



RMA

Antropología Social

Barbarie y alocronía en el proyecto etnológico de Marcelo Bórmida

Barbarism and alochryny in Marcelo Bórmida's ethnological project

Rolando Silla

CONICET, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.
Email: rolandojsilla@yahoo.com.br

Resumen

Se realiza un comentario sobre dos trabajos del antropólogo italo-argentino Marcelo Bórmida que hacia finales de la década de 1950 impactaron en la antropología argentina, pues implicaban una ruptura -pero desde dentro de la escuela- con la tradición difusionista alemana de amplio alcance en la tradición local desde fines del siglo XIX. El autor acuña dos conceptos centrales para su proyecto etnológico: barbarie y diacronización de lo sincrónico. Además, ambos textos intentan recrear una historia de la disciplina 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" sino a solo hacer una historia de la Antropología, o más específicamente, de la Etnología; y tercero porque prioriza autores latinos -españoles e italianos- y alemanes en vez de franceses y anglosajones.

Palabras clave: Bórmida; Etnología; Bárbaros; Alocronismo.

Abstract

The article interprets two works by the Italo-Argentinean scientist Marcelo Bórmida that were very significant for Argentine anthropology towards the end of the 1950s. Those texts implied a rupture - from within - with the German diffusionism, a widespread paradigm in the local academy since the end of the 19th century. The author points out two central concepts for his ethnological project: barbarism and dynchronization of the synchronic. Both texts try to recreate a history of ethnology that goes beyond the usual canons of this type of narratives. First, due its historical depth; second because it does not close on the local sphere (in other words, it denies making a "history of anthropology in Argentina" to pursue a general history of Anthropology, or more specifically, of Ethnology); and third because it prioritizes Latin (Spanish and Italian) and Germans authors instead of French and Anglo-Saxons.

Keywords: Bórmida; Ethnology; Barbarians; Alochrony.

Bórmida, un fascista innovador

Marcelo Bórmida es la figura más polémica de la antropología argentina. Su perfil fue rescatado por la primera generación de antropólogos egresados de la Universidad de Buenos Aires (UBA), todos ellos sumamente críticos de su pensamiento y su trayectoria política, pero encantados por su erudición e inteligencia (ver Visacovsky y Guber 2006:15). Imputado de fascista, resistente a la antropología social y con un proyecto, a poco antes de su muerte, del cierre de la carrera de antropología de la UBA que él mismo había colaborado a crear para que volviera a ser una especialidad de la carrera de historia y una opción de posgrado (Gil 2016:58), Bórmida ocupó un lugar central en la antropología argentina entre 1956 y 1978, continuando su influencia hasta varios años más después de su deceso.

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 orgánico. Aclaremos que humanismo no es aquí sinónimo de posturas de izquierda o posiciones antidiscriminatorias de algún tipo. Asumo con Mary 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 (2011:16). En otro lugar desarrollé como el pensamiento racista, el nacionalista y el clasista tienen en común el ideal de la emancipación; y cómo Bórmida no está exento de esto (Silla 2014a: 156). Retornando a su obra y esquematizándola, digamos que si en un primer momento, hacia 1948 con la publicación de algunas reseñas, sus trabajos son de clara y abierta adhesión a

Recibido 09-01-2019. Recibido con correcciones 13-05-2019. Aceptado 22-05-2019

la EHC 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 denominará *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.

En este artículo pretendo hacer un comentario sobre dos trabajos de su segunda etapa, en la que se está corriendo de los estudios raciológicos para convertirse 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 fue 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 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 y para la Antropología, o más específicamente, de la *Etnología* - asumiendo que este término debe ser entendido no como una categoría general sino en la especificidad que el autor lo desarrolló (Guber 2014:17); y tercero, porque incorpora, y hasta prioriza, autores latinos -españoles e italianos- y alemanes, en vez de solo franceses y anglosajones, tal como es común en las historias de las antropologías metropolitanas que habitualmente tomamos como patrón en las periferias. Esto implica, en mi opinión, que Bórmida no se consideraba un antropólogo periférico respecto a las antropologías que hoy denominamos metropolitanas, y que por ende se consideraba capaz de desarrollar una disciplina en sus propios términos sin necesidad de pedir aval a las metrópolis. Pero esto no lo convertía ni en un revolucionario tercermundista ni en un luchador por los derechos de las minorías.

