

X Jornadas de Sociología de la UNLP

5, 6 y 7 de diciembre de 2018

Mesa 8/ Pensar al otro / pensar la nación. Historia de las ideas e historia intelectual en Argentina y América Latina, siglos XIX y XX

Coordinadores/as: - Emilio Binaghi (UNLP) - Martín Castilla (UNLP) - Alejandra Mailhe (UNLP / CONICET)

Marcelo Bórmida y el estudio de los *Bárbaros*

Rolando Silla¹

Bórmida, un fascista innovador

Durar es cambiar
(Gabriel Tarde)

Marcelo Bórmida es tal vez una de las figuras más polémicas de la antropología argentina. Su perfil fue rescatado por la primera generación de antropólogos egresados de la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA), todos ellos sumamente críticos de su pensamiento y su trayectoria política, asociada al fascismo, pero encantados por su erudición e inteligencia: “brillante y contradictorio” para Leopoldo Bartolomé (1982:7), “el único profesor con un proyecto político e ideológico”, según Blas Alberti (en Visacovsky y Guber 2006:15), “de gran influencia sobre los alumnos” para Hugo Ratier (Ibíd.:16) y como “la figura más importante en la antropología argentina (...) si bien siempre del lado del poder”, según Eduardo Menéndez (Ibíd.:16).

Nacido en Roma, estudió ciencias biológicas en la universidad homónima y trabajó con el raciólogo Sergio Sergi hasta 1946, cuando se radicó en Argentina. Continuó sus estudios en la UBA donde obtuvo los títulos de profesor, licenciado y doctor casi simultáneamente con dos tesis: *El complejo ergológico y mítico del churinga en Australia y Los antiguos patagones* - que hasta la década del '90 fue considerada “una obra clave de la escuela morfológica argentina” (Carnese-Cocilovo-Goicoechea, 1991-92:40). Ambas tesis se presentaron en 1953 y fueron dirigidas por José Imbelloni, antropólogo italo-argentino también asociado al fascismo y al peronismo; si bien, y en general, en la obra científica y académica de ambos autores la ideología política no es explícita. En 1957 Bórmida obtuvo por concurso la titularidad de la cátedra de Antropología en la UBA, donde además de profesor fue, sucesivamente, Director del Instituto de Antropología del Departamento de Ciencias Antropológicas y del Museo Etnográfico (Fígoli, 1990:320) y protagonista de la creación de la licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA en 1958, un año después que en la Universidad Nacional de La Plata. Dirigió la revista del Museo titulada *Runa*, iniciada por Imbelloni; escribió numerosos artículos en revistas argentinas e internacionales y hasta fue homenajeado con un artículo central publicado por la revista del IUAES *Current Anthropology* (ver Espíndola²,1980). En CONICET, presidió la Comisión Asesora de Ciencias Antropológicas, Arqueológicas e Históricas desde 1969 (Boschín,

1 CONICET/IDAES-UNSAM rolandojsilla@yahoo.com.br

2 Con el extraño hecho de que a la obra de Bórmida no se la utiliza en el artículo, que por otro lado, y en principio, tampoco refiere a problemáticas tradicionalmente tratadas por el homenajeado.

1991-92:128). Su capacidad para continuar con sus investigaciones y cargos en la academia argentina pese al convulsionado contexto político de la segunda mitad del Siglo XX es una de sus principales características, resaltadas previamente ya por otros autores (Boschín,1991-92:129; Guber-Visakovsky,1999). Así, Bórmida ocupó un lugar central en la Antropología argentina entre 1956 y 1978, continuando su influencia hasta varios años más después de su deceso. Digo esto pues hacia inicios de la década del '80 casi todos los integrantes de la Escuela Histórico-Cultural y la posterior fenomenología fueron expulsados o marginados de las universidades y CONICET. Desde el punto de vista político, se los acusó de haber sido cómplices de la última dictadura militar en Argentina. Desde un punto de vista académico, se los trató de tener teorías obsoletas (ver Tiscornia y Gorlier, 1984; y en especial el "Informe de la Comisión ad-hoc de la Comisión Asesora en Antropología, Historia, Geografía y Urbanismo del CONICET", así como las evaluaciones que hicieran Leopoldo Bartolomé y Alberto Rex Gonzalez, 1986). Y señalo lo de la "influencia" pues no sólo se manifestó en sus seguidores, sino también en sus detractores. En el descargo que el CAEA -fundado por Bórmida - hace a CONICET frente a "El Informe..." que arriba señalé se dice:

"resulta llamativo descubrir que los juicios emitidos por la Comisión Evaluadora Ad-hoc referidos al CAEA no logran avanzar más allá de sus primeros años de vida - a pesar del tiempo que esta supuesta evaluación insumió durante 1984 y 1985 - y, particularmente rondan constantemente en torno a la persona de su fundador Marcelo Bórmida (insistimos una vez más, muerto el 20 de setiembre de 1978). Pareciera que la personalidad de Bórmida actúa sobre la Comisión Evaluadora Ad-hoc con la misma influencia y magnetismo que ella señala acerca del método fenomenológico sobre los miembros del CAEA" (Ibid.:31)

Bórmida siguió impactando - a mi entender de una manera más afectiva que racional - en los seguidores y retractores de su persona.

Respecto a su obra, es un devenir que va desde una posición estrictamente raciológica hacia otra radicalmente humanista - en el sentido de que coloca como centro a lo humano en sus aptitudes intelectuales, emocionales y culturales más que en lo orgánico³. Pero si para simplificar quisiéramos esquematizarla, digamos que si en un primer momento que podríamos comenzar en 1948 con la publicación de algunas reseñas, sus trabajos son de clara y abierta adhesión a la Escuela Histórico-Cultural en la línea considerada *Antropología*, o sea, al estudio de la relación existente entre raza y cultura (ver Silla,2012), luego de 1956 paulatinamente irá girando hacia una posición que denominaré *Etnología*, y que hará hincapié en el concepto mismo de cultura y no de raza (ver Silla,2014a); y en un tercer momento, hacia finales de la década de 1960, su posición comienza a ser abiertamente fenomenológica (ver Silla,2014b). Un conservador que no dejó de realizar "cambios" en su obra académica, qué y

3 Asumo con Mary Louise Pratt que los ideales de humanismo y libertad no son exclusivos de los sectores progresistas, sino que también forman parte del proyecto colonial y conservador occidental. Uno de los ejemplos que ofrece Pratt es más que claro: "George W. Bush, a principios del 2003, les dijo a los soldados del ejército de los Estados Unidos que los mandaría a Irak `no para conquistar, sino para liberar a ese pueblo`; habló como el muñeco de un ventrílocuo: el general de división británico Sir Stanley Maude cuando llegó a Bagdad para ocuparla, en marzo de 1917. `Nuestros ejércitos - dijo Maude - no entran a vuestras ciudades y a vuestros campos como conquistadores o enemigos, sino como libertadores" (Pratt, 2011:16).

parafraseado a Gabriel Tarde, para mantenerse siempre en el mismo lugar siempre tuvo que estar en movimiento, pues "durar es cambiar".

En esta ponencia pretendo hacer un comentario sobre dos trabajos de Bórmida de su segunda etapa, en la que se está corriendo de los estudios raciológicos y se convierte en un profundo crítico de estos, pues lo vincula a lo que denominará Antropología del Materialismo. Se trata respectivamente del "El estudio de los bárbaros desde la antigüedad hasta mediados del siglo XX – Bosquejo para una historia del pensamiento etnológico" y "Bosquejo para una historia general del pensamiento etnológico", que sería la segunda parte; dos obras de su autoría publicadas repetidamente en varias revistas y que, hacia finales de la década de 1950 implicaron una nueva ruptura -pero desde dentro de la escuela- con la tradición difusionista alemana de amplio alcance en la tradición argentina desde fines del siglo XIX. Ambos textos intentan recrear una historia de la etnología que se sale de los cánones habituales de ese tipo de relatos. Primero, por su profundidad histórica; segundo, porque no se cierra al ámbito local, a hacer una "historia de la antropología en Argentina" o "de Latinoamérica", como es común en las historias de la antropologías periféricas, sino a solo hacer una historia (y también un programa) de la Antropología, o más específicamente, de la Etnología; y tercero, porque incorpora, y hasta prioriza, autores latinos -españoles e italianos- y alemanes, en vez de solo franceses y anglosajones, como es común en las historias de las antropologías metropolitanas que habitualmente tomamos como patrón en las periferias.

