

---

**Desde el etnocentrismo dogmático hacia el humanismo etnográfico: actualidad del pensamiento de Ernesto De Martino para comprender y estudiar la diversidad mágico-religiosa contemporánea<sup>1</sup>**

**Francesco Gervasi**

Facultad de Ciencias de la Comunicación, Unidad Saltillo  
Universidad Autónoma de Coahuila, Coahuila de Zaragoza, México  
[francescogervasi@uadec.edu.mx](mailto:francescogervasi@uadec.edu.mx)

Recibido: 01/07/2022

Aceptado: 30/08/2022

### **Resumen**

El objetivo principal de este artículo es destacar la importancia, para los estudios etnográficos contemporáneos, de la obra de Ernesto De Martino, etnógrafo italiano poco conocido en América Latina. Más específicamente, concentraré mi atención en cuatro aspectos centrales de su pensamiento (la perspectiva compleja, el método de la comparación, el simbolismo mítico-ritual y el humanismo etnográfico), que considero puedan representar unas herramientas particularmente útiles para comprender y estudiar la diversidad mágico-religiosa contemporánea, a través de una mirada capaz de reconocer, respetar y valorizar su complejidad y su variedad de expresiones.

**Palabras clave:** De Martino, perspectiva compleja, método de la comparación, simbolismo mítico-ritual, humanismo etnográfico, diversidad mágico-religiosa

### **From dogmatic Ethnocentrism to Ethnographic Humanism: Relevance of the Thinking of Ernesto De Martino to Understand and Study Contemporary Magical-religious Diversity**

### **Abstract**

The main objective of this article is to highlight the importance, for contemporary ethnographic studies, of the work of Ernesto De Martino, an Italian ethnographer little known in Latin America. More specifically, I will focus my attention on four central aspects of his thought (complex

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión ampliada y críticamente revisada, de Gervasi, 2021. Aprovecho esta nota para agradecer a los dos evaluadores anónimos por sus pertinentes sugerencias, las cuales han permitido mejorar la calidad del presente texto.

perspective, the method of comparison, mythical-ritual symbolism and ethnographic humanism), which I consider may represent particularly useful tools for understanding and studying the contemporary magical-religious diversity, through a look capable of recognizing, respecting and valuing its complexity and its variety of expressions.

**Keywords:** De Martino, complex perspective, method of comparison, mythical-ritual symbolism, ethnographic humanism, magical-religious diversity

## **Desde el etnocentrismo dogmático hacia el humanismo etnográfico: actualidad del pensamiento de Ernesto De Martino para comprender y estudiar la diversidad mágico-religiosa contemporánea**

### **Introducción. Ernesto De Martino: grandeza y olvido de un “etnógrafo itinerante por el Sur de Italia”<sup>2</sup>**

Ernesto De Martino nació en Nápoles el 1 de diciembre de 1908 y falleció en Roma el 9 de mayo de 1965. En Italia, ha sido uno de los primeros investigadores que han utilizado el método etnográfico (Gobo, 2001: 26-27; Bruni y Gobo, 2005) y, más en general, el enfoque cualitativo. Según Vittorio Lanternari, De Martino ha representado, en el desarrollo de la etnografía italiana, un pionero de una verdadera revolución cultural (Massenzio, 2012), debido a que fue capaz de unir, en sus investigaciones, el rigor científico con una siempre presente atención a la dimensión político-social. Sin embargo, a pesar de haber contribuido de manera fundamental al desarrollo de los estudios etnográficos en Italia, con propuestas teóricas y metodológicas que, hasta la fecha, siguen siendo muy innovadoras, creo que De Martino es un autor poco conocido o, en algunos casos, voluntariamente olvidado, tanto en su país de origen como en América Latina.

Escuché hablar por primera vez de este autor durante una importante escuela de verano sobre religiones realizada en San Gimignano (Italia) en agosto de 2003, cuando estaba empezando el doctorado. En este evento, un profesor italiano radicado desde hacía muchos años en México (era profesor de la UAM de Iztapalapa y coordinador de la cátedra dedicada a De Martino en esta misma institución), Enzo Segre Malagoli (que en paz descansa), mencionó en su ponencia al etnógrafo<sup>3</sup> napolitano. Después de este primer encuentro, empecé a leer la obra de De Martino y me pareció muy pertinente para reflexionar, en mi tesis, sobre

---

<sup>2</sup> Así se autodefine De Martino en *La terra del rimorso* (2002c: 24).