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 afirmará que no debemos preguntarnos si la Etnología es una ciencia, si se amolda a los parámetros de la física o demás ciencias naturales, sino "cómo es posible hacer de la Etnología una ciencia" (1958-1959a: 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 alcanzarán a ser más que simples posibilidades indemostrables" (1958-1959a: 266).

A mi entender, está dividiendo entre evolucionistas y difusionistas que buscan reconstruir la historia de la humanidad en su conjunto (universal), con el inconveniente de pegar saltos especulativos, por un lado, y particularistas de todo tipo que sólo están preocupados por el análisis micro, con sofisticados análisis pero carentes de una visión de conjunto, por el otro. De todas maneras, señalará que lo que hay en común en ambos bandos "es una clara división entre el estudio del Hombre 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" (1958-1959a: 271), punto central de los dos textos que aquí comentaremos y que señalan una ruptura radical con su obra anterior. Considerará que se debe separar a la *Antropología Física* - que es la rama de la biología que se ocupa del grupo *Hominidae* y su método corresponde a las ciencias naturales (1958-1959a: 272), de la *Etnología* - que corresponde a las "Ciencias del Espíritu" (1958-1959a: 273) - algo que ya había planteado en un artículo anterior (ver Bórmida 1956: 6). Una distinción entre lo que correspondería a la naturaleza por un lado y a la cultura por el otro, así como también una clara separación entre lo humano y lo no-humano.

Tanto Imbelloni como Bórmida estaban preocupados por si encuadrar a la antropología como ciencia natural o como humanística, y en rigor, fue un debate dentro de la propia antropología argentina de la época (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 de Wilhelm Schmidt que residió en algunas universidades peninsulares (Saunders 1984). Fritz Graebner y Schmidt, cada uno por su lado, fueron los dos grandes sistematizadores de la EHC. En el caso de Schmidt, era un católico conservador, aunque en su momento perseguido por Hitler una vez que éste ocupó Austria, y se lo obligó al exilio en Suiza durante la Segunda Guerra Mundial (SGM) (Gringrich 2005: 109).

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). Simultáneamente, y también después de la SGM, Schmidt y su discípulo Koppers volvieron a Viena y reestablecieron allí la teoría de los ciclos culturales (Gringrich 2005: 139), pero una vez fallecidos, en 1954 y 1961 respectivamente, sus sucesores declararon esta teoría obsoleta (Gringrich 2005: 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. 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 anglosajonas sino las escuelas europeas de habla germana e italiana; que sí es verdad estaban en baja y desprestigiándose después de la SGM. Pero Bórmida no era un simple imitador, y la futura etnología tautegórica que desarrollará hacia la década del '60 será, en palabras incluso de uno de sus críticos como Carlos Reynoso, "la única teoría antropológica más o menos íntegramente desarrollada en Argentina" (1998: 114). Los momentos previos al desarrollo de esta teoría es lo que aquí estamos abordando.

La transformación de Bórmida será radical y realizada en no más de diez años. En sus primeros trabajos, el análisis

que hacía no era sociológico o cultural, sino raciológico. Por ejemplo, en el estudio que lleva a cabo 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 una 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 (ver Silla 2012). Pero en los artículos que aquí vamos abordar la posición es completamente contraria, y unos años después Bórmida afirmará con el mismo énfasis que:

"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' (1958-1959b: 83, paréntesis mío).

Pareciera que se está criticando a sí mismo sin explicitarlo, pues desde la publicación de sus estudios raciológicos y esta última afirmación no pasaron cinco años; y seguramente uno de los complicados aparatos craneométricos arrumbados en los laboratorios era el propio *acrómetro*, diseñado por Imbelloni para facilitar las tareas antropométricas de campaña (Bórmida 1949) y que Bórmida utilizará para medir a los pascuenses¹ (Silla 2010: 27).