La dialéctica de la Etnología

Se puede decir que la antropología es tan vieja como la humanidad misma. En épocas de las que contamos con testimonios históricos, preocupaciones de una índole que hoy llamaríamos antropológica quedan de manifiesto en los cronistas que acompañaron a Alejandro Magno a Asia, así como en Jenofonte, Heródoto, Pausanias y, desde una óptica más filosófica, en Aristóteles y Lucrecio (Levi-Strauss [1986]2011:24).

Bórmida comienza su programa con el problema de si la Etnología puede ser considerada una Ciencia, pregunta que considera errónea, pues afirmará que "no debemos preguntarnos si la Etnología es una ciencia, o sea si se amolda a los parámetros de la física o demás ciencias naturales, sino cómo es posible hacer de la Etnología una ciencia" (Bórmida,1958-59a:266). Por otro lado, dirá que no existe consenso entre los propios etnólogos sobre lo que la disciplina es. La cuestión central sería la disparidad entre lo que denominará funcionalistas e historicistas:

"los etnólogos historicistas consideran a la etnología como la ciencia que permite reconstruir la historia más remota de la humanidad y acusan a los funcionalistas de querer hacer de ella una simple disciplina naturalista y descriptiva de la cultura humana; los funcionalistas, por su parte, miran a los historicistas como ingenuos pretenciosos que se apartan de los hechos concretos y se adentran en un laberinto de construcciones hipotéticas que nunca alcanzaran a ser más que simples posibilidades indemostrables" (Ibid.:266).

A mi entender, está dividiendo entre evolucionistas y difusionistas que buscan reconstruir la historia de la humanidad en su conjunto (universal), por un lado, y particularistas de todo tipo que sólo están preocupados por el análisis micro, por el otro. De todas maneras, señalará que lo que hay en común en ambos bandos "es una clara división entre el estudio del Hombre⁴ como cultura o como organismo". Pero en su opinión, "el estudio de la cultura requiere la aplicación de categorías de pensamiento y de métodos del todo diferentes de los que se manejan en el estudio del hombre como ser biológico" (Ibid.:271), punto central de los dos textos que aquí comentaremos y que señalan una ruptura radical con su obra anterior, especialmente dedicada a la raciología. Considerará entonces indispensable separar a la *Antropología Física*, que es la rama de las ciencias biológicas que se ocupa del grupo sistemático, cualquiera sea su rango, denominado *Hominidae*, y su método de estudio correspondería a las ciencias naturales (Ibid.:272), de la *Etnología*, que corresponde a las "Ciencias del Espíritu" (Ibid.:273), algo que en rigor ya había planteado en un artículo anterior (ver Bórmida, 1956:6).

Desde hacía tiempo tanto Imbelloni como Bórmida estaban preocupados por si encuadrar a la antropología como ciencia natural o como disciplina humanística (Fígoli, 1990). Aunque esta discusión sigue vigente entre los antropólogos aún hoy, en el caso que nos ocupa es necesario recordar que también fue un debate en Italia, el ámbito académico de donde ambos provenían. Comentando la actividad y preocupaciones de la antropología en ese país hacia mediados de siglo XX, Tulio Tentori señalaba la disputa entre evolucionistas como A. C. Blanc, para quien "su interpretación de los fenómenos culturales partían de la observación de la analogía entre los fenómenos evolutivos de la genética, biogenética, antropología física y etnología", y los representantes de la EHC de Viena como R. Boccassino, quién consideraba que Blanc aplicaba el determinismo biológico a las ciencias morales y de ahí su invalidez. Al debate se sumaban posturas como la de Ernesto De Martino para quien la EHC de Viena estaba afectada por el naturalismo, dado que separaba arbitrariamente a la Historia de la Filosofía (Tentori, 1950:283). La propia antropología italiana estaba profundamente influenciada por la antropología germánica y particularmente por la etnología del Padre Schmidt que residió en algunas universidades peninsulares (Saunders, 1984).

También en el caso alemán, los términos *Volk* y *Rasse* cayeron en desgracia luego de la SGM, por haber sido una categoría central del nazismo. En las décadas siguientes, muchas instituciones alemanas cambiaron sus nombres para incluir la palabra *Ethnologie* en vez de *Völkerkunde*, así como para hacer clara la separación entre la antropología física y la sociocultural (Gringrich, 2005:138). Bórmida estaba planteando algo semejante para la antropología argentina. Simultáneamente, y también después de la SGM, los difusionistas Schmidt y Koppers volvieron a Viena y reestablecieron allí la teoría de los ciclos culturales (Ibid.:139), pero una vez fallecidos, en 1954 y 1961 respectivamente, sus sucesores declararon esta teoría obsoleta (Ibid.:141). Sin querer quitarle particularidad a las contribuciones de Bórmida, es evidente que el pasaje del término Antropología al de Etnología ocurrió más o menos simultáneamente en la antropología alemana e italiana. Por eso resulta interesante puntualizar y analizar cómo Bórmida hizo un movimiento de la Antropología a la Etnología al mismo tiempo que en otros contextos académicos de Europa centro-oriental, lo cual prueba que los antropólogos argentinos que participaban de la EHC no estaban desactualizados ni "aislados del mundo", como por ejemplo señala Bartolomé (1982:419), sino que su marco de referencia no eran tanto las antropologías francesas y

4 Acorde con la época, utiliza el término *Hombre* (masculino y singular) como genérico de la humanidad y los humanos, incluidas las mujeres. No cambiaré el término en la medida que así esté en las fuentes.

anglosajonas sino las escuelas europeas de habla germana e italiana, en baja desde la SGM.

En el caso de Bórmida, el cambio es radical y realizado en no más de diez años. En sus primeros trabajos, el análisis que Bórmida realizaba no era sociológico o cultural, sino raciológico. Por ejemplo, en el estudio que realiza supervisado por Imbelloni sobre el poblamiento de la isla de Pascua, al describir los relatos de exterminio entre los *Hanau-eepe*, finiquitados por los *Hanau-momoko* durante la guerra, concluía que se había tratado de una guerra de liberación. Pero no la liberación de un grupo de poder económico, político o cultural sobre otro, sino de una raza que oprimía a otra. La guerra entre los orejas largas y los orejas cortas había sido una guerra de emancipación racial, donde si bien la *aculturación* era posible, finalmente cada raza implicaba una cultura. Este punto era central en su análisis: las razas eran portadoras de cultura, las había pasivas y activas y, una vez puestas en contacto, se destruían y mezclaban o imponían sus condiciones de existencia a otras razas a partir de las migraciones, las invasiones y la guerra (Silla). En su tesis doctoral Bórmida volverá a realizar el *modus operandi* marcado por la EHC, pero en este caso su posición raciológica será más acentuada que en el estudio de los pascuenses, pues señalará que

“el objetivo último de una moderna craneología debe ser la reconstrucción de la historia racial de un área humana, lo que se resuelve, en la práctica, en la identificación de los distintos grupos raciales que la han poblado – su hábitat, su cronología relativa y su biodinámica recíproca. Esta es la finalidad que nos proponemos en el presente trabajo” (1953-54:18)

Identificar los distintos grupos raciales para luego realizar una cronología de la incursión de las diferentes razas al territorio, así como ponerlas en relación unas con otras y no verlas en forma aislada serán los objetivos centrales de su estudio. Para ello comienza aclarando la relación que existe entre craneología y raciológica, dejando claro que la primera está subordinada a la segunda:

“La craneología no es más que un instrumento, entre los más útiles en verdad, de la raciológica; su misión es la de reconstruir los panoramas raciales antiguos de áreas humanas cada vez más amplias y su historia, intentado llevarlas a una profundidad siempre mayor. Esa doble dimensión, espacial y temporal, que brota de la naturaleza imperecedera del material que estudia, es justamente la que da a la craneología su razón de ser y la hace insustituible dentro de las ciencias del hombre” (1953-54:26).