<sup>3</sup> En realidad, De Martino ha sido uno de estos estudiosos que no es posible encasillar en una sola disciplina y cuyas investigaciones han aportado, de manera significativa, en diferentes campos científicos: la Antropología, la Filosofía, la Historia, la Sociología.

el concepto de secularización a partir de su idea de fin del mundo que, en la época actual, tiende a separarse cada vez más de la visión escatológica cristiana (De Martino, 2002b). Recuerdo cómo algunos profesores criticaron la presencia de las reflexiones de este autor en mi trabajo, sosteniendo que mi investigación pertenecía a la sociología de las religiones y no a la Antropología y, por lo tanto, De Martino no era pertinente. Fue después de este episodio que empecé a tener la percepción de que De Martino no era un autor suficientemente apreciado (y, en algunos casos, como he podido constatar, poco conocido) por los sociólogos de las religiones italianos, principalmente como consecuencia de una idea según la cual cada disciplina debe de evitar el contacto/contaminación con otras disciplinas, para preservar su integridad científica y su pretensión de objetividad. Algunos otros indicios (diría Carlo Ginzburg) que parecen confirmar mi percepción me los han proporcionado, más recientemente, unas búsquedas (ocasionales, pero indicativas) que he realizado sobre los planes de estudio de la materia de sociología de las religiones en las universidades italianas, en los cuales no aparece nunca De Martino como autor a estudiar.

En América Latina, en cambio, creo que la situación es un poco diferente, pero el resultado es el mismo: la ausencia (o casi) de De Martino en el panorama de las reflexiones etnográficas sobre magia y religión. En este caso, más que a un rechazo voluntario, estamos frente a una casi inexistente difusión de su obra, probablemente debido a que el pensamiento de De Martino, en cuanto parte de una tradición etnográfica periférica, no ha sido considerado digno de pertenecer a aquella etnografía occidental oficial que valía la pena dar a conocer en otros contextos geográficos (Ferraz de Matos, Delgado Rosa y Dullo, 2022). Como consecuencia, en América Latina,<sup>4</sup> el nivel de desconocimiento de De Martino es muy alto,<sup>5</sup> como lo demuestra la casi total ausencia de traducciones de su obra (en México he encontrado solo la de *El mundo mágico*, cuya editorial es argentina) y el hecho de que, recientemente, una revista de antropología brasileña haya lanzado una convocatoria para un número monográfico cuyo objetivo es, precisamente, difundir el pensamiento de este autor en el continente.

---

<sup>4</sup> Con respecto al contexto brasileño véase, por ejemplo: Ferraz de Matos, Delgado Rosa y Dullo (2022); Pompa (2022).

<sup>5</sup> Obviamente, existen excepciones. Por ejemplo, vale la pena recordar que, en Argentina, la obra de De Martino ha sido abordada críticamente por parte de las primeras generaciones de antropóloga/os de la Universidad de Buenos Aires en la primera década de 1960 (Barna, Gesteira, Hirsch y Rúa, 2012; Cordeu y Siffredi, 1971; Silla, 2019; Silla, 2014).

Con el objetivo principal de llenar este vacío, a continuación, reconstruiré cuatro aspectos centrales del pensamiento del etnógrafo italiano, que, al mismo tiempo, considero pueden representar unas herramientas útiles para comprender y estudiar la diversidad mágico-religiosa contemporánea, a través de una mirada capaz de reconocer, respetar y valorizar su complejidad y su variedad de expresiones.

### **Aportes metodológicos: la perspectiva compleja**

De Martino fue un estudioso que, desde el punto de vista metodológico, logró anticipar los tiempos con respecto a muchos de sus contemporáneos, explorando y practicando sus ideas novedosas en las investigaciones de campo que realizaba, siempre en contacto directo y humano con su principal objeto de estudio: los estratos populares del sur de Italia.

