

Marcelo Bórmida visto a través de sus publicaciones en la revista *Runa*




Rolando Silla

doi: 10.34096/runa.v43i3.8609

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) – Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). San Martín. Argentina.

Correo electrónico: rolandojsilla@yahoo.com.br

 <https://orcid.org/0000-0002-4032-6553>

Resumen

En el presente trabajo pretendo desarrollar el itinerario académico de Marcelo Bórmida y sus vinculaciones con la Revista *Runa*. En esta, además de haber pasado como director, publicó muchas de sus obras y desarrollos más importantes. Se observa en esas publicaciones su transformación desde el difusionismo y la craneología a su ruptura con estas posiciones. Su giro hacia un proyecto etnológico centrado en el estudio de las poblaciones indígenas a partir fundamentalmente de la fenomenología — proyecto al que denominaré *etnología tautegórica*— se plasma en muchos de los artículos publicados en la revista *Runa*. Por otro lado, planteo que si desde el punto de vista estrictamente teórico Bórmida fue un innovador que intentó incorporar teorías provenientes de otros campos a la Antropología, y más específicamente a la comprensión de las sociedades indígenas de Sudamérica, su asociación desde el punto de vista político-institucional con el fascismo en Italia y a la última dictadura militar en Argentina hace difícil una valoración de su obra.

Palabras-clave

Runa; Bórmida; Etnología;
Fenomenología; Tautegórico

Marcelo Bórmida as seen through his publications in the journal *Runa*

Abstract

In this paper, I will explore Marcelo Bórmida's academic itinerary and on his involvement with *Runa* journal. In addition to having been *Runa*'s director, he published many of his most important works and developments in this journal. These publications allow us to trace his transformation from diffusionism and craniology up to his final separation from these theories. His shift towards an ethnological project centered on the study of indigenous populations from a

Key words

Runa; Bórmida; Ethnology;
Phenomenology; Tautegoric



basically phenomenological perspective, which he called *tautegorical ethnology*, is visible in many of the articles he published in *Runa*. On the other hand, I state that even if viewed from a strictly theoretical point of view, Bórmida could be considered an innovator who tried to incorporate theories from other disciplines into the field of Anthropology and, more specifically, to use them to further his understanding of indigenous societies of South America. Nonetheless, his political and institutional association to fascism in Italy and to the last military dictatorship in Argentina makes assessing his work without bias quite difficult.

Marcelo Bórmida visto a través das suas publicações na revista *Runa*

Resumo

Palavras-chave

Runa; Bórmida; Etnologia;
Fenomenología; Tautegórico

No presente trabalho, pretendo desenvolver o itinerário acadêmico de Marcelo Bórmida e sua vinculação com a Revista *Runa*. Além de ter sido seu Diretor, ele publicou muitas de suas obras e desenvolvimentos mais importantes na revista. Essas publicações nos permitem ver sua transformação do difusionismo e da craniologia ao rompimento com essas posições. Seu giro para um projeto etnológico voltado para o estudo das populações indígenas com base na fenomenologia, e que ele chamará de etnologia tautegórica, se reflete em muitos dos artigos publicados na *Runa*. Por outro lado, chamo atenção para a questão de que, se do ponto de vista estritamente teórico, Bórmida foi um inovador ao tentar incorporar teorias de outros campos à antropologia, e, mais especificamente, ao entendimento das sociedades indígenas da América do Sul, sua associação, do ponto de vista político-institucional, com o fascismo na Itália e a última ditadura militar na Argentina, dificulta uma avaliação do seu trabalho.

En el presente trabajo pretendo desarrollar el itinerario académico de Marcelo Bórmida y sus vinculaciones con la revista *Runa*, en la que además de haber sido director, publicó muchas de sus obras y desarrollos más importantes. Bórmida fue un antropólogo nacido en Italia en 1925, pero formado principalmente en la Universidad de Buenos Aires bajo la tutela del José Imbelloni y Oswald Menghin. Ocupó un lugar central dentro de la Antropología porteña, siendo titular de la cátedra de Antropología en la UBA desde 1957 y donde además de profesor fue, sucesivamente, director del Instituto de Antropología del Departamento de Ciencias Antropológicas —en un principio junto a Ciro René Lafon— y luego también del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, así como el protagonista de la creación de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA en 1958 (Silla, 2019a). A los propósitos de este artículo, cabe señalar que dirigió la revista *Runa* por varios períodos. Así, en el volumen IX, Bórmida aparece en el Consejo de Redacción y en los volúmenes X, XI y XII como director interino. En el volumen XIII, de 1981 —dos años después de su muerte— se lee “Director Dr. Marcelo Bórmida (1976-1978) y Prof. Amalia C. Sanguinetti (1978-1980)”, quien fuera su esposa. Simultáneamente el número está dedicado a su memoria, o sea que fue director aún después de muerto.