¹ También debemos tener en cuenta que en sus clases daba todos estos tópicos. En la materia "Antropología" de 1958 de la cual era el Profesor Titular, la primera parte corresponde a la "Historia crítica de la Etnología y de la Antropología", la segunda a "Antropología física" y la tercera a "Un problema concreto de la etnología: la religión primitiva", en donde pareciera que se discute la cuestión clave de Schmidt sobre la existencia del Alto Dios de los pueblos primitivos. Pero llama la atención que el programa de 1960 es sólo de Antropología Física. En la materia "Antropología Cultural", también de 1958 y a cargo de Bórmida y Enrique Palavecino, tiene como centro la Escuela Histórico-

Por cuestiones de desarrollo de la teoría social y biológica, pero de política internacional y 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 SGM con las consiguientes políticas de limpieza étnica y xenofobia tribal, nada menos que en la propia Europa occidental.

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" (Bórmida 1949: 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. Así, una definición mínima de Etnología sería el "estudio de los pueblos y las culturas bárbaras"; tomando bárbaro en la acepción griega, que implica

"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 1958-1959b: 52).

Sin explicitarlo, la noción de bárbaro que utiliza y pretende

cultural alemana y derivaciones: las corrientes historicistas italianas, las fenomenológicas, la histórico-funcional de Krause y Thurnwald, y la derivación norteamericana de los ciclos culturales, en donde el neo-evolucionismo de Leslie White aparece como una reacción a los primeros.

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 razón" (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).

Desde lo histórico, Bórmida no comienza su estudio con el arribo de la modernidad y hegemonía de la Europa occidental. De hecho, ahí termina, en el Siglo XIX, con lo que denominará antropología del materialismo. En este derrotero citará principalmente a filósofos, pues 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 como Emile 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 practica en la actualidad Tim Ingold (1992: 696), ni necesariamente tomar conceptos y prácticas indígenas para hacer una filosofía propia, como lo plantea también hoy Viveiros de Castro (2010: 201). El juego de Bórmida es en ese sentido más clásico: 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. Así, existiría un diálogo entre la antropología y la filosofía que bien lo explicitó Olaf Blixen, uno de los comentaristas de la obra de Bórmida, y que planteaba la cuestión de que la antropología no podía resolver problemas filosóficos universales en base a estudio empíricos acotados a un solo grupo; pero tampoco la filosofía ya podía desconocer todo lo que excede a la propia cultura del filósofo (Blixen 1981: 30).

Bórmida afirmará que hubo tres "momentos ideales del estudio etnológico" que a su vez 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" (Bórmida 1949: 275), aunque en la práctica su estudio termine en el Siglo XIX y no a mediados del XX, fecha en que Bórmida publicó estos estudios - y será Blixen quien en su ensayo amplíe, tanto histórica como hacia el presente la cuestión del "estudio del bárbaro". 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" (Bórmida 1949: 275).

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 1958-159b: 51), que serían posteriores. En el caso específico de la etnología, está la cuestión adicional, y ahí su posición humanista, de 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" (Bórmida 1958-159b: 52), posición que, como vimos, había defendido unos años antes. 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. Podríamos considerarlo un "moderno" en los términos de Bruno Latour: "moderno no designa a ningún pueblo preciso ni a una geografía particular, sino que engloba más bien a todos aquellos que esperan de la Ciencia una distinción radical en relación con la Política" (2013: 24); o sea, los que esperan una distinción radical entre las condiciones objetivas y las subjetivas, lo real y lo construido, la naturaleza y la cultura. Pero también podemos ver en Bórmida algo de lo que también Latour denominó no-moderno, pues Bórmida no hace "una ruptura temporal radical en occidente, donde moderno esté como opuesto a un pasado arcaico y estable" (Latour 1991: 15), sino que encuentra continuidades entre la Antigüedad, el Medioevo y la edad moderna europea. Al momento estático Bórmida lo coloca en los pueblos bárbaros - o a lo sumo en cierta mentalidad -, mientras las teorías de la modernidad y la modernización acostumbra a colocarlo también en el propio pasado de Europa, haciendo un paralelo entre el pasado europeo y el presente del resto del mundo.

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 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,

este momento comenzaría en lo que se denomina habitualmente la Antigüedad Clásica, y como vimos no estaría anclado en observaciones empíricas sino en especulaciones sobre la otredad. Bórmida afirma que 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 existencia - y de hecho, por ejemplo 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) -, 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* (Bórmida 1958-59a: 278), posterior fundamento de la antropología decimonónica. Sería por su parte Platón quien, por primera vez intentó 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 (ver Silla 2014: 355).