En sus investigaciones, consideraba la realidad estudiada como un fenómeno complejo, que merecía ser analizado a través de métodos igualmente complejos. Por lo tanto, usaba diferentes técnicas de recolección que, después, le permitían observar y examinar su objeto de estudio desde diferentes puntos de vista. En palabras de Bruni y Gobo (2005: 3):

“De Martino utilizó una variedad de técnicas: lo que llamó material estenográfico (notas de observación), la grabación fonográfica y, cuando tenía suficientes fondos, la documentación cinematográfica (grabación de video). También utilizó los servicios de fotógrafos profesionales. (...) Convencido de que el documento real es el que el folclorista es capaz de sorprender en flagrante, De Martino fue también un pionero de la antropología visual”.

Además, otra de las importantes características del trabajo etnográfico de De Martino es su enfoque multidisciplinario, en el sentido que, por ejemplo, durante la investigación sobre los tarantulados en el Salento (De Martino, 2002c), lo acompañaron un psiquiatra, una psicóloga, un etnomusicólogo, un fotógrafo, un médico y “una asistente social para que recuerde al equipo que los atarantados y todos los involucrados en el tarantismo no eran solamente documentos para una reconstrucción histórica, sino personas vivas de una sociedad definida” (Signorelli, 2003: 15). El objetivo de De Martino era, en aquel caso, el de conseguir una visión lo más compleja posible sobre su objeto de estudio, empezando con excluir las posibles

causas físicas del tarantismo.<sup>6</sup> Asimismo, para desarrollar esta investigación, el etnólogo napolitano enfocó su atención en veintiún atarantados, aplicando un criterio de selección de la muestra bastante novedoso, es decir, el que Gobo (2004: 123) ha definido como caso crítico o desviado, consistente en intentar refutar o falsificar una teoría aceptada dentro de la comunidad académica de aquellos tiempos.

### **Aportes metodológicos: el método de la comparación**

Otro elemento que vale la pena destacar de la postura metodológica de De Martino es, seguramente, el método de la comparación que consiste en buscar paralelos entre rituales en diferentes contextos geográficos e históricos. De hecho, dedicó toda la tercera parte del libro *La terra del rimorso* a analizar las similitudes entre el tarantismo y los cultos orgiásticos de la Grecia clásica, algunos rituales mágico-religiosos en Cerdeña, y otros en África del Norte (De Martino, 2002c: 187-198). Según De Martino, la comparación se puede dar entre fenómenos similares o, a otro nivel, entre diferentes culturas. En ambos casos, representa un método de fundamental importancia para el trabajo del etnólogo. Por ejemplo, con respecto al tarantismo sostenía que la comparación “con fenómenos similares y la búsqueda de antecedentes clásicos o antiguos son en sí mismos intachables, incluso indispensables precisamente para identificar la originalidad histórica del tarantismo concebido como un nuevo fenómeno irreductible a otra cosa” (De Martino, 2002c: 187). En cuanto a la comparación/confrontación constante con culturas ajenas, en cambio, como lo veremos en el último apartado de este artículo, según De Martino representa la base misma de aquel “humanismo etnográfico”, entendido como una herramienta indispensable para comprender las culturas diferentes a la nuestra y, al mismo tiempo, para cuestionar de forma continua la del investigador.

Después de haber destacado estas dos características del enfoque metodológico de De Martino, a continuación, enfocaré mi atención en uno de los aspectos más importantes de sus reflexiones teóricas, es decir, el concepto de “simbolismo mítico-ritual”.

### **Aportes teóricos: el simbolismo mítico-ritual**

---

<sup>6</sup> Supuesta enfermedad derivada de la mordida de una tarántula.

Siendo la obra de De Martino muy amplia, obviamente, no puedo aquí mencionar todos los aspectos teóricos que en ella considero importantes. Para solucionar este problema, he decidido, entonces, concentrar mi atención en una idea que, desde mi punto de vista, representa una contribución de fundamental importancia en el pensamiento “demartiniano”, alrededor de la cual, además, gira, de alguna u otra manera, toda su producción: el concepto de simbolismo mítico-ritual.<sup>7</sup> Según De Martino, este último es un mecanismo protector a través del cual las personas repiten aquellas acciones que, en algún momento meta-histórico (la historia mítica de la fundación de una cultura), realizaron los héroes o los dioses para superar el mismo momento crítico al cual ellos, ahora, se deben de enfrentar. De esta manera, el simbolismo mítico-ritual permite a las personas que lo necesitan, superar aquellos momentos críticos de su existencia que, en caso contrario, podrían conducirlos a un estado de total incapacidad de actuar, como en el caos de la catatonía (De Martino, 2002b: 133-167). En palabras de De Martino (2002a: 65):