La causa de su deceso tiene connotaciones que continúan sus propias preocupaciones por la relación entre la razón y el mito. Uno de sus discípulos, Mario Califano, señalará al respecto:

Marcelo Bórmida falleció en 1978. Quizás, como sostuvieron los Ayoreo, su muerte fue debida a las infracciones cometidas por haber indagado e infringido los *puyák*, tabúes que protegen la narrativa de este pueblo. Mitos que al ser pronunciados desencadenan la potencia insita de la palabra (Califano, 2004, p. 10).¹

Su capacidad para continuar con sus investigaciones y cargos en la academia argentina, pese al convulsionado contexto político de la segunda mitad del siglo XX, es una de sus principales características resaltadas previamente ya por otros autores (Boschín, 1991-1992; Guber y Visacovsky, 1999). Imputado de fascista y resistente a la Antropología Social, Bórmida ocupó un lugar central en la Antropología argentina entre 1956 y 1978 continuando su influencia hasta varios años más después de su deceso. Y señalo lo de la *influencia*, pues no sólo se manifestó en sus seguidores, sino también en sus detractores. Hacia la década de 1980, con el arribo de la democracia, casi todos los integrantes de la Escuela Histórico-Cultural y la posterior fenomenología, en su mayoría congregados en el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA) —fundado por Bórmida en 1973 tras ser eyectado de sus cargos de la UBA bajo el gobierno de Héctor C. Cámpora— fueron a su vez expulsados o marginados de las universidades públicas y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Desde lo político, se los acusó de haber sido cómplices de la última dictadura militar; desde lo académico, se los trató de sostener teorías obsoletas. En el descargo que el CAEA hace frente al “Informe de la Comisión *ad-hoc* de la Comisión Asesora en Antropología, Historia, Geografía y Urbanismo del CONICET” leemos:

Resulta llamativo descubrir que los juicios emitidos por la Comisión Evaluadora Ad-hoc referidos al CAEA no logran avanzar más allá de sus primeros años de vida —a pesar del tiempo que esta supuesta evaluación insumió durante 1984 y 1985— y, particularmente rondan constantemente en torno a la persona de su fundador Marcelo Bórmida (insistimos una vez más, muerto el 20 de setiembre de 1978). Pareciera que la personalidad de Bórmida actúa sobre la Comisión Evaluadora Ad-hoc con la misma influencia y magnetismo que ella señala acerca del método fenomenológico sobre los miembros del CAEA (1986, p. 31).

Como también lo señala la nota de Califano más arriba, en dónde la causa de muerte no sería una afección cardiovascular sino una venganza ayoreo, Bórmida siguió impactando —a mi entender más desde lo *irracional* que desde la *razón*— en los seguidores y detractores de su persona dentro de, al menos, la Antropología porteña.

Como ya he señalado en otra ocasión (Silla, 2019b), su obra es un devenir que va desde la publicación de algunas reseñas en la propia revista *Runa* y trabajos de clara y abierta adhesión al difusionismo en la línea considerada *Antropología*, entendida como el estudio de la relación existente entre raza y cultura, para luego de 1956 paulatinamente ir girando hacia una posición que denominará *Etnología*, que hará hincapié en el concepto de *cultura* y no en el de *raza*; y en un tercer momento, hacia los años sesenta del siglo pasado, experimentará en el área de la fenomenología y fundará lo que nominó como *etnología tautegórica*. Muchos de los textos fundamentales de estos cambios se encuentran publicados en *Runa*. En ellos queda clara su pasaje del difusionismo a la fenomenología, así como también su pasaje desde discípulo de José

1. Según me relatara Alicia Fernández Distel, cuando Mario Califano volvió a la misión en donde estaban los ayoreo y les contó que Bórmida había fallecido, uno de ellos comentó que su muerte fue debido a que “se enteró de demasiados puyac” (comunicación personal, 26 de octubre del 2020).

Imbelloni y Oswald Menghin a formador de otros investigadores, de los cuales algunos lo siguieron fielmente hasta la actualidad y aún después de muerto, otros se distanciaron y otros directamente lo negaron. Veamos primero cómo se desarrolló el difusionismo y luego la fenomenología en Argentina, y cómo importantes trabajos de estas escuelas fueron publicados en la revista *Runa*.

¿Qué fue la Escuela Histórico-Cultural?

De origen germánico, la Escuela Histórico-Cultural deriva de los estudios filológicos del siglo XIX. La filología suponía que un grupo de lenguas que tenían algo en común derivaban de una lengua única y extinta, por ello se podía, a partir de las actuales lenguas, construir un tronco lingüístico y llegar, en un camino inverso, a una supuesta lengua original y primera. Extrapolando el método, y a partir de los planteos de antropólogos como Fritz Gräbner (1877-1934) o Wilhelm Schmidt (1868-1954) esta línea de investigación consideraba que también se podía inducir que un grupo de culturas emparentadas pertenecía a una cultura primera, por ende podíamos establecer un ciclo cultural (Fígoli, 1990) y llegar a reconstruir una supuesta cultura originaria y prístina de la humanidad (Silla, 2014).