Pero en los artículos que aquí vamos abordar, la afirmación es completamente contraria, y en propias palabras de Bórmida:

“este enfoque ingenuo del problema del pensamiento humano, asimilado sin más a una función fisiológica cualquiera, tuvo una consecuencia de importancia en la praxis de la investigación; a él se debe el hipertrófico desarrollo de la craneología en la antropología del siglo pasado (Siglo XIX); la masa de las investigaciones que concentró el estudio del cráneo bien justifica la opinión vulgar que confundía la antropología con craneología. Y cuando vemos hoy los centenares de complicados aparatos craneométricos que yacen olvidados en los armarios de los laboratorios, no podemos menos que mirar con indulgencia a aquellos irrespetuosos caricaturistas que

representaban burlescamente al antropólogo rodeado de calaveras, y justificar la frase de un mordaz polemista italiano: "los antropólogos hacen como el coleccionista de armas que estudia una espada a través de la vaina" (1958-59b:83).

De la publicación de su estudio sobre raciología patagónica y esta última afirmación no pasaron cinco años. Por cuestiones de desarrollo de la teoría social y biológica, pero tal vez también por cuestiones de política internacional, así como por hechos más personales como la jubilación y paso a retiro de muchos de los antropólogos de vieja escuela como Imbelloni, era necesario pasar a un tipo de antropología que no tuviera, por lo menos de forma explícita, esas correlaciones entre raza, costumbre y moral, posición que finalmente promulgaba el racismo y había sido al menos una de las causas de la Segunda Guerra Mundial con las consiguientes políticas de limpieza étnica y xenofobia tribal, nada menos que en la propia Europa, el supuesto centro de la civilización y el humanismo.

Ahora bien, ¿a qué parte o problema de la humanidad referiría la Etnología que en esta nueva atapa propone Bórmida? ¿Qué la diferencia de, por ejemplo, la Sociología o la Historia? En palabras de Bórmida, "lo que cae bajo la investigación del etnólogo es el conjunto de todos esos aspectos de la cultura que no se vinculan directamente con las formas cultas de la cultura occidental y, especialmente con sus categorías lógicas y axiológicas" (Ibid.:274), cuestión que no desarrollará en estos dos trabajos sino que serán parte de sus investigaciones posteriores y que lo llevarán a intentar una Etnología fenomenológica, o que más específicamente denominará tautegórica. Por ello, una definición mínima de Etnología sería el "estudio de los pueblos y las culturas bárbaras"; tomando bárbaro en la acepción originaria griega, que "involucra la oposición consciente entre un espíritu civilizado y otro que no lo es, por lo cual las formas culturales de este último son objetivadas y reducidas a material de juicio" (Ibid.:274). Esto implica, y para que sea considerado Ciencia, que exista "una oposición consciente entre un sujeto y un objeto (...), del espíritu civil y racional frente al mundo bárbaro" (Ibid.:276):

"tomar conciencia de la actitud existencial de nosotros como etnólogos, frente a nuestro objeto, actitud que siempre involucra una oposición entre mi yo, como participante de un mundo cultural que considero representante de la `civilización` por excelencia, frente a un mundo cultural que me resulta extraño. Esta posición lleva consigo, seamos o no conscientes de ello, la adopción de una actitud de carácter valorativo, que acompaña necesariamente a nuestra situación de sujetos juzgantes frente a una cultura, o a una forma cultural objetivada, que representa el objeto juzgado. La conciencia de esta actitud existencial puede darnos una razón del límite fluctuante del campo de la etnología, que cruza a veces a través de los mismos pueblos civilizados de Europa, cuando consideramos su cultura-folk en su conjunto y la hacemos objeto de una rama de la investigación etnológica; o cuando incluimos en esta investigación determinados aspectos aislados de la cultura de pueblos civiles, tales como la magia, las supersticiones, etc., y las comparamos con análogas manifestaciones de los primitivos" (Bórmida, 1958-59b:52).

Así, la noción de bárbaro que utiliza Bórmida y pretende tomar de los griegos es muy cercana a la de Heráclito de Éfeso, quién designa con este término "no a una categoría

étnica, sino a una cualidad de alma humana desprovista de razón⁵ (Basile, 2013:116). De esta manera y en esta acepción, bárbaro no es una substancia (el estudio de sociedades no-occidentales) sino una cualidad (el estudio de costumbres o valores alejados de la razón instrumental).

Bórmida no comienza su estudio histórico de la Etnología con el arribo de la modernidad y hegemonía de la Europa occidental. De hecho, ahí termina su estudio, en el Siglo XIX, con lo que denominará antropología del materialismo. Al historizar el desarrollo de la etnología, sin que necesariamente los autores que cite consideren que eso era etnología, trazará un desarrollo dialéctico a partir de lo que denominará "momentos ideales del estudio etnológico". Dirá que son tres los momentos y que conforman una "tríada dialéctica": "momentos porque se suceden el uno al otro; ideales porque su sucesión no es cronológica sino que acompaña el estudio de los bárbaros desde el comienzo a los días de hoy" (Ibid.:275), aunque en la práctica su estudio termine en el Siglo XIX y no a mediados del XX. O sea que si bien tienen un orden cronológico en el desarrollo histórico, simultáneamente no implica que estos momentos no se puedan superponer o corresponder entre sí. Veamos estos tres momentos de la etnología.

a) Especulativo:

"parte del supuesto de que la cultura no fue siempre como en la actualidad. La reconstrucción del pasado se hace mediante la reconstrucción pura, invirtiendo determinados aspectos de la civilización contemporánea y proyectando en el pasado sus opuestos o su no presencia: no se conocía el fuego, no había relaciones sociales y se vivía en un estado natural, no se conocía a Dios, etc. Tiene sus raíces y su columna vertebral en los mitos de origen y en un intento de racionalizarlos" (Ibid.:275).

Lo denomina especulativo porque en su opinión toda disciplina "arranca de ciertos principios generales, puramente especulativos, en base a los que se ensambla y adquiere unidad la multiplicidad de los hechos empíricos" (Bórmida, 1958-59b:51), que serían posteriores. Y también señalará, y ahí su posición humanista, que los hechos humanos no se pueden reducir a leyes generales, un principio en su concepción "tan superado como lo son en la historia el determinismo geográfico o racial" (Ibid.:52). Hay por ende una tensión en el autor, que va de una pretensión estrictamente científica o incluso científicista - como la división tajante entre objeto y sujeto, su pretensión de objetividad o el propio intento de hacer de la etnología una ciencia - a su contraria pretensión estrictamente humanista - como la postura de plantear la imposibilidad de reducir los fenómenos a leyes generales.

