

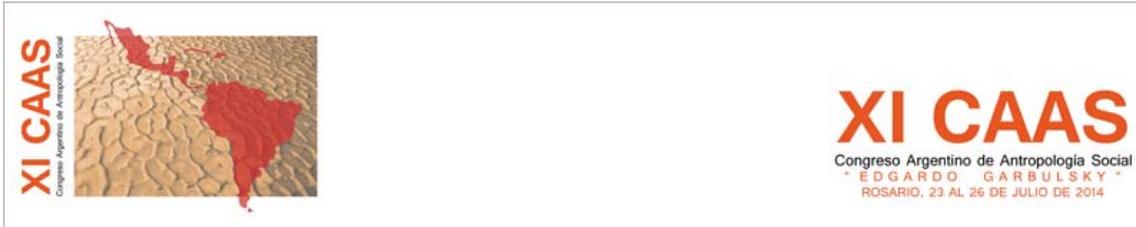
Un comentario a la obra de Marcelo Bórmida y varias relaciones con el pensamiento antropológico de hoy.

Silla, Rolando.

Cita:

Silla, Rolando (2014). *Un comentario a la obra de Marcelo Bórmida y varias relaciones con el pensamiento antropológico de hoy. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/1447>



XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

GT 68 Antropologías argentinas: ¿Para qué? ¿Para quién/es? ¿Cómo?

Un comentario a la obra de Marcelo Bórmida y varias relaciones con el pensamiento antropológico de hoy.

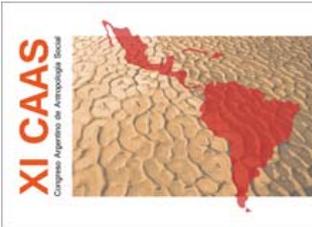
Rolando Silla (CONICET-UNSAM)

Introducción

1

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, pero encantados por su erudición e inteligencia (ver Bartolomé, 1982:7; Guber y Visacovsky, 2006). 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 y bajo la dirección de José Imbelloni (1885-1967), antropólogo italo-argentino asociado al fascismo y al peronismo. La capacidad de Bórmida 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 (Boschín, 1991-92:129; Guber-Visakovsky, 1999); ocupando un lugar central en la Antropología argentina entre 1956 y 1978 (independientemente de que los gobiernos fueran democráticos o de facto), continuando su influencia hasta varios años más después de su deceso.

Respecto a su obra, si en un primer momento, que podríamos situar en 1948 con la publicación de algunas reseñas, sus trabajos son de clara y abierta adhesión a la EHC en la línea considerada *Antropología*, o sea, al estudio de la relación existente entre raza y cultura, luego de 1956 paulatinamente irá girando hacia una posición que denominará *Etnología*, y que hará hincapié en el concepto mismo de cultura y no de raza. Pero, y en un



XI CAAS
Congreso Argentino de Antropología Social
" EDGARDO GARBULSKY "
ROSARIO, 23 AL 26 DE JULIO DE 2014

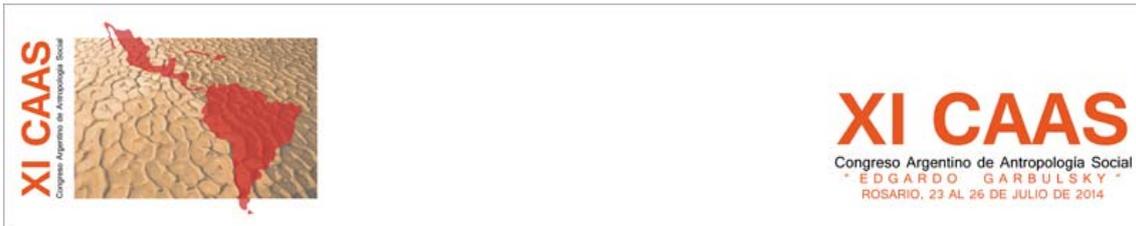
tercer momento, hacia finales de la década de 1960, su posición comienza a ser abiertamente fenomenológica. Si bien es sabido que los planteos e influencias de este tipo fueron comunes en, por ejemplo, la antropología y sociología anglosajona de la época, el abordaje de Bórmida parece ser totalmente independiente de estas líneas de investigación y se encuentra más cercano al desarrollo de la etnología germánica e italiana.

En este artículo, centrado en mis propias investigaciones sobre el desarrollo de la Antropología en Argentina, voy a analizar dos de los primeros trabajos de Bórmida abiertamente etnológicos y fenomenológicos para así explorar ciertas relaciones desde la etnología, con la obra de Viveiros de Castro, y desde la fenomenología, con las posiciones de Ingold. Para ello también me veré obligado a ampliar el campo a otros antropólogos argentinos vinculados con Bórmida así como a otros antropólogos y científicos sociales del campo académico anglosajón y francés. El sentido de la comparación es tratar de encontrar similitudes y diferencias, pero también ver hasta qué punto varios planteos de autores como Viveiros de Castro o Ingold no anclan también en “residuos de no-tradiciones”.

El anti-sociologismo y la aproximación a lo pos-social

En el volumen 12 de la revista *Runa* editada por la FFyL-UBA aparecieron los que casi serán las primeras ideas en donde aparece su posición sobre la posibilidad de desarrollar aquello que denominará *Etnología tautegórica*¹. Para Bórmida la etnología era el estudio de *los pueblos bárbaros*, o sea del no-occidental; y en el caso del mundo indígena americano considerará que el *locus* central de su pensamiento y acción se encuentra en sus mitologías. Estas serían de una cualidad diferente a los relatos occidentales, pues en las narrativas míticas “conceptos como ‘superhumano’, ‘humano’, ‘maravilloso’, ‘extrahumano’ e inclusive ‘histórico’, si bien tienen un sentido bastante preciso en el lenguaje y en la conceptualización de Occidente, no tienen necesariamente el mismo significado en otras culturas, que son justamente aquellas de donde proceden, directa o indirectamente, el mito, la fábula, el cuento y la leyenda” (a1969-70:10). 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

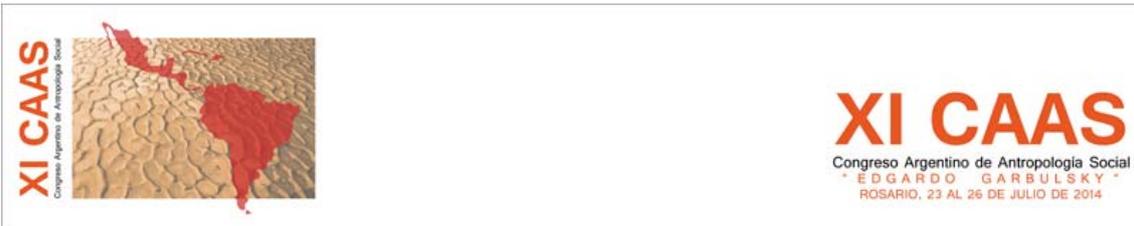
¹ En este artículo sólo analizaré esta primera aproximación, dejando los futuros desarrollos que Bórmida hiciera sobre la Etnología tautegórica para otra oportunidad.



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.

Respecto a la filosofía, tanto para Bórmida como para Imbelloni hay dos filósofos europeos fundamentales: uno es Giambattista Vico (1668-1744), de quién, entre otras cosas, le atribuye ser el primero en aseverar “que los cuentos populares proceden de culturas muy remotas en el tiempo y guardan relación con la organización social, jurídica y con la ética de aquellas” (Bórmida, 1969-70^a:10), así como el haber acuñado un concepto muy caro al difusionismo alemán: el de la degeneración de las culturas. El otro filósofo fundamental será Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1874) a quién Bórmida le atribuye haber anclado “la idea de una lógica interna de los relatos míticos (y) que la comprensión del mito comienza cuando se reconoce que no se trata de un mundo de imágenes caprichosas, sino de un mundo que posee una peculiar *necesidad* (es decir que se remite a ciertos principios básicos) y al que, en consecuencia, le corresponde cierta *realidad*” (Ibíd.:10). Pero “ésta lógica” es diferente a la que, por ejemplo, podría esgrimir alguien con quién Bórmida va a discutir directamente como Bronislaw Malinowski, quién afirmaba que existía una conexión íntima entre “por una parte, la palabra, el *mythos*, los cuentos sagrados de una tribu y, por otra, sus actos rituales, acciones morales, organización social e incluso actividades prácticas” ([1926]1985:107); y simultáneamente diferenciaba el mito (emotivo e intencionado) de la Historia (como estudio desapasionado del pasado). Por ello, para Malinowski no hay nada de real en el primero, ya que no sirve como explicación de cómo la naturaleza funciona ni como explicación “desapasionada” de cómo la historia de ese grupo se desarrolló. Así, existen dos grandes diferencias entre la concepción de Malinowski y la de Bórmida. Una es que para el primero, el mito finalmente es un hecho moral y sólo se comprende en su contexto inmediato, el de la organización social “aquí y ahora”. O sea que el mito es un relato que sería manipulado para crear cohesión en el grupo, aún en situaciones conflictivas. Finalmente, es sólo una construcción social. De hecho, en opinión de Malinowski, el mito aparece allí en dónde hay un conflicto, pero no para acentuarlo sino para intentar repararlo; y en este caso es un antecesor de Edmund Leach, quien considera que el acto de contar una historia tiene como propósito validar el *status* de un individuo y, por ende, denigrar el de otro ([1954]1995:309). Malinowski (con su hincapié en el equilibrio) y Leach (con su hincapié en los constantes desajustes entre la estructura social, la cultura y los intereses de los individuos) inician un tipo de investigación que asume que lo central en el mito es que tiene un carácter político. Una narrativa que por un lado refiere al pasado, a seres sobrehumanos, transformaciones, errores, etc.; pero que en realidad trataría del presente e intentaría solucionar o manipular pujas políticas y cuestiones de poder al interior de los grupos.