“las situaciones críticas recurrentes en un determinado régimen existencial, y los riesgos de crisis que implican son de esta manera conducidos hacia la repetición de un idéntico símbolo inaugural de fundación meta-histórica, un símbolo en el cual todo, *in illo tempore*, fue ya decidido por dioses o héroes (...) Este aspecto del símbolo mítico-ritual tiene la función técnica de dehistoricación del devenir: se está dentro de la historia como si no se estuviera y frente al riesgo de perder la historia humana en el aislamiento individual de la crisis sin horizonte se contraponen ahora un régimen de existencia protegida, en el cual lo posible de la existencia histórica viene vivido como si ya hubiera pasado en una historia mítica fundadora y autenticadora, y como si fuera ya preordenado según un éxito inmutable, establecido una vez para todas en el plano de la meta-historia”.

Es a través del filtro teórico que ofrece el simbolismo mítico-ritual, entonces, que De Martino interpreta los rituales mágico-religiosos contra el mal de ojo en el sur de Italia (De Martino, 2003), el lamento fúnebre en Basilicata (De Martino, 2014) y las danzas de los tarantulados en el Salento (de Martino, 2002c); es decir, no como prácticas tontas e ignorantes perpetradas por parte de estúpidas bestias incapaces de adaptarse a la civilización cristiana (De Martino,

---

<sup>7</sup> El simbolismo mítico-ritual representa también el núcleo del concepto de religión, que De Martino define como: “una técnica para: a) dehistoricar el pasaje crítico; b) retomar la alienación de la presencia; c) reintegrar la presencia en la historia” (2002b: 663).

2002a: 141), sino como formas racionales<sup>8</sup> de control y superación del riesgo (siempre presente en la vida de las personas más vulnerables) de caer en una crisis existencial de cualquier tipo, la cual, si no viene absorbida a través del mecanismo mítico-ritual, llevaría a la incapacidad de actuar. De ahí se desprende también la idea de una religiosidad popular entendida como una estrategia utilizada por las clases subalternas para oponerse a la hegemonía cultural impuesta por las clases altas, que después inspiraría de manera bastante importante las reflexiones sobre este tema de muchos estudiosos italianos del fenómeno religioso de los años setenta y ochenta del siglo XX.

Es interesante recordar que, entre otras cosas, esta importancia atribuida por De Martino al simbolismo mítico-ritual lo llevó, a pesar de ser un hombre de izquierda y con ideas marxistas, a criticar la postura de la historiografía marxista frente al fenómeno religioso, sosteniendo que “la idea de que la religión, en cuanto reflejo de las contradicciones de la sociedad dividida en clases, desaparecerá cuando la sociedad sea transformada en sociedad sin clases manifiesta un límite interno del marxismo” (De Martino, 2002b: 461), incapaz de entender la función positiva y “permanente de la vida simbólica (también en la sociedad socialista)” (De Martino, 2002b: 459). Este mismo objetivo de defender la “función positiva y permanente” del simbolismo mítico-ritual, lo condujo a criticar a autores como Comte, Feurbach, Tylor, Frazer, Durkheim y las primeras corrientes freudianas, en cuyas reflexiones positivistas, según De Martino (2002a: 35):

“se revela la innegable tendencia común a no reconocer a la relación religiosa una función específica y permanente en la historia cultural de la humanidad. En general, de manera consciente o no, según estos autores, la religión y el mito se remontaban a otra cosa, eran la ‘máscara’ de otra cosa: de necesidades filosóficas, científicas, estéticas, morales, de necesidades mundanas proyectadas en el supramundo y en el supramundo engañosamente satisfechas, de estructuras socioeconómico o incluso la sexualidad”.

### **La apertura epistemológica: el humanismo etnográfico**

En este último apartado, concentraré mi atención en un elemento que, desde mi punto de vista, sintetiza los tres anteriores, en el sentido que los une en un sistema coherente, a saber:

---

<sup>8</sup> En el sentido de una racionalidad relativa y contextual, destacado por Boudon (2010).

la postura de apertura epistemológica utilizada por De Martino para estudiar los fenómenos mágico-religiosos.