Volviendo al párrafo arriba citado, a primera vista pareciera que Bórmida refiere a las teorías evolucionistas y difusionistas del Siglo XIX, en dónde, y pese a sus

5 Basado en la frase de Heráclito: "Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras" (en Basile, 2013:121). Basile señala que la traducción y comprensión de la frase no es clara, y que podría estar referida no a otro grupo étnico diferente a los griegos, que es el sentido más común del término bárbaro, sino a los denominados "logógrafos: cronistas de la Jonia y las islas, coetáneos de Heráclito y a menudo vituperados por él, cuyos *logoi* testimoniaban admiración por curiosidades de los pueblos `bárbaros` y una proliferación de datos extraordinarios recogidos a partir de `los ojos y los oídos" (2013:123). Práctica antigua evidentemente muy semejante a la etnografía actual.

pretensiones seculares, el origen siempre aparece semejante a los mitos de origen: En el principio no había X, ahora sí!; designando a la situación original como falta de algo hasta que algún creador, humano o no, desarrollara un artefacto o práctica, como el fuego, el matrimonio, la lengua o la misma sociedad.

Sin embargo, y en términos estrictamente históricos, para el autor este momento comienza en lo que se denomina habitualmente la Antigüedad Clásica, y como vimos no estaría anclado en observaciones empíricas sino en especulaciones sobre la otredad. Así, los filósofos presocráticos, en especial los sofistas como Protágoras, Gorgias o Pródicos señalaron que "dado que las opiniones religiosas varían de un pueblo a otro, es evidente de que ellas no están basadas en la naturaleza de las cosas, sino en la naturaleza humana" (en Bórmida, 1958-59a:278). Más allá de que para haber llegado a esta conclusión estos pensadores de la antigüedad debieron de haber confrontado de algún modo concreto y no solo especulativo con otros modos de existencia⁶, también creo que Bórmida encuentra aquí una primera división entre naturaleza y cultura, entre lo real extra-humano *versus* lo construido por las subjetividades humanas, posición tan cara al pensamiento occidental y específicamente a la Antropología. En palabras de otro tan citado presocrático como Critias, que el propio autor transcribe:

"Hubo un tiempo en el cual, sin leyes, sin frenos y sin moral, el hombre obedecía a la fuerza bruta. Más tarde, sobre este desorden primitivo, se impuso, por obra de unos pocos, la legalidad, que puso fin a los desórdenes aparentes, pero que fue impotente frente a las injusticias ocultas. Fue entonces cuando un mortal de ingenio hizo creer en los dioses" (en Bórmida, 1958-59a:278).

Según Bórmida, con autores como Critias aparece, y en oposición a la idea mítica de una primitiva Edad de Oro, la teoría de la *barbarie primitiva de la humanidad* (Ibid.:278), posterior fundamento del Evolucionismo. Sería por su parte Platon quien, por primera vez intenta una síntesis de esas diferencias, considerando a las religiones bárbaras y a las griegas como representantes de momentos cronológicos diferentes. Por ello señalará que debemos considerar a éste filósofo como el iniciador de la *Etnología Histórica* y a Aristóteles del *Folklore* (Bórmida, 1958-59a:279). Como veremos más adelante, la diferencia fundamental entre la concepción de estos filósofos griegos y la de Bórmida será la hipótesis de que la religión, y en especial el mito, sean mentiras creadas por algún humano para el sólo hecho de manipular al pueblo, ya que para Bórmida, siguiendo a Vico y Schelling, el mito es tautegórico, es verdadero.

Posteriormente el autor pasa del helenismo al cristianismo, señalando que la Patrística, período de los primeros siglos del cristianismo y de sus pensadores que va entre Los Hechos de los Apóstoles (año 100) hasta el Segundo Concilio de Nicea (Siglo VIII), desplaza la cuestión filosófica por la cuestión religiosa. Uno de los problemas de la Patrística consistía en conciliar la intransigencia del cristianismo (que se presentaba como única religión verdadera) con su aparición tardía en la historia de la humanidad (Bórmida, 1958-59a:279). Bórmida considera que fue Eusebio de Cesárea el primero en postular "una perfección originaria de la humanidad, a la que habría seguido una degeneración", llegando de tal forma a concebir un ciclo histórico que se hallaba en pleno acuerdo con la Sagradas Escrituras; y recordemos que el concepto de degeneración será central para el Difusionismo Alemán. Bórmida señala que a pesar de

6 De hecho Basile señala que la mayor proliferación del término bárbaro se dio en un comienzo en "el área de influencia jónica"... "una zona de frontera cultural en un ámbito de hibridación entre un espacio griego y no-griego" (2013:130).

que no se halla en la obra de Eusebio una formulación explícita de principios etnológicos, y por eso forma parte de la etapa especulativa, su concepción de la historia de la religión implica necesariamente una "diacronización de culturas", es decir, la aplicación del momento histórico, y cronológicamente último, de la Etnología en la concepción de Bórmida. En efecto, el estado pre-cristiano de la humanidad sobrevive en todos aquellos pueblos a los que el Cristianismo aún no ha tocado; sus exponentes son justamente los bárbaros, quienes de tal manera, se hallan idealmente diacronizados con respecto a la civilización cristiana, pues ésta representa la etapa final de un proceso histórico en cuyo desarrollo ellos aún se encuentran (Ibid.:280). Los bárbaros estarían en una etapa civilizatoria anterior a los cristianos, pese a que ambos serían contemporáneos.

Ahora bien, existe una diferencia fundamental entre los filósofos griegos y los primeros cristianos: en los primeros el tema mítico de las Tres Edades era aplicable a los griegos solamente; en cambio en Eusebio incluye y contempla a toda la humanidad. Según Bórmida, por primera vez el problema de los orígenes y de la historia primitiva de la humanidad es el problema del Hombre universal, y no el de un grupo de hombres, circunscripto a los límites de una nación o de una civilización. La idea de humanidad como una en el espacio y en el tiempo, y la de la historia como historia común de todos los hombres, estará, de aquí en adelante, en la base de todas las manifestaciones del momento especulativo y del momento histórico de la Etnología (Ibid.a:283); pues con el cristianismo se comienza a vislumbrar la noción de humanidad, de un todo conjunto más allá de las diferencias étnicas, lingüísticas o culturales; por ende sería también la base para poder pensar una Antropología tal cual la diseñó occidente. Una humanidad universal y una noción de tiempo homogéneo e igual para todos, precedente de la teoría newtoniana del tiempo, base de la historiografía científica occidental actual⁷.

Bórmida se desplaza luego a las Cruzadas y afirma que la documentación recogida por misioneros y viajeros a Oriente "habría sido suficiente para constituir una sólida base para un estudio profundizado del mundo barbárico" (Ibid.a:281), pero que ni la cantidad de documentación ni su calidad fueron capaces de despertar un interés teórico profundo en el mundo occidental, y que ni siquiera esta información se difundió lo suficiente como para hacer desaparecer de la bibliografía de la época las noticias relativas a pueblos monstruosos o extraordinarios que la fantasía de los antiguos colocaba en esas mismas regiones que los misioneros terminaban de abrir para el mundo occidental. Por ello, y pese a la información empírica obtenida, coloca el período dentro del momento especulativo, dominado por la escolástica, el concepto aristocrático de ciencia como ciencia de lo Absoluto y el primado de la Teología especulativa en los

⁷ Desde la filosofía, alguien tan opuesto a Bórmida como Karl Popper, un liberal que luchó toda su vida contra todo tipo de fascismo, tiene varias observaciones en común con el primero. Así, considera que la iniciación de la ciencia social se remonta a Protágoras, el primero de los grandes pensadores que se denominaron a sí mismos sofistas; estos distinguieron dos elementos distintos en el medio ambiente humano: su medio natural y su medio social ([1945]1985:67). Popper también señala que "Platón fué un sociólogo", ya que "aplicó con éxito su método idealista al análisis de la vida social del hombre y de las leyes de su desarrollo, como así también de las normas y condiciones de su estabilidad" (Ibid.:48). El filósofo también le asigna al pensamiento griego la noción de decadencia. Pero en líneas más generales, su planteo es que lo que denomina "tribalismo - la asignación de una importancia suprema a la tribu" (Ibid.:24) es contraria a la noción de humanidad como un todo y universal; según Bórmida la aparición de una humanidad está en relación al cristianismo, Popper lo lleva más atrás, a la expansión imperial griega, dejando entrever que toda expansión imperial implica el encuentro con otras tribus humanas diferentes a la invasora, y sobre las cuales el propio invasor se ve obligado a reflexionar sobre esos otros y colocarlos en algún lugar de la ecumene.

estudios superiores; todos factores que no favorecían el interés hacia los pueblos bárbaros⁸ (Ibid.a:282).

b) heurístico:

"el espíritu procede a reconocer objetivamente las culturas de los pueblos bárbaros, las describe, busca la vinculación y la integración de sus elementos, las compara y las clasifica" (Ibid.a:275).