Los aportes que esta nueva posición ha tenido sobre la antropología son innegables. Pero Bórmida decide explorar por otro lado. No quiere explicar el fenómeno del mito por otro



fenómeno. No quiere subsumir el mito a la política, la economía o a lo social. El hecho de que el mito refiera y sea manipulado para justificar o disputar una puja política actual es un hecho menor que no llega a explicar ni al mito ni al comportamiento indígena en su totalidad. Para Malinowski el mito no es más que un reflejo de la organización social y sólo es comprensible en su contexto social, posición que podríamos denominar *sociologismo*. El dato, lo real, lo objetivo, está en la organización social que el antropólogo puede llegar a describir, no en los mitos que los nativos pueden llegar a contar. Así, para Malinowski el mito “no dice nada que no diga la misma vida social” (Vernant:203). Para Bórmida, por el contrario, está en lo que el relato tiene de general, pues ahí está el carácter *necesario* y *real* del mito². Considero que esta crítica al sociologismo es uno de los aspectos que lo traen a estos autores al debate actual, y que lo acercan a antropólogos contemporáneos como Viveiros de Castro o Ingold: una desconfianza de que toda esfera humana que no conocemos (la religión, los mitos, las “irracionalidades”) sería traducible a lo que se supone conocemos (la política, la economía o “lo social”). Creo que hay una similitud entre la idea de “dato” en Viveiros de Castro con la de “real” en Bórmida. Ahora bien, la similitud también termina ahí, porque mientras ni para Viveiros de Castro ni para Ingold habría una sociedad o cultura como cosa ahí afuera, en Bórmida, para quién si bien el concepto de sociedad es completamente secundario, finalmente sí reificará la cultura; y las personas o los grupos lo único que hacen es portar una serie de valores que lo fijan en ésta, que finalmente también estaría “ahí afuera”. De todas maneras, no deja de ser una posición que se sale del determinismo social.

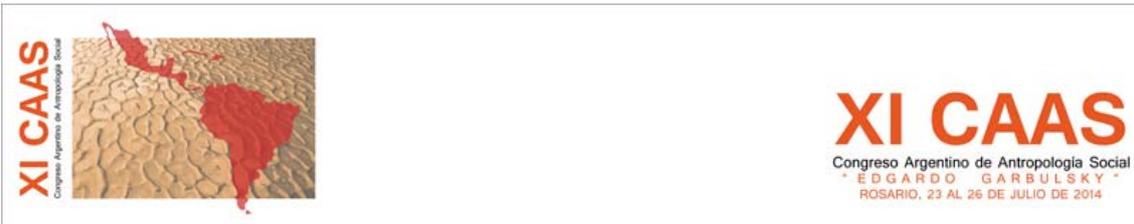
4

El mito: verdad vivida

El Bórmida de los años ´60 establecerá que “todo relato mítico es original en cuanto es improvisado en el momento sobre la guía de un esquema genérico, al que el narrador enriquece con detalles que constituyen siempre una creación individual” (1969-70b:58). Denominará a esto *conciencia mítica*. Acepta que el mito implica ciertos postulados morales, pero esto no es lo esencial en él, pues “la ejemplaridad no (es) una característica necesaria del mito y (no afecta) su carácter esencial de verdadero” (Ibíd.:15). Lo importante es que para el nativo el mito es verdad.

Bórmida parece aceptar que, desde el punto de vista de la conciencia mítica, el mundo no está dividido entre humanos y no humanos, y dirá que debemos llevar al límite esta concepción del mundo y analizarla en sus propios términos, no traducirla al lenguaje occidental:

² Imbelloni también ya había criticado al sociologismo en su versión francesa (1945:34).

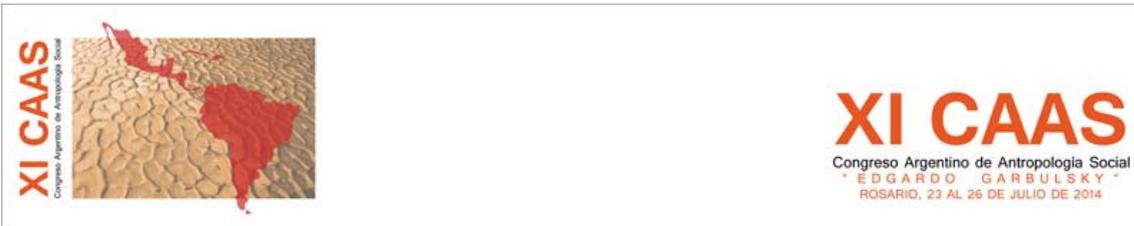


“Todo el ritual aparece bajo una luz de coherencia si partimos de los supuestos que guían la acción del cazador hiperbóreo: que la foca piensa y habla como el hombre, que sobrevive a su muerte y se reencarna, que guarda con respeto al hombre una relación de buena voluntad y colaboración y que, en el fondo del mar, existe una vieja monstruosa de quien los animales marinos acatan las órdenes. Dicho en términos generales, que el mundo es una estructura social que incluye, en una interrelación constante, a hombres animales y dioses. Toda vez que partamos de esta idea básica, un sinnúmero de actitudes y seres, a primera vista arbitrarios y fantásticos, se nos mostrarán bajo una luz de coherencia y adquirirán una particular realidad y un particular sentido” (1969-70ª:26).

El antropólogo ilustrado concebirá que “para el punto de vista del nativo” la foca piensa como humano y en el fondo del mar existe una vieja monstruosa de la cual los animales marinos acatan órdenes. Pero paso seguido, aclarará que estos cazadores hiperbóreos “reflejan” o “representan” en los animales “la naturaleza objetiva” de su organización social y otro tanto harán con “los seres sobrenaturales” como la vieja que vive en el fondo del mar. En suma, y en palabras de Bórmida, toman el mito como una alegoría. Pero como una alegoría de la cual ni el propio indígena es conciente. El único conciente es el antropólogo. Ahora, ¿qué queda del hecho de que para el indígena aquello que cuenta, y nos cuenta, es concebido como real? En este párrafo de Bórmida es evidente que la socialidad, la asociación, no existe sólo entre seres humanos. Para el indígena la “estructura social” va más allá de lo que nosotros consideramos “humanos” e incluye, en este caso, a la foca y a la vieja monstruosa que habita en el fondo del mar. Para el indígena esto no es una fantasía del tipo que podríamos ver en una película infantil de Wold Disney, en dónde de forma alegórica, los animales tienen características humanas, sino que es la propia realidad y la explicación de su mundo.

Para Bórmida éste no es sólo un problema del funcionalismo malinowskiano sino también del estructuralismo:

“las `estructuras inconscientes` de Levi-Strauss se refieren tan sólo al aspecto externo, `morfológico` de los hechos culturales mutilados de su faz vivencial, es decir separados del contexto de acción y de emotividad que constituye su aspecto más esencial (...) Un sistema de parentesco no es solamente un conjunto de relaciones, una estructura que puede representarse elegantemente por medio de esquemas gráficos, sino el patrimonio de ideas, creencias y vivencias que hacen posible y dan sentido a esas creencias (y) de ninguna manera la reciprocidad, si bien explica cierto



nivel de las relaciones de parentesco, es suficiente para explicar el horror sagrado hacia el incesto” (1969-70:37).

El mito entonces no es sólo un relato que refiere a cómo es o debería ser la organización social sino que es un relato que emociona, y esta emoción no es sólo un plus para acentuar la norma sino que, en opinión de Bórmida, tendría una validez en sí misma. Esta emoción no corresponde a la estructura sino al mundo vivido, y no subyace a nada, sino que es evidente en sí misma; o sea, dos puntos centrales de la fenomenología. Por esta razón, lo que el mito afirma, merece ser estudiado en sí mismo.

