

HERMENEUTICA DE LA ILUSION: LA ETNOLOGIA FENOMENOLOGICA DE MARCELO BORMIDA Y SU CONSTRUCCION DE LOS INDIGENAS DEL GRAN CHACO

GASTÓN GORDILLO*

"(...) the ethnographic era of anthropology, an era marked by the excision of societies from their historical context, is behind us—we may hope never to return."
Edwin Wilmsen

1. INTRODUCCIÓN¹

Un cierto halo de misterio rodea a la que fue hasta ahora la corriente más orgánica de la antropología argentina. Repudiada por la enorme mayoría de la comunidad antropológica por su fundamentalismo irracionalista y por sus estrechos lazos con la dictadura militar, la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida ha merecido más expresiones espontáneas de rechazo que análisis metódicos. Hasta el momento, el único análisis pormenorizado existente sobre sus componentes teóricos ha sido el escrito por Sofia Tiscornia & Juan Carlos Gorlier (1984). Más recientemente, autores como Carlos Reynoso (1988), Alejandro Piscitelli & Marcela Mendoza (1988), Gabriela Scotto (1993) y Héctor Hugo Trincherro (1994) se han referido, con distintos énfasis y perspectivas, a diversas facetas de esta escuela. No obstante, aún queda pendiente un análisis más detallado de la fenomenología bormidiana, sobre todo en lo que respecta a su práctica concreta de investigación entre los indígenas del Gran Chaco. Es

* Lic. en Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires), Master of Arts (Dept. of Anthropology, University of Toronto), Candidato Doctoral (Dept. of Anthropology, University of Toronto). Instituto de Ciencias Antropologicas, Facultad de Filosofia y Letras, Universidad de Buenos Aires.

fundamentalmente hacia allí, hacia un análisis crítico de su producción etnográfica, que apunta este trabajo.

Ahora bien, tomando en cuenta que la etnología fenomenológica es en tanto corriente orgánica parte del pasado, en la actualidad un análisis de este tipo podría parecer anacrónico. A nuestro entender, sin embargo, existen importantes razones que justifican el volver sobre ella en forma retrospectiva.

Podríamos empezar por razones de índole teórico. La fenomenología bormidiana proporciona un caso de singular interés para reflexionar sobre dos temas de actualidad dentro de la antropología. El primero está ligado a la construcción del conocimiento científico y a la elaboración de “ficciones” etnográficas. Al respecto, lo paradójico de la etnología fenomenológica es que sus miembros proclamaban realizar una “reducción” de su subjetividad, y que al mismo tiempo sus trabajos son un ejemplo patente de cómo una carga teórica e ideológica moldea una producción etnográfica. Precisamente, si hay algo que los fenomenólogos no hicieron fue poner su subjetividad y su ideología “entre paréntesis”. Un segundo ámbito teórico está ligado al carácter de un proyecto hermenéutico en antropología. En particular nos referiremos a las limitaciones que plantea el postular —tal como lo hacían los fenomenólogos— una “comprensión” de la cultura haciendo abstracción de las condiciones sociales e históricas que subyacen a la producción de significados. Ambos temas teóricos estarán fuertemente presentes en nuestro trabajo.

Hay una segunda razón para realizar una crítica de la etnografía producida por la fenomenología bormidiana: lo que al final de este trabajo llamamos “la herencia de la ilusión”. La imagen del indígena manejada por los fenomenólogos, con su carga de esencialismo y ahistoricidad, no sólo subsiste en ciertos aspectos dentro de parte de la antropología argentina, sino que además es muy similar a la hoy dominante en los medios masivos de comunicación y en el discurso y en la práctica de organismos gubernamentales. Una crítica a dicha imagen se torna por ende necesaria como parte de una desmistificación de cuál es la actual situación en la que viven los grupos aborígenes del Gran Chaco.

Existe una última razón, y ésta es histórico-política. El análisis de un proyecto antropológico con estrechos lazos con el fascismo como lo fue el fenomenológico es en primer lugar importante para reflexionar sobre la historia de nuestra disciplina en Argentina y, a partir de allí, sobre la estrecha relación existente entre investigación académica y contextos político-institucionales. Pero además, ejercicios críticos como el que aquí presentamos se vuelven importantes a nivel político dada la persistencia dentro de la academia local de proyectos intelectuales aliados al autoritarismo. En efecto, a pesar de su ocaso en tanto corriente, hoy en día la mayoría de los fenomenólogos sigue haciendo investigación con el mismo paradigma y la misma ideología que en los tiempos de Bórmida. Esta persistencia no pasaría de ser una curiosidad (una muestra del abanico de rarezas que siempre ofrece nuestra disciplina) sino fuera porque hoy en día (1995) son herederos y simpatizantes de Bórmida quienes controlan, dados los favores

del gobierno de Carlos Menem, la Comisión Asesora de Historia y Antropología del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Son precisamente los antiguos aliados académicos del poder militar quienes deciden sobre el destino de los fondos de investigación en antropología, sin tener ningún tipo de consenso en la comunidad de investigadores y en ocasiones ejerciendo persecución ideológica en sus dictámenes (ver Comisión Asesora... 1990). Cuando los fenomenólogos y sus aliados hayan finalmente abandonado el CONICET, ello habrá sido resultado no de la mera crítica intelectual, sino de los mismos factores políticos a través de los cuales accedieron a él. Sin embargo, sí creemos que es importante acompañar este proceso con el debate académico, analizando críticamente y haciendo público el tipo de práctica de investigación que hicieron y (aún hacen) los seguidores de la etnología fenomenológica.

En primer lugar, y tras una breve introducción histórica, haremos una revisión de los fundamentos teórico-epistemológicos manejados por esta corriente, exponiendo lo que consideramos son sus principales falencias. Luego analizaremos la contradictoria aplicación por parte de Bórmida y sus seguidores de sus propios postulados en su producción etnográfica, la forma en la que su ideología política se expresaba en el campo y en sus escritos, y la imagen ilusoria y ahistórica que construyeron de los grupos indígenas por ellos estudiados.

2. UN POCO DE HISTORIA

Si bien un análisis de las vicisitudes históricas del surgimiento, evolución y ocaso de la fenomenología bormidiana está fuera del objetivo de este trabajo, es importante situar al menos en forma breve el contexto histórico en el que se desarrolló esta corriente.

Nacido en Italia en 1925, Bórmida emigró a la Argentina al finalizar la segunda guerra mundial. En 1953 recibió su Licenciatura en Historia con especialidad en Antropología y Etnografía y a fines de ese mismo año recibió su doctorado, ambos en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Por más de una década Bórmida centró su investigación en arqueología, antropología física y etnología comparada, fuertemente influido por la escuela histórico-cultural (difusionismo alemán-austriaco). No obstante, a mediados y fines de los años 60 Bórmida fue orientando su trabajo más sistemáticamente hacia la etnología. La intervención de la universidad en 1966 tras el golpe militar de Onganía consolidó su figura en el Dpto. de Antropología de la UBA, y ello preparó el terreno para el nacimiento de la fenomenología como corriente (Bartolomé 1982). Así, en 1969 Bórmida organizó con otros colegas su primer trabajo de campo entre grupos aborígenes del Chaco argentino, y ese evento marcó el punto de partida de la por él denominada "etnología fenomenológica".

En 1973, el retorno constitucional obligó a Bórmida a abandonar la universidad, y ello lo llevó a fundar una institución privada que sería el símbolo de su corriente: el

Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA). Ese mismo año creó la revista *Scripta Ethnologica*, el órgano oficial del CAEA y desde entonces la principal fuente de publicaciones de esta escuela.

La intervención de la universidad en 1975 y sobre todo el golpe militar de 1976 significaron el comienzo de la edad de oro de la etnología fenomenológica. Aun cuando a principios de los años 70 esta escuela ya era muy activa, fue sobre todo a partir de entonces que Bórmida y sus seguidores consolidaron su poder, dados sus excelentes lazos con los militares. Desde entonces, los fenomenólogos no sólo establecieron un control casi absoluto sobre el Dpto. de Antropología de la UBA sino que además acapararon la mayoría del financiamiento del CONICET para antropología (cf. Colegio de Graduados en Antropología 1989). Durante esos años, en la carrera de antropología los textos de Bórmida eran dogma sagrado, otras corrientes teóricas eran sistemáticamente excluidas de la curricula, y no era raro que los estudiantes sufrieran persecución ideológica y no muy veladas amenazas (*ibid.*: 83, 89).

El predominio de esta corriente, sin embargo, impuesto por la dictadura y sin consenso en el conjunto de la comunidad antropológica, era frágil. En primer lugar, la muerte de Bórmida en 1978 dejó a la fenomenología sin su líder carismático. Mario Califano quedó convertido en su principal figura, y en 1980 fue uno de los principales promotores del cierre de la inscripción a la carrera de antropología, con la idea de convertirlo en un posgrado (*ibid.*: 92-93). Sin embargo, los tiempos políticos comenzaban a cambiar. El fin del gobierno militar a fines de 1983 significó el colapso de la fenomenología como corriente dominante en la UBA. Antropólogos que habían mantenido su investigación en institutos privados o que estaban en el exilio retornaron a la universidad, y Califano y sus seguidores debieron replegarse a su bunker del CAEA. Desde entonces, la gran expansión que la antropología social ha experimentado en el país ha relegado a la etnología fenomenológica a un lugar absolutamente marginal dentro de la disciplina. No obstante, a pesar de su ocaso como corriente, los fenomenólogos no sólo están lejos de haber desaparecido, sino que además mantienen el mismo paradigma que expondremos a continuación.

3. LA ETNOLOGIA FENOMENOLOGICA: REVISION CRITICA DE SUS SUPUESTOS TEORICO-EPISTEMOLOGICOS

La principal preocupación de Bórmida era *comprender* a las culturas indígenas *en términos de la perspectiva de sus miembros*. En este sentido, Bórmida incluía su trabajo dentro de la tradición de la *Verstehen* (comprensión), con la que compartía algunos supuestos básicos: sobre todo la defensa de la especificidad de las ciencias humanas con respecto a las ciencias naturales, y la distinción (en muchos autores

—Bórmida incluido— planteada como oposición) entre la *comprensión intuitiva* de aquellas y la *explicación racional* de estas últimas (cf. von Wright 1979).

En su intento por desarrollar una hermenéutica de las culturas indígenas, Bórmida se volcó a la fenomenología de Edmund Husserl. Sin embargo, la forma en que Bórmida llevó a cabo esta apropiación fue muy particular. En primer lugar, Bórmida nunca citó a Husserl en forma directa en ninguno de sus trabajos.² Si tomamos sus notas a pié de página y su bibliografía es claro que su principal fuente de Husserl fueron libros escritos *sobre* este filósofo y el método fenomenológico, entre los que se destacan el escrito por el ideólogo de ultraderecha Bochenski (cf. Bórmida 1976: 31-2, notas 23, 24, 25; cf. Reynoso 1988: 77).

Pero aun cuando tomó algunos de los principios generales de la fenomenología husserliana, sobre todo de su etapa más temprana, Bórmida se desconectó en forma absoluta de los más importantes desarrollos en fenomenología posteriores a Husserl. Así, nunca se refirió a Alfred Schutz ni a la corriente fenomenológica de la sociología norteamericana que retomó su trabajo, representada por la etnometodología de Arnold Garfinkel. Esto mismo es válido con respecto a la hermenéutica filosófica fenomenológica que se desprendió de la obra de Martin Heidegger, representada por autores como Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Y Maurice Merleau-Ponty, por su parte, es sólo citado por Bórmida en una nota y al pasar (1976: 31, nota 23), haciendo total abstracción del intento de este filósofo por desarrollar una fenomenología anclada no tanto en un “ego trascendente” como en la praxis humana. Esta muy particular apropiación llevó a Bórmida a hacer un uso empobrecido y parcial de la tradición fenomenológica, no sólo en lo que respecta a las propias ideas de Husserl sino también (y especialmente) con respecto a las importantes reformulaciones a las que el trabajo de éste último fue sometido por sus seguidores.