Más allá de la frase completamente abstracta, en dónde hay un espíritu que se dedica a reconocer objetivamente culturas, Bórmida ancla a este momento con el descubrimiento de América por parte de los europeos. Señala el hecho de que este continente no está en el mundo cognitivo de los europeos, y que no hay un lugar para América en el pensamiento medieval; por ello sostendrá que las observaciones fueron menos prejuiciosas y así "muchos de los trabajos de las primeras generaciones de exploradores y conquistadores se caracterizan por una observación aguda y por descripciones de hechos etnográficos que son bastante exactas, aún desde nuestro exigente punto de vista moderno" (Ibid.a:283); y que incluso las informaciones jesuíticas del siglo XVIII son "verdaderos modelos en su género" (Ibid.a:284). Lo que se aprecia según el autor, y que sería característica principal de este momento sería "el esfuerzo por captar las culturas bárbaras en su totalidad" (...) "cómo vivían los indios, cuál era su organización política, su religión, su ergología, sus costumbres"⁹ (Ibid.a:284).

Considera que las posiciones que hoy denominaríamos etnocéntricas de interpretar a las culturas aborígenes a través de las costumbres y de las instituciones políticas europeas en realidad contribuyó en alguna medida a su comprensión; pero lo que es más importante:

"el bárbaro, a través de su adaptación (aunque sea forzada) a un molde occidental, se humaniza" (...) "la distorsión que Garcilaso hace sufrir al régimen incaico para amoldarlo a un modelo ideal de estado occidental, es justamente el marco que permite al pensamiento occidental separar a los indios del Perú del nebuloso concepto de salvajes y reconocerles la

⁸ Levi-Strauss también coloca a este período dentro de la antropología: "cuando en Europa los hombres del Renacimiento redescubrieron la antigüedad greco-romana, y cuando los jesuitas hicieron del latín la base de la formación escolar y universitaria, ¿acaso no utilizaban ya entonces un enfoque antropológico? Reconocían que una civilización no puede pensarse a sí misma si no dispone de una o varias otras que le sirvan como término de comparación" ([1986]2011:56).

⁹ Cómo dijimos al comienzo, para Bórmida esta cronología es relativa, por ello señala también que, "la conciencia de la integración funcional de la cultura" ya estaría en la obra de Tácito sobre la Germania (Ibid.a:276). Esta minuciosidad del conocimiento de las costumbres indígenas por parte de los cronistas de indias fue muy documentada posteriormente a Bórmida, aunque por canales de transmisión diferentes. Por ejemplo Guillermo Wilde, al analizar la formación territorial del Río de la Plata hacia finales del siglo XVIII, comenta que en ese período "los teólogos de las órdenes regulares fueron gradualmente reemplazados por intelectuales liberales y monárquicos con una clara idea del rol que debía ocupar el Estado en los asuntos de las colonias" y que "el método por excelencia en esa empresa fue la observación, la clasificación y la comparación de entidades cognoscibles y manipulables"(2003:110) y que "el tipo particular de texto que resultaba de ese conocimiento se acercaba también a las etnografías modernas en su propósito de describir científicamente la diferencia sociocultural" (Ibid.:111).

autonomía de pueblo o nación caracterizados por un gobierno, por una economía y por una religión determinada. La tendencia misma de relacionar la historia de los indígenas americanos con la más antigua historia del mundo occidental (aunque de manera arbitraria), propia de casi todos los cronistas mayores, no es, en el fondo, sino un esfuerzo para integrarlos en la Humanidad como conjunto, en base a la ya mencionada idea cristiana de la Humanidad como un todo en cuanto a sus orígenes y a su destino¹⁰ (Bórmida, 1958-59a:284).

Así, las teorías de la época buscando vincular el origen de los americanos a los judíos bíblicos, en opinión de Bórmida, permitía integrar el concepto ecuménico de Humanidad (tal como lo postulaba el Cristianismo) a una cantidad de pueblos que iban ingresando abruptamente en la historia de Europa. Ahora bien, se llegaba a estas conclusiones "a través del método comparativo, por medio del cual se descubría (o se creía descubrir) analogías entre las costumbres de los indios americanos y las de los Hebreos bíblicos" (Ibid.:288). Según el autor, este ejercicio implicaba "la idea que costumbres propias de épocas remotas de la línea histórica cristiano-mediterránea hayan podido conservarse entre pueblos que abandonaron el ámbito de la cultura mediterránea en épocas remotas" (Ibid.:288); o sea que el principio teórico era el de "la conservación de lo antiguo o de la diacronización de las culturas sincrónicas" (Ibid.:288), tan caro al posterior evolucionismo. Bórmida atribuye el desarrollo de este principio teórico a Athanasius Kircher, quien en su obra *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654) llega a la conclusión de que la idolatría de todas las naciones procede del antiguo Egipto, desde donde se difundió mediante la influencia y colaboración del Demonio. Bórmida encuentra en esta obra la versión teológica - el olvido de la religión primera y verdadera debido a la influencia del Demonio, tesis degenerativa propia de la Patrística y de la Escolástica - del desarrollo secular del método comparativo propio de la Escuela histórico-cultural (Ibid.:288).

Pese a estos desarrollos, Bórmida consideraba que todavía no existía una consolidación de la Etnología como ciencia en este período. Ante todo porque, y pese la exactitud de muchas crónicas, también se hacía muy presente en estos cronistas y viajeros la necesidad de destacar lo maravilloso e inventar fantasías, descuidando "aquellos aspectos de las culturas bárbaras que más se acercan a lo conocido, tales como la vida diaria, las instituciones familiares, etc." (Ibid.:285); y su finalidad no era *teorética*¹¹ sino la de "entretener e instruir a los lectores, preparar la penetración europea en el Nuevo Mundo, justificar la conquista" (Ibid.:285). También en el caso de los misioneros y su interés por las costumbres religiosas tenían solo "la finalidad principal de preparar el camino para la obra de evangelización" (Ibid.:285). O sea que en opinión de Bórmida, la Etnología no debería estar permeada ni de intereses políticos, económicos o religiosos; solo debe ser científica¹².

10 Posición muy semejante a lo que Pratt denomina "autoetnografía: si los textos etnográficos son un medio por el cual los europeos representan para ellos mismos a sus (usualmente subyugados) otros, los textos autoetnográficos son los que los otros construyen para responder a esas representaciones metropolitanas o para dialogar con ellas" (Pratt, 2011:35).

11 El vocabulario de Bórmida tiende a ser complicado, y entre ellos acostumbra a utilizar el concepto *teorético*, al que no he encontrado una definición diferente a la de teórico o teoría.

12 Por ello a los tres momentos le agrega un cuarto que sería el "valorativo", que al no ser plenamente objetivo "interfiere en los enfoques puramente teoréticos de la Etnología" (Bórmida, 1958-59a:276).

c) Histórico:

"Partiendo de la base especulativa de que existe una línea de devenir de la cultura humana, que va desde un estado diferente del actual a este, el espíritu injerta en dicha línea a los pueblos bárbaros del presente, considerando sus manifestaciones culturales como supervivencias de épocas superadas dentro de ese devenir. De ahí que las culturas de los pueblos bárbaros, objetivamente sincrónicas, sean diacronizadas, y todo, o parte, del mundo barbárico sea integrado en la historia de un pueblo, de una civilización o de toda la humanidad" (Ibid.:275).