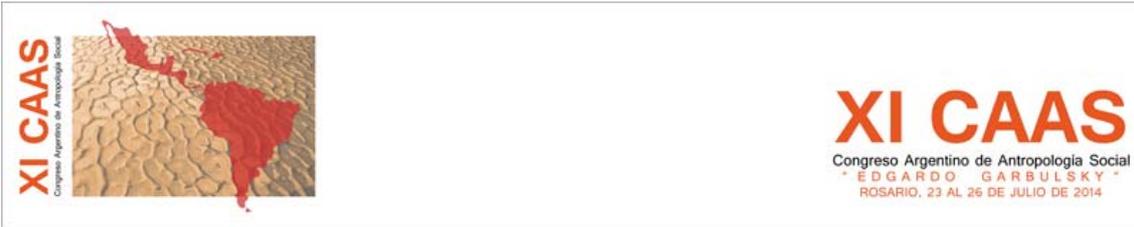
Irónicamente, el análisis de la “estructura”, en tanto en su acepción funcionalista como estructuralista es, para Bórmida, un análisis *subjetivo* de la cultura indígena:

“Un etnógrafo puede muy fácilmente describir una cultura partiendo de la economía o de la organización social y considerar todos sus demás aspectos en función de estas categorías (...) desde ya estas formas de reduccionismo son legítimas y útiles para otros fines. El error consiste en considerarlas como la única y verdadera forma de describir la cultura de un modo objetivo, cuando en realidad se trata de una interpretación subjetiva de la misma” (1969-70^a:44).

6

Uno de los principales críticos de la fenomenología de Bórmida ha sido Carlos Reynoso para quien la fenomenología en general, y en especial la de Bórmida, es solo un tipo de aproximación *emic* (2006:207). Sin embargo, debemos tener en cuenta que lo que habitualmente se considera distinción *emic-etic* lo es simultáneamente entre una distinción jerarquizada de un supuesto subjetivo-objetivo, en donde la visión del nativo es subjetiva y la del investigador objetiva; pero nótese que Bórmida está diciendo en este caso exactamente lo contrario, y la interpretación subjetiva sería la del investigador que coloca en el plano de lo objetivo lo que él considera previamente que sería real, y en el plano de la subjetividad aquello que considera fantasía indígena. Esto es porque para las teorías ortodoxas de la cultura en antropología la percepción que los nativos tienen sobre el mundo es siempre “indirecta”: el que percibe no puede acceder al mundo directamente, sino que tiene que averiguarlo, o construirlo, a partir de la materia prima registrada a través de los sentidos (Ingold, 1993:219).

En el caso del indígena, Bórmida dirá que esta unidad entre humanos y no-humanos con voluntad está ya marcada por los mitos de origen: en el principio - y a diferencia de las mitologías,



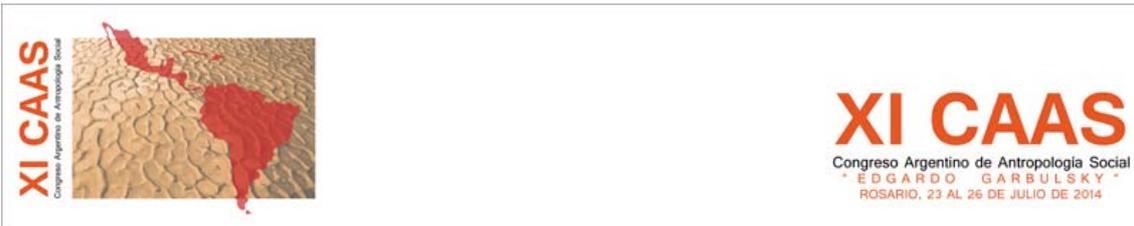
filosofías y ciencia occidental - todos eran humanos (1969-70^a:30). Sería esta la base del pensamiento americano. Es interesante observar que algo semejante afirma Eduardo Viveiros de Castro cuando dice que en el mito amerindio “la condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad” (2010:50). Lo primero fue la humanidad, y posteriormente, y debido a una serie de transformaciones, el mundo pasó de lo humano a lo animal, lo vegetal y lo mineral. En rigor, para Bórmida ni los mitos hablan del pasado, ya que “el hombre puede introducirse a él en cualquier momento” (1969-70^a:23) ni señalan que todo fue humanidad en el principio, ya que en las mitologías siempre hay un resto del cual no se habla y que sería lo que estaba antes del comienzo (Ibíd:30). Y tampoco existe una idea clara de humanidad en el pensamiento americano, pues observa que existe en muchos casos un mito para explicar el origen del hombre y otro para explicar el origen de la mujer, y a su vez la existencia de mitos de origen diferente para distintos grupos humanos. Por ello considera que hay en la conciencia mítica una “carencia de un sentido unitario de lo humano” (Ibíd:59); lo que posteriormente Viveiros de Castro denominaría como “una de las manifestaciones típicas de la naturaleza humana, la negación de su propia generalidad” (2010:27).

Representación o presencia

7

Para Bórmida, el cuento y la leyenda pueden ser degeneraciones de los mitos. Pero simultáneamente considerará que una narración profana no es necesariamente degeneración, porque puede transformarse, si cambia su función, en un mito. Por ende, no hay específicamente hablando, ni evolución ni degeneración. Para Bórmida la tradición no es acumulativa, pues como es oral “se va perdiendo en la medida que van apareciendo datos más nuevos” (1969-70^a:17). Sin embargo, esta continua actualización no pareciera conllevar cambios. Por otro lado, los personajes míticos, sus héroes, tienen la característica de la atemporalidad, y serían, según Bórmida, diferentes a los héroes bíblicos o de la antigüedad clásica europea (Ibíd:19). Sería este, un tiempo de tipo circular en vez de lineal. Existe entonces un parecido entre el pensamiento de Bórmida y las Escuelas simbolistas, desarrolladas en autores como Creuzer, Schelling o Eliade, que oponen el símbolo al signo. Este último sería arbitrario en su relación con lo que significa, hace referencia a una realidad exterior a él, a la que remite como objeto de conocimiento (referente). En cambio el símbolo conlleva un aspecto natural y concreto; está vinculado en parte a lo que expresa. Por ello el símbolo mítico puede considerarse tautegórico, no representa otra cosa, se presenta y se afirma así mismo (Vernant:200).

Ahora bien, ¿cuál es esa diferencia radical a que refiere Bórmida? Al fin y al cabo una gran parte de nuestras narrativas (escritas, visuales, etc.) refieren a espíritus, fantasmas, vida después de la muerte y otra gran cantidad de fenómenos que consideramos “sobrenaturales” y que, si bien el



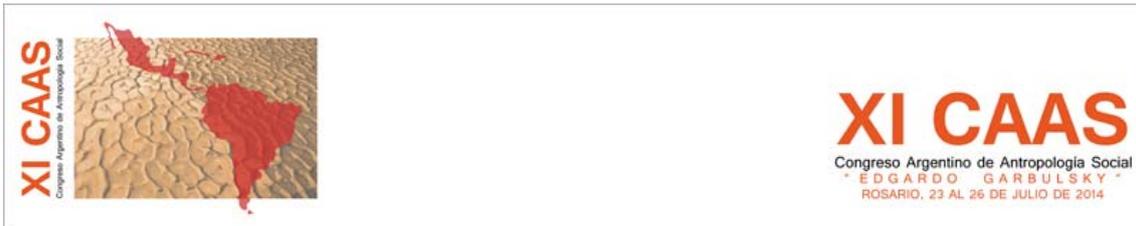
discurso científico no los acepta como reales, desde el punto de vista del sentido común al menos se acepta la duda de su existencia o no. El punto de Bórmida está justamente ahí, para el indígena no existen *milagros* (1969-70^a :31). Si occidente en algún momento creó una distinción entre aquello que pertenece a una naturaleza exterior a lo humano y por ende “más objetiva”, “más real” y lo separó de aquello que pertenece a la subjetividad de los seres humanos, dividiendo así entre lo objetivo y lo subjetivo, lo natural y lo cultural, la realidad y la fantasía, habría una gran parte de la humanidad (entre ellos los indígenas americanos) para los cuales esta dicotomía no existiría. He aquí, y en su concepción, la gran ruptura entre el pensamiento occidental y el pensamiento mítico; y he aquí también, el error conceptual de querer analizar un relato que es, “desde el punto de vista del nativo” real, como si fuera una fantasía o a lo sumo “un reflejo” de algo más real y objetivo al cual sólo el antropólogo puede acceder.