A esta influencia en Bórmida de algunos (parcializados) principios de la obra temprana de Husserl, debe agregársele la de la filosofía idealista y antipositivista de Benedetto Croce (dominante en la Italia fascista en la que Bórmida hizo sus primeros estudios) y el trabajo de un conjunto heterogéneo de etnólogos europeos de principios y medios de siglo: entre ellos Lucien Lévy-Bruhl —cuyos trabajos sobre la “mentalidad primitiva” moldearon claramente sus ideas sobre el carácter “irracional” de la “conciencia mítica”— Adolf Jensen, Bronislaw Malinowski (más como etnógrafo que como teórico) y precursores de una fenomenología de la religión como Mírcea Eliade y Maurice Leenhardt (éste último considerado por Bórmida como el modelo ejemplar de etnógrafo). Por último, es importante mencionar la influencia en la primera etapa del trabajo de Bórmida de la escuela histórico-cultural, en particular a través de la presencia en la UBA de Oswald Menghin, prehistoriador con conocidos lazos con el nazismo en su Austria natal —y emigrado por esa razón a la Argentina tras la segunda guerra mundial.³ Si bien posteriormente Bórmida calificaría al difusionismo como un “reduccionismo historicista” (1976a: 22, ver también 62 y ss), en su etapa fenomenológica

mantuvo de esta escuela, además de su flirteo con la extrema derecha, su anti-evolucionismo y anti-materialismo. Pero veamos ahora cómo estas diversas influencias se conjugaron en el pensamiento de nuestro autor.

La defensa de Bórmida de una etnología fenomenológica fue paralela a su crítica a lo que él llamaba “etnografía tradicional”. Una idea recurrente y clave a lo largo de sus escritos es que cualquier intento de analizar la cultura a través de los principios de la ciencia racional lleva a una “distorsión” del dato etnográfico. El uso por parte del etnógrafo de conceptos tales como “economía”, “relaciones sociales” o “parentesco” sólo representa su intento de organizar los datos a través de *principios racionales atomizantes*, totalmente ajenos a la visión nativa del mundo (1976a: 52-54). Para Bórmida:

“La cultura etnográfica, *formalizada y anatomizada por las categorías y conceptos etnológicos tradicionales*, no es ya un hecho cultural viviente, sino un *cadáver* al que el integracionismo sociológico proporciona *una vida convencional y ficticia*” (1976a: 54, énfasis nuestro).

De acuerdo con Bórmida “el hombre etnográfico” (un concepto constante en sus trabajos) posee una conciencia irracional que ordena una perspectiva del mundo totalmente opuesta a los principios racionales de la ciencia occidental. Lo que nosotros entendemos como “economía” o “política”, para el “hombre etnográfico” es parte de una estructura indiferenciada profundamente embebida en contenidos míticos irracionales (1976a: 16-17, 19). Por consiguiente, los conceptos y explicaciones racionales sólo representan una imagen *distorsionada* y en última instancia *falsa* de la realidad cultural indígena, imágenes que no constituyen más que “reduccionismos” sociológicos, económicos o psicológicos (*ibid.*: 22 y ss). Así, Bórmida sostiene:

“...el hecho cultural es la *estructura misma* y el dato que no la refleje en su totalidad no es solamente parcial sino decididamente *falso*; y la objetividad del dato cultural consiste en reflejar *todo el hecho y nada más que el hecho* (1976a: 16, énfasis nuestro)

En consecuencia, el objetivo de una etnología tautegórica, como él denomina a su proyecto hermenéutico (siguiendo a Vico y a Schelling), debería ser comprender la cultura *sólo en la forma en que la experimentan sus miembros*:

“El objeto general de la investigación etnográfica debe ser, entonces, una *cultura vivida* y el hecho etnográfico la vivencia de este hecho por parte de los hombres que participan en esta cultura. Todo lo demás —*categorizaciones, reducciones, explicaciones y, en general, teorizaciones más o menos conscientes*— no se hallan dadas inmediatamente en el hecho sino *les son agregadas por el observador*” (*ibid.*: 17, énfasis nuestro).

¿Pero cómo puede el etnógrafo evitar las “distorsiones” de la teoría y en general de su subjetividad? Es aquí donde Bórmida recurre a Husserl. Para Bórmida el método etnográfico debería estar basado en alcanzar “la cosa misma” del hecho etnográfico, la “esencia” escondida detrás de los fenómenos que percibimos a través del contacto inmediato. Inspirado en la reducción fenomenológica husserliana, Bórmida sostiene que el etnógrafo necesita dar dos pasos metodológicos básicos para “intuir” libre de “distorsiones” estas esencias. El primero es la *epojé*, o la reducción o eliminación. A través de la *epojé* el observador debe “poner entre paréntesis” *todo lo subjetivo, teórico o tradicional* en él, no sólo en lo que respecta a la subjetividad en un sentido general sino también (y especialmente) a su *previa visión personal y/o teórica de los datos culturales* (Bórmida 1976a: 37 y ss, 47).

Este paso negativo es seguido por uno positivo: *la reducción eidética*. Una vez que el etnógrafo ha eliminado sus preconceptos, en esta nueva etapa éste debe llevar a cabo una *intuición* (comprensión) de la esencia de los fenómenos culturales (*ibid.*: 75-76, 78). El método para acceder a esta esencia es sacar del fenómeno todo lo accidental o histórico que haya en él. Y ello se lograría imaginando todas las variaciones de las posibles expresiones del fenómeno hasta el momento en que éste pierde sus rasgos esenciales (*ibid.*: 78-79). Estas esencias serían las estructuras fundamentales de significado, que permiten reducir la ilimitada multiplicidad de los fenómenos culturales a un número limitado de significados (*ibid.*: 78, 85). Y esta reducción a principios básicos es lo que definiría a la etnología como ciencia (*ibid.*: 78).

Para Bórmida, la comprensión de la esencia de las culturas “primitivas” es posible porque, a pesar de las radicales diferencias culturales que separan al investigador del “hombre etnográfico”, todos los seres humanos comparten ciertos rasgos fundamentales. Según Bórmida, esta base común es la *conciencia mítica* (1969a: 38-39) o —como la llamaría más tarde— las *estructuras irracionales de sentido* (1976a: 94-96). Su argumento es el siguiente: aun cuando la cultura occidental ha perdido gran parte de la conciencia irracional dominante entre las “culturas etnográficas”, aún mantiene ciertos ámbitos de irracionalidad: supersticiones, creencia en curanderos, astrología, etc. Esta conciencia irracional estaría por lo tanto presente al menos en un rincón de la mente del etnógrafo, y ello le permitiría *comprender* el contenido irracional de la mentalidad indígena (1969a: 38-39; 1976a: 94-97).

Según Bórmida, el método fenomenológico debería aplicarse sobre todo en un ámbito en particular: *la mitología*. Los mitos son para Bórmida *el lugar por excelencia* de los significados culturales (1976a: 99-101), concepción que heredó de Croce y de Jensen. En primer lugar, es en los mitos donde se expresaría en forma más clara la estructura fundamental de la conciencia irracional del “hombre etnográfico”. Las expresiones culturales de la vida cotidiana, por el contrario, no proporcionarían para Bórmida datos adecuados para una etnografía hermenéutica, ya que éstos están “mezclados” con contenidos “profanos” que ocultan la “pureza” de la conciencia mítica (1969a: 41).

Bórmida tiene sin embargo otra razón para elegir la mitología como el ámbito privilegiado de investigación. A diferencia de otras fuentes etnográficas, los mitos permiten reducir la “distorsión” del etnógrafo: éstos pueden grabarse y por ende pueden ser reproducidos en versiones casi literales con respecto a lo narrado por el informante (Bórmida 1969a: 43; cf. 1969b). Esto explica porqué la mayoría de las publicaciones de la etnología fenomenológica incluye largas transcripciones literales de narraciones míticas.

Los ámbitos en los que el modelo de Bórmida adolece de problemas son múltiples. En primer lugar, nos referiremos a las falencias de índole epistemológico.

Reducción fenomenológica, objetividad y teoría

Uno de los problemas más serios de esta escuela está ligado a la propia base del proyecto fenomenológico husserliano: la pretensión de poner la subjetividad “entre paréntesis”. Éste ciertamente no es el lugar (ni somos la persona adecuada) para juzgar los méritos de la obra de Husserl. No obstante, es importante referirnos al menos brevemente a algunas de las que se reconocen como sus más importantes limitaciones.

En primer lugar, aun cuando es evidente que cualquier proyecto científico debe intentar reducir el apriorismo, es también claro que es imposible “poner entre paréntesis” todos los preconceptos, ya sea subjetivos o más estrictamente teóricos. Tal pretensión encierra un subjetivismo idealista radical. La “suspensión del mundo” a la que aspiraba Husserl *está siempre histórica y culturalmente situada*, y por ende una real *epojé* del mundo sólo podría lograrse desde fuera del mundo (Tiscornia & Gorlier 1984: 22; cf. Farber 1956: 27). Husserl era en parte consciente de este problema, y ello lo llevó a reexaminar constantemente la posibilidad de una verdadera reducción fenomenológica (Merleau-Ponty 1962: XIV). Es más, al final de su vida Husserl se fue alejando progresivamente del idealismo subjetivista presente en sus primeras obras, reconociendo la existencia de un mundo previo a toda reducción y de aspectos que no pueden reducirse (Ricoeur 1967: 12).

Bórmida también dice reconocer, al menos parcialmente, los límites de la *epojé*. No obstante, su intento de resolver este problema lo lleva a un círculo vicioso:

“Es claro que sería ingenuo pensar que la mera intención de ser objetivo y hasta el esfuerzo más consciente y empeñoso para eliminar toda actitud subjetiva fuera suficiente para conseguir tal fin. No es posible eliminar totalmente las disposiciones afectivas o las disposiciones pragmáticas (...). Pero precisamente, en esta dificultad de eliminar la actitud subjetiva estriba la necesidad de aplicar el método fenomenológico *y de esforzarse para llevarlo a sus extremas consecuencias*” (Bórmida 1976a: 46, énfasis nuestro).

Hay una falacia en la lógica de este argumento. Bórmida reconoce que una reducción total no es posible. Sin embargo, para él no se deduce de allí que la *epojé* no

es una adecuada garantía de objetividad. Por el contrario, Bórmida llega a la extraña conclusión de que el método que él reconoce que no es preciso *debe ser llevado a su extremo*. Pero el único resultado posible de esta actitud no es un incremento en la objetividad, sino un incremento *en la ilusión de objetividad*.

El tema del status de la objetividad está fuertemente presente en estas problemáticas. Bórmida en particular concibe la objetividad *como un reflejo de la realidad*. En sus propias palabras:

“(...) la objetividad del dato etnográfico consiste en que *refleje el hecho tal como es y en toda su complejidad*, cumpliendo así la definición escolástica de la verdad: *adecuati mentis ad rem*. (Bórmida 1976a: 13, énfasis nuestro).

Con esta concepción “dura” de objetividad, Bórmida *comparte paradójicamente las premisas epistemológicas profundas del positivismo que él dice criticar*: i.e. el postulado de la existencia de una realidad “allí afuera” que puede ser “reflejada” por un observador “externo” a ella. Esta visión de objetividad (como es sabido) pasa por alto que el investigador *siempre construye* los datos a través de sus antecedentes personales y teóricos, y que por ende *la teoría y la subjetividad están presentes en forma inexorable en la empresa científica*.

El reconocimiento de la inevitabilidad de esta construcción, sin embargo, no debe conducir a la negación de todo parámetro de objetividad y por ende a caer en un relativismo como el predicado por ciertas corrientes del posmodernismo. Un enfoque constructivista de la ciencia no significa que la producción académica consista meramente en “invenciones” de tipo literario, y que por consiguiente “cada texto (...) es perfecto en su imperfectibilidad” (Tyler 1986: 138). *Existe* un parámetro de objetividad diferente al postulado por el positivismo, basado en una objetividad *situada históricamente* en el sentido dado por Jürgen Habermas: una construcción intersubjetiva conjunta que resulta de relaciones sociales históricamente determinadas. Esta objetividad no está basada en las “Verdades” del positivismo, sino en parámetros de objetividad históricos e intersubjetivos que nos permiten juzgar, como en este caso, cuándo la construcción realizada por una corriente etnográfica termina divorciándose de la experiencia subjetiva de los sujetos a los que dice dar voz.

Aun cuando Bórmida comparte con el positivismo una concepción “dura” de objetividad, es claro que al mismo tiempo su paradigma irracionalista lo aleja de aquél. Para Bórmida, la realidad no es tanto “lo que está ahí afuera”, como “*lo que el nativo piensa que está ahí afuera*”. Esto nos conduce a otro problema recurrente en esta escuela: la tendencia de Bórmida y de sus seguidores *a reducir la realidad a la interpretación de los informantes* (Tiscornia & Gorlier 1984: 25). Aquí es interesante citar nuevamente a Bórmida, quien tras referirse a un relato ayoreo donde hay una clara analogía sexual ligada a la frotación para hacer fuego entre un palillo “masculino” y un receptáculo “femenino”, sostiene:

“También conviene prevenir a quien intente una interpretación psicológica que *el informante negó expresamente* que la frotación entre el elemento masculino de la pareja y el elemento hembra tuviese el carácter de acto sexual” (Bórmida 1976b: 31, énfasis nuestro).