En su libro *El mundo mágico*, De Martino (2004) propone la reconstrucción de la edad mágica, la cual considera como una etapa fundamental en el desarrollo de la civilización occidental (y no, como la mayoría de sus contemporáneos, como una época inútil y hasta dañina en la historia de la humanidad). Según él, la magia, en un cierto periodo histórico, ha permitido a los seres humanos consolidar su presencia<sup>9</sup> en el mundo que, al contrario de lo que pasa en las sociedades modernas, no estaba para nada garantizada. La presencia en el mundo representa, en esta óptica, la condición necesaria de la existencia de cualquier dimensión cultural, antigua y moderna. En este sentido, los simbolismos mítico-rituales, en el mundo mágico, así como entre las personas más vulnerables del sur de Italia, representan mecanismos que, frente a una crisis de la presencia, permiten a las personas resistir y fijarse en el mundo. Para poder entender lo anterior, según el etnógrafo italiano, necesitamos liberarnos de los prejuicios que típicamente acompañan las visiones del mundo moderno, incapaces de acercarse a lo ajeno a través de miradas abiertas y que tomen en cuenta el punto de vista de las culturas diferentes a la nuestra. Justamente reflexionando sobre estas lecturas negativas y reduccionistas de la etapa mágica de la historia occidental, De Martino, entonces, llega a preguntarse retóricamente: “¿Existen los espíritus?”, respondiendo con estas palabras:

“La respuesta tradicional es los espíritus no existen, no han existido nunca. Son fruto de la superstición, de creencias arbitrarias de mundos históricos sepultados, e incluso de estados psíquicos morbosos. Pero se trata de una respuesta simplista y, con más exactitud, de una negación polémica, oscurecida por la pasión. Sin duda los espíritus no existen, si asumimos como única forma de realidad aquella correlativa a la presencia decidida y garantizada y al mundo dado de nuestra civilización. Pero, por poco que analicemos no sólo los espíritus sino también nuestro concepto de realidad, he aquí que los espíritus podrían también existir” (2004: 235).

La actitud no reduccionista del estudioso napolitano puede ser alcanzada solo a través de una “re-plasmación radical de nuestra *Einstellung* [trad: actitud] cultural, y sobre todo un

---

<sup>9</sup> Con el término “presencia”, De Martino se refiere a la conciencia del propio estar en el mundo, de la propia existencia, la conciencia de uno mismo. Esta última, entre los pueblos premodernos era muy débil, ya que hasta una ráfaga de viento era percibida como una posible amenaza para la presencia en el mundo.

incremento de nuestro concepto mismo de realidad como categoría juzgante” (De Martino, 2004: 235). Pero, ¿cómo podemos lograr este incremento de nuestro concepto de realidad? Según De Martino, a través del “humanismo etnográfico” (o “etnocentrismo crítico”), que puede ser visto como la solución del problema clásico que tiene que resolver el etnógrafo que se propone estudiar culturas diversas de la suya. La recomendación obvia, en estos casos, es: “observar sin preconceptos los hechos etnográficos y de describirlos con exactitud”. Para lograr lo anterior, en la etnografía clásica se han propuesto dos principales opciones que, según el etnólogo napolitano, están destinadas, ambas, a fracasar: 1) renunciar a la propia cultura y quedarse “desnudos como gusanos frente a los fenómenos culturales a observar” (De Martino, 2002b: 391), o 2) usar acríticamente las categorías occidentales, con el riesgo de caer en el etnocentrismo dogmático propuesto por Benedetto Croce, quien sostenía que las sociedades europeas eran superiores a las demás y que, por lo tanto, las categorías interpretativas en ellas desarrolladas eran las únicas posibles para estudiar los fenómenos etnográficos en todo el mundo. De Martino, en cambio, propone un etnocentrismo que define como crítico (o “humanismo etnográfico”), es decir una postura que se basa en una “comparación sistemática y explícita entre lo propio y lo ajeno (De Martino, 2002b: 391), la cual nos permite reconocer los límites de nuestra cultura y, simultáneamente, abrirnos hacia aquellas ajenas. En palabras de De Martino (2002b: 392): “No es, pues, un eurocentrismo dogmático, ni un relativismo cultural inconexo la base de la investigación etnológica, sino un eurocentrismo crítico, electivamente dispuesto al aumento real de la conciencia humanista”. El etnocentrismo crítico consiste, en otras palabras, en acercarnos a las culturas ajenas utilizando las categorías de nuestra cultura, manejadas, sin embargo, como puntos de partida flexibles, modificables, continuamente cuestionables y, por lo tanto, abiertas al Otro.

