe una diferencia esencial entre el dibujo de un ave o el color de un pez y ciertos dibujos y colores que son el producto de la actividad humana (1974, 78).

6 Muchos de estos relatos son *puyák* (prohibidos) y no deberían ser contados. Bórmida transgredió esta pauta y los publicó. No quiero centrarme en este artículo en esta cuestión ética, que abordaré en otra parte. Solo quiero aclarar que, si transcribo literalmente los relatos, tomo partes que los ayoreos no consideraban *puyák*. En caso contrario, realizo un resumen con mis palabras de esos mitos, pues los ayoreos afirmaban que, si se empleaba este método, no era *puyák*.

En el mito que cuenta el origen del arco y la flecha, relatado por Samáne y Ekarái, se señala que Flecha era mujer y su marido era el Arco. Flecha consultó a su marido si “podía deshacerse de su persona”, lo que significa dejar de ser humana, y su marido la habilitó. Los demás (humanos) le pidieron que antes les otorgara canciones (pedido habitual en estas narraciones) y Flecha lo hizo. Finalmente, Arco también se transformó y continuaron en pareja. Antes Arco les dijo a los hombres que todos podrían portarlo; por eso en la actualidad todos los hombres utilizan el arco y la flecha para la caza o para la guerra. Luego de transcribir este relato (que era *puyák* y por eso lo resumo), Bórmida señalaba:

Es difícil concebir un proceso originario que elimine tan radicalmente el invento. El arco y la flecha no solo se originan independientemente de la acción humana, sino que su uso y difusión no dependen del hombre, sino de un mandato no humano. La idea de invento no es ni siquiera insinuada y el *ergon* existe en función de la intención de un ser de transformarse en su prototipo. (1973, 28)

Entonces, al igual que un ente de la naturaleza —en el sentido natural de la expresión—, “el *ergon* es algo dado” (Bórmida 1973, 32); sin embargo, desde otra perspectiva, Bórmida dice lo siguiente:

Tanto el *ergon* como el ente de la naturaleza han sido hechos, es decir, proceden de una actividad intencional que determina la aparición de un prototipo [...]. Ello implica que la categorización de la realidad en naturaleza y cultura es, para los ayoreo, ambigua y oscilante, pues ambos conceptos se imbrican en una percepción del mundo que, en sí, es esencialmente hecho, pero que, para el hombre, es esencialmente dado. (1973, 32)

El *gasé* es una horqueta elaborada con una rama provista de un mango muy largo, utilizada para arrancar del suelo raíces comestibles o para extraer del fuego estas mismas raíces una vez cocinadas. El mito de origen ayoreo de este artefacto evidencia que el aspecto del *nanibahái-gasé* anticipa el del instrumento. Lo mismo ocurre con los palillos para hacer fuego: “La forma del *ergon* es, en cierto modo, la forma del *nanibahái* que se metamorfoseó en él” (Bórmida 1975, 30). Los *nanibahái* son figuras muy imprecisas que “oscilan ambiguamente entre la figura humana y la del ente originado, tanto en su forma como en sus atributos y acciones” (31). Esto queda claro en relatos como el del arco que falla y el arco que acierta, transmitidos por Rosadé y Ekarái:

Cuando Arco era persona había dos de ellos. Orohói era el Arco que falla y Asnakái el Arco que acierta. Uno (Asnakái) decía al otro: “Me parece que yo soy una cosa importante. Me parece que si yo tiro a los niños hermosos (los hombres) no habrá flecha que pase al lado de ellos: todas mis flechas irán a ellos”. Entonces se hizo estirar. El otro (Orohói) agarró su flecha y dijo: “Seguramente yo no voy a errar ningún pájaro, a ningún bicho”. El primero (Asnakái) dijo: “Voy a hacer una prueba”. Entonces se hizo estirar, llevó una flecha sin punta e hizo una prueba con los pájaros. Desde entonces hay menos pájaros que pertenecen a algunos de los apellidos (clanes) porque este mató a gran parte de esos pájaros aquella vez. Un tiempo no había muchos pájaros en el monte, por causa del Arco (que acierta) que había matado a todos los que pertenecían a alguno de los apellidos. El otro Arco (Orohói) erró a los pájaros a los que tiraba. Este Arco tiró entonces a Doriá (Garabatá): le tiró en la frente y desde entonces ella se quedó en tierra. El Arco que falla le tiró; ella se cayó y él dijo: “La tierra será tu vivienda”. Doriá dijo: “Ay, me ha tirado el niño hermoso”. El Arco la maldijo, pero después dijo: “Bueno, que usted salga afuera de la tierra, pero su cabeza quedará en la tierra, y así será su vida”. Antes de deshacerse de su persona, el Arco recomendó algunas canciones. No era muy viejo, pero su modo de andar era medio encorvado. (Citado en Bórmida 1975, 32)