Este rechazo radical a una explicación alternativa a la del nativo conduce en última instancia a un *subjetivismo irracionalista* que no es raro en otras corrientes comprensivistas, que oponen radicalmente explicación y comprensión (cf. Tiscornia & Gorlier 1984: 28-29). Y en el caso de Bórmida, este rechazo a toda explicación “intelectualista” en aras de una comprensión fenomenológica conduce a una suerte de apología de todo lo dicho por el informante.

Es claro que esta postura encierra una visión estrecha de lo que constituye la teoría. Nadie duda de que conceptos como “economía”, “política” o “parentesco” son creaciones de Occidente, pero ello no los convierte en “pedazos” de realidad que “mutilan” el mundo indígena, como sostiene Bórmida. Estos conceptos poseen un contenido *abstracto* que no puede reducirse a un “hecho” inmediato, y que es clave para ordenar los datos empíricos y para analizar los fenómenos sociales (cf. Tiscornia & Gorlier 1984: 26).

Como señalara Theodore Abel (1953) en su ya clásico trabajo sobre la *Verstehen*, toda comprensión supuestamente empática siempre tiene como referente último *a la propia experiencia, subjetiva y teórica, del investigador*, y por ende la apelación a una intuición “libre de teoría” no puede ser más que una ilusión. El papel inexorablemente central de la teoría en cualquier abordaje interpretativista se expresa en forma patente en el hecho de que, como veremos más adelante, el rechazo de Bórmida a los conceptos teóricos es en gran medida declamativo, ya que él y sus seguidores nunca dejan de usarlos.

Hermenéutica, poder e historia

Hay otro ámbito en el que esta corriente posee importantes falencias teóricas: su pretensión de realizar una hermenéutica de la cultura indígena. La debilidad de la aspiración comprensivista de la etnología fenomenológica reconoce varios niveles.

El primer nivel está ligado a su renuncia a una conceptualización teórica sistemática sobre la semántica de los símbolos. Su desconexión con los desarrollos teóricos en antropología simbólica y hermenéutica filosófica lleva a los fenomenólogos a reducir su “comprensión” de la cultura indígena a un anecdotario descriptivo y desarticulado de mitos y narraciones culturales, salpicado de alusiones al permanente e irracional misticismo de la vida indígena. En este contexto, los fenomenólogos descuidan la contextualidad semántica de las narraciones míticas, ignoran la polisemia de los símbolos y pasan por alto la relación de éstos últimos con las relaciones sociales,

aspectos éstos que constituyen la base mínima de cualquier abordaje interpretativo en antropología.

Pero además, el programa hermenéutico de la fenomenología adolece de problemas en lo que respecta a su noción de cultura, problema éste que comparte con algunas corrientes de la antropología simbólica. En primer lugar, los fenomenólogos toman a la cultura como un sistema *dado*, como un *producto* que *circula* entre los miembros de un grupo. Los significados que conforman los símbolos, sin embargo, están ante todo embebidos *en forma activa en prácticas materiales concretas*, simultáneamente como *guías* y como *productos* de la acción (Williams 1977; Roseberry 1989). El concebir a la cultura *en tanto práctica material* es de fundamental importancia, no sólo porque ello nos permite superar la artificial separación (compartida, de distinta forma, por el idealismo y el marxismo ortodoxo) entre “ideas” y “mundo real”, sino porque además nos muestra que la cultura no es un “texto” homogéneo. La cultura es siempre *diferentemente construida e interpretada* siguiendo clivajes de clase, etnicidad, género o grupo de edad (por mencionar sólo los más importantes). Por ende, la reificación por parte de esta escuela de la cultura como un fenómeno dado y homogéneo termina mistificando la dinámica de los significados y de sus usos sociales.

En sus últimas obras Bórmida se volvió parcialmente consciente de la existencia de una heterogeneidad de significados en un grupo, mostrando al respecto una clara evolución con respecto a trabajos anteriores. Originalmente, en la parte II de “Ergon y Mito”, por ejemplo, la posibilidad de concebir en un mismo grupo una multiplicidad de significados era rechazada como una “hipótesis insostenible”, debido según Bórmida a la frecuencia del intercambio intragrupal de información (1974: 71-72). En su trabajo “Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo”, publicado póstumamente en 1984, Bórmida avanzó sin embargo en un reconocimiento más claro de la multiplicidad de significados existente en la cultura de un grupo, afirmando que “...el mundo de los ayoreo se nos presenta, por lo tanto, como un ‘mosaico’ de nociones que son ‘cualitativamente’ distintas, pues proceden de canales [sujetos con desigual status] que son cualitativamente diferentes” (1984: 20, énfasis nuestro). El reconocimiento de la existencia de una heterogeneidad de significados se plasma en el hecho de que todo este trabajo está dedicado a las diferentes nociones culturales ligadas a las personas comunes, los shamanes, los “locos”, los “soñadores”, y los sabios conocedores de mitos.

Este reconocimiento de múltiples significados, en principio valioso, es sin embargo limitado en sus alcances. Esta heterogeneidad no es definida por Bórmida en función de una desigual *producción* de significados, sino de un desigual *acceso* a una *potencia mágico-espiritual tomada como dada*: “un canal es un sujeto que, por poseer o no un determinado status de potencia, *tiene acceso a determinados aspectos y sectores de la realidad*” (*ibid.*: 19, énfasis nuestro). Además, Bórmida sigue manteniendo la idea de que las desiguales nociones de cada “canal” se funden en última instancia, a través de la comunicación intragrupal, en una suerte de *comunidad cultural final* (*ibid.*: 19).

En definitiva, a pesar de reconocer parcialmente en su última obra que los miembros de un mismo grupo social pueden manejar significados distintos, Bórmida no aborda este fenómeno en tanto un proceso de *desigual producción cultural*, ligado en última instancia a las experiencias heterogéneas y a las relaciones de poder que son propias de todo grupo.

La relación entre cultura y poder nos conduce a otro fenómeno igualmente pasado por alto por la etnología fenomenológica: el hecho de que toda cultura tiene un componente ideológico. La cultura, en este sentido, constituye una “red” de *mistificación* tanto como de significación, sirve para consolidar el poder de algunos y para subordinar a otros, aun en sociedades sin clases (Keesing 1987: 161). Para los fenomenólogos, sin embargo, la misma idea de ideología *está necesariamente excluida*, ya que para ellos *no hay posibilidad de ir más allá del discurso literal de los informantes*. La cultura es identificada por Bórmida y sus seguidores con el “*deber ser*” de los mitos. Y esta aproximación necesariamente empobrece cualquier abordaje que pretenda interpretar los usos sociales de los símbolos.

Finalmente, es importante referirnos a una asunción central de Bórmida: que la mitología es el ámbito más apropiado para acceder a la “*esencia cultural indígena*”. Como señalara Roger Keesing:

“Es una extraña orientación antropológica que hayamos tomado tan a menudo como ámbitos quintaesenciales de la cultura *a rituales que pueden ser representados una o dos veces al año, a los mitos que tal vez jamás son recitados públicamente*. Por el contrario, en lo que respecta a la *co-construcción de contexto y significado en la vida social cotidiana* en las sociedades no-occidentales, *la antropología simbólica ha tenido notablemente poco que decir*” (Keesing 1987: 164, traducción y énfasis nuestros).⁴

Esta observación es especialmente válida para la fenomenología bormidiana, ya que sus seguidores *rechazan en forma expresa el análisis de las expresiones culturales de la práctica cotidiana*, a las que conciben como una suerte de “*estorbo*” que oculta la conciencia mítica. En palabras de Bórmida:

“En la vida cultural una cantidad de hechos, seres y actitudes, que encuentran su sentido en la conciencia mítica, se nos dan *entremezclados* con la rutina diaria. En esta rutina, la *pantalla* de la denominada ‘*vida profana*’ colocada por la *concepción intelectualista de la cultura*, nos *oculta* permanentemente ‘*sentidos*’ que *aparecen con toda su claridad en el relato mítico*, en el que la ‘*religiosidad*’ constituye justamente el *sentido último* de los protagonistas y de sus actuaciones” (Bórmida 1969a: 41-42, énfasis nuestro).

Bórmida reconoce sólo en una nota que no todos los fenómenos culturales pueden ser reducidos a mitos (1976a: 101, nota 123), pero esta afirmación nunca aparece expresada ni en su producción etnográfica ni en la de sus seguidores. Para los

fenomenólogos, los mitos son *el núcleo primordial* de la cultura indígena, y por ende éstos han acaparado su atención en forma casi exclusiva. Sin embargo (y más allá de la importancia relativa de las narraciones míticas) tal postura deja de lado los valores, significados y disposiciones *que organizan la vida cotidiana*, muchos de los cuales no tiene una fuerte expresión mítica. Más adelante volveremos sobre este punto.

Pero además (y fundamentalmente), al abordar a la cultura en términos de circulación de narraciones míticas y no de producción de prácticas cotidianas, los fenomenólogos *divorcian la cultura de la experiencia histórica de sus sujetos*. Como veremos, una de las características más centrales de esta escuela es la absoluta falta de preocupación por dar cuenta de la realidad social de los grupos aborígenes por ella estudiados. Y esta postura ahistórica los condujo a concebir la cultura como un fenómeno estático, fijo en una estructura mítica primordial y sin posibilidad de reformulación.

Fue con esta paradójica carga teórica, con una teoría que negaba su propia existencia, que Bórmida y sus seguidores hicieron sus campañas etnográficas.

4. LOS FENOMENOLOGOS EN EL CAMPO

El asalto etnográfico al Gran Chaco⁵

El primer rasgo destacable de esta corriente surge del hecho de que estuvo casi absolutamente centrada en los grupos indígenas del Gran Chaco.⁶ ¿Porqué los aborígenes chaqueños? ¿Porqué no los mapuche o los diferentes grupos “kollas” de la Puna? ¿Porqué además no todos los grupos del Chaco sino en especial aquellos ubicados en sus regiones occidentales y septentrionales?

Aunque Bórmida y sus seguidores nunca se refirieron explícitamente a este tema, es evidente que los indígenas del Chaco centro-occidental argentino (oeste de Formosa y nordeste de Salta) y los del Chaco boreal paraguayo-boliviano *parecían* amoldarse perfectamente a su búsqueda por una “auténtica” esencia aborígena. Estos grupos fueron los últimos en ser incorporados a las respectivas sociedades nacionales, habitan en su mayoría regiones “marginales” en pequeñas comunidades en el monte, viven en buena medida (pero no sólo) de la pesca, la caza y la recolección de frutos silvestres y miel, y son aquellos que —ante una mirada superficial— menos parecen estar penetrados por “la cultura occidental”.

Este interés por grupos “relativamente intactos” también recoge el postulado de los fenomenólogos de que la etnografía (su etnografía) debía “salvar para la posteridad” la experiencia cultural de pueblos “condenados a la extinción” (cf. Bórmida 1976a: 7; Califano 1982: 11-12; Braunstein 1974: 7; Tomasini 1978/79a: 52). Esta recurrente declamación redentora estaba desligada de un compromiso real con los pueblos

indígenas, como veremos en detalle más adelante, y sólo tenía como objeto legitimar su práctica intelectual como “custodios” de una esencia cultural supuestamente amenazada (cf. Clifford 1986: 112-113). Lo que es importante señalar aquí es que dentro de este proyecto redentor, grupos indígenas que (aparentemente) han experimentado mayores cambios socioculturales como los mapuche, los “kollas” o los tobas y mocovíes del Chaco oriental y austral probablemente no eran atractivos para los fenomenólogos por estar más “contaminados” por influencias externas.

Dado este contexto, no es casual que Bórmida eligiera para su propia investigación a los ayoreo del Chaco boreal paraguayo-boliviano, el último grupo del Gran Chaco en ser incorporado a la “sociedad occidental”. Los ayoreo empezaron a ser establecidos en misiones recién en las décadas de 1940/50, y aún en los años 70 (cuando Bórmida realizó sus trabajos de campo) había algunas pocas bandas nómades independientes, algo que sin duda lo atraía profundamente.⁷

Los grupos indígenas del Chaco centro-occidental y boreal, por ende, parecían proporcionar un caso ideal para llevar a cabo una “intuición” fenomenológica de “culturas etnográficas” tal como éstas se manifestaban antes de la penetración del blanco en el Chaco. Como veremos, esta imagen de una suerte de “pureza arcaica” es una ilusión. Pero es sin duda una ilusión seductora, que persiste aún hoy en día en ciertos imaginarios colectivos, y que atrajo a un número considerable de investigadores a trabajar bajo el amparo de Bórmida.