Luego pasará del helenismo al cristianismo, señalando que la Patrística, período de los primeros siglos del cristianismo y de sus pensadores que se sitúa entre Los Hechos de los Apóstoles (año 100) hasta el Segundo Concilio de

Nicea (Siglo VIII), desplazó 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 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 (ver Silla 2014b: 353). Bórmida señala que a pesar de 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 - como el primitivo sobrevive en aquellos a los que la civilización occidental no ha tampoco 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 (Bórmida 1958-1959a: 280). Desde el punto de vista de sus mentes y costumbres, 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 solo a los griegos, pero en Eusebio se incluye a toda la humanidad. Según Bórmida, por primera vez el problema de los orígenes y de la historia primitiva es de todos los humanos y no el de un grupo 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 (Bórmida 1958-1959a: 283); sería también la base para poder pensar una Antropología tal cual la diseñó occidente².

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" (Bórmida 1958-1959a: 275).

² Vimos en la cita del comienzo que Levi-Strauss señala algo semejante respecto a los griegos.

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. Recalca el factor de que este continente no estaba en el mundo cognitivo de los europeos y que no había 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" (Bórmida 1958-1959a: 283); y que incluso las informaciones jesuíticas del siglo XVIII son "verdaderos modelos en su género" (Bórmida 1958-1959a: 284). Lo que se aprecia según el autor, y que sería característica principal de este momento es "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"³ (Bórmida 1958-1959a: 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 contribuyeron a su comprensión; pero lo que es más importante sería que

"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 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 cuánto a sus orígenes y a su destino" (Bórmida, 1958-1959a: 284).

³ 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" (2003: 111).

Considero que esta es una posición muy semejante a lo que en la actualidad Pratt denomina "auto-etnografía: si los textos etnográficos son un medio por el cual los europeos representan para ellos mismos a sus (usualmente subyugados) otros, los textos auto-etnográficos son los que los otros construyen para responder a esas representaciones metropolitanas o para dialogar con ellas" (2011: 35). 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" (Bórmida 1958-1959a: 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" (Bórmida 1958-1959a: 288); o sea que el principio teórico era el de "la conservación de lo antiguo o de la diacronización de las culturas sincrónicas" (Bórmida 1958-1959a: 288). 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 (Bórmida 1958-1959a: 288).

Pese a estos desarrollos, Bórmida consideraba que todavía no existía una consolidación de la Etnología como ciencia. Ante todo porque, y pese a 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." (Bórmida 1958-1959a: 285); y su finalidad no era *teórica*⁴ sino la de "entretener e instruir a los lectores, preparar la penetración europea en el Nuevo Mundo, justificar la conquista" (Bórmida 1958-1959a: 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" (Bórmida 1958-1959a: 285). O sea que la Etnología no debería estar permeada de intereses políticos, económicos o religiosos; solo debía ser científica. Por

⁴ El vocabulario de Bórmida tiende a ser complicado y barroco, y entre ellos acostumbra a utilizar el concepto *teórico*, al que no he encontrado una definición diferente a la de teórico o teoría.

ello a los tres momentos le agregará un cuarto, que sería el "valorativo" - que no desarrollará demasiado por ello solo lo nombramos - y refiere a la imposibilidad de ser plenamente objetivo y que por ende siempre habrá interferencias a "los enfoques puramente teóricos de la Etnología" (Bórmida 1958-1959a: 276). Plantea así para los bárbaros la misma cuestión que Johannes Fabian para el concepto de "salvaje", pues éste "como término técnico, en el discurso evolucionista denota una etapa en una secuencia de desarrollo. Pero ningún grado de tecnicismo nominalista puede purgar el término de sus connotaciones morales, estéticas y políticas" (1983:75, mi traducción).

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" (Bórmida 1958-1959a: 275).

Si en vez de "espíritu" leemos occidente o Europa, esta definición de los principios fundamentales de la antropología es muy semejante a lo que Fabian denominó la "negación de la contemporaneidad (*denial of coevalness*): "una tendencia persistente y sistemática a colocar el (los) referente (s) de la antropología en un tiempo diferente al presente del productor del discurso antropológico" (1983:31). Así, "la antropología surgió y se estableció como un discurso alocrónico; es una ciencia de otros hombres en otro tiempo" (Ibid.:143, mi traducción).