### **Reflexiones conclusivas: cuatro elementos centrales del pensamiento de De Martino, para comprender y estudiar la diversidad mágico-religiosa contemporánea**

Concluyendo quiero recordar que, en el presente artículo, he intentado destacar la actualidad del pensamiento de Ernesto De Martino, un autor poco conocido (u olvidado) tanto en su país de origen (Italia) como en América Latina. Para lograr este objetivo, he reconstruido cuatro aspectos que considero centrales en las reflexiones de este autor, a saber: el enfoque complejo, el método de la comparación, el simbolismo mítico-ritual y el humanismo

etnográfico. Creo que estos cuatro elementos pueden representar, al mismo tiempo, unas herramientas útiles para comprender y estudiar los fenómenos mágico-religiosos contemporáneos, y, a continuación, explicaré el por qué.

El enfoque complejo (que consiste en usar diferentes técnicas y apoyarse en diversas disciplinas) permite apreciar las múltiples formas de expresión de los fenómenos mágico-religiosos, tomando en cuenta sus posibles relaciones con otros fenómenos, así como las diferentes motivaciones de los actores sociales que los practican. Creo que este enfoque pueda servir, entre otras cosas, para desarrollar una postura abierta hacia cualquier tipo de fenómeno religioso y espiritual, hacia su posibilidad de existencia y, consecuentemente, hacia su legitimidad para constituirse como un objeto de estudio válido (respetando las creencias de los actores sociales que creen en ello), superando, además, las visiones unilineales y racionalistas que, desde el nacimiento de las ciencias sociales, han intentado excluir “la irracionalidad, la causalidad, las contradicciones, la imprevisibilidad del comportamiento” social (Calabrò, 1997: 4-5).<sup>10</sup>

El método de la comparación, en cambio, es fundamental para poder identificar y apreciar la especificidad de los fenómenos objetos de estudio, así como sus semejanzas con otros presentes en diferentes contextos. Lo anterior permite desarrollar una actitud de apertura hacia lo ajeno y, al mismo tiempo, una relativización/historización de nuestras categorías culturales.

El papel central atribuido al mecanismo mítico-ritual pienso que puede ser extremadamente útil para ampliar los límites del concepto de religión,<sup>11</sup> abarcando fenómenos que van mucho más allá de la idea católica de este concepto y que, por lo tanto, representa un buen punto de partida para superar aquel “católico-centrismo”, que encarna una de las principales causas de las visiones sesgadas en el estudio contemporáneo de los fenómenos mágico-religiosos (Frigerio, 2018; 2021). Además, el simbolismo mítico-ritual favorece la construcción de una idea de religión que se concentra, sobre todo, en la práctica,<sup>12</sup> con indudables beneficios para la realización de las investigaciones de campo.

---

<sup>10</sup> La autora se refiere a aquellos fenómenos considerados, dentro del marco interpretativo positivista, como irracionales.

<sup>11</sup> Me refiero a aquellas ideas de religión que se basan en categorías exclusivamente católicas. Por ejemplo, pensar que la religión tiene que ver a fuerza con “los problemas últimos de la vida” (Frigerio, 2021, p. 274).

<sup>12</sup> En el sentido que el concepto de simbolismo mítico-ritual me parece particularmente adecuado para estudiar lo que ha sido definido como religión cotidiana o vivida, es decir aquellas prácticas y experiencias que realmente

Finalmente, la idea de “humanismo etnográfico” representa la síntesis de este conjunto de aspectos,<sup>13</sup> en la medida en que sugiere al etnógrafo que quiera estudiar fenómenos pertenecientes a la diversidad mágico-religiosa (dentro o fuera del catolicismo y las expresiones religiosas occidentales) “un uso no dogmático de categorías interpretativas occidentales, un uso crítico, es decir, controlado por la conciencia explícita de la génesis histórica occidental de esas categorías y por la necesidad de ampliar y remodelar su significado comparándolo con otros mundos histórico-culturales” (De Martino, 2002b: 395), facilitando, por lo tanto, el desarrollo de una *Einstellung* que nos permita acercarnos, comprender y estudiar la diversidad, respetando, apreciando y enfatizando sus diferentes formas de expresión.