El asalto etnográfico al Gran Chaco llevado a cabo por la fenomenología fue realizado con un espíritu de cuerpo que es distintivo de grupos fuertemente homogeneizados por un liderazgo fuerte y autoritario. Así, los fenomenólogos fueron al campo siguiendo las enseñanzas de Bórmida como dogma sagrado: casi toda su investigación de campo se centró en mitología y en sus futuros artículos y libros ninguno intentó siquiera reformular parcialmente el modelo de su maestro. El énfasis de Bórmida en evitar “distorsiones” en la recolección de datos condujo, como señaláramos, a uno de los rasgos más destacados de las publicaciones de esta escuela: largas transcripciones literales de mitos y de otros relatos culturales, tal como fueron narrados por los informantes.

A través de estos mitos y relatos los fenomenólogos aspiraban a “comprender” los diferentes aspectos del “estar-en-el-mundo” indígena: shamanismo, creencias en seres “potentes”, cultura material, relaciones sexuales, caza, pesca y recolección, nacimiento, prácticas funerarias, concepciones del tiempo, ciclo anual, entre muchos otros. En todos estos ámbitos el énfasis de estos autores es el mismo: la vida indígena está totalmente empapada de significados míticos.

Cómo usar teoría sin saberlo

Siguiendo los postulados de Bórmida, la mayoría de los miembros de esta escuela reniegan del uso de conceptos teóricos. Así, Anatilde Idoyaga Molina escribe:

“En otras palabras, intentaremos realizar una descripción tautegórica del personaje femenino [la bruja pilagá] en un contexto dado, *sin perdernos en la maraña de definiciones y distinciones entre brujería, hechizo, encantamiento, etc.*, las que no pocas veces se usan como conceptos *a priori* independientes de las clasificaciones que cada cultura realiza (1978/79: 95, énfasis nuestro).

En esta misma dirección, Miguel de los Ríos sostiene que él no se refiere a la bibliografía de los etnógrafos tradicionales del Chaco (Karsten, Métraux, Nordenskiöld, etc.) porque:

“(…) este tipo de bibliografía (…) presenta datos sumamente imprecisos y generales que además *están interpolados por opiniones de índole teórica o comparativa de sus autores*” (de los Ríos 1974a: 9, énfasis nuestro).

Celia Mashnshnek da la misma explicación para rechazar parte del trabajo de estos etnógrafos:

“[en parte de las etnografías tradicionales] (…) la información *está distorsionada por las interpretaciones teóricas de los autores, lo cual reduce en perjuicio de su objetividad y exactitud*” (Mashnshnek 1973: 107, énfasis nuestro).

Sin embargo, como no podía ser de otra manera, los artículos y libros producidos por los miembros de esta escuela confirman en forma permanente *la imposibilidad de reducir la teoría y la subjetividad*. En primer lugar, es evidente que a pesar de su desprecio por la teoría, todo lo escrito por Bórmida sobre la etnología, el método fenomenológico y el “hombre etnográfico” *está fuertemente cargado de teoría*. Toda su producción *incluye una clara teoría de lo que para él es la ciencia, la cultura y la metodología etnográfica*. En segundo lugar, a pesar de sus declamaciones por evitar “explicaciones racionales”, los fenomenólogos usan en forma permanente (como mostraremos más adelante) conceptos tradicionales de la etnografía y explicaciones y clasificaciones basadas en principios “intelectualistas” extraños a los nativos. Hay un tercer y principal dominio en el que es absolutamente claro que los fenomenólogos *no pusieron “entre paréntesis” ni su teoría ni su ideología*. Esta escuela, con su búsqueda ahistórica de esencias culturales y su agenda política aliada a la dictadura militar creó una imagen de los indígenas del Gran Chaco absolutamente divorciada de su praxis histórica. El análisis de esta imagen quedará para la siguiente sección. A continuación nos referiremos al uso que Bórmida y sus seguidores hicieron de explicaciones y categorías que están muy lejos de “el hecho tal como es percibido por el hombre etnográfico”.

Siguiendo sus propias premisas, Bórmida escribe sobre los ayoreo en la parte II de “Ergon y Mito”:

“[los relatos míticos ayoreo] pierden su coherencia desde el momento en el que se los fuerza a constituir un conjunto, es decir un ensamble organizado, que no existe en la conciencia indígena y que, por lo tanto, no puede menos que carecer de organicidad” (Bórmida 1974: 42, énfasis nuestro).

Sin embargo, contradiciéndose a sí mismo, más adelante Bórmida introduce una clasificación de los mitos basada en principios “racionales” que son totalmente suyos:

“A partir de este esquema general...pueden diferenciarse en el ‘corpus’ mitológico ayoreo distintos grupos de narraciones o ‘ciclos’ (ibid.: 43) [al que dedica las siguientes 20 páginas] (...) Queremos insistir en el hecho de que estos ciclos no existen como tales en la conciencia ayoreo (...)” (ibid.: 62, énfasis nuestro).

Bórmida usa con frecuencia estas clasificaciones y explicaciones “racionalistas” que contradicen su propio modelo. En todos sus trabajos sobre los ayoreo nuestro autor se refiere constantemente a la “potencia” de los seres míticos o de los instrumentos materiales, a pesar de sostener que este grupo carece de un concepto de “potencia” (Bórmida 1975: 74, 127). En la parte VI de “Ergon y Mito” Bórmida clasifica la forma por la cual los artefactos materiales pertenecen a un clan usando términos tales como “pertenencia clánica mixta”, “compartida” y “opcional” (1978/79b: 61 y ss), conceptos con los cuales los ayoreo seguramente no están familiarizados. Y en otro trabajo Bórmida divide el mundo ayoreo en una conceptualización teórica inspirada en Husserl y Heidegger y totalmente ajena a los ayoreo, que distingue el “mundo cercano” (o “lo aprendido”) de el “mundo lejano” (o “lo revelado”) (1984: 159 y ss).

Per donde esta utilización de construcciones “racionalistas” ajenas a la conciencia mítica nativa es más radical es en *Los Ayoreo del Chaco Boreal*, libro escrito por Bórmida & Califano (1978) y que está totalmente estructurado en torno a las categorías más ortodoxas de la etnografía positivista por ellos despreciada. Así, los capítulos están encabezados por títulos tales como “economía”, “organización social”, “organización política”, “vestidos y adornos”, “instrumentos y armas”, “religión”, etc. Simplemente recordemos que Bórmida había escrito que la utilización de tales conceptos hacen de la cultura “un cadáver” (Bórmida 1976a: 54). Otro aspecto destacable de este libro, y también del de Califano sobre los mashco (1982), es que el análisis de la religión es relegado al final del libro, cuando Bórmida había precisamente criticado a la etnografía “cientificista” por hacer exactamente eso, lo que según él equivalía a darle a la mitología una “naturaleza marginal y epifenoménica” (1976a:38).⁸

Entre los demás fenomenólogos hay numerosos ejemplos similares de aproximaciones “racionalistas” que contradicen el modelo bormidiano de etnología. Mario Califano usa el “ultra-teórico” (y lo que es peor, lévi-straussiano) concepto de “mitema” para organizar el ciclo de *tokjwaj* entre los wichí (1973: 173). Idoyaga Molina

(1976: 61) se refiere a la alta tasa de suicidios en este mismo grupo, y recurre para ello a la explicación evidentemente no-indígena de Alfred Métraux, quien sostiene que este fenómeno se debe a la fuerte inhibición cultural de los wichí para expresar excesos. José Braunstein, luego de repetir los mandamientos de Bórmida en contra de los conceptos teóricos del observador, se refiere a los “grupos parentales bilaterales” y a la “familia matrilocal extendida” de los wichí (1976: 133). Mashnshnek habla innumerables veces de la “economía” de los wichí (cf. 1974; 1975; 1977), a pesar de sostener que “una conclusión general que surge de nuestro análisis es la evidente parcialidad de la aplicación del concepto tradicional de economía en las culturas etnográficas” (1975:35).⁹

Además, los fenomenólogos usan en forma constante conceptos sorprendentes por su lejanía cultural con las categorías aborígenes, como “teofanía”, “Deus Otiosus” (tomados de Eliade), “deidad dema” (proveniente de Nueva Guinea a través de Jensen) y términos ligados a la antigüedad clásica griega como “tesmóforo” o “érgon”. Esta última afición por términos provenientes de las culturas clásicas de Occidente alcanza su clímax en el propio título en latín del órgano de difusión de esta escuela, *Scripta Ethnologica*, nombre por cierto paradójico para la publicación de una corriente que pretendía liberarse de “distorsiones occidentalistas” en su “intuición” de la esencia cultural indígena.

Si recordamos que para Bórmida el dato etnográfico que no refleje el hecho tal como es percibido en su totalidad por los nativos “*es no solamente parcial sino decididamente falso*” (1976a: 16), podemos ver que él y sus seguidores violaron constantemente *sus propios* parámetros de validación. En este sentido, a la hora de exponer una categorización etnográfica, el método fenomenológico se les revelaba a Bórmida y sus seguidores *atípico e incontrolable*, y por ende debían recurrir sin escrúpulos a los estilos de descripción que decían cuestionar (Reynoso 1988: 81). Pero a pesar de estas evidentes contradicciones los fenomenólogos nunca reconocieron, o nunca quisieron reconocer, el hecho de que *la teoría está indisolublemente ligada a la práctica científica*, y de que por consiguiente sus propias premisas *estaban profundamente cargadas de teoría*. Parafraseando a Molière en *El Burgués Gentil-Hombre* (cuyo personaje ignoraba que hablaba en prosa), pareciera que los fenomenólogos siempre usaron teoría sin saberlo.

La ética y la política de la etnología fenomenológica

La ideología política de Bórmida y sus seguidores tuvo una muy clara expresión en su producción intelectual. Ello se refleja en múltiples niveles. Por un lado, en su sistemático ocultamiento de la situación de explotación y miseria en la que actualmente viven los grupos indígenas chaquenses. Como escribiera Carlos Reynoso:

“Jamás un fenomenólogo, que se sepa, ha levantado la voz para denunciar una situación real; lo único que parecen deplorar de los dolorosos procesos de transformación cultural, es que éstos pongan en peligro la integridad de las mitologías” (1988: 80, énfasis nuestro).

Esta exclusiva preocupación de los fenomenólogos por los mitos se manifiesta no sólo en sus declamaciones por “salvarlos para la posteridad” sino también en las reiteradas alusiones a su “hermosura” y “poesía” (cf. Bórmida 1969a: 46, nota 115; 1978/79: 10; 1984: 14, 18; de los Ríos 1978/79: 43). Estos últimos gestos de afectada sensibilidad, que emergen bruscamente entre la monótona aridez de sus textos, contrastan fuertemente con la falta de sensibilidad de los fenomenólogos por las condiciones de vida de las personas que les narraban esos relatos.

Además de la práctica de una etnografía divorciada de la experiencia social de los sujetos estudiados (tema que desarrollaremos más adelante) la ideología política de la fenomenología se expresa, por un lado, en la forma en la que sus miembros se relacionaron con los aborígenes y con instituciones misionales en el campo, y por el otro lado en sus ideas sobre su compromiso para con aquellos.

En primer lugar, en la única ocasión en que dentro de la abundante producción fenomenológica encontramos un agradecimiento hacia los informantes, es significativo que lo que se destaca en él es su “disciplina” (Bórmida & Califano 1978: 9). En marcado contraste, las referencias de agradecimiento a los misioneros que trabajan con los indígenas son abundantes y deferentes (ver Bórmida 1973: 17; Pérez Diez 1974: 111; Califano 1976: 57, nota 36; Bórmida & Califano 1978: 9; Tomasini 1978/79b: 77, nota a la introducción; Califano 1982: 16-17, etc.).

Bórmida y Califano (1978: 9; Bórmida 1973: 17; Califano 1982: 16-17) son especialmente expresivos en su agradecimiento a grupos misionales norteamericanos como el Instituto Lingüístico del Verano y la Misión Nuevas Tribus, grupos que han sido denunciados mundialmente por sus lazos con la CIA y con compañías multinacionales interesadas en los territorios indígenas, por su colaboración en campañas militares de contrainsurgencia y por llevar a cabo una “evangelización” destructiva de la cultura indígena (ver al respecto Cano et al 1981; Pérez & Robinson 1983). En el caso de la Misión Nuevas Tribus entre los ayoreo, en la misma época en que Bórmida y Califano realizaban su trabajo de campo, los misioneros apoyaban la realización de partidas para capturar a los últimos ayoreos que vivían en bandas independientes, partidas que solían terminar en matanzas colectivas (Braunstein 1976/77: 34). Uno de los misioneros a los que Bórmida expresa su agradecimiento, Paul Wyma (Bórmida & Califano 1978: 9)¹⁰ ha sido denunciado por sus lazos con la compañía petrolera *Western Geophysical* por despejar de ayoreos áreas ricas en petróleo (Cano et al 1981: 310-311). Ello no le impide a Bórmida referirse a los “sacrificados y a veces heroicos misioneros de la New Tribes Mission” (1973: 17). Es más, en el prefacio del libro sobre los ayoreo Bórmida defiende

abiertamente a estos misioneros contra las denuncias que ya en ese entonces eran generalizadas:

“(…) pecaríamos en contra de nuestra conciencia de investigadores si no señaláramos apreciaciones e informaciones distorsionadas o del todo inexactas que han sido publicadas recientemente acerca de la intervención de los misioneros, tanto católicos como protestantes, en el proceso de transculturación de los ayoreo (...). Esta tergiversación de la verdad ofende no sólo a un conjunto de personas *dignas, sacrificadas y honorables*, sino al mismo *Estado de Bolivia que consiente y apoya su obra*” (Bórmida & Califano, 1978: 9, énfasis nuestro).