Bórmida considera que cronológicamente este momento alocrónico aparece con el Iluminismo, pero no se consolida con éste, sino que hay otras síntesis. Procesos históricos y pensadores particulares que terminarán en lo que denominará la Antropología del Materialismo. Lo fundamental del Iluminismo sería el emplear la razón abstracta como medio esencial para conocer la verdad (Bórmida 1958-1959a: 290), procedimiento contrario al pensamiento bárbaro. Pero Bórmida también señala que una característica y problema del Iluminismo fue el de despreciar los hechos humanos, pues concibió la historia como "el desesperante devenir de los errores humanos que han precedido al triunfo de la Razón" (Bórmida 1958-1959a: 291). Por ello considera que la idea de una evolución progresiva de la humanidad será en verdad una síntesis entre el pensamiento secular y el 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” (Bórmida 1958-1959a: 291). Pues en este período el pensamiento se caracterizó por una disputa entre dos tendencias contrapuestas: “una católico-tradicionalista y la otra anticatólico-iluminista” (Bórmida 1958-1959a: 292), y el momento histórico de la etnología saldría de la confrontación de estas posiciones, ya que durante el Siglo de las Luces no se dieron más que variantes de las dos soluciones de la antigüedad: “la doctrina de las tres edades y la de la barbarie primitiva” (Bórmida 1958-1959a: 295). El mecanismo especulativo que utilizaran los pensadores de la época para solucionar el problema de los orígenes será para Bórmida 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 progresivo 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 degenerativo que comienza con una Edad de Oro (Bórmida 1958-1959a: 295). Se ven en estas posiciones respectivamente al evolucionismo y al difusionismo.

Encontrará en la obra de *La Créquinière, Conformité des coutumes de Indiens orientaux: avec celles des Juifs et de autres peuples de l'antiquité* (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 fue 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, o sea 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” (Bórmida, 1958-59a:297); posición muy semejante a lo que posteriormente sería el difusionismo, en especial el de 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 común⁵” (Bórmida 1958-1959a: 298), que también, y como vimos, une a los salvajes con los cristianos.

Para Bórmida, y al igual que Imbelloni (1945), los *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725) de Giambattista Vico es una obra fundamental. Vico priorizará lo particular y lo histórico en vez de lo universal; pero también es de reconocer su esfuerzo “por investigar la oposición del sentimiento y del pensamiento propios del mundo civil con los del mundo bárbarico” (Bórmida, 1958-59a:299); pues Vico “no sólo quiere describir el desarrollo de los orígenes, sino entenderlo mediante un acercamiento espiritual a la vida primitiva” (Bórmida 1958-1959a: 300), algo que según el autor sólo volverá a reaparacer con el Romanticismo alemán y el idealismo. Por ello, filósofos como Hegel son para Bórmida meros antecesores de Vico. Si por un lado Hegel niega el interés de “una Historia de los Tiempos oscuros” que implica un “rechazo de la Etnología como ciencia” (Bórmida 1958-1959a: 309), también será un filósofo que señaló 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, y esto implica nuevamente el principio de diacronización de lo sincrónico. Hallará en un seguidor de Hegel como 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 1958-1959a: 311).

Por ello remarcará que el concepto de cultura es un producto del idealismo alemán más que del pensamiento positivista (Bórmida 1958-1959a: 312), el iluminismo o los antropólogos británicos evolucionistas. Lo que no aclara es que la definición de Cultura de estos autores de habla germana era claramente racista, pues aquí cultura implica una diferencia radical, en el espíritu y también en los cuerpos; en cambio las posteriores definiciones de los británicos intentaron “limpiar” ese componente racista

⁵ Según Anthony Pagden, Lafitau planteó “una etnología comparada (...) que argumentaba que la diferencia cultural no podía explicarse como la consecuencia de diferentes disposiciones psicológicas, ni como las disposiciones meramente contingentes de diferentes grupos sociales, sino como la indicación de las posiciones que las diversas sociedades humanas habían alcanzado en una escala-tiempo histórica” (1989:4, mi traducción).

a partir de colocar como principio la unidad mental de la humanidad.