Al analizar este mito, Bórmida señalaba que la representación del *naniba-hái-Arco* oscila entre la humana (pues habla y demuestra intencionalidad) y la que anticipa al *ergon* (su figura encorvada). La misma ambigüedad se manifiesta en el hecho de que deba ser estirado para flechar y en el hacerse colocar una flecha, que aparece como contradictorio con su naturaleza de persona. Es entonces que “no puede precisarse en el mito si se está hablando de un hombre con forma y atributos de arco o de un arco con forma y atributos de hombre” (Bórmida 1975, 32). La misma cuestión aparece con los raspadores. El mito cuenta lo siguiente:

Kuhusná había prometido a los hombres que sus dientes solamente servían para raspar lo que había labrado; para raspar encima, para que la macana quede suave. Kuhusná y Kuhuci les habían dicho que sus dientes servirían para eso, nomás. Muchas veces los hombres probaron varias clases de dientes de varias especies de animales para ver si podían utilizarlos; entonces hallaron los dientes de Kuhuci y probaron; siempre los llevaban consigo, pero no sabían cómo utilizarlos. (Contado por Samáne-Homoné, citado en Bórmida 1978-1979, 47)

Según Bórmida, el relato señalaba que, si bien los ayoreos conocían los dientes de los roedores, no supieron cómo utilizarlos hasta que los mismos roedores no les indicaron el modo de hacerlo. Para el autor esto era una clara manifestación, no solo de la escasa posibilidad de los humanos para descubrir por sí solos el uso de un *ergon*, sino también de la total independencia del aspecto formal del artefacto con respecto a su uso (Bórmida 1978-1979, 47).

Otro aspecto interesante se daba con el hierro. Los ayoreos lo obtenían por robo, intercambio o porque lo encontraban como desecho dejado por los blancos. Bórmida explicaba que para ellos el hierro no es fabricado, sino dado:

El hierro, elemento que, si bien es reconocido como de origen foráneo y vinculado con la actividad de los *konhióne* (blancos), al ser asimilado en la cultura ayoreo e integrado a su horizonte de sentidos, se transforma de *hecho* en *dado*, de objeto *cultural*, obra de la actividad humana, en un ente que tiene el mismo carácter *natural* de una piedra, una planta o un animal. Y ello ocurre no solo en lo que hace al hierro como materia prima, sino también cuando este metal se concreta en instrumentos. (Bórmida 1976, 10, énfasis en el original)

Encontramos así en relación con elementos como el hierro la misma lógica que con respecto a otros artefactos.

Naturaleza y cultura: un antiguo debate de la antropología

La antropología ha considerado que la cultura es variable y la naturaleza inmutable. Esta es la base del relativismo cultural. Su gran logro fue poder aplanar a las diferentes culturas, como prácticas y valores morales, eliminando jerarquías entre unas que serían superiores y otras inferiores. Su gran problema es que esto impide un planteo ético sobre lo que se debe valorar y lo que se debe condenar, sobre lo que es real y lo que es falso. Pero otro inconveniente ha sido que la cultura implica una contraparte, la naturaleza, pensada exclusivamente a partir de la ciencia. Ahora bien, ¿qué ocurre si consideramos a la naturaleza también variable y aceptamos las diferentes concepciones de naturaleza que diversas sociedades tienen como verdaderas, tal cual lo han formulado autores contemporáneos como Bruno Latour, Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro? Este también parece haber sido el proyecto de Bórmida al estudiar la cultura ayorea.