Claro que esto ya fue analizado por la Escuela Sociológica Francesa y el estructural-funcionalismo británico. Pero justamente para autores como James Frazer, el pensamiento primitivo es lógico pero errado ([1922]1996:75), y en el caso de Evans-Pritchard ([1937]1976) acepta que el Azande cree efectivamente en la brujería, pero en algún sentido el Azande no se da cuenta de que, y en un sentido durkheniano, cuando refiere a las fuerzas de la brujería en realidad está refiriendo a las fuerzas morales y sociales de su grupo. También para Frazer

8

“el salvaje concibe con dificultad la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, comúnmente aceptada por lo pueblos ya más avanzados. Para él, el mundo está funcionando en gran parte merced a ciertos agentes sobrenaturales que son seres personales que actúan por impulsos y motivos semejantes a los suyos propios, y como él, propensos a modificarlos por apelaciones a su piedad, a sus deseos y temores. En un mundo así concebido no ve limitaciones a su poder de influir sobre el curso de los acontecimientos en beneficio propio” (Ibíd:33).

Algo semejante señalaban Durkheim y Mauss: “si descendemos hasta las sociedades menos evolucionadas que conocemos, las que los alemanes denominan, con un término un poco vago, *Naturvölker*, tropezaremos con una confusión mental aún más absoluta. Aquí, el individuo mismo pierde su personalidad. Entre él y su exterior, entre él y su totem, la indistinción es completa” ([1903]1971:15). Se ve cómo para el pensamiento de la época en que Durkheim escribía la escuela alemana tenía un gran prestigio. Por otro lado, y a diferencia de Bórmida, para Frazer no existe una ruptura radical entre el pensamiento científico y la magia: “la magia simpatética es el rudimento de la idea moderna de Ley Natural” (Ibíd:33). Pero este saber, y a diferencia del científico, es un saber meramente práctico y utilitario: “El mago primitivo conoce solamente la

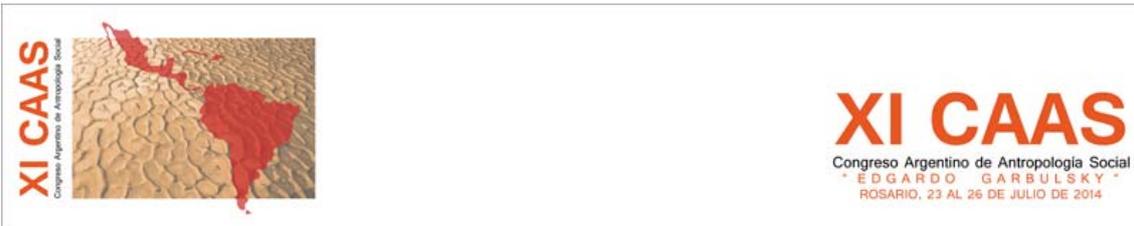


magia en su aspecto práctico; nunca analiza los procesos mentales en los que su práctica está basada y nunca los refleja sobre los principios abstractos entañados en sus acciones...para él la magia siempre es un arte, nunca una ciencia”³ (Ibíd:34). Pese a todas estas opiniones peyorativas sobre lo humano no occidental que han hecho estos pensadores europeos y lo que estas ideas han influenciado sobre el colonialismo occidental, los seguimos considerando “clásicos” y haciendo innumerables malabarismos para salvar sus posturas. No solemos ser tan tolerantes con nuestras propias tradiciones. En el caso de Bórmida, el saber que existe en el mito permite actuar al salvaje en el mundo en el que vive. No es una creencia sino una experiencia, y en rigor no es un obstáculo sino algo productivo. Por ello, y retornando a la idea primogénita de Schelling, el mito necesita una comprensión *tautegórica*, no alegórica. Si vamos por éste último camino, el de la alegoría, lo que hacemos es buscar algo racional que se considera esencial (como un fenómeno natural, una relación de parentesco, un cisma político, una práctica económica o una operación mental) de la forma mítica que se considera como un mero disfraz. Pero para Bórmida lo que debemos hacer es “buscar cómo también la forma se presenta como racional y, por lo tanto, como esencial y necesaria” (1969-70^a:12). El mito no es entonces una fantasía con un trasfondo real que finalmente el nativo no conoce; sino que es *real* en sí mismo, en fondo y en forma. Pero es real sólo si lo consideramos dentro, no del contexto social del cual es parte, sino del mundo mental y vivido al cual pertenece. Así, desde la fenomenología retoma un viejo problema de la EHC, que es el análisis de la forma.

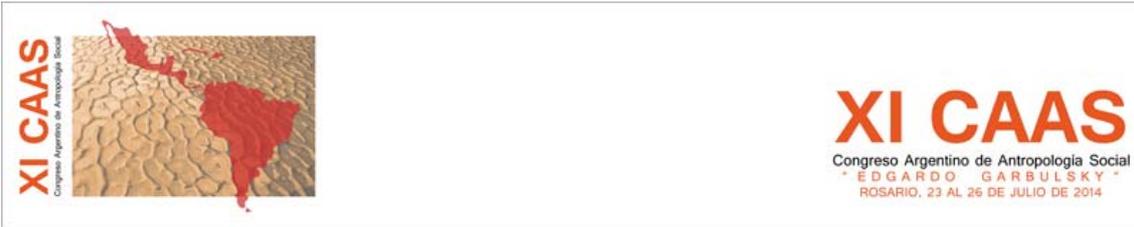
9

Es claro que la EHC es una teoría de las formas. En antropología física está preocupada por las formas de los cráneos y en menor medida por la somatología; en arqueología está preocupada por tipificar la forma de los objetos materiales y las técnicas utilizadas para su construcción; en Etnología y Folklore por las formas de los rituales, las danzas, etc. Para Gräbener, “la existencia de cada una de las técnicas está unida a la existencia de determinadas formas de cultura” (1940:40). Es en el criterio de forma (y, dentro de éste, en la ornamentación y en el estilo) donde según esta escuela se señalarán las normas, no sólo para la determinación del lugar, sino de pureza de cultura, algo muy importante para esta escuela. Sin embargo, *forma* para la EHC no es exactamente lo mismo que *forma* para esta última etapa de Bórmida. Para la primera, lo real está en el objeto o en la calidad de cómo el relato fue recopilado. En la forma está la realidad pero sólo porque nos permite distinguir una cultura de otra de forma externa (objetiva) a cómo esa misma cultura se concibe. Pero nada de real hay en el caso concreto del mito; la única salvedad para que haya algo de verdad es que, como en los trabajos del primer Bórmida sobre la historia de la isla de

³ En rigor, para Bórmida tampoco existe una diferencia radical entre la magia y la ciencia, pero las razones son justamente las inversas: el científico, como veremos más adelante, también sostiene una metafísica, aunque éste la niegue. Es este otro de los puntos que creo trae a Bórmida, y a pesar de él mismo, al debate de la posibilidad de concebir múltiples naturalezas así como múltiples modernidades.



Pascua, en vez de mitos sean *tradiciones históricas*, o sea que tengan un formato semejante pero inferior a la Historia occidental (ver Bórmida, 1951). En este sentido la EHC se asemeja a la tradición de pensamiento antropológico anglosajón y francés: en el mejor de los casos, el pensamiento primitivo puede ser lógicamente coherente, pero siempre es errado respecto a la ciencia occidental, o sea, en cuanto a su saber sobre como la naturaleza (y la propia vida social) realmente es. Por ello, finalmente, y en el mejor de los casos, y con la buena intención del hombre blanco de salvar al nativo, el mito siempre es analizado como alegoría; o como representación: en sí mismo no dice nada, es sólo fantasía, a lo sumo de valor estético. Pero tamizado por el especialista permite distinguir una cultura de otra (en el caso de la EHC), ser una reflexión sobre la estructura social o ciertos conflictos políticos u económicos del grupo de dónde la narración fue tomada (tal cual lo concibe el funcionalismo y el estructural funcionalismo británico), o referir a una operación mental universal más allá de su contenido, o sea su forma (tal cual lo desarrolla el estructuralismo de Levi-Strauss). Pero que ocurre si, considerando que el mito que es contado es concebido como real, y por ende, al ser concebido como real implica que la concepción total del mundo, su ontología y su epistemología, es substancialmente diferente a cómo lo piensa el antropólogo. ¿Qué pasaría si el mito se saliera de la razón y la lógica? Si vamos por este camino, el mito no representa nada, no es metáfora, no es alegoría. Es real, tautegórico e implica una *presencia*: “la representación dramático-ritual de un relato mítico se confunde, a nivel etnográfico, con los acontecimientos que representa, haciéndose, en cierta medida, contemporáneo de aquéllos” (Bórmida, 1969-70^a:13). La Escuela sociológica francesa y el estructural funcionalismo distinguen entre un mundo real y objetivo (que es el del investigador) y un mundo construido y subjetivo (que es el del nativo). La fenomenología de Bórmida no asume esto, y no estará de acuerdo en que una correcta traducción del mito sea darle una lógica semejante a la occidental (exterior como en Malinowski o inconciente como en Levi-Strauss). El mito no es lógico ni de fondo ni de forma y es utilizado por el primitivo para explicar cómo la realidad es. Pareciera entonces que para el nativo, y a diferencia del pensamiento occidental, el mundo no es coherente; y pareciera que para el nativo, y también a diferencia del pensamiento occidental, que el mundo no sea coherente no sería un problema o al menos un obstáculo para vivir y ser parte de él: “en un mundo regido por voluntades e intenciones, a menudo caprichosas e imprevisibles, la explicación de la interferencia arbitraria tiene plena vigencia pues, en el caso del fracaso, se prestaría atención, no ya a las variables constantes, sino a las variables variables que lo determinaron” (Bórmida, 1969-70^a:25). Por ello, y en términos metodológicos, “la traducción de un texto mítico se resuelve en una hermenéutica del mito a través de la aclaración de su sentido” (Ibíd:62). Los seres y acciones de los que hablan no representan sino que muestran su presencia. En rigor, esta idea no tiene nada de nuevo ni de original, y sólo para citar a un mentor del propio Bórmida coloquemos las ideas de Oswald Menghin, quien decía que “el hombre primitivo cree en una identidad mística entre el objeto y su imagen, y, por consiguiente, que también acontece al original todo lo que ocurre a la imagen” (1952:19). Por lo tanto el objeto (lo real) y su imagen (la