El momento histórico sería así una síntesis final de los dos momentos anteriores. Su principio básico es "la diacronización de las culturas sincrónicas", base del evolucionismo y el difusionismo.

En términos cronológicos, aparece con el Iluminismo, pero no se consolida con éste, sino que hay otras síntesis al interior de este momento. Procesos históricos y pensadores particulares que terminarán el lo que Bórmida denominará la Antropología del Materialismo.

Los fundamental del Iluminismo para Bórmida sería el comienzo del empleo de la razón abstracta, como medio esencial para conocer la verdad (Ibid.:290) y por otro lado, lo absolutamente contrario al pensamiento bárbaro. Pero Bórmida también señala que una característica del Iluminismo fue el de despreciar los hechos humanos, pues el iluminismo concibió la historia como "el desesperante devenir de los errores humanos que han precedido al triunfo de la Razón" (Ibid.:291). Por ello afirmará que la idea de una evolución progresiva de la humanidad en realidad se desarrollará al margen del pensamiento iluminista y secular. Será una síntesis entre pensamiento secular y teológico: "el producto de la unión fecunda de la idea cristiana del progreso paulatino de la humanidad caída bajo la guía de la Providencia, con la tesis iluminista del desarrollo unilineal de la cultura humana" (Ibid.:291). Pues en este período histórico el pensamiento se caracterizó por una disputa entre dos tendencias contrapuestas: "una católico-tradicionalista y la otra anticatólico-iluminista" (Ibid.:292). El momento histórico de la etnología saldría de la confrontación de estas posiciones.

Luego Bórmida señala lo que a su parecer son los aportes de filósofos de la época a la futura Etnología. Así, con Hobbes se universalizaría el principio de que "la sociabilidad no es propia de la naturaleza humana, y la sociedad no nace con el hombre, no es connatural con él, sino que es un invento posterior del hombre mismo" (Ibid.:289), principio que tiene como legado a los primeros filósofos griegos que arriba citamos. Considera también que la teoría de que el espíritu humano se eleva por grados de lo inferior a lo superior, principio del cristianismo, aleja a un filósofo como Hume de la tesis de la iluminación y hace de él "uno de los precursores del evolucionismo histórico y etnológico" (Ibid.:294). Por su parte, Voltaire integra el aspecto social y político de la cultura con la religión, y su afirmación de que el mecanismo social es el motor que determina el devenir de ésta; y la idea de la religión como producto del pensamiento colectivo será retomada por la Escuela Sociológica Francesa, por ende Bórmida considera a Voltaire un precursor de ésta (Ibid.:295). Bórmida concluye que durante el Siglo de las Luces no se dieron más que variantes de las dos soluciones que se ya venían de la antigüedad: "la doctrina de las tres edades y la de la barbarie primitiva" (Ibid.:295). El mecanismo especulativo que utilizaran los pensadores de la época para solucionar el problema de los orígenes será una "reducción por sustracción": si el estado presente de la humanidad se considera como una mezcla entre el bien y el mal, y "si en

base a una concepción optimista de la Historia se procede a sustraer a este presente lo que se considera lo bueno, se proyecta en los orígenes todo lo malo, y se llega entonces a la tesis de un ciclo histórico que arranca de la barbarie primitiva. Pero si por el contrario, y en base a una concepción pesimista, se sustrae todo lo malo, se llega a la idea de un ciclo que comienza con una Edad de Oro (Ibid.:295).

Bórmida encontrará en la obra de La Créquinière, *Conformité des coutumes de Indiens orientaux: avec celles des Juifs et de autres peuples de l'antiqueté* (1704) la aplicación del método diacrónico a un problema particular: el del origen hebreo de los bárbaros. si bien esta cuestión ya había sido abordada en el Siglo XVII, La Créquinière parece otorgarle un nuevo giro al "renunciar al estudio de la religiones de los Hindúes por ser demasiado absurdas, pero quiere comparar las costumbres de ellos (...) siendo cierto que, si uno debe encontrar algunos vestigios de la antigüedad, es seguramente entre los menos civilizados" (Ibid.:296). Así, las costumbres y las creencias de los pueblos no occidentales no son nada en sí mismas, pero podríamos comparar aspectos de sus costumbres para llegar a conclusiones más generales y verdaderas, y ante todo, llegar a los orígenes de la propia cultura occidental. Respecto al difusionismo, Bórmida considerará que el iniciador de la Etnología Histórica fué el jesuita francés Joseph François Lafitau, que en *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) habría planteado la posibilidad de la convergencia, o invento independiente, frente al de la difusión, u origen histórico común a partir del criterio de Forma, esto es el principio de que "las tendencias y las necesidades comunes de la naturaleza humana son suficientes para explicar las conformidades culturales de carácter general, pero tan sólo el parentesco y el préstamo pueden explicar las semejanzas de ritos o costumbres individualizadas por un conjunto de detalles peculiares" (Ibid.:297); posición muy semejante a lo que posteriormente sería el difusionismo, en especial el postulado y sistematizado por Fritz Graebner. Y también Lafitau parece un proto-difusionista cuando afirma que "las analogías entre las religiones de los salvajes y las de los cristianos son tan numerosas como para hacer suponer que todo lo esencial haya sido sacado de un mismo fondo común" (Bórmida, 1958-59a:298).

Un apartado especial lleva la obra de Giambattista Vico, pues para Bórmida, el significado de los *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725) "dentro de la historia del pensamiento etnológico es sin precedentes" (Ibid.:299). Lo fundamental sería su posición anti-cartesiana, pues Vico priorizará lo particular y lo histórico en vez de lo universal; pero también el esfuerzo de Vico "por investigar la oposición del sentimiento y del pensamiento propios del mundo civil con los del mundo bárbarico" (Bórmida, 1958-59a:299). Según Bórmida, Vico "no sólo quiere describir el desarrollo de los orígenes, sino entenderlo, mediante un acercamiento espiritual a la vida primitiva" (Bórmida, 1958-59a:300), algo que sólo volverá a reaparacer con el Romanticismo alemán y el idealismo. Por otro lado, y esta será una cuestión fundamental para el Bórmida del las próximas décadas, encuentra en Vico la afirmación y la hipótesis de que "el mito no es ficción ni alegoría, sino historia verdadera, historia de acontecimientos y de cosas imaginadas o reales. De ahí que constituya la ciencia misma de los pueblos primitivos, a través de la cual es posible captar el sentido de sus instituciones y rastrear sus divisiones sociales, luchas, viajes, descubrimientos etc." (Bórmida, 1958-59a:302), cuestiones que solo se retomarán en el Siglo XIX con la Escuela de Tubinga.

Filósofos como Hegel son para Bórmida meros antecesores de Vico. Señala que si bien por un lado niega el interés de "una Historia de los Tiempos oscuros" que implica un "rechazo de la Etnología como ciencia" (Bórmida, 1958-59a:309), por el otro, al señalar la existencia de determinadas formas de individualidad que se hallan en

ciertos tipos de sociedad y que, por lo tanto, aparecen juntos en el tiempo implica el principio de diacronización de lo sincrónico. Y encuentra en un seguidor de Hegel, Gustav Klemm, y en especial su obra *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* (1843-52) la primer definición de cultura, que comprende

“costumbres, conocimientos y destreza; la religión, la ciencia y el arte (...) la cultura se manifiesta en la rama del árbol si se le ha dado una forma intencional; en la frotación de dos maderos para producir fuego; en la cremación del cadáver del padre, la decoración del propio cuerpo con pintura, la transmisión de experiencias adquiridas por parte de una generación a la que le sigue” (en Bórmida, 1958-59a:311).