Ha sido una constante en el pensamiento occidental concebir la característica de lo humano en relación con nuestra capacidad de fabricar cosas que no existen

previamente en la naturaleza. Para Friedrich Engels ([1876] 1975), es a partir del trabajo que los humanos transformamos aquello externo a nosotros (la materia inerte) en un producto. Para José Ortega y Gasset, políticamente opuesto al primero, pero cuyo pensamiento no se diferencia mucho del de aquel en este punto, la exclusividad humana radica en la invención de un procedimiento que permite obtener lo que no existe en la naturaleza. Entonces, dice Ortega y Gasset, la técnica sería “la reforma que el hombre hace a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades” ([1939] 1957, 14), y termina afirmando que “un hombre sin técnica, es decir sin reacción contra el medio, no es un hombre” (18). Pero ocurre que, en el caso específico de los ayoreos, no se autoconsideran los inventores de los artefactos que utilizan.

Claro que bien podríamos decir que los ayoreos “creen” no tener influencia en los artefactos que utilizan, pero que, “en realidad”, y como humanos, fueron ellos quienes crearon sus artefactos, aunque no lo reconozcan. Pero tengamos en cuenta que, como señala Bórmida, para los ayoreos, antes considerados por nosotros naturales también fueron fabricados por las entidades originarias. Así, desde la perspectiva ayorea se plantearía que la división entre una naturaleza dada y una cultura construida no tiene cabida, lo que desafía el pensamiento occidental (filosófico y científico).

Y es que, para este autor, en consonancia con los actuales planteos del giro ontológico, existe un tercer punto de vista objetivo. Retomando el caso de la maza espatular, habría un punto de vista subjetivo occidental (esto es, una maza espatular que fue inventada por algún antepasado ayoreo), uno subjetivo ayoreo (la maza espatular en su origen era humana y se transformó en objeto, y si con ella se asesina a alguien, el propio objeto se transforma) y uno objetivo y científico que, casualmente, es semejante al subjetivo occidental (solo hay un objeto, la maza espatular, aunque los puntos de vista sobre este objeto pueden variar). Pero lo que Bórmida señala es que no existen dos puntos de vista diferentes sobre un mismo objeto. Desde nuestra perspectiva, se los denomine *gasnongoái* o *ditái* (si ha matado a un hombre), siempre será finalmente una maza espatular. El mismo objeto con diferente significado. Para los ayoreos, son dos objetos diferentes, pues su ser, su esencia (avalada por los mitos), no es la misma en un caso que en otro. No existen así dos puntos de vista y un solo mundo, sino dos mundos. Recientemente, Martin Holbraad señaló lo siguiente ante fenómenos similares:

Si en cualquier instancia etnográfica dada las cosas pueden ser consideradas, de alguna manera, también como no cosas (e. g. un artefacto que, etnográficamente

hablando, es un ser humano, como los dones melanesios o un río que es un espíritu), entonces la noción de una cosa, antropológicamente hablando, solo puede tener un papel heurístico en lugar de uno analítico. Así, los intentos por analizar las cosas que llamamos objetos, artefactos, sustancias o materiales en términos de su objetividad, sustancialidad o, como se ha vuelto más popular, su materialidad, están encerrados en un tipo de prejuicio etnográfico —son, usando la palabra prohibida, etnocéntricos—. (2015, 349)

Bórmida se alejaba de este etnocentrismo, pues se preguntaba qué tipo de mundo, realidad y objetos creaba una cultura convencida de que no eran los inventores de los artefactos que utilizaban, sino que estos habían sido creados por los mismos seres que crearon los animales, las plantas y demás existentes. En ese aspecto, Bórmida se asemejaba a autores contemporáneos como Descola, quien señala que “la oposición entre naturaleza y cultura no tiene la universalidad que se le adjudica” (2012, 19). Pero no quiero con esto tampoco caer en un anacronismo (Skinner 2000, 153) y aprovecharme de cierta similitud de terminología para crear la apariencia de que Bórmida ha contribuido a algo que en realidad no era su intención en la época en que lo desarrolló. Una de las diferencias fundamentales es que los actuales debates tienden a desechar las explicaciones a partir del concepto de cultura; en cambio para Bórmida la cultura es lo central en sus explicaciones.