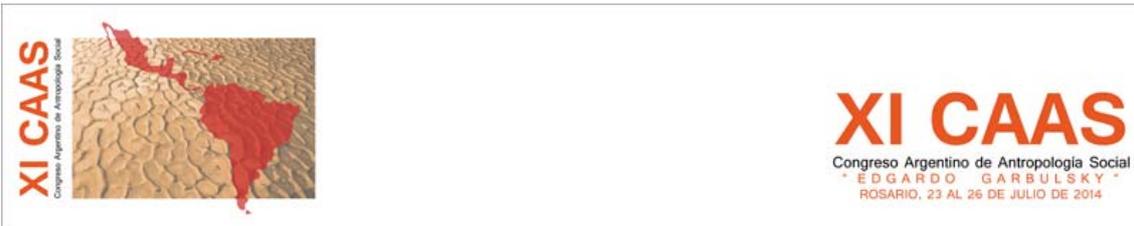
representación) son la misma cosa, tal cual también lo afirmaba, entre muchos otros, Flaubert en su magistral obra literaria *Salambó*, y que es acápite de este apartado. Por ello, para Bórmida toda teoría (el mito) implica una práctica (el rito):

“La concreción más inmediata de esta ontología existencial es el rito, en el que conocimiento-del-mundo y acción-en-el-mundo se confunden en algo que bien puede considerarse un saber pragmático en el que la referencia mítica proporciona, al mismo tiempo, el conocimiento de la realidad y las normas para actuar frente a ella. De ahí que mito y rito constituyen casi siempre una unidad inseparable, pues el primero es un conocimiento a través de una acción y el segundo es una acción que tiene sentido tan sólo con referencia a ese conocimiento actuado” (1969-70^a:21).

En occidente, y a partir de la interpretación que realizó Europa del pensamiento griego antiguo, “el mito se define por lo que no es, en una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción) y a lo racional, por otra (el mito es un absurdo) (Vernant:170). En la misma línea, Ingold atribuye a Bacon el haber distinguido entre mundo “en si” a la realidad única que está en la naturaleza (que sólo puede ser descubierta por la investigación científica) y los varios mundos imaginarios que las personas de diferentes épocas y lugares invocan (mundos producto de la ignorancia de estas personas por la ciencia y sus métodos), y que asumirían estas fantasías como realidad (2012:16) (...) Así, lo imaginario es irreal, o sea, aquello que no existe⁴ (Ibíd:17). Bórmida también realiza una distinción radical entre el pensamiento occidental y el de los bárbaros. Sin embargo se aleja del presupuesto común de que el pensamiento del antropólogo tiene un saber real y el nativo uno subjetivo, pues cada uno de los saberes implica una metafísica:

El esquimal actúa no solamente sobre la base de una creencia sino también de una experiencia que la confirma (...) Por experiencia la ciencia moderna entiende la verificación de algún hecho; pero esta verificación se afirma en procedimientos basados en ciertas ideas rectoras que no son innatas en el hombre sino que se van afirmando a lo largo del devenir del saber occidental. Todo el sistema demostrativo de la ciencia tiene valor y sentido tan solo dentro de una forma de concebir la

⁴ Ingold también agrega que en la ontología medieval los dragones existían de la misma manera que existía el miedo, o sea, no como un elemento del mundo real sino como un fenómeno de la experiencia (Ibíd.:19).



realidad, previamente definida de una manera implícita o explícita, que es la que enunciaron e hicieron conscientes los fundadores de la ciencia moderna. En la conciencia mítica también existe la verificación de la eficacia de una acción y los casos en que la experiencia se manifiesta negativa, según los principios de la ciencia occidental, pueden explicarse sobre la base de otras ideas rectoras que integran una concepción del mundo diferente de la que fundamenta esa ciencia (Ibíd.:24).

Vimos más arriba cuales son estos presupuestos: la ciencia presupone una naturaleza homogénea y predecible; la conciencia mítica presupone un mundo heterogéneo y no predecible. Pero los dos mundos serían eficaces. Nos encontramos así frente a un construccionismo radical; en dónde los que “el antropólogo llama cosmología es, para la gente estudiada, un mundo de vida” (Ingold, 2002:14).

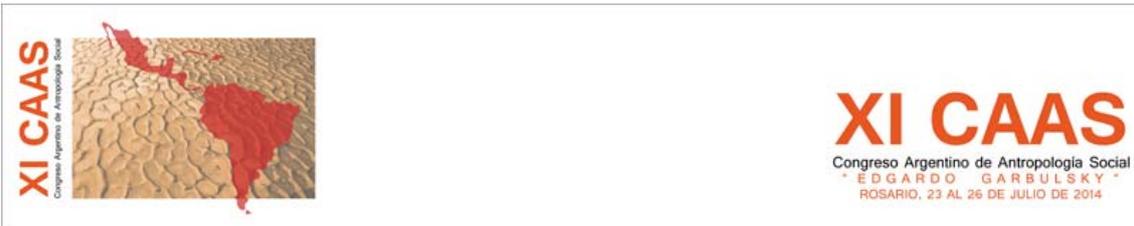
En el caso del bárbaro, está en relación a un tipo de pensamiento que es *irracional*, en el sentido de ajeno a la razón y que Bórmida denominará *conciencia mítica*:

12

“un conjunto de formas de pensamiento y de acción que hace posible y da sentido a determinadas actuaciones y seres, tanto en el mito como en la vida de una cultura (...) como un todo integrado de estructuras de conciencia que constituyen la racionalidad interna de un modo de ser y de actuar, que no tendría ninguna coherencia a partir de una concepción del mundo tal como nos la proporcionan el saber occidental y las normas pragmáticas que de éste se derivan (...) Evitar el equívoco – tanto más grave si es inicial – de concebir a la conciencia mítica como una ciencia mítica del mundo, vale decir como un conocimiento de la realidad que se diferenciaría del de la ciencia occidental tan sólo por partir de premisas diferentes frente a una misma situación” (1969-70^a:23).

La explicación mítica entonces no es un teorizar desinteresado sino una forma de relacionarse con el mundo, una forma de estar en él.

Etnología y perspectivismo



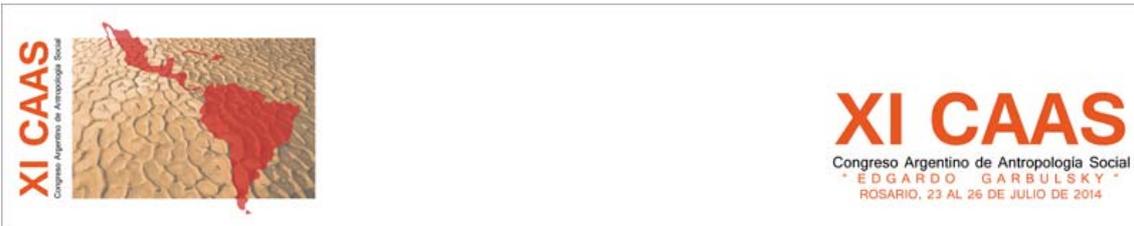
El camino subía y bajaba; `sube o baja según se va o se viene. Para el que va, sube; para el que viene, baja` (Juan Rulfo, Pedro Páramo).

Como el mundo del bárbaro y del occidental son, en principio substancialmente diferentes, el contacto entre uno y otro solería ser de características catastróficas:

De ahí que el contacto con la civilización occidental haga surgir en los pueblos etnográficos problemas que ofrecen matices de tragedia. Enfrentada su verdad-para-la-acción a otra verdad que la vence y le priva de la seguridad que le brindaba la suya, imposibilitado para asumir racionalmente esta nueva verdad que le resulta incomprensible, quedan atrapados en una contradicción insoluble de un mundo-para-la-acción que entienden y que demuestra su falsedad en su fracaso y otro – el de los blancos, siempre exitosos – que manifiesta una eficacia ininteligible y, por lo tanto, inmanejable. De ahí la mimesis incoherente de ese estar-en-el-mundo triunfante, los sincretismos arbitrarios, la asunción esporádica de rasgos aislados, desintegrados del trasfondo de racionalidad y de los supuestos que son su razón de ser, el inevitable fracaso y la miseria cultural sin esperanzas (Ibíd.:27).