Baste decir con respecto a esta defensa de la Misión Nuevas Tribus (y de la dictadura de Banzer, entonces en el poder en Bolivia) que las denuncias contra ella han sido formuladas por las propias organizaciones indígenas, además de por antropólogos y otros organismos no gubernamentales (cf. Cano *et al* 1981: 317 y ss; cf. Garduño Cervantes 1983: 201-202) y que en el caso concreto del Instituto Lingüístico del Verano (con el que Califano mantiene estrechos contactos en la amazonia peruana) éste ha sido expulsado o su accionar sometido a regulaciones por los gobiernos de Ecuador, Perú, Panamá, México, Colombia y Brasil (Cano *et al* 1981; Pérez & Robinson 1983).

Con respecto a la relación que los fenomenólogos mantenían con sus informantes, ésta no sólo estaba estrictamente mercantilizada sino que además tal mercantilización llevaba a situaciones éticamente dudosas. Al respecto, es de destacar que Bórmida ofrecía elevadas sumas de dinero a sus informantes ayoreo para que le relataran mitos cuya narración está culturalmente prohibida (Bórmida 1976a: 67, nota 80; 1975: 87, cf. 94-95). Bórmida ejercía esta presión monetaria a pesar de saber perfectamente bien que el relato de estos mitos, y por ende la violación de los tabúes, había significado que en su primer trabajo de campo los informantes fueran expulsados de su comunidad por el resto de los ayoreo (Bórmida 1974: 51, nota 111; 1975: 87). Es destacable la insistencia con la que Bórmida describe su obstinada insistencia por “comprar” esos mitos, la resistencia de los informantes a relatarlos, y los conflictos sociales que esta situación provocaba entre los ayoreo (cf. Bórmida 1975: 87; 1974: 57, nota 111; cf. 1976a: 67, nota 80).¹¹

Pero esta falta de consideración por las personas a las que estaban estudiando va más lejos. Bórmida sostiene expresamente que el etnógrafo de ninguna manera debe intentar mejorar las condiciones de vida de los indígenas.

“Además de la eliminación de las disposiciones afectivas, la reducción de la actitud subjetiva implica la exclusión de la disposición pragmática hacia el hecho etnográfico. Plantearse previamente al conocimiento del hecho su utilidad para un fin determinado — por ejemplo, el control del cambio cultural, el mejoramiento de las condiciones de vida de un grupo, la introducción de normas educativas o sanitarias — lleva casi necesariamente

a enfocarlo en función de la acción que se quiere emprender (...), La resultante de esta selección será la *distorsión* del hecho etnográfico (...)" (Bórmida 1976a: 44-45, énfasis nuestro).

Con el mismo tono, Bórmida condena como una "enfermedad" el "confuso humanitarismo" de algunos jóvenes etnógrafos:

"El indigenismo, es decir, la exaltación acrítica de lo indígena, es *una enfermedad* algo frecuente de los jóvenes etnógrafos de ciertas partes del mundo y procede tanto de premisas de carácter nacionalista como de un *confuso humanitarismo, cuando no de una ideología política* o de un exotismo nostálgico" (Bórmida 1976a: 41, énfasis nuestro).

Bórmida y sus seguidores, no obstante, no limitan su cruzada ideológica al rechazo de cualquier tipo de compromiso con los indígenas. Su propio programa intelectual es en última instancia funcional a la reproducción de las condiciones de extrema pobreza y explotación en la que viven estos grupos. Esto es muy claro no sólo en su falta de preocupación por dar cuenta de la actual situación social de estos grupos, sino también en el único párrafo (no casualmente en un nota) en el que Bórmida se refiere a su actual pobreza. Allí Bórmida sugiere (en forma no demasiado ambigua) que esta situación es resultado de su propia responsabilidad.

" (...) los indígenas mencionados son *incapaces* de ahorrar el dinero suficiente para comprar ropa, y la solicitan sistemáticamente a los visitantes, *como si éste fuera el único medio de conseguirla*. No entramos a analizar aquí las razones de esta incapacidad de acumulación [*sic*], pero es claro que no depende de la imposibilidad real de acumular la cantidad de dinero necesaria para la adquisición, ni de la imposibilidad real de realizarla. Es interesante, además, subrayar cómo en estos mismos grupos la '*diferente*' riqueza de los indios y de los blancos es remitida a un mito" (Bórmida 1969a: 28, nota 61, énfasis nuestro).

Este párrafo es sin duda significativo, pues funde la vieja ideología conservadora de culpar a las víctimas con la obsesión fenomenológica por la mitología: los indígenas son "incapaces" de ahorrar, pero no porque no puedan; es más, molestan permanentemente a los visitantes (antropólogos) pidiéndoles ropa, "como si éste fuera el único medio de conseguirla". Y por supuesto, la "diferente" (noten las comillas) riqueza entre blancos e indígenas es remitida por los propios indígenas a un mito. Y allí termina, bruscamente, la única y breve referencia de Bórmida a la actual realidad social de sus nativos: sin historia, sin explotadores, con mitos y con aborígenes responsables de su propia pobreza.

La etnología fenomenológica constituye una de las expresiones más claras de la ultraderecha académica argentina. Y ello se respira en cada uno de sus textos. El culto de los etnólogos fenomenólogos a una noción esencialista de cultura tiene un notable

parecido de familia con la fascinación irracionalista y mística del fascismo por la pureza del “espíritu” de un pueblo; fascinación de raíz europea que se halla además fusionada en nuestro caso con el folklorismo exotizante propio del conservadurismo local de cuño católico del que provienen no pocos fenomenólogos. No es casual, por ende, que Califano (1982) encabece su libro sobre los mashco con unos versos del poeta fascista Gabriele D’Annunzio, favorito de Mussolini. Tampoco es fortuito que este mismo autor aluda a las “verdades religiosas” de la evangelización cristiana entre los indígenas (1986: 79). Y ciertamente es menos casual que la etnología fenomenológica haya tenido su apogeo durante los años más oscuros de la historia reciente argentina.

5. HERMENEUTICA DE LA ILUSION

La búsqueda de la esencia cultural de los hechos etnográficos, de “las estructuras permanentes, ideales, (...) independientes del espacio y del tiempo” (Bórmida 1969a: 47), junto con la orientación ideológica de los miembros de esta escuela, hicieron de la producción etnográfica fenomenológica un muestrario de relatos exotizados y divorciados de las experiencias concretas de las personas por ella estudiadas.

En primer lugar, y como adelantáramos, los profundos cambios sociales experimentados por los aborígenes durante más de un siglo son totalmente ignorados por nuestros autores. Para Bórmida la “historia” se reduce a la difusión de rasgos culturales (1976a: 62-63, 88), una herencia de su pasado ligado a la escuela histórico-cultural, y por ende sus escasas referencias históricas se detienen antes de la conquista del Chaco, o a lo sumo se limitan a un pobre y breve relato de eventos sin mayor influencia en la configuración de sus datos (cf. Bórmida & Califano 1978: 26-28).

Las contadas veces en que los fenomenólogos se refieren al trabajo asalariado de los indígenas en ingenios azucareros u obrajes, estas referencias son comentarios casuales sin importancia en el texto o bien ejemplos que apuntan a mostrar que “(e)stos asentamientos (...) revelan hasta qué punto se mantiene inalterada la cosmovisión de los aborígenes” (Braunstein 1974: 9). Un ejemplo sutil pero revelador de la ahistoricidad de los fenomenólogos se expresa en el hecho de que cuando se refieren a la práctica de la caza de iguana (*Tupinambis teguixin*), generalizada entre los indígenas del Gran Chaco, en ningún momento mencionan que se trata de una caza *comercial*, realizada *para vender su cuero* (cf. Pérez Diez 1974: 117; Califano 1974: 45). Estando la historia absolutamente ausente de las descripciones etnográficas de los fenomenólogos, la imagen que emerge de sus publicaciones es la de aborígenes sólo preocupados en mitología, viviendo una vida en permanente y casi-extática comunión espiritual con el mundo.

Siguiendo este modelo, los fenomenólogos siempre se esfuerzan por enfatizar que la cultura de estos grupos permanece *básicamente inalterada*. Mashnshnek escribe:

“Queremos señalar, además, que el contacto de estos grupos con la civilización occidental sólo ha incidido, en lo que se refiere a su narrativa mítica, en la introducción de conceptos *aislados*, propios de esta cultura, los que, *de ninguna manera, modifican el sentido y las estructuras esenciales de su propia concepción mítica del mundo*” (1973: 108, énfasis nuestro).

En otro trabajo la misma autora enfatiza:

“Si bien en la actualidad los Mataco poseen aldeas permanentes (...) su rutina cotidiana mantiene *rasgos muy similares a los de sus antecesores*. Incluso (...) su manera de concebir el mundo aún *se mantiene siguiendo sus cánones tradicionales*” (1977: 129, énfasis nuestro).

Para Braunstein:

“(...) *la sociedad reinante nos hablará de su reciente pasado de nomadismo [sic] (...)* Estos asentamientos, temporarios por su relación con la explotación forestal, *revelan hasta qué punto se mantiene inalterada la cosmovisión de los aborígenes*. En los obrajes, frecuentemente *ni siquiera construyen chozas*, la habitación consiste en *una simple mampara de hojas (...)*” (1974: 9, énfasis nuestro).

Esta visión de la cultura indígena como “inalterada” lleva a los fenomenólogos a ignorar cualquier tipo de sincretismo o de reformulación de significados. Ello es claro sobre todo con respecto a la falta de atención a la incorporación de elementos cristianos por parte de los grupos aborígenes, lo que es especialmente problemático tomando en cuenta que las primeras experiencias de misionalización en el Chaco (si bien en un principio irregulares y esporádicas) se remontan al siglo XVI, y que en las primeras décadas del siglo XX ya casi todos los grupos de la región estaban evangelizados.

Idoyaga Molina (1976: 62), por ejemplo, afirma que la actual actitud negativa de los wichí hacia el sexo ocasional se debe al hecho de que éste es asociado con el *aját*, una “teofanía” maligna. Sin embargo, esta autora pasa por alto el hecho de que los wichí han sido sometidos a décadas de enseñanzas “moralistas” por parte de los misioneros anglicanos, y que por ende las actuales nociones de los wichí sobre el sexo no pueden analizarse sin tomar en cuenta la influencia de la prolongada experiencia de evangelización.

Lo mismo se aplica a la descripción hecha por algunos fenomenólogos de un “Alto Dios” que sería “original” de varios grupos indígenas (Califano 1974: 36, 1986: 81; Tomasini 1976; Mashnshnek 1976: 18; Tomasini & Braunstein 1975: 108). Sin embargo, la descripción de este “Alto Dios” tiene una fuerte semejanza cristiana que está totalmente ausente en otras “teofanías tradicionales”. Así, este “Dios” “vive en el cielo” (Califano 1974: 36; Tomasini 1976: 69) y es el “creador del mundo” (Tomasini

1976: 70; Mashnshnek 1976: 18; Califano 1986: 81; Tomasini & Braunstein 1975: 108). Otro elemento con seguridad cristiano es la referencia hecha por Califano de que *tokjwaj*, el héroe mítico de los wichí, fue creado a partir del barro (1973: 173; 1974: 37). En ninguno de estos casos estos autores consideran la posibilidad de sincretismos.¹² Y ello es paradójico, ya que el mismo Bórmida, no precisamente afecto a dar cuenta del cambio cultural, reconoce en casos similares entre los ayoreo —la creencia en un Dios creador (1984: 144) o la metáfora del barro (*ibid.*: 131)— su carácter sincrético.¹³

Otro caso en el que la influencia cristiana es ignorada es en la caracterización del *aját* entre los wichí, una “teofanía” que es descrita por muchos fenomenólogos como un ser básicamente maligno y demoníaco, opuesto a la categoría *wichí* (persona) como principio de bien y medida (Califano 1976: 8 y ss; 1986: 81; de los Ríos 1974b: 51; Idoyaga Molina 1976: 62). Sin embargo, la caracterización esencialmente maligna del *aját* y su oposición a *wichí* son sobre todo resultado de la catequización anglicana y de su énfasis en un dualismo “mal” vs. “bien” típicamente cristiano, y no propias del antiguo horizonte cultural, donde el *aját* habría tenido un contenido más ambiguo y polisémico (Cordeu & de los Ríos 1982: 149-150).¹⁴

Las pocas veces en que los fenomenólogos se refieren directamente a la influencia cristiana es para sostener que esta última no ha cambiado la esencia de la cultura indígena. Esta es precisamente la conclusión de Califano en su artículo dedicado a la hermenéutica bíblica de los wichí, cuando sostiene que “(l)as cosmovisiones etnográficas no se han modificado en sus aspectos esenciales por la acción de la evangelización y no poseen bajo ningún aspecto un sentido cristiano profundo (...)” (1986: 79), concluyendo (con un tono entre decepcionado y resignado) que el mensaje moral de la Biblia es “incomprendido” por la “mentalidad arcaica” (*ibid.*: 83).