Lo que quiero señalar es que los estudios sobre el estatuto de la naturaleza en Occidente y las demás culturas tienen una larga data en la antropología y exceden a los actuales debates metropolitanos. Por más que en la actualidad tengan una impronta específica (en especial relacionada con el problema del salto tecnológico y las crisis ambientales, cuestiones que no eran tan cruciales en la década de 1970), eso no significa que previamente otros autores no hayan llegado a conclusiones semejantes a las que llegan los actuales investigadores.

Busco así contribuir a una mejor comprensión de los antecedentes de teorías actuales como la del giro ontológico, viendo precedentes en el contexto latinoamericano, en conjunción con postulados europeos, pero de tradiciones periféricas también, como las antropologías germanas o italianas. Pues finalmente, y como muchos, Bórmida fue un *transculturador* “al producir conocimientos europeos infiltrados por conocimientos no europeos” (Pratt 2011, 253), y la etnología tautegórica se originó en la zona de contacto entre las mitologías indígenas sudamericanas y el pensamiento europeo. Bórmida tomó del saber académico europeo el principio de que el mito es fundamental para la comprensión de la cultura, pero lo que estos autores europeos no podían saber es que los postulados míticos de los pueblos

amerindios eran radicalmente diferentes a los de Europa y Asia, algo que Bórmida descubre realizando trabajo de campo entre ellos. Entonces, sus postulados no son una mera copia del pensamiento europeo ni un robo del pensamiento amerindio; y la etnología tautegórica se conforma en la zona de contacto entre uno y otro.

Referencias

- Balazote, Alejandro y Mónica Rotman.** 2016. “Marcas en la antropología argentina: el enfoque ‘fenomenológico’, una perspectiva teórico-metodológica hegemónica en la historia de la disciplina”. *Antropologías del Sur* 3 (6): 29-46. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6756969>
- Bórmida, Marcelo.** 1968. “Mito y conciencia mítica”. *Antiquitas* 7: 1-8. <https://racimo.usal.edu.ar/496/>
- Bórmida, Marcelo.** 1969-1970. “Mito y cultura: bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tautegórica”. *Runa* 12 (1-2): 5-96 <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4493>
- Bórmida, Marcelo.** 1973. “Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (primera parte)”. *Scripta Ethnologica* 1 (1): 9-68.
- Bórmida, Marcelo.** 1974. “Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (segunda parte)”. *Scripta Ethnologica* 2 (2): 41-107.
- Bórmida, Marcelo.** 1975. “Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (tercera parte)”. *Scripta Ethnologica* 3 (1): 29-44.
- Bórmida, Marcelo.** 1976. “Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (cuarta parte)”. *Scripta Ethnologica* 4 (1): 6-25.
- Bórmida, Marcelo.** 1978-1979. “Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco boreal (quinta parte)”. *Scripta Ethnologica* 5 (2): 21-75.
- Bórmida, Marcelo.** 2004a. “La conciencia mítica”. *Archivos* 1: 21-202.
- Bórmida, Marcelo.** 2004b. “Etnología y fenomenología: ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento”. *Archivos* 1: 203-304.
- Bórmida, Marcelo y Mario Califano.** 1978. *Los indios ayoreo del Chaco boreal: información básica acerca de su cultura*. Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura.
- Braunstein, José.** 1988-1989. “Reflexiones o reflejos: la etnología de M. Leenhardt y la fenomenología bormidiana”. *Scripta Ethnologica* 12: 105-107.
- Carnese, Francisco R., José A. Cocilovo y Alicia S. Goicoechea.** 1991-1992. “Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina”. *Runa* 20: 35-67. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5420436>