13

Ahora bien, ¿qué ocurre después del contacto? En el caso de la EHC existía una constante tensión entre encontrar tipos puros, sus mezclas y de cómo es posible este contacto. Todo contacto implicaba la pérdida de una pureza original. Qué y cómo se producía ese contacto era un constante tema de debate. Una raza más activa podía directamente eliminar a la pasiva (cómo se explicaba el avance de los araucanos del Pacífico – mapuches – sobre las razas que habitaban el Atlántico), pero también consideraban la posibilidad de mezclas racio-culturales que finalmente crearán nuevos tipos puros y estables. También se consideraban casos de *impermeabilidad cultural* (como entre los colonos blancos de Argentina y los indígenas de la Patagonia). Esos elementos disonantes implicaban *aculturación*. Fritz Gräbner, uno de los máximos sistematizadores de la EHC, consideraba que toda “actual unidad cultural está compuesta por varios complejos originariamente distintos” (1940:186), y para ello consideraba adecuado utilizar el concepto de Holmes *aculturación* o el de Ehrenreich de *áreas de aculturación*, éste último para las áreas de mutua aculturación (Ibíd.:187). Por ello y en su concepción, el origen prístino de la humanidad rápidamente se fue degradando, en parte porque Gräbner apoyaba el poligenismo de



la humanidad. El último momento de degradación fue el contacto de grandes porciones de la humanidad desperdigadas sobre el planeta con el europeo.

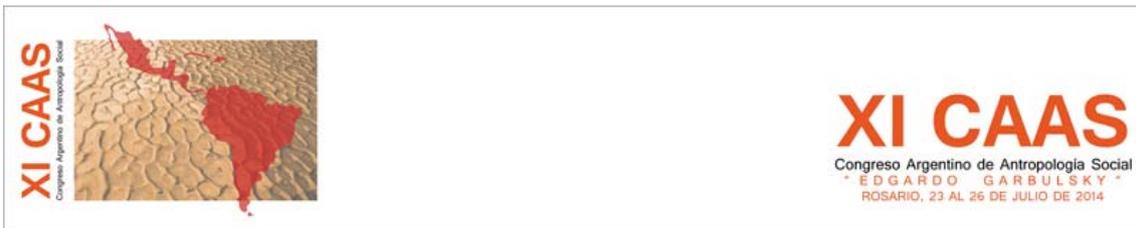
Otro exponente de la EHC en Argentina como Fernando Márquez Miranda establecía una jerarquía al respecto y observaba que este fenómeno se producía especialmente cuando “pueblos de cultura superior toman contacto con sus vecinos menos cultos”. Así “todos los grupos etnográficos diferentes que componen el noroeste argentino, por ejemplo – omaguacas, diaguitas, chaco-santiagueños – ofrecen el claro espectáculo de préstamos culturales, tomados de la cultura incásica” (XLV). También en los araucanos,

“la adquisición del caballo, que modificó profundamente todo el conjunto de sus usos y costumbres (hasta llevarles a abandonar sus armas tradicionales, el arco y la flecha, para reemplazarlas por la bola arrojadora y las boleadoras), les ayudó a intensificar sus migraciones sobre las planicies occidentales de la Pampa y de la provincia de Buenos Aires, araucanizando a Pampas y Patagones, hasta alcanzar a formar aculturaciones tan firmes y tan intrincadas que el etnógrafo no consigue llegar a desatar. Para colmo de males, la predicación evangelizadora, en épocas relativamente modernas, al emplear, por boca de los misioneros – particularmente jesuitas – la lengua quichua o el guaraní o aún el propio araucano, para el logro de esta penetración pacífica, reafirmaron y robustecieron las primitivas aculturaciones con una ratificación lingüística, toponímica y, por vía del lenguaje, etnográfica, cuyo verdadero y legítimo alcance, no podemos, en todos los casos, hoy discriminar” (1940:XLVII).

14

El Bórmida que está creando la Etnología Tautegórica hará otra interpretación del contacto, y afirmará que el indígena absorbe prácticas y bienes occidentales pero los resignifica para su propia cultura. No se despoja de su cultura, sino que trae la otra cultura - la del colonizador - para sí mismo. Entonces lo que parece asimilación y pérdida de la cultura nativa es en realidad una asimilación de bienes extraños a la cultura indígena:

“Al hablar de la influencia de la civilización occidental en un relato mítico, hablamos, principalmente, de lo que hace a su `conceptuación` y no tanto de los rasgos fácticos que de esta civilización puedan proceder. En efecto, la narración puede conservar toda su estructura interna originaria, o gran parte de ella, aun cuando aparezcan en su acción elementos ergológicos o personajes de comprobado origen occidental. Así entre los Tehuelches existen numerosos mitos en los que aparecen el caballo, los



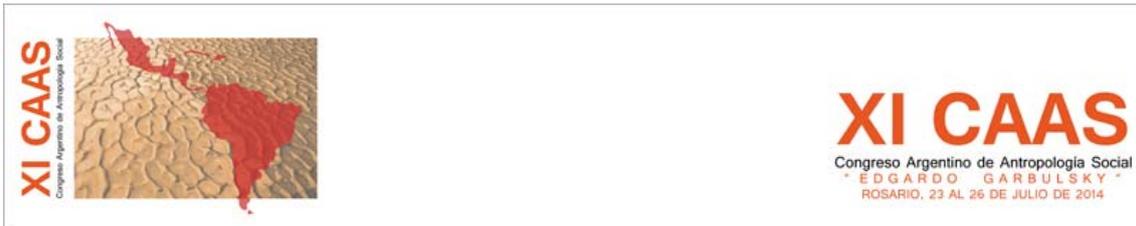
vacunos e, inclusive, las armas de fuego, sin que lleguen a perder la estructura propia de la conciencia mítica que lo rige” (Ibíd:58).

En este caso, también la función de este mito puede cambiar, manteniendo su estructura pero perdiendo su cualidad de *verdadero*, condición fundamental del mito. Pero también puede ocurrir que,

“muchos de los rasgos `descendidos` de la cultura urbana a la cultura folk, si bien mantienen una identidad formal sufren un proceso de reinterpretación y adquieren un nuevo sentido que no es ya el de la concepción racional del mundo, en la que estos rasgos han surgido, sino otro que le brindan las estructuras de la conciencia mítica. (Por ejemplo) en la medicina folk pueden utilizarse remedios o productos químicos de la farmacopea científica, pero un detenido examen de su uso nos lo revelan integrados en otro contexto técnico que no es ya el de la medicina o el de la veterinaria (...) es así que el producto actuará no ya en base a sus propiedades `naturales`, es decir al efecto `real` que podrá ejercer sobre la fisiología del enfermo, sino en base a un determinado `poder` (Ibíd:49).

15

Vemos aquí claramente que el concepto de degeneración tal cual lo plantea Gräbner e Imbelloni ha desaparecido, y que este proceso no es exactamente aculturación ni tampoco impermeabilidad cultural. Los valores y bienes del hombre blanco son tomados por el bárbaro. Pero éste posee la capacidad de asimilarlos a su propio mundo, de quitarles “su racionalidad” y tornarlos “míticos”. Como en la famosa novela de Juan Rulfo, y que elegí para este apartado, no es lo mismo subir que bajar, ir que venir, porque lo que se ve y los pasos por los que se atraviesa son diferentes en un sentido que en el otro. La perspectiva es diferente. Desde este punto de vista no existe *impermeabilidad cultural* ni *aculturación* en un sentido estricto. El bárbaro sufre la dominación europea, sus tierras son expropiadas, sus derechos abolidos. Pero el bárbaro, o por lo menos algunos de ellos, no elegirán ni la resignación (y aculturarse) ni la resistencia (y luchar por sus derechos en el juego de la política moderna). Una tercera opción sería la asimilación. Pero esta asimilación cambia de perspectiva según quien la ve. Para el occidental (el etnólogo incluido) será, por ejemplo, y para utilizar un caso que el propio Bórmida ofrece, el hecho de que los Pilagá de la provincia norteña de Formosa se convirtieran a protestantismo. Pero para el Pilagá, el Dios cristiano se ha asimilado a Asién, la deidad nativa (Ibíd:58). Estrictamente hablando, este



fenómeno no es ni aculturación ni resistencia, es una forma nativa de asimilar al otro, al invasor, al extranjero. Así, el pasivo no deja de hacer.