Por ello remarcará que el concepto de cultura es un producto del idealismo alemán más que del pensamiento positivista (Ibid.:312), el iluminismo o los antropólogos británicos evolucionistas.

Desde el punto de vista de las obras, *Grundriss der Geschichte der Menschheit* (1785) de Cristoph Meiners sería para Bórmida el "primer trabajo moderno de Etnología", pues allí el principio de la diacronización de lo sincrónico estaría claramente explicitado: "hay que estudiar el origen de las instituciones en las formas que estas presentan en los salvajes modernos; y por ende es posible realizar una Historia Universal" (en Bórmida,1958-59a:305). Desde lo institucional, para el posterior desarrollo de la Etnología ocuparía un lugar central la fundación en 1799 de *la Société des observateurs de l'homme* de Paris, y posteriormente la *Société d'Ethnologie*, también fundada en Paris pero en 1839, con pretensiones más claras ya que declaraba abocarse a "estudiar de manera conveniente la organización física, el carácter intelectual y moral, las lenguas y tradiciones históricas, para constituir sobre sus verdaderas bases la ciencia de la etnología" (en Bórmida,1958-59a:314). Ahora bien, la preocupación de Bórmida es que, amparados en el prestigio de las ciencias naturales, prosperó a partir del siglo XIX un tipo de estudio sobre sociedades no occidentales que priorizó lo biológico (entendida como una disciplina que reduce el fenómeno de la vida a procesos físico-químicos) a lo específicamente cultural. De ahí su crítica a lo que denominará la Antropología del Materialismo.

La Antropología del Materialismo

“el Hombre es para nosotros en primer lugar el habitante de la Ecumene, e inmediatamente después el del territorio sudamericano, pero no vemos en él solamente a un organismo que cumple las funciones vitales de todo ser que respira, sino las específicas del que obra y fabrica, inventa y piensa, creando y destruyendo incansablemente las multiformes culturas que se han acompañado o bien seguido unas a otras sobre el planeta” (José Imbelloni, 1948).

En la Segunda Parte - que es un artículo independiente publicado el mismo año pero en una revista diferente - la prioridad no está puesta tanto en la Etnología como en la Antropología, concepto que según Bórmida fue introducido por el Humanismo a comienzos del S. XVI y utilizado para designar una ciencia cuyos objetos eran "el cuerpo y el alma del hombre"(Ibid.:314), lo que hoy denominaríamos lo biológico y lo

cultural. A partir de entonces, se denominó Antropología a tres líneas de trabajo: una que se consideraba una psicología - en el sentido del estudio del alma y cercana a la filosofía -, otra que la tomó como una anatomía y fisiología - como ciencia del estudio del cuerpo humano y por ende agregada a la medicina y luego a la zoología -, y una tercera que siguió utilizando el sentido primero de estudio del cuerpo y el alma simultáneamente.

Bórmida se abocará a desarrollar y criticar el enfoque naturalista de la Antropología, en especial las posiciones que afirmaran que la cultura puede reducirse a lo orgánico. Por ello criticará primero al *naturalismo*, como "una particular posición del pensamiento frente a los problemas del mundo y del hombre en la que los unos y los otros son reducidos a términos de ciencias de la naturaleza, es decir, el concepto mismo de verdad se hace coincidir con un especial concepto de verdad, que es el de las ciencias naturales" (Bórmida,1958-59b:59). El cuestionamiento del autor radica en que cuando se considera a la naturaleza "no ya como una parte de la realidad, sino tan solo como un modo de concebir la realidad toda" (...) "el solo hecho de plantear una solución naturalista del problema de la cultura significa que ya se lo ha resuelto en este sentido" (*Ibid.*:77), y por ende, tenderá a negar "la espontaneidad del pensamiento y a reducirlo también a naturaleza, es decir a las determinaciones orgánicas" (*Ibid.*:59).

El naturalismo habría conducido a su vez a una posición *materialista*, concebida como contraria al idealismo. Bórmida señala que la teoría de la conservación de la energía que Julius Robert von Mayer enunciara hacia mediados del Siglo XIX llevó a pensar que "era factible reducir en términos físico-químicos el mundo del espíritu" (*Ibid.*:63), y por ejemplo cita a Karl Vogt afirmando que "entre pensamiento y cerebro, se da la misma relación de causa-efecto que existe entre el hígado y la bilis o entre la orina y los riñones" (en Bórmida,1958-59b:64).

Pero para el pensamiento dialéctico de Bórmida, idealismo y materialismo son respectivamente tesis y antítesis. Entonces afirmará que la antropología del materialismo se halla toda compenetrada de idealismo; y encontrará plasmada esta dialéctica en la izquierda hegeliana y muy especialmente en L. Feuerbach, a quien considerará "un puente que una la antropología filosófica del idealismo con la antropología biológica del materialismo", pues sería la de este filósofo una "antropología zoológica, y el hombre, que es su objeto, es ya el hombre abstracto de las ciencias naturales: es decir, el hombre de la biología y la fisiología, un ser colocado como todos los demás frente y no dentro del pensamiento (Bórmida,1958-59b:66). Por ello, esa antropología es una "reducción naturalista de la etnología" (*Ibid.*:61).

Por su parte, el pensamiento evolucionista inyectó un nuevo dinamismo a la clasificación de los vivientes. La idea básica de que una especie puede transformarse en otra, trae como consecuencia la posibilidad de la transformación de un género en otro, de una familia en otra, y así sucesivamente. Pero Bórmida aclara que no se debe confundir con el evolucionismo de la antigüedad (*Ibid.*:69). El evolucionismo actual afirma que la pluralidad de las forma vivientes se ha realizado a través de la descendencia real de una especie a la otra; por el contrario, los evolucionistas antiguos, como Aristóteles, admitían la aparición sucesiva e independiente de organismos cada vez más perfectos pero que se originaban directamente de la materia inanimada. No existe en los pensadores y naturalistas más antiguos la formulación de una evolución, en el sentido de filogénesis o descendencia de los organismos, sino tan solo la idea de la aparición sucesiva en el tiempo de organismos cada vez más perfectos, pero sin relaciones genéticas entre sí. El evolucionismo actual, al extender a los humanos el principio de la evolución por selección natural completó la reducción naturalista de la

antropología: "el hombre es naturaleza, tanto desde el punto de vista de su existencia y funciones, como en su devenir histórico de organismo" (Ibid.:73).

Esta Antropología materialista habría tenido dos posiciones fundamentales, y no serían de tradición alemanas sino británica y francesa respectivamente, ya que señala que la antropología materialista apareció en Alemania pero se consolidó fundamentalmente en Francia. Una es la de Charles Darwin. Bórmida utiliza una cantidad de ejemplos tomados *The Descend of Man* (1877), una obra indiscutiblemente misógena y racista¹³. Pero frontalmente Bórmida no critica ni su racismo ni su misoginia, sino la cuestión de que Darwin para conseguir la sensación de la existencia de un *continuum* entre los humanos y los animales "rebaja las aptitudes de los primeros para elevar a la de los segundos". Así,

"El razonamiento de Darwin se resuelve en un típico *peritio principii* ya que al presuponer que actitudes semejantes en el hombre y en los animales responden a las mismas determinantes psíquicas, las considera homologas; pero un procedimiento metodológico correcto preguntaría, en primer lugar si, y en qué medida, se trata de actitudes homologas y, tan solo después de haber solucionado afirmativamente este punto, pasaría a un estudio comparativo, descartando de este modo el peligro de hacer del "perro sabio" una grotesca caricatura humana" (79).