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 1958-1959a: 305). Actualmente Meiners es considerado un predecesor del difusionismo y de las teorías de los ciclos culturales (Gingrich 2005:74).

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 1958-1959a: 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

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" (Bórmida 1958-1959a: 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 1958-1959a: 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" (Bórmida 1958-1959a: 77), y por ende, tenderá a negar "la espontaneidad del pensamiento y a reducirlo también a naturaleza, es decir a las determinaciones orgánicas" (Bórmida 1958-1959a: 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" (Bórmida 1958-1959a: 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 1958-1959a: 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 entre "la antropología filosófica del idealismo con la antropología biológica del materialismo", una "antropología zoológica", es decir los humanos colocados "como todos los demás frente y no dentro del pensamiento" (Bórmida 1958-1959a: 66), por ello considerará a esa antropología una "reducción naturalista de la etnología" (Bórmida 1958-1959a: 61).

El evolucionismo habría inyectado 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 (Bórmida 1958-1959a: 69). El actual afirma que la pluralidad de las formas 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 así 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" (Bórmida 1958-1959a: 73).

Esta Antropología materialista habría tenido dos posiciones fundamentales, y no serían de tradición alemana sino británica y francesa respectivamente, ya que señala que la antropología materialista apareció en Alemania pero se consolidó fundamentalmente en Francia. De las dos corrientes que señala Bórmida, una es la que inicia en Gran Bretaña Charles Darwin. Bórmida utiliza una cantidad de ejemplos tomados *The Descent of Man* (1877). Sus críticas se basan en dos puntos: una es que Darwin no realiza una distinción radical entre los humanos y los animales, la otra es que posee un absoluto desconocimiento de las sociedades primitivas. Le criticará que 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" (Bórmida 1958-1959a: 79). Las críticas que le realiza al investigador británico como etnólogo son muchas: que 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 fanteoche 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 estrofalarias supersticiones y extrañas costumbres" (Bórmida 1958-1959a: 79), etc.

Bórmida denomina a la otra posición materialista 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 un animal y por obra de los naturalistas" (Bórmida 1958-1959a: 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 Société D'Anthropologie de Paris*, fue el medio paradigmático en donde se expresó el pensamiento materialista. Bórmida comenta el primer volumen de este boletín. En él se copiaría una reunión de esta Sociedad en donde 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 impiden del todo el éxito de tentativas de civilización"

(en Bórmida 1958-1959a: 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 que además rechazaba llamarlos salvajes (Bórmida 1958-1959a: 88). Bórmida se coloca del lado de Pruner Bey, descartando la Antropología del Materialismo que años antes había defendido.

Conclusiones

Esteban Krotz señalaba que 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" (1993: 10). Solemos ser más que tolerantes con investigadores o viajeros europeos - a los que muchas veces incluso, y pese al desconocimiento empírico que poseían del mundo no europeo, consideramos "clásicos" - pero muy críticos y despectivos con nuestra propia historia.

No intenté reducir la obra de Bórmida - en rigor una pequeña parte de ella - ni a la condena ideológica ni al contexto social; pero tampoco eludiendo estas cuestiones. El lector habrá notado que utilicé a muchos autores actuales o metropolitanos para compararlos con las ideas y conceptos de Bórmida. Es entonces que también Popper o Levi-Strauss consideran que ciertas bases de las ciencias sociales y de la antropología están en el pensamiento griego, que los jesuitas y en especial Lafitau son considerados predecesores de la etnología contemporánea por muchos historiadores de la antropología actual, o que la "sincronización de lo diacrónico" es muy semejante a la noción de alocronismo, solo que para Bórmida negar la contemporaneidad de los pueblos no occidentales no es una cualidad negativa fruto del imperialismo y si lo es para un autor más actual como Fabian. Más allá del riesgo de salirme de contexto, lo que intenté con estas comparaciones es demostrar que desde lo académico Bórmida no era un improvisado y que, tal cual señaló Gastón Gil, el trabajo de Bórmida tendió a ser caricaturizado por los comentaristas que no pertenecían a su círculo, y que al tomar tradiciones filosóficas no tan conocidas o no tan operacionalizadas en antropología⁶, su trabajo estuvo un tanto desconectado