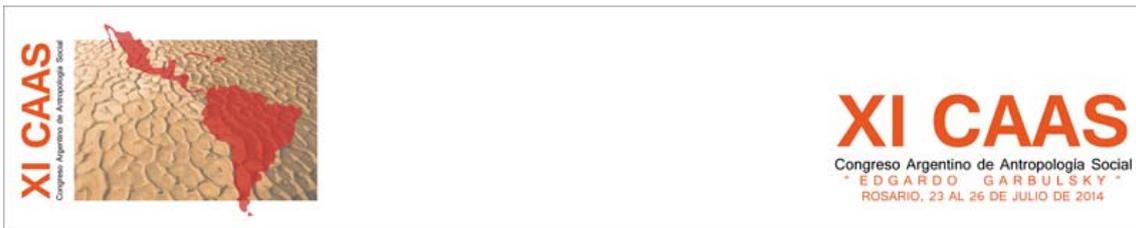
Veo en este razonamiento, y sin que haya existido un conocimiento mutuo, algo semejante o la proto-idea de los que posteriormente Eduardo Viveiros de Castro llamara “perspectivismo amerindio”: el hecho de que “numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosíblemente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades” (2010:33); entonces “la interioridad del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos – nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias – del exterior (Ibíd:145). Tal cual lo decía Roy Wagner mientras hacía trabajo de campo en Nueva Guinea, “ellos no me entendían de una forma diferente a como yo no los entendía a ellos” (1981:20).

Conciencia mítica y razón

16

Tanto Imbelloni como Bórmida consideraban que existen dos formas de abordar la temporalidad en antropología: una era la *cronología absoluta*, que se obtiene por análisis estratigráficos o carbono 14, la otra era la *cronología morfológica*, e implica que un grupo humano que vive simultáneamente a nosotros, los seres modernos, puede estar morfológicamente, en términos raciales y/o culturales, en el pasado de la humanidad. La antigüedad y pureza de un tipo físico humano, un objeto o una práctica (como un mito o un ritual) se establece a partir del análisis de su forma y estilo. Por ello lo central es la morfología de las cosas.

Bórmida continúa con esta idea en principio y afirmará que “todo el mundo etnográfico se halle sumergido en la prehistoria pues permanece bajo el signo de la conciencia mítica (...) y es la toma de conciencia de dicho alejamiento la que permite recortar en la humanidad el objeto propio de la etnología y justificar de este modo la autonomía y la originalidad de esta ciencia (...) bárbaros: gente que no entendemos” (Ibíd.:35). Ahora bien, si la distancia entre el bárbaro y el civilizado es tan grande ¿es posible una etnología? ¿Es posible tener un método para entender al otro? Ocurre que finalmente Bórmida dirá que en realidad la distancia no es tan radical. Primero, porque y como vimos, aún en el occidental existe una metafísica, o sea un mito ejemplar; y “la raíz última de cualquier comportamiento o creencia del hombre occidental se resuelve en un acto de fe o en una afirmación voluntarística basada en supuestos racionalmente indemostrables” (Ibíd.:33). Por ello la barbarie, “no se halla limitada a determinados pueblos ni a cierta época de la



historia, ni a algunas clases sociales, sino puede estar presente en todos y cada uno de los hombres. La conciencia mítica, que constituye su trasfondo esencial, resulta ser, entonces, un patrimonio potencial común a toda la humanidad” (Ibíd.:38).

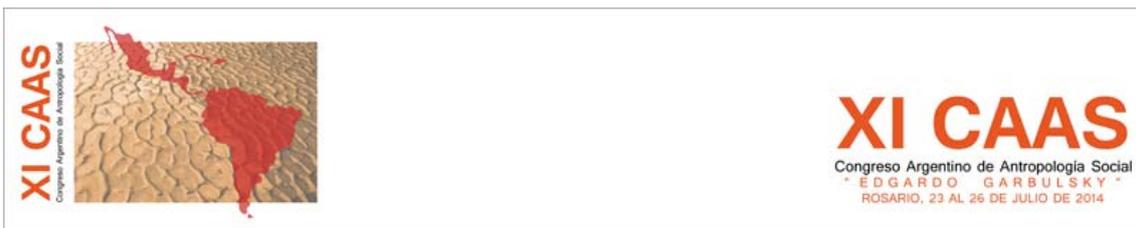
A esta altura tal vez el lector pensará que podríamos asimilar los postulados de Bórmida a los de Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939). En el caso de Imbelloni consideraba que el planteo de éste era falso y estaba basado “en una incorrecta nomenclatura que permitía permutar los conceptos de lógica, raciocinio, conducta, experiencia e impulso mágico-religioso” (1950:220). De allí su falacia. Pero de hecho lo arriba expuesto es muy semejante al último Lévi-Bruhl, el de los *Carnets*, en dónde afirma que no habría una mentalidad propia de los primitivos sino una parte de la mentalidad humana en general, relacionada con lo afectivo, la impresión producida por lo insólito y el temor de lo desconocido, que se podría separar del resto, describirla y analizarla; y que el método más simple es hacerlo a partir de los pueblos primitivos (Cazeneuve, 1967:43).

En el caso de Bórmida, no es sólo una postura de cordialidad con el bárbaro, sino que tendría un referente empírico, pues en un seminario que él dictó titulado “La conciencia mítica en la cultura media urbana”, “pudimos comprobar la existencia de innumerables prácticas ‘supersticiosas’ en personas de educación secundaria y universitaria. En ellas pudimos hallar casi todas las estructuras más comprensivas de la conciencia mítica (potencia, espacio y tiempo calificados, concepto social de la naturaleza, etc.)” (Ibíd.:38). Esto es lo que permite la comprensión de uno y otro.

17

Palabras finales

En este artículo quise hacer una comparación entre un autor, o una olvidada línea de trabajo, argentino con los análisis más contemporáneos de Tim Ingold y Viveiros de Castro. En esta comparación traté de encontrar semejanzas más que grandes diferencias; porque está claro que si, en el caso de Bórmida tomamos su racismo, su reificación de la cultura o su dicotomización entre civilizados y bárbaros, su planteo no tiene nada que ver con los autores comparados. Pero si por el contrario, nos focalizamos en un Bórmida que desconfía de reducir toda la vida a aspectos políticos u económicos, que asume que tampoco se puede reducir el análisis de una población a su estructura sino que debemos prestar atención a los aspectos emotivos y experienciales, y que, por sobre todo, debemos considerar al extremo hasta qué punto lo que los nativos afirman es verdadero, real y funciona como lo dado, creo que el análisis de Bórmida sí tiene mucho que ver con el de los otros dos autores.

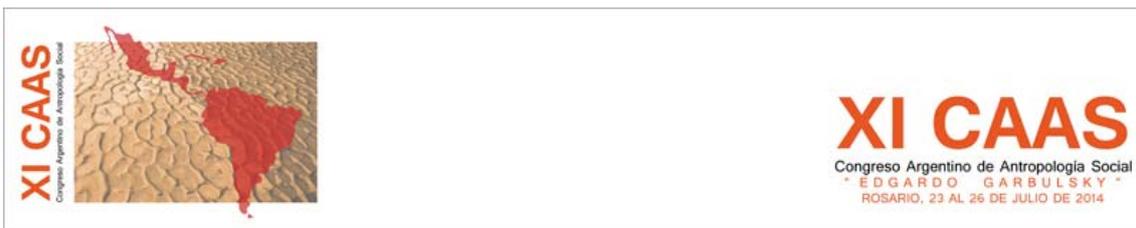


El potencial de Bórmida y muchos etnólogos es que por un lado están muy atentos a las diferencias, o sea que son un buen antídoto a las posiciones asimilacionistas; pero también ocurre que muchas veces ven claramente en otras sociedades lo que no quieren ver en la propia. Así, si para Bórmida podemos hacer una diferencia entre el pensamiento mítico (principalmente encontrado en el bárbaro) y el pensamiento racional (principalmente encontrado en el europeo) lo interesante de planteamientos como el de Ingold es que lo sensible y la razón estaría distribuido igualmente en diferentes humanidades. La razón y la emoción estarían tanto en el cazador como en el científico, si bien en magnitudes y momentos diferentes. Esto hace que el mundo del “primitivo” no sea un reservorio, como en Bórmida, sino un tipo de mundo que, utilizando la debida diplomacia, puede acompañar por un largo tiempo el camino del científico y hasta en ciertas circunstancias ser una enseñanza para éste último.