Las críticas que Bórmida le hace al investigador británico son muchas: que Darwin confunde "condición con causa", que posee "un profundo desconocimiento de los datos etnográficos", "una asombrosa falta de penetración del mundo de las culturas bárbaras, que se basa en un europocentrismo (*sic*) ingenuo", que "construye un monstruoso fantoche de "salvaje", que es una absurda síntesis de aspectos negativos relatados acerca de los primitivos por fuentes dudosas y aceptadas como buenas sin el menor intento de crítica" que no hay en Darwin "el menor intento de profundizar el sentido de algunos ritos alejados de nuestra mentalidad occidental, que son estigmatizados en bloque como estrafalarias supersticiones y extrañas costumbres" (Ibid.:79).

Bórmida denomina a la otra posición como "dogmática" y responde a la tradición francesa. Su fundamento es que "el hombre es una especie animal entre las tantas y debe ser estudiado como una animal y por obra de los naturalistas" (Ibid.:82). Lo que en especial debe ser estudiado es el cerebro -que sería el órgano central que nos separa del resto de los animales -, y si este no está, el cráneo. De ahí el desarrollo que tuvo la craneología. Considera que el *Bulletin de la Societé D'Anthropologie de París*, fue el medio paradigmático en dónde se expresó el pensamiento materialista. Bórmida comenta el primer volumen de este boletín. En él se copiaría una reunión de esta Sociedad en dónde se discutía sobre "la perfectibilidad de las razas". En ella, Paul Broca afirmaba que "como las especies animales pueden domesticarse más o menos fácilmente, también las razas humanas tienen aptitudes innatas que facilitan, dificultan o

13 Si bien y por un lado este último afirma "que todas las razas humanas forman una sola especie" (2009: 35) sorprende incluso la gratuidad de su racismo y misoginia, porque aparece en lugares en donde esto no agrega nada al argumento, y asume que hay una escala jerárquica entre los simios, las sociedades primitivas y el hombre -en el sentido genérico y de género- civilizado europeo (en especial el inglés); como cuando cita y apoya la supuesta observación de Büchner de "¡qué poco puede ejercer su conciencia de sí misma, o reflexionar sobre la naturaleza de la propia existencia, la mujer de un degradado salvaje australiano, fatigada por el duro trabajo, que utiliza pocas palabras abstractas y que no puede contar más allá de cuatro!" (Darwin, 2009: 107).

impiden del todo el éxito de tentativas de civilización" (en Bórmida, 1958-59b:88). Según Bórmida, quien se le contrapuso durante la reunión fue el investigador alemán Pruner Bey, quien también habría participado y le replica a Broca enunciando el impacto de la cultura occidental sobre las culturas aborígenes, valorizando la lengua de los australianos, puntualizando los valores culturales de los negros africanos, su economía de pastores, su literatura, sus creaciones artísticas y rechaza para ellos el tan aplicado epíteto de salvajes (Ibid.:88).

Conclusiones

El Museo de La Plata tiene deberes científicos continentales, no ya locales o provinciales: debe proponerse hacer en Sud América lo que hacen los Estados Unidos en el continente septentrional (J. Imbelloni, 1930).

Cuando se narran las biografías de las primeras personas dedicadas desde fines del siglo XVIII de manera sistemática a la problemática cognitiva y práctica de la diversidad cultural, cuando se analizan sus obras y se describen sus esfuerzos por crear circuitos de comunicación con los demás especialistas en ciernes, se suele nombrar a los ciudadanos de las potencias de entonces y de hoy "precursores", mientras que cuando se trata de habitantes de los países del Sur, éstos no pasan de ser simples "aficionados" (Krotz, 1993:10).

Bórmida no es un otro radicalmente opuesto a un nosotros. Claro es que debemos denunciar su racismo. Pero creo también es importante analizar autores pasados y escuelas que ya están un poco obsoletas desde un punto de vista no autocentrado. Tratando de comprender cuales eran los valores, principios y categorías centrales que los autores y escuelas tenían. Sólo esto nos permitirá establecer comparaciones válidas entre esas antropologías y las que se realizan en la actualidad de una forma simétrica, o sea, una antropología que justamente no establezca jerarquías apriorísticas en donde casualmente nuestra posición (científica y política) siempre es mejor (y superior) respecto a la (también supuestamente) posición opuesta.

También considero problemático colocar a estos intelectuales dentro de la categoría de antropólogos nativos. No sólo son de origen europeo, sino que las problemáticas que abordan (reconstruir la prehistoria de la humanidad no-europea) son metropolitanas. Es una mirada colonial establecida desde la periferia. Claro que también es verdad que simultáneamente operaron sobre la bio-política racial del gobierno peronista al formar, entre otras cosas el Instituto étnico-nacional, para regular la entrada de extranjeros (Garbulski, 1992:16), y esto los acercaría a los antropólogos preocupados por la formación de la nación; preocupación también evidente en la creación del Museo Etnográfico, que priorizaba en su colección la prehistoria y objetos de indígenas contemporáneos del territorio argentino (Pegoraro, 2005). Pero debemos considerar que ambas finalidades se estaban produciendo simultáneamente.

Claro que el problema que en Bórmida tiene la distinción entre occidental y bárbaro es el que señala Ingold (1993:214) respecto a que mientras las culturas no-occidentales están siempre en algún lado (en este caso los indios americanos), occidente está simultáneamente "en ningún lado" o "en todas partes". Así, el principio rector de su pensamiento no será la igualdad sino la diferencia. Será claramente una antropología que desarrollará "el arte de las distancias" (Viveiros de Castro, 2010:17). Bórmida aceptaba la existencia de una lógica interna del mito, pero no tal cual cómo se podría presentar en obras diferentes, pero tradicionalmente aceptadas, de la disciplina. Primero,

porque para Bórmida, al igual que su mentor Imbelloni, y a diferencia de ciertos autores que hoy consideramos fundadores de la antropología y las ciencias sociales en general tales como Durkheim, la etnología no debe totalmente distanciarse de la filosofía sino abreviar en ella. Pero esta influencia de la filosofía no implica “ni una filosofía con gente dentro” como lo ha señalado Ingold, ni necesariamente tomar conceptos y prácticas indígenas para hacer una filosofía propia, como lo considerará Viveiros de Castro (2010:201). El juego de Bórmida es entonces contrario al de Viveiros de Castro: no se utilizaría el pensamiento indígena para ampliar el mundo occidental sino que se utilizarían los conceptos de la filosofía occidental para entender el mundo indígena.

Bibliografía

Briones, Claudia; Rosana Guber 2008 “Argentina: Contagious Marginalities” En Poole, Deborah (ed.) *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford, Blackwell. Pp.11-31.

Bórmida, Marcelo 1953 *Los antiguos patagones*. Tesis doctoral, FFyL-UBA

_____ 1953-54 “Los antiguos patagones. Estudio de craneología”. En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol.VI. Parte 1-2. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología. Pags. 5-96

_____ 1958-59 “Bosquejo para una Historia general del pensamiento etnológico. II Parte. La antropología del materialismo”; en *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol. IX. Parte 1-2. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología. Pags. 51-98

Carnese, Fancisco; J. Cocilovo y Alicia Goicoechea 1991-92 “Análisis histórico y estado actual de la Antropología Biológica en la Argentina”. En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol. XX. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología.

Fígoli, Leonardo H. G. 1990 *A ciência sob o olhar etnográfico. Estudo da antropologia argentina*. Tesis de doctorado (inédita). Brasilia. Universidade Nacional de Brasilia

Garbulski, Edgardo O. 1992 “La antropología social en la Argentina”. En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol.XX. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología.

Graebner, Fritz 1940 [1911] *Metodología etnológica*. Universidad Nacional de La Plata

Rex González, Alberto 1991-92 “A cuatro décadas del comienzo de una etapa. Apuntes marginales para la historia de la antropología argentina”. En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol. XX. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología.

Silla, Rolando 2010 “Pureza de origen: la expedición argentina a Rapa Nui”. En *Estudios en Antropología Social*. Vol.1 N 2. Buenos Aires. CAS-IDES