La no consideración por parte de los fenomenólogos de la reformulación de la cultura aborígen se acentúa aun con más fuerza en lo que respecta a la experiencia social de los indígenas como trabajadores estacionales, un proceso en el que han estado involucrados durante más de un siglo. Es significativo que en muchos de los mitos y relatos recopilados por los fenomenólogos hay alusiones a “patrones” y “trabajadores”, a “ricos” y “pobres”, a los ingenios a los que fueron a trabajar durante décadas, a asociaciones entre los blancos y entidades maléficas (cf. de los Ríos 1978/79: 43; Pérez Diez 1974: 115; Bórmida 1974: 105, etc.). Estas referencias nunca merecen la atención de los fenomenólogos, como si se trataran de comentarios casuales y superficiales. Sin embargo, estas alusiones son extremadamente significativas porque nos hablan de la forma en la que la prolongada experiencia de los indígenas como trabajadores asalariados ha moldeado sus actuales expresiones culturales.

A lo no concebir a la cultura como una práctica subjetiva construida históricamente, que se transforma y reformula en forma conflictiva ante contextos cambiantes, para los fenomenólogos la única forma de dar cuenta del cambio social es en términos de *desintegración*. Es por ello que casi todos los fenomenólogos consideran que las

culturas indígenas están “condenadas a la extinción” (cf. Idoyaga Molina, 1974: 85; 1976: 64; Braunstein, 1974: 7; Tomasini, 1978/79a: 52). Para esta escuela la única forma de concebir a la cultura es en términos de pureza, y por consiguiente las influencias foráneas significan su necesaria disolución. Bórmida expresa esta idea cuando escribe:

“De ahí que el contacto con la civilización occidental haga surgir en los pueblos etnográficos problemas que ofrecen matices de tragedia (...) De ahí la mimesis *incoherente* de ese estar-en-el-mundo triunfante, los sincretismos *arbitrarios*, la asunción *esporádica* de rasgos aislados, *desintegrados* del trasfondo de racionalidad y de los supuestos que son su razón de ser, *el inevitable fracaso y la miseria cultural sin esperanzas*” (Bórmida 1969a: 27, énfasis nuestro).

Es claro que existe *una clara contradicción* dentro de la fenomenología bormidiana entre su esencialismo y su catastrofismo, entre la tendencia a enfatizar simultáneamente que la cultura indígena “se mantiene intacta” y que “atraviesa un acelerado proceso de desintegración”. No obstante, *con frecuencia el lado esencialista de la contradicción prevalece*. Veamos un par de ejemplos. Idoyaga Molina sostiene que estamos presenciando la “desintegración” del orden tradicional de los wichí (1976: 64), pero en la página siguiente afirma que estos cambios en realidad no significan una “occidentalización” sino la incorporación de estos cambios dentro del viejo marco cultural (*ibid.*: 65). La misma contradictoria idea (y la misma prevalencia del lado esencialista) es la que dan Tomasini & Braunstein (1974: 155) cuando afirman que los pilagás “(...) a pesar del acelerado proceso de transculturación a que se ven sometidos en la actualidad—conservan relativamente bien integrado su horizonte mítico tradicional”.

Como hemos mencionado en la sección anterior, la visión fenomenológica de la cultura no deja lugar para dar cuenta del componente ideológico de los significados. Y este problema conduce a análisis limitados y engañosos. Así, tanto de los Ríos (1978/79: 41) como Idoyaga Molina (1976: 60) afirman que la infidelidad entre los wichí es protagonizada sobre todo por las mujeres, acción que es referida por Idoyaga Molina a un mito (*ibid.*: 59). Esta afirmación, sin embargo, no hace más que repetir lo sostenido por sus informantes *varones* (cf. Idoyaga Molina 1976: 59-60; de los Ríos 1978/79: 40-41), y hay varios indicios que indican que probablemente sea parte de un *discurso masculino*. En primer lugar, si bien entre los grupos aborígenes del Chaco es común que las mujeres tomen la *iniciativa* para entablar una relación sexual, ello no necesariamente implica que los hombres casados no sean *participes* de infidelidades (aunque más no sea en forma “pasiva”). Pero además, es muy significativo que de los ejemplos de adulterio mencionados por de los Ríos surge la imagen de los hombres siendo *tan activos* en su infidelidad como las mujeres (cf. 1978/79: 41, 42-43). En este contexto, al restringirse al *discurso literal* de los informantes (varones) los fenomenólogos excluyen las

relaciones de poder que pueden estar detrás de su formulación, y que en este caso probablemente hacen de la atribución a las mujeres del protagonismo del adulterio un discurso moldeado por relaciones de género.

El interés casi exclusivo de los fenomenólogos en mitología también crea una representación extremadamente parcial de la cultura de los indígenas del Gran Chaco, aun si nos restringiéramos a aspectos culturales “tradicionales”. En este sentido, los fenomenólogos han ignorado casi por completo valores sociales asociados a *prácticas cotidianas*, tales como la reciprocidad y el igualitarismo, que han sido y son de central importancia entre los indígenas del Gran Chaco. Hoy reformulados en relación a antaño, estos valores están fuertemente presentes en la práctica social de muchos grupos aborígenes, en sus preocupaciones cotidianas y en sus conflictos intragrupalos (cf. Gordillo 1994). No obstante, estos valores por lo general no tienen una expresión mítica sistemática, y por ende no suelen entrar dentro del interés de los fenomenólogos.¹⁵ No es casual que en el único trabajo dedicado íntegramente a la reciprocidad en una *Scripta Ethnologica*, Alejandra Siffredi —a pesar de decir seguir el modelo bormidiano— se aparte claramente de la fenomenología en sus desarrollos teóricos sobre el don (cf. Siffredi 1975).¹⁶

A estos análisis ahistóricos y parcializados de la cultura aborígen, debe agregársele lo que es tal vez la muestra más paradigmática de la literatura de ficción creada por la fenomenología: la atribución a los indígenas de una *incapacidad de abstracción de tipo infantil*. Para los fenomenólogos, “el niño y el ‘primitivo’ participan de concepciones del mundo muy semejantes” (Bórmida 1969a: 40); los indígenas poseen “una conciencia incapaz de abstraer” (de los Ríos 1974a: 13), y entre ellos “(l)a esfera de lo irracional (...) parece estar omnipresente” (Bórmida 1976a: 19). Sin embargo, esta supuesta irracionalidad e incapacidad de abstracción —resabio de concepciones hace ya tiempo perimidas en la antropología— y junto con ella la imagen de los grupos indígenas como reliquias de un pasado arcaico, no son más que parte de una construcción académica exotizante.

Como señaláramos, los aborígenes del Chaco centro-occidental y boreal (sobre los que se ha centrado esta escuela) *han experimentado profundos cambios socioculturales a lo largo del último siglo*. Su actual cultura está muy lejos de estar “inalterada” con respecto a la de sus antepasados. Estos grupos fueron derrotados por el ejército argentino o seriamente afectados por la guerra del Chaco, sus tierras fueron expropiadas u ocupadas parcialmente por pobladores no-indígenas con los que mantienen constantes conflictos; han sido explotados durante más de un siglo como trabajadores estacionales y como pequeños productores mercantiles; han sido agrupados en misiones y convertidos al cristianismo por iglesias protestantes y la iglesia católica, han creado sus propias iglesias sincréticas, y más recientemente han comenzado a organizarse políticamente para reclamar por sus derechos, sobre todo por la propiedad de la tierra. Si bien como grupos fuertemente marginalizados, hoy en día estos grupos están plenamente insertos

en los aparatos estatales, a través de escuelas, instituciones sanitarias, institutos provinciales del aborigen, municipalidades, etc. lo que hace que también estén inmersos dentro de los discursos hegemónicos del Estado. Y todos estos procesos han tenido un *profundo efecto* en los valores, significados y símbolos manejados hoy en día por estos grupos.

Estos cambios, sin embargo, *no han significado la “desintegración sociocultural”* de los grupos aborígenes. Por el contrario, en su gran mayoría éstos mantienen una identidad étnica claramente diferenciada con respecto a la población no-indígena. Pero la subjetividad que distingue hoy en día a estos grupos como wichís, chorotes o tobas está fuertemente moldeada y reformulada por su propia experiencia histórica. En este contexto, la cultura de estos grupos incluye hoy en día tanto al culto evangélico como a sus reivindicaciones políticas frente al Estado, tanto a su visión del “monte” como un refugio parcial contra la explotación como a la actual conformación del shamanismo como forma de “control” sobre procesos de diferenciación social. Los actuales valores y símbolos de estos grupos tienen expresión *en ámbitos de este tipo, en prácticas históricamente situadas*, y no en el misticismo atemporal y pristino que los fenomenólogos se preocuparon tanto por construir.

Una vez le preguntamos a un toba adulto si sus paisanos evitan abandonar los peces capturados por temor al castigo del “dueño de los peces”, una “teofanía” a la que los fenomenólogos dedicaron cientos de páginas. Su respuesta, breve y frontal, hubiera desilusionado a más de un seguidor de Bórmida: “en realidad, los paisanos no dejan los pescados porque tienen hambre”. Este ejemplo puntual no significa que los significados no sean fuentes de acción material, pues ciertamente lo son. Tampoco es la muestra de la “desintegración” de una cultura. Este ejemplo simplemente nos recuerda que las personas que los fenomenólogos llaman “etnográficas” no viven (nunca lo hicieron) atrapados por una irracionalidad mística, sino como hombres y mujeres cuyas disposiciones culturales para la acción siempre deben adaptarse a las cambiantes circunstancias materiales a las que los somete la historia.

6. A MODO DE CONCLUSION: LA HERENCIA DE LA ILUSION

Como señaláramos al principio de este trabajo, el fin de la dictadura militar significó el ocaso de la etnología fenomenológica como corriente dominante dentro de la comunidad antropológica argentina. Desde entonces, la antropología local ha experimentado un importante crecimiento y ha desarrollado una saludable pluralidad de perspectivas, lo que hace que hoy en día para muchos colegas la fenomenología no sea más que un mal recuerdo ligado a años oscuros. Sin embargo, la actual marginalidad

de la fenomenología bormidiana no ha significado la inactividad de sus miembros ni el fin de la imagen ilusoria por ellos creada.

Sólo algunos de los seguidores de Bórmida han abandonado el paradigma fenomenológico. Miguel de los Ríos ha sido probablemente el único que hizo este abandono en forma pública, señalando en un artículo escrito con Edgardo Cordeu — aunque sobre todo en notas al pie— algunos problemas del abordaje fenomenológico, en los cuales admite haber caído (Cordeu & de los Ríos 1982: 148-50, especialmente notas 37 y 39). José Braunstein, por su parte, reorientó su investigación hacia los temas de organización social y límites étnicos que ya había comenzado a analizar en los años 70, aunque manteniendo la reverencia a Bórmida y una perspectiva donde la historia de los grupos indígenas se detiene con la conquista militar del Chaco.

No obstante, la gran mayoría de los fenomenólogos, en su mayoría aislados en el CAEA, han mantenido investigaciones con un modelo sorprendentemente similar al llevado a cabo en la década de 1970. Mario Califano sigue centrandose desde entonces la mayor parte de su trabajo de campo entre los mashco de la amazonia peruana. Anatile Idoyaga Molina, Celia Mashshnek, y Alfredo Tomasini, junto con un reducido grupo de seguidores reclutados entre nuevas generaciones, continúan realizando hasta el presente investigaciones en el Gran Chaco. En sus publicaciones más recientes todos ellos mantienen el culto reverencial a los textos de Bórmida, el mismo interés por la mitología y el mismo desinterés por los indígenas como personas viviendo vidas reales y conflictivas.