### Referencias bibliográficas

- Barna, Agustín; Gesteira, María Soledad; Hirsch, María Mercedes y Rúa, Maximiliano (2012). Ciclo de Encuentros “Trayectorias”: Entrevista a Eduardo L. Menéndez. *Antropología y Ciencias Sociales*, N° XII, pp. 107-135.
- Boudon, Raymond (2010). *La racionalidad en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bruni, Attila y Gobo, Giampietro (2005). Qualitative Research in Italy. *Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 6, N° 3. Art. 41, Recuperado de: <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0503410>. Consultado: 03/04/2022.
- Calabrò, Anna Rita (1997). *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*. Roma-Bari: Laterza.
- Cordeu, Edgardo y Siffredi, Alejandra (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor
- De Martino, Ernesto (2002a). *Furore Simbolo Valore*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto (2002b). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- De Martino, Ernesto (2002c). *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*. Milano: Il Saggiatore.
- De Martino, Ernesto (2003). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de Araucaria.
- De Martino, Ernesto (2014). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ferraz de Matos, Patricia, Delgado Rosa, Frederico y Dullo, Eduardo (2022). Caminhos para uma história inclusiva das antropologias do mundo. *Horizontes Antropológicos*, N° 62, pp. 7-45.

---

viven las personas religiosas en su cotidianidad y en contextos domésticos, las cuales se distinguen de las prácticas y creencias prescritas por una institución (McGuire, 2008).

<sup>13</sup> Por este motivo decidí poner este concepto en el título del presente artículo.

- Frigerio, Alejandro (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, Vol. 12, N° 24, pp. 51-95.
- Frigerio, Alejandro (2021) Religión, by Any Means Necessary. Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor. *Etnografías Contemporáneas*, N° 13, pp. 270-299.
- Gervasi, Francesco, Autor (2021). “¿Existen los espíritus?": Ernesto De Martino sobre magia y religión en el Sur del Mundo. Recuperado de <https://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/existen-los-espiritus-ernesto-de-martino-sobre-magia-y-religion-en-el-sur-del-mundo/>. Consultado: 02-04-2022.
- Gobo, Giampietro (2001). *Descrivere il mondo*. Roma: Carocci.
- Gobo, Giampietro (2004). Generalizzare da un solo caso? Lineamenti di una teoria idiografica dei campioni. *Rassegna italiana di sociologia*, N° 1, pp. 103-129.
- Massenzio, Marcello (2012). Ernesto De Martino e l'antropologia. *Enciclopedia Treccani*. Recuperado de: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-de-martino-e-l-antropologia\\_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-de-martino-e-l-antropologia_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/)). Consultado: 02-04-2022.
- McGuire, Meredith, B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Pompa, Cristina (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropología. *Horizontes Antropológicos*, N° 62, pp. 318-349.
- Signorelli, Amalia (2003). El historiador etnógrafo. Ernesto de Martino en la investigación de campo. *Alteridades*, Vol. 13, N° 125, pp.13-24.
- Silla, Rolando (2014). Sobre un `cambio conservador` en la obra de Marcelo Bórmida. En Guber, Rosana (Coord.). *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad* (pp. 154 - 169). La Plata: Ediciones Al Margen.
- Silla, Rolando (2019). Barbarie y alocronía en el proyecto etnológico de Marcelo Bórmida. *Revista del Museo de Antropología*, N° 2, pp. 101-112.



**Francesco Gervasi** es doctor en “Politica, Società e Cultura” por la Università della Calabria (Italia). Desde septiembre de 2010, se desempeña como profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Coahuila. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) con el nivel 1. Es codirector de la revista “Comparative Cultural Studies-European and Latin American Perspectives (editada por Firenze University Press). Entre sus últimas publicaciones se cuentan: “Religiones y riesgos globales. Resistencias y reconfiguraciones del factor religioso en la época de la COVID 19” (en coautoría con Simona Scotti, Firenze University Press, 2021), “Simbolismo religioso, narcotráfico e violenza nel Mediterraneo largo” (coautoría con Simona Scotti, Fabrizio Serra editore, 2021), “Expresiones de discriminación hacia el Fidencismo en sitios de noticias mexicanos. Una interpretación desde el Análisis Crítico del Discurso” (autor de libro, CISRECO, 2020).