Como ya dije, si partimos de que Bórmida divide tajantemente entre el pensamiento occidental (racional) y el pensamiento bárbaro (emocional) podemos fácilmente acusarlo de racista, y creo que realmente lo era. La complejidad está en que este hecho que debemos criticar no le quita a su pensamiento, y viéndolo desde otro punto de vista, aspectos que aún hoy nos permite pensar el problema de la otredad. ¿Hasta qué punto debemos defender a la Razón? No sería esta, en último análisis, una creación de occidente para justamente dividir entres quiénes la tienen y quienes no? ¿Debemos esforzarnos en encontrar racionalidad en contingentes humanos que nunca la han reivindicado?. En este sentido, una de las vueltas interpretativas más interesantes que creo Viveiros de Castro le dio a la obra de Levi-Bhrul es que entiende que “la ausencia de concepto racional puede ser vista positivamente como signo de la desalienación existencial de los pueblos en cuestión, manifestación de un estado de no-separabilidad del conocer y el actuar, del pensar y del sentir” (2010:62). Es en este sentido en el que creo que también podríamos releer la Etnología Tautegórica de Marcelo Bórmida.

Ahora bien, ¿por qué encontramos similitudes en estos tres autores? No voy a dar una solución al respecto, pero tendemos a pensar que este tipo de semejanzas se dan porque todos ellos, directa o indirectamente, abrevaron de una o varias ideas originales, generadas por alguien en algún lugar y época, referentes a la fenomenología o la etnología. Pero qué tal si las similitudes no están tanto en relación con esas circulaciones de ideas sino con que estos autores, en lugares y tiempos diferentes, encontraron en sus diferentes trabajos de campos situaciones empíricas semejantes. De hecho los tres, por ejemplo, trabajaron en áreas en dónde el shamanismo ocupa un lugar central en la configuración de las cosmologías nativas. No quiero apoyar ni una tesis ni la otra, pero sí es verdad que esta última posición nos devolvería a una empresa de la que autores como Ingold intentan generar: la de volver al campo de la ciencia empírica y contrastable, sin por eso subordinarnos a los parámetros de las ciencias naturales⁵.

⁵ Debo esta última observación a Otavio Velho.



Bibliografía

Bartolomé, Leopoldo

1982 "Panorama y perspectivas de la Antropología Social en la Argentina". En *Desarrollo económico* Vol. 22 N 87. Buenos Aires. Págs. 409-420.

Bórmida, Marcelo

1951 "Algunas luces sobre la penumbrosa Isla de Pascua antes de 1722". En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol.IV. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología.

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.

19

_____ a

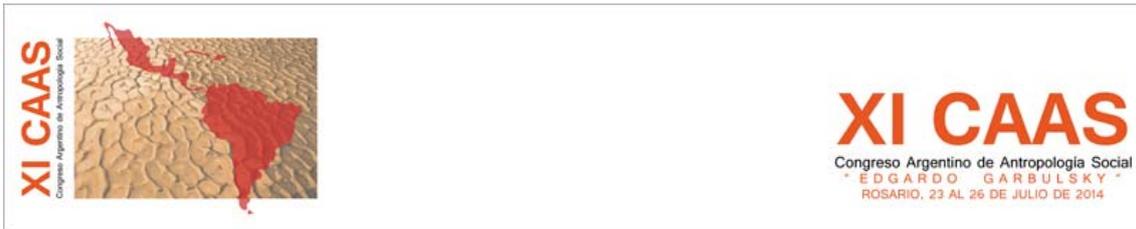
1969-70 "Mito y cultura". En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol. 12. Parte 1-2. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología. Pág.9-52

_____ b

1969-70 "Problemas de heurística mitográfica. Las fuentes míticas a nivel etnográfico". En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol. 12. Parte 1-2. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología. Pág. 53-65

Boschín, María

1991-92 "Historia de las investigaciones arqueológicas en Pampa y Patagonia" En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol.XX. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología. Págs. 111-144



Cazeneuve, J.

1967 *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires. Ediciones Siglo XX

Durkheim, Emile; Marcel Mauss

1971 [1903] "De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas". En M. Mauss, *Institución y culto. Obras II*. Barcelona, Barral Editores.

Evans-Pritchard, E.E.

(1976)[1937] *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Editorial Anagrama

Fígoli, Leonardo H. G.

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

Frazer, James G. 1996 [1922]. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.

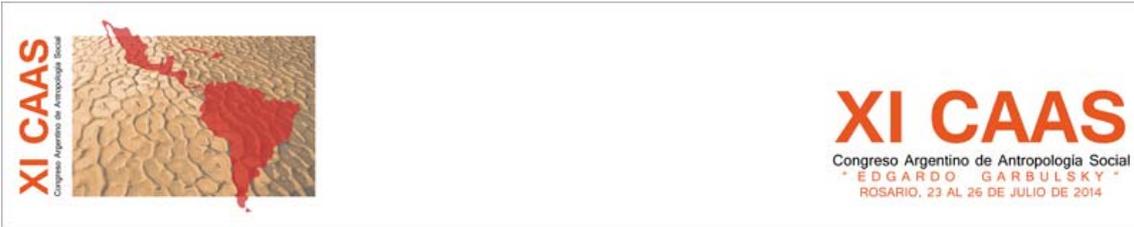
Garbulski, Edgardo O.

1992 "La antropología social en la Argentina". En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol. XX. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología.

Gingrich, Andre

2005 "Prelude and Overture: From Early Travelogues to German Enlightenment". En AAVV *One Discipline, Tours Ways: British, German, French, and American Anthropology*. University of Chicago Press.

González, Alberto Rex



1992 "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 ciencias antropológicas.

Gräbner, Fritz

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

Guber, Rosana; Sergio Visakovsky

1999 "Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires". En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. N XXII-XXIII, págs. 25-53. Buenos Aires.

2006 "The Birth of "ciencias antropológicas" at the University of Buenos Aires, 1955-1965". En *Histories of Anthropology. Annual. Vol. 2*. Ed. by Darnel & Gleach. University of Nebraska Press.

21

Imbelloni, José

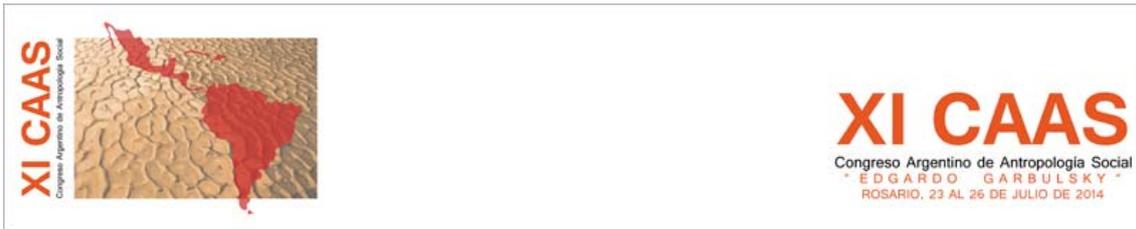
1945 *La linfa de la Scienza nuova y sus manantiales*. Buenos Aires. Academia Argentina de Letras.

Ingold, Tim

1993 "The art of translation in a continuous world". En *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*. G. Pálsson (Ed.) Oxford. Pags. 210-231.

1996 *Key debates in anthropology*. London. Routledge

2002 *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London. Routledge.



2012 “Caminhando com dragoes: em direção ao lado selvagem”. En *Cultura, Percepção e Ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. Steil y Mura Carvalho orgs. São Paulo. Editora Terceiro Nome, pags. 15-29.

Leach, Edmund

1995 [1954] *Sistemas Políticos da Alta Birmania*, São Paulo: Editorial Edusp

Malinowski, Bronislaw

1986 [1922] *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona. Planeta-Agostini

Márquez Miranda, Fernando

1940 “Prólogo”. En F. Gräbner, *Metodología etnológica*. Universidad Nacional de La Plata.

22

Menghín, Oswald F.A

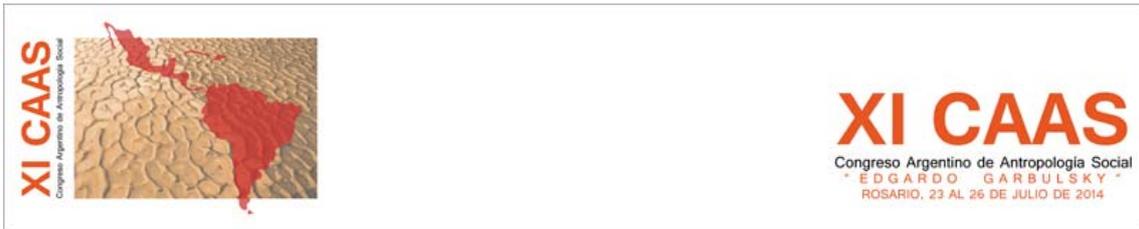
1953-54 “El desarrollo de las culturas, a propósito de una obra recentísima” En: *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. Vol.VI. Parte 1-2. Buenos Aires. UBA FFyL Instituto de antropología. Pags. 200-210

Reynoso, Carlos

2006 *Antropología de la música. De los géneros tribales a la globalización*. Buenos Aires. Editorial SB.

Vernant

Viveiros de Castro, Eduardo



2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural*. Katz Editores. Madrid.

Wagner, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.