Con la revista *Scripta Ethnologica* sufriendo falta de fondos y saliendo por ende muy irregularmente, actualmente algunos de ellos publican parte de su producción en el exterior. Así, por ejemplo, los fenomenólogos han concentrado algunas de sus publicaciones más recientes en la revista alemana de etnología *Anthropos* (cf. Califano 1988, 1992; Tomasini 1992; Mashshnek 1993). Ello no es casual, dada la fluida relación que el CAEA mantiene con instituciones alemanas (ver por ejemplo *Scripta Ethnologica* vol. VIII, 1984, pp 175 y ss), muchas de las cuales siguen ancladas en un etnología descriptiva y ahistórica afin a la fenomenológica. A nivel de eventos académicos internacionales, uno de sus principales ámbitos de aglutinación con antropólogos de perspectivas similares es el *Congreso Internacional de Americanistas*, donde Califano e Idoyaga Molina suelen organizar regularmente mesas sobre “cosmovisión indígena”.

Esta persistencia hoy en día no pasaría de lo anecdótico si no fuera porque desde 1989 a la fecha (1995) varios fenomenólogos y otros antropólogos con tendencias ideológicas similares han retomado el control de la Comisión Asesora de Historia y Antropología del CONICET. Como es sabido, en los últimos años varios becarios e investigadores de dicho organismo han visto rechazados sus informes con argumentos donde se conjugan el paradigma esencialista y la ideología de extrema derecha de la fenomenología. Así, varios despachos de esta Comisión Asesora recogen calcado el paradigma bormidiano, donde son recurrentes acusaciones de “sociologismo”,

“economicismo”, o de “falta de enfoque holista”, especialmente con respecto a becarios e investigadores sospechosos de tener simpatías con el marxismo (ver Comisión... 1990).¹⁷ En este sentido, es claro que si bien la fenomenología como corriente orgánica es ya parte del pasado, sus miembros de ninguna manera se han desvanecido. Por el contrario, siguen activos con el mismo proyecto académico y político, y aprovechando las oportunidades que se les presentan para intentar recuperar al menos parte de su antiguo poder.

Pero también es necesario referirnos aquí a la herencia de la imagen del indígena creada por la fenomenología bormidiana. En el ámbito académico esta imagen ha en parte sobrevivido a sus creadores, y a veces se expresa (de distintas formas) en los nuevos abordajes que la antropología ha hecho sobre los indígenas del Gran Chaco. Estas nuevas perspectivas —ya sea desde la teoría de sistemas, la antropología simbólica o la antropología social— han implicado sin duda una saludable ruptura con la etnología fenomenológica, sobre todo con su irracionalismo militante, su obsesión mitográfica y su ahistoricidad radical. Sin embargo, en algunos de estos trabajos hay por momentos una tendencia, por un lado, a naturalizar a la cultura indígena; a tratar como si fueran “tradicionales” a relaciones sociales, símbolos y valores que han sido fuertemente reformulados y resignificados a lo largo del último siglo, y por el otro a separar los significados manejados por los aborígenes de su conflictiva práctica histórica. Dar cuenta de la historia no es meramente hacer referencia a una progresión de eventos pasados, mención de rigor con la que algunos antropólogos creen estar a salvo de la ahistoricidad. Dar cuenta de la historia es analizar *las fuerzas que han creado el presente*.

La herencia de la hermenéutica de la ilusión creada por la etnología fenomenológica, no obstante, no está restringida al ámbito académico. Como hemos visto, uno de los rasgos más claros de esta escuela ha sido su *exotización del indígena*, su tendencia a “confeccionar filosofías exóticas a partir de las metáforas convencionales de otros pueblos” (Keesing 1987: 168). Esta imagen de los indígenas del Gran Chaco como portadores de una alteridad radical está hoy fuertemente presente en Argentina en los medios masivos de comunicación y en el discurso y la práctica de organismos gubernamentales.

Es indudable que este discurso exotizante no fue creado sólo por una corriente de una ciencia social que nunca ha sido, especialmente en Argentina, demasiado influyente en la sociedad global. Este discurso tiene sus raíces históricas en el imaginario que primero los españoles y luego las elites criollas crearon sobre los indígenas del Chaco como el ejemplo más paradigmático de salvajismo. En cierta forma, la fenomenología no hizo más que reapropiar este viejo imaginario sobre el Chaco, escribiendo “irracional” donde antes decía “salvaje”, y reemplazando la imagen del “guerrero indómito” con la del “hombre etnográfico consumidor de mitologías”. Pero en este proceso, la fenomenología ha ciertamente reproducido y reforzado, respaldada por la “autoridad de la ciencia”, esta imagen exotizada de alteridad. Siendo

una de las principales fuentes de material etnográfico sobre el Gran Chaco, esta escuela contribuye a alimentar la imagen de los indígenas como grupos de los que nos separaría —como diría Bórmida (1969b: 62)— “un abismo cultural”.

La epidemia del cólera que irrumpió en Argentina en febrero de 1992 proporcionó un ejemplo vívido de los usos ideológicos de estas imágenes exotizantes de alteridad. Esta epidemia afectó en sus primeros meses sobre todo a los indígenas del Gran Chaco que viven cerca del límite con Bolivia, en la provincia de Salta (donde los fenomenólogos realizaron gran parte de sus trabajos de campo), y el discurso que irrumpió entonces en los medios masivos de comunicación podría haber sido perfectamente extraído de una *Scripta Ethnologica*. Los indígenas fueron descritos como mujeres y hombres con una “cultura ancestral”, que “viven en chozas y de la caza y la pesca, igual que hace 200 años” y que “se mantienen totalmente al margen de la sociedad nacional” (cf. Leguizamón & Kantor 1994). Fue en este supuesto “arcaísmo” inalcanzado por la historia que los medios y no pocos funcionarios del gobierno menemista “explicaron” la presencia de la epidemia en estos grupos. Su “cultura ancestral”, su “falta de higiene”, su “costumbre de comer pescado crudo” (algo absolutamente falso) prevalecieron por sobre la extrema pobreza y la falta de una mínima infraestructura sanitaria como los factores a responsabilizar. Es más, durante los primeros meses de la epidemia esta imagen estigmatizada guió medidas concretas de gobierno, como la prohibición de la pesca en el río Pilcomayo y la limitación compulsiva de la movilidad de los aborígenes de la zona. Y éste es sólo un ejemplo de algunas de las imágenes y de las acciones que contribuye a alimentar una antropología ahistórica y exotizante como la creada por Bórmida y sus seguidores.

Los fenomenólogos se consideraban y se siguen considerando a sí mismos como los precursores de una hermenéutica de la cultura indígena. Uno de los objetivos de este trabajo ha sido el mostrar cuán lejos estaban y están de ese objetivo. La aspiración hermenéutica de la etnología fenomenológica enfrenta, como vimos, escollos insalvables, y su lastre esencialista hace que su pregonada “comprensión” conduzca a una visión esclerosante de la cultura, que soslaya la riqueza y el dinamismo de los símbolos e ignora el papel de la historia, el poder y la dominación en la producción de significados.

En este contexto, en última instancia la fenomenología bormidiana no ha hecho más que usar a los indígenas del Gran Chaco como campo de prueba de su proyecto de ingeniería antropológica. Grupos que han experimentado importantes cambios socioculturales a lo largo de más de un siglo y que hoy viven todas las vicisitudes y conflictos de su inserción subordinada en el capitalismo fueron convertidos en relictos de una esencia inalterada, cuna de seres extraños e irracionales. Esta construcción existe en el imaginario de ciertos discursos académicos, pero no en la experiencia cotidiana de las personas que son su objeto. Más que acercarnos al “punto de vista del nativo”, la fenomenología de Bórmida nos enseña acerca de los usos ideológicos de la imaginación etnográfica.

NOTAS

- ¹ Este trabajo es una versión revisada de una ponencia presentada en el *IV Congreso Argentino de Antropología Social*, realizado en Olavarría en julio de 1994. Deseo agradecer a Juan Martín Leguizamón, Bill Levitt, Natacha Pravaz y Alejandra Siffredi por sus valiosos comentarios críticos a distintos borradores de este trabajo. Las opiniones aquí vertidas son por supuesto de mi exclusiva responsabilidad.
- ² La única vez que encontramos una referencia de Bórmida citando un libro de Husserl, se trata en realidad de una cita de Husserl hecha por otro autor (ver Bórmida 1969a: 34 nota 77).
- ³ Menghin fue rector de la Universidad de Viena entre 1935 y 1936, cuando Sigmund Freud fuera expulsado de ella, y Ministro de Educación del gobierno austriaco pro-nazi en 1938 (cf. Arenas 1991: 106). Le agradezco a Ricardo Abduca, y a su inagotable memoria histórica, el recordarme este dato.
- ⁴ “It is an odd anthropological orientation that we have so often taken the quintessential realms of cultures to be rituals that may be performed once or twice a year, the myths that may never be publicly recited. On the co-construction of context and meaning in everyday social life in non-Western societies, symbolic anthropology has had remarkably little to say”.
- ⁵ El Gran Chaco se extiende de norte a sur desde las últimas estribaciones desde las sierras de San Carlos y Chiquitos, al sudeste de Bolivia, hasta el río Salado en Argentina, y de este a oeste desde los ríos Paraguay y Paraná hasta el pie de los Andes. Desde el punto de vista político la región comprende parte del norte de Argentina, el occidente del Paraguay y el sudeste de Bolivia.
- ⁶ La excepción son un par de artículos escritos por Bórmida sobre los tehuelche (aunque antes del lanzamiento formal de la fenomenología), y la investigación de Califano sobre los mashco de la amazonia peruana. Otros fenomenólogos, incluido Califano, también escribieron sobre grupos indígenas de otras regiones de las tierras bajas de Bolivia. Sin embargo, la gran mayoría de la investigación realizada por esta escuela se concentró en el Gran Chaco, y es en esta investigación que vamos a centrar nuestro análisis.
- ⁷ Bórmida, sin embargo, hizo su trabajo de campo sólo entre los ayoreos misionarizados.
- ⁸ Si bien Bórmida “aclara” en el prefacio del libro que éste no pretende ser más que un “compendio de información básica” con un estilo “breve y escueto” (Bórmida & Califano 1978: 7), ello no justifica la evidente contradicción que este trabajo plantea con su modelo de metodología etnográfica.
- ⁹ Como no podía ser de otra forma, para Mashshnek la “economía” de los wichi o chorotes excluye cualquier referencia al trabajo asalariado, la producción mercantil simple, o a la actual pobreza material de estos grupos. La “economía” para esta autora alude sólo a las “teofanías” asociadas a la pesca o la recolección.
- ¹⁰ Si bien el libro fue escrito conjuntamente con Califano, el prefacio está firmado sólo por Bórmida.
- ¹¹ Actitudes de un tenor similar por parte de Bórmida para con los informantes también se manifiestan en otros ámbitos y otras latitudes. En algunas fotografías del archivo fotográfico del Museo Etnográfico J. Ambrosetti (FFyL, UBA) —y presentadas como parte de la exposición de Antropología y Fotografía realizada en 1992 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA— se puede ver a Bórmida haciendo trabajo de campo entre los tehuelches