- Clifford, James.** 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. University of California Press.
- Descola, Philippe.** 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Engels, Friedrich.** (1876) 1975. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Polémica.
- Espíndola, Juan Carlos.** 1978. "Elogio a Marcelo Bórmida (1925-1978)". *Revista de Estudios Regionales* 3: 183-184.
- Fígoli, Leonardo.** 1990. "A ciência sob o olhar etnográfico: estudo da antropologia argentina". Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Brasilia.
- Geertz, Clifford.** 2003. *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gervasi, Francesco.** 2022. "Desde el etnocentrismo dogmático hacia el humanismo etnográfico: actualidad del pensamiento de Ernesto de Martino para comprender y estudiar la diversidad mágico-religiosa contemporánea". *Pasado Abierto* 16: 210-222. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto/article/view/6269/0>
- Gil, Gastón Julián.** 2016. "Producción teórica y circulación de ideas en las ciencias sociales en la Argentina: tres casos contrastantes de las décadas de 1960 y 1970". *Cuadernos de Antropología Social* 43: 51-71. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180948645006.pdf>
- Gingrich, Andre.** 2005. "Prelude and Overture: From Early Travelogues to German Enlightenment". En *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, de Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin y Sydel Silverman, 61-75. University of Chicago Press.
- Gordillo, Gastón.** 2007. *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Prometeo.
- Guber, Rosana.** 2007. "Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social porteña". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 263-298. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1110>
- Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell, eds.** 2007. *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge.
- Herrán, Carlos.** 1990. "Antropología social en la Argentina: apuntes y perspectivas". *Cuadernos de Antropología Social* 4: 108-115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7174779>
- Holbraad, Martin.** 2015. "¿Puede hablar la cosa?". En *Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, coordinado por Piergiorgio Di Giminiani, Sergio González Varela, Marjorie Murray y Helene Risør, 339-354. Bonilla Artigas.
- Ingold, Tim.** 1992. Editorial de *Man* 27 (4): 693-696. <https://www.jstor.org/stable/2804169>
- Ingold, Tim.** 2022. *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*. Gedisa.
- Latour, Bruno.** 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Edusc.

- Müller, Werner.** 1968-1969. “Erlebnis und Ergebnis: Zur Selbstbesinnung der Ethnologie”. *Anthropos* 63-64 (1-2): 83-96. <https://www.jstor.org/stable/40457075>
- Ortega y Gasset, José.** (1939) 1957. *Meditación de la técnica*. Revista de Occidente.
- Otaegui, Alfonso.** 2011. “Los ayoreos aterrorizados: una revisión del concepto de *puyák* en Bórmida y una relectura de Sebag”. *Runa* 32 (1): 9-26. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/765>
- Piscitelli, Alejandro y Marcela Mendoza.** 1988. “Los monstruos de la razón: paradigmas en lucha en la antropología argentina”. *Revista de Antropología* 3 (4): 33-42. https://www.researchgate.net/publication/264343202_Los_Monstruos_de_la_Razon_Paradigmas_en_Lucha_en_la_Antropologia_Argentina
- Pompa, Cristina.** 2022. “Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia”. *Horizontes Antropológicos* 28 (62): 317-349. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832022000100010>
- Pratt, Mary Louise.** 2011. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. FCE.
- Reynoso, Carlos.** (1984) 1988. “Crítica de la musicología fenomenológica”. *Etnia* 33: 77-90. Versión original presentada en las Primeras Jornadas Argentinas de Musicología, Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.
- Reynoso, Carlos.** 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Biblos.
- Silla, Rolando.** 2012. “Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida”. *Revista del Museo de Antropología* 5 (1): 65-76. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v5.n1.9126>
- Silla, Rolando.** 2014. “Etnología e fenomenología: um comentário das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro”. *Sociologia & Antropologia* 4 (2): 351-372. <https://doi.org/10.1590/2238-38752014v423>
- Silla, Rolando.** 2022. “Marcelo Bórmida visto a través de sus publicaciones en la revista *Runa*”. *Runa* 43 (3): 141-155. <https://doi.org/10.34096/runa.v43i3.8609>
- Silla, Rolando.** 2023. “Encuentro en Rapa Nui: posiciones de Alfred Métraux y José Imbelloni respecto a los vínculos entre Oceanía y América”. *Corpus: Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 13 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.6153>
- Skinner, Quentin.** 2000. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. *Prismas: Revista de Historia Intelectual* 4 (2): 149-191. https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Skinner_prismas4
- Vernant, Jean-Pierre.** 1982. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI.
- Vernant, Jean-Pierre.** 1991. *Mito y religión en la Grecia antigua*. Ariel.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Katz.