⁶ Posiciones un tanto difíciles de entender para la Antropología de la época, pero no para otras áreas del conocimiento como la Historia de las Religiones Comparadas o la Filosofía, áreas con las que Bórmida tenía mucho contacto (ver Riani, 1979).

con las ideas en boga lo que resultó determinante en el bajo impacto relativo de su obra (2016: 66) y hacía difícil la comunicación con los centros de antropología que estaban tomando prestigio internacional en el mundo anglosajón y francés. Pero creo que esto ocurrió en parte porque ni Bórmida, ni Imbelloni se autoconcebían como antropólogos periféricos; y en parte es porque era un momento del país en donde sus funcionarios y técnicos pensaban el subdesarrollo como un momento que rápidamente iba a pasar y así colocarnos dentro del mundo desarrollado o al menos como la nación hegemónica de Latinoamérica. Tal vez también porque su idea de ciencia objetiva y universal le hacía pensar que podía dialogar de igual a igual con las diferentes academias del mundo.

La cuestión no radica ni en el hecho de que Bórmida sería un adelantado o de que los autores contemporáneos estarían sobreestimados, sino señalar que los postulados que hoy se consideran novedades tienen raíces en tradiciones que no son las que habitualmente hoy anclamos, y que muchas teorías actuales están fundadas en principios que en una época se descartaron, pero que han sido retomadas una vez "limpiadas" de la ideología conservadora y reaccionaria que cargaban. Pero tampoco creo que sea sólo una cuestión de "copia de ideas", pues las comparaciones que realicé refieren también a preguntarnos de si todo conocimiento es local, de si no habría fenómenos que son observados o pensados independientemente del contexto social, cultural o temporal del que son realizados. La causa no sería tanto una capacidad de "ver el mundo tal cual es" sino el hecho de que compartimos una misma humanidad (mental y orgánica) y por ende, y pese a ciertas diferencias, compartimos un fondo en común de nuestra percepción de cómo es el mundo. Pero más específicamente hablando, la cuestión es que todo aquél preocupado por la diferencia cultural, a partir de la educación de la atención (Ingold 2000: 166) específica de este aspecto, vería cuestiones semejantes más allá del contexto histórico. Por ello encontramos similitudes en las observaciones y pensamientos de autores tan distantes en el tiempo, el espacio e incluso en sus concepciones teóricas e ideológicas.

Es llamativo que cuando Bórmida piensa una historia de la antropología - o más específicamente de la etnología - con el objetivo no tanto de historizar sino de pensar un programa a futuro, no se sitúa ni en Argentina ni en el subcontinente. Como señaló Fígoli, la etnología se constituyó para Bórmida "como una genuina ciencia histórica cuyo programa básico es la inserción de los pueblos de las culturas bárbaras en una historia general de la humanidad" (1990:331, mi traducción). Claro que su forma de pensar es euro-céntrica, pero la Europa que piensa y de la que parte no es la Europa occidental, sino la centroeuropea y mediterránea. Más que euro-céntrico es latino-céntrico. Creo que ese intento de ver lo global

desde la periferia y no solo centrarse en la particularidad de nuestra periferia, es algo que deberíamos revitalizar.

Buenos Aires, 20 de mayo del 2019

Agradecimientos

Versiones preliminares de este trabajo se presentaron en el Congreso de Historia de la Antropología Argentina, organizado por el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano y en las X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, ambos realizados en el 2018. Quisiera agradecer los comentarios y sugerencias de Alejandra Mailhe, Rosana Guber, Axel Lázari, Ezequiel Grissendi y Cecilia Hidalgo.