- de la Patagonia con símbolos de poder fuertemente intimidatorios. En una de estas fotografías, Bórmida está haciendo una entrevista con un revólver al cinto claramente a la vista, y en otra realiza una medición craneana a una mujer que, sentada e inmóvil, está rodeada por varios policías. Bórmida, no obstante, no era ningún pionero al respecto. En la historia previa de la antropología argentina existen otros casos donde se despliegan con los informantes relaciones de poder de una textura ético-política muy similar, como lo muestra Ricardo Abduca (1995: 53 y ss) con respecto al campesinado indígena de la Puna.
- 12 Si bien Tomasini menciona que la presencia de este Dios entre los wichi podría ser resultado de la influencia anglicana (1976: 70), él niega esta explicación con respecto a los tobas y los pilagá (*ibid.*: 70). Es más, en una breve reseña escrita junto con Braunstein sobre los tobas *taksek* (Tomasini & Braunstein 1975: 108) señala poco antes de mencionar a este Dios claramente sincrético que “la validez ontológica de su horizonte mítico demuestra que el grupo estudiado posee un carácter sumamente conservativo” (énfasis nuestro).
 - 13 En efecto, a diferencia de sus seguidores, Bórmida en general reconoce las influencias cristianas cuando éstas son evidentes, como es el caso por ejemplo de un mito de los ayoreo que hace clara referencia a su experiencia de misionalización por los jesuitas en el siglo XVII (Bórmida & Califano 1978: 25).
 - 14 Un lector atento notará a partir de las referencias recién citadas que Miguel de los Ríos cambió su postura original con respecto a este tema. Al final del trabajo volveremos sobre ello.
 - 15 La alusión a la importancia social del acto del “compartir” suele aparecer en diversos mitos en episodios breves que están subordinados a ejes narrativos de otra índole. En este contexto, no es casual que Bórmida sólo se refiera a la reciprocidad en un nota (1976a: 43-44, nota 45) y en un par de breves párrafos (Bórmida & Califano 1978: 47, 90)
 - 16 La relación de Alejandra Siffredi con la fenomenología, y junto con ella la de Edgardo Cordeu, es muy particular. Si bien a principios de la década de 1970 ambos autores pertenecían al equipo de Bórmida y en algunos artículos de ese entonces dicen seguir su modelo etnológico, desde un principio la práctica de investigación de ambos estuvo marcada por intereses totalmente ausentes en la agenda fenomenológica. En primer lugar, incluso en sus trabajos más ahistóricos, ambos autores demuestran preocupaciones teóricas que son en última instancia incompatibles con la prédica anti-racionalista de Bórmida (como es el caso del recién citado artículo de Siffredi). Pero además, y fundamentalmente, trabajos como el de Cordeu (1967), pionero en su tipo en la antropología argentina, sobre el cambio socioeconómico y cultural entre los tobas de Miraflores, o el de Cordeu & Siffredi (1971) sobre los movimientos milenaristas del Chaco, demuestran un interés por la historia, el cambio social y el sincrétismo impensable en Bórmida y sus seguidores más fieles. Es por ello que, a pesar de sus lazos iniciales con Bórmida, no consideramos a estos autores como parte del núcleo de la etnología fenomenológica, al que sí pertenece el resto de los autores mencionados.
 - 17 La “perla” de estos despachos es el realizado por la Comisión Asesora sobre el informe de Patricia Monsalve, cuyo análisis de los wichi del oeste de Formosa desde la antropología social debe haber sido considerado por aquella como una suerte de “intromisión” en el coto privado de investigación de los fenomenólogos. La afirmación de Monsalve de que la aguda crisis desencadenada por la hiperinflación de 1989 llevó a muchos wichi a instalarse junto al Pilcomayo para incrementar la práctica de la pesca y la recolección (fenómeno que en su

momento nosotros confirmamos plenamente entre los tobas del oeste de Formosa) lleva a la Comisión a soberbias acusaciones de “economicismo” que rozan el patetismo (ver Comisión... 1990). La Comisión pretende explicar tal fenómeno (y en general la dinámica de adaptación ambiental propia de los grupos cazadores-recolectores) en base a un supuesto “ethos ambulatorio” (*sic*) de los wichí, lo que no hace más que confirmar el esencialismo y la escualidez argumental de la fenomenología. Para una crítica a similares explicaciones esencialistas sobre la actual situación económica de los indígenas del Gran Chaco ver Gordillo (1993).

REFERENCIAS

- ABDUCA, Ricardo 1995, “El Antropólogo como informante: el trabajo de campo, su práctica y escritura”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires, No 5: 47-70.
- ABEL, Theodore 1953, “The Operation Called Verstehen”, en H. Feigl & M. Brodbeck (Eds.) *Readings in the Philosophy of Science*. New York, Appleton-Century-Crofts.
- ARENAS, Patricia 1991, *Antropología en Argentina: el aporte de los científicos de habla alemana*. Buenos Aires, Institución Cultural Argentino-Germana y Museo Etnográfico J. Ambrosetti.
- BARTOLOME, Leopoldo 1982, “Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina”, *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, 22 (87): 409-420.
- BORMIDA, Marcelo 1969a, “Mito y Cultura”, *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, XII: 9-52.
- BORMIDA, Marcelo 1969b, “Problemas de Heurística Mitográfica”, *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, XII: 53-65.
- BORMIDA, Marcelo 1973, “Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (I)”, *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 1 (1): 9-68.
- BORMIDA, Marcelo 1974, “Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (II)”, *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 2 (2): 41-107.

- BORMIDA, Marcelo 1975, "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (III)", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 3 (1):
- BORMIDA, Marcelo 1976a, *Etnología y Fenomenología*. Buenos Aires, Editorial Cervantes.
- BORMIDA, Marcelo 1976b, "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (IV)", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 4 (1): 29-44.
- BORMIDA, Marcelo 1978/79a, "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (V)", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 5 (1): 6-25.
- BORMIDA, Marcelo 1978/79b, "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (VI)", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 5 (2): 21-75.
- BORMIDA, Marcelo 1982, "Prólogo", en M. Califano, *Etnografía de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires, FECIC, pp 11-13.
- BORMIDA, Marcelo 1984, "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 8: 13-161.
- BORMIDA, Marcelo & Mario CALIFANO 1978, *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal*. Buenos Aires, FECIC.
- BRAUNSTEIN, José 1974, "Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los Mataco tewokley", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 2 (2): 7-30.
- BRAUNSTEIN, José 1976, "Los wichi: Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 4 (1): 130-143.
- BRAUNSTEIN, José 1976/77, "Cigabi va a la matanza. Historia de guerra de los Ayoreo", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 4 (2): 32-54.
- CALIFANO, Mario 1973, "El ciclo de Tokjwaj: análisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataco costaneros", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1 (1): 157-186.

-
- CALIFANO, Mario 1974, "El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 2 (2): 33-73.
- CALIFANO, Mario 1976, "El chamanismo Mataco", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 3 (3): 7-60.
- CALIFANO, Mario 1982, *Etnografía de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires, FECIC.
- CALIFANO, Mario 1986, "Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso mataco", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, vol X: 79-85.
- CALIFANO, Mario 1988, "El chamanismo huachipare y zapiteri (Harákbet: Amazonia Sud Occidental del Perú)", *Anthropos*, 83: 109-134.
- CALIFANO, Mario 1992, "The myth of the Moon of the Sirionó (Miá) of eastern Bolivia", *Anthropos*, 87: 525-533.
- CANO, Ginette, Karl NEUFELDT, et al 1981, *Los nuevos conquistadores: El Instituto Lingüístico del Verano en América Latina*. Quito, CEDIS-FENOC.
- CLIFFORD, James 1986, "On Ethnographic Allegory", en Clifford & Marcus (Eds.) *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, pp 98-121.
- COLEGIODE GRADUADOS EN ANTROPOLOGIA 1989, *Jornadas de Antropología: 30 años de la carrera en Buenos Aires (1958-1988)*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- COMISION ASESORA DE HISTORIA Y ANTROPOLOGIA DEL CONICET 1990, "Despachos de la Comisión Asesora", *Cuadernos de Antropología Social*, Universidad de Buenos Aires, Nro. 2.
- CORDEU, Edgardo 1967, *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba. Miraflores, Chaco*. Comisión Nacional del Río Bermejo, Publicación Nro. 123 J.
- CORDEU, Edgardo & Alejandra SIFFREDI 1971, *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires, Juárez Editor.
- CORDEU, Edgardo & Miguel DE LOS RIOS, 1982, "Un enfoque estructural de las

- variaciones socioculturales en los cazadores-recolectores del Gran Chaco”, *Suplemento Antropológico*, Asunción, XVII (1): 131-195.
- DE LOS RIOS, Miguel 1974a, “Temporalidad y potencia entre los grupos Matacos”, *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 2 (2): 7-38.
- DE LOS RIOS, Miguel 1974b, “Vida y muerte en el cosmos Mataco”, *Cuadernos Franciscanos*, Salta, 35: 51-66.
- DE LOS RIOS, Miguel 1978/79, “Las expresiones de la afeción amorosa en la etnia Mataco”, *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 5 (1): 26-51.
- FARBER, Marvin 1956, *Husserl*. Buenos Aires, Ediciones Losange.
- GARDUÑO CERVANTES, Julio (Comp) 1983, *El final del silencio: documentos indígenas de México*. Puebla, Premia Editora.
- GORDILLO, Gastón 1993, “La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 3: 73-96.
- GORDILLO, Gastón 1994, “La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa”, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires, 15: 53-82.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde 1974, “Shamanismo chiriguano”, *Cuadernos Franciscanos*, Salta, 35: 85-109.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde 1976, “Matrimonio y pasión amorosa entre los Mataco”, *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 4 (1): 46-67.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde 1978/79, “La bruja pilagá”, *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 5 (2): 95-117.
- KEESING, Roger 1987, “Anthropology as Interpretive Quest”, *Current Anthropology* 28 (2): 161-176.
- LEGUIZAMON, Juan Martín & Leda KANTOR, 1994 “Feos, sucios y malos: etnocentrismo y procesos de estigmatización sobre los indígenas del Chaco salteño”. MS.

-
- MASHNSHNEK, Celia 1973, "Seres potentes y seres míticos de los Mataco del Chaco Central", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1 (1): 105-154.
- MASHNSHNEK, Celia 1974, "La economía de los Matacos del Chaco argentino", *Cuadernos Franciscanos*, Salta, 35: 26-32.
- MASHNSHNEK, Celia 1975, "Aportes para la comprensión de la economía de los mataco", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 3 (1): 7-39.
- MASHNSHNEK, Celia 1976, "El mito en la presencia de los aborígenes del Chaco Central: presencia y actuación de las teofanías", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 4 (1): 6-27.
- MASHNSHNEK, Celia 1977, "Aproximaciones a un enfoque hermenéutico de la economía etnográfica: la producción entre los Matacos del Chaco Central", *Revista de Estudios Regionales*, Centro de Estudios Regionales del Nordeste Argentino, Corrientes 1 (2): 129-145.
- MASHNSHNEK, Celia 1993, "Expressions of Alterity Among Some Ayoreo Mythical Beings", *Anthropos* 88: 201-205.
- MERLEAU-PONTY, Maurice 1962, *Phenomenology of Perception*. London, Routledge & Kegan Paul.
- PEREZ, Gloria & Scott ROBINSON 1983, *La misión detrás de la misión*. México, Editorial Claves Latinoamericanas-COPEC/CECOPE.
- PEREZ DIEZ, Andrés 1974, "Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los Mataco del nordeste de Salta", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 2 (1): 111-120.
- PISCITELLI, Alejandro & Marcela MENDOZA 1988, "Los monstruos de la razón: paradigmas en lucha en la antropología argentina", *Revista de Antropología*, Buenos Aires, Nro. 4: 33-42.
- REYNOSO, Carlos 1988, "Crítica a la musicología fenomenológica", *Etnia*, Olavarría, 33: 77-90.
- RICOEUR, Paul 1967, *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press.
- ROSEBERRY, William 1989, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick, Rutgers University Press.

- SCOTTO, Gabriela 1993, "Sobre Dilthey, maticos, misioneros y antropólogos: una aproximación crítica a 'un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica, el caso matico' de Mario Califano", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 3: 97-107.
- SIFFREDI, Alejandra 1975, "La noción de reciprocidad entre los Yojwaha-Chorote", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 3 (1): 41-70.
- TISCORNIA, Sofia & Juan Carlos GORLIER 1984, "Hermenéutica y fenomenología: exposición crítica del método fenomenológico de Marcelo Bórmida", *Etnia*, Olavarría, 31: 20-38.
- TOMASINI, Alfredo 1976, "Dapitchi, un alto dios uranio de los toba y pilagá", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 4 (1): 69-87.
- TOMASINI, Alfredo 1978/79a "La narrativa animalística de los tobas de Occidente", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 5 (1): 52-81.
- TOMASINI, Alfredo 1978/79b, "Contribución al estudio de los indios Nivaklé (Chulupf) del Chaco Boreal", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 5 (2): 77-92.
- TOMASINI, Alfredo 1992, "La iniciación de los shamanes nivaklé (Chaco Boreal, Paraguay)", *Anthropos*, 87: 63-82.
- TOMASINI, Alfredo & José BRAUNSTEIN 1974, "Expedición a los pilagá del Chaco Central", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 2 (1): 155.
- TOMASINI, Alfredo & José BRAUNSTEIN 1975, "Los Toba (flia. lingüística guaycurú) de Misión Tacaaglé", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 3 (2): 108.
- TRINCHERO, Héctor Hugo 1994, "Entre el estigma y la identidad: criollo e indios en el Chaco salteño", en G. Karasik (comp.) *Cultura e identidad en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp 96-119.
- TYLER, Stephen 1986, "Post-Modern Ethnography: From the Document of the Occult to Occult Document", en Clifford & Marcus (Eds.) *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, pp 122-140.
- VON WRIGHT, Georg 1979, *Explicación y Comprensión*. Madrid, Alianza.
- WILLIAMS, Raymond 1977, *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.