Bibliografía

- Bartolomé, Leopoldo (1982). Panorama y perspectivas de la Antropología Social en la Argentina. En Desarrollo Económico. Buenos Aires, (22) 87: 409-420.
- Basile, Gastón J. (2013) El término bárbaros: un análisis discursivo de los testimonios tempranos. En Argos 36: 113-134.
- Blixen, Olaf (1981) La valoración de la barbarie. En Scripta Ethnologica. Buenos Aires 6: 23-39
- Bórmida, Marcelo (1949) El acrómetro. Instrumento para medir la altura cefálica. En: Runa. Archivos para la ciencia del Hombre. Buenos Aires. 2: 26-138
- Bórmida, Marcelo (1956) Cultura y ciclos culturales. Ensayo de etnología teórica. En Runa. Archivos para la ciencia del Hombre. 7: 32-53.
- Bórmida, Marcelo (1958-59a) El estudio de los bárbaros desde la antigüedad hasta mediados del siglo XX – Bosquejo para una historia del pensamiento etnológico. En Anales de arqueología y etnología. 14-15: 265-318
- Bórmida, Marcelo (1958-59b) Bosquejo para una historia general del pensamiento etnológico. Separata de Runa IX.
- Boschín, María (1991-92) Historia de las investigaciones arqueológicas en Pampa y Patagonia En: Runa. Archivos para la ciencia del Hombre. 20: 111-144
- Espíndola, Julio César (1980) Apropos of the Typological Model of Social Change: in Memory of Marcelo Bórmida. En Current Anthropology, (1) 3: 329-355
- Fabian, Johannes (1983) Time and the Other. How Anthropology makes its object. New York. Columbia University Press.
- Fígoli, Leonardo H. G. (1990) A ciência sob o olhar etnográfico. Estudo da antropologia argentina. Tesis de

- doctorado (inédita). Universidade Nacional de Brasília.
- Gil, Gastón (2016) Producción teórica y circulación de ideas en las ciencias sociales en la Argentina. Tres casos contrastantes de las décadas de 1960 y 1970. En Cuadernos de Antropología Social 43: 50-67
- Gingrich, Andre (2005) German Anthropology En: VVAA One discipline, four ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 122-148.
- Guber, Rosana y Sergio Visacovsky (1999) Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires. En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires 22.23: 25-53.
- Guber, Rosana (2014) Introducción. En Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad. Coord. Rosana Guber. La Plata. Ediciones Al Margen.
- Imbelloni, José (1945) La linfa de la Scienza Nuova y sus manantiales. Buenos Aires. Academia Argentina de Letras.
- Ingold, Tim (1992) Editorial. Man, New Series, (27) 4: 693-696.
- Ingold, Tim (2000) The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill. London. Routledge
- Krotz, Esteban (1993) La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. Alteridades, (3) 6: 5-11
- Latour, Bruno (1997) Jamais fomos modernos. Ensaio de antropología simétrica. Rio de Janeiro. Editora 34
- Latour, Bruno (2013). Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos. Buenos Aires: Paidós.
- Levi-Strauss, Claude (2011) La antropología frente a los problemas del mundo moderno. Buenos Aires. Libros del Zorzal.
- Pagden, Anthony (1989) The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge University Press.
- Pratt, Mary Louise (2011) Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires. FCE
- Reynoso, Carlos (1998) Corrientes en antropología contemporánea. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Riani, Mercedes (1979) Proximidad y distancia en la interpretación contemporánea de los mitos, Escritos de Filosofía, Buenos Aires (2) 3: 17-44
- Saunders, George R. (1984) Contemporary Italian Cultural Anthropology. En Annual Review of Anthropology, 13: 447-466.
- Silla, Rolando (2010) Pureza de origen: la expedición argentina a Rapa Nui. En Estudios en Antropología Social. Buenos Aires 1 (2): 17-35
- Silla, Rolando (2012) Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida. En Revista del Museo de Antropología. Universidad Nacional de Córdoba. (5) 1:65-76.
- Silla, Rolando (2014a) Sobre un `cambio conservador` en la obra de Marcelo Bórmida. En Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad. Coord. Rosana Guber. La Plata. Ediciones Al Margen.
- Silla, Rolando (2014b) Etnología e fenomenología. Um comentário das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro. En Sociología & Antropología. Rio de Janeiro (4) 2: 351-372.
- Tentori, Tullio (1950) Italia, la actividad etnológica en el último decenio. En: Runa. Archivos para la ciencia del Hombre. Buenos Aires 3: 282-286.
- Visacovsky, Sergio y Rosana Guber (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.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010) Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural. Madrid. Ed. Katz.
- Wilde, Guillermo (2003) Orden y ambigüedad en la formación territorial del Rio de la Plata a fines del Siglo XVIII. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, (9) 19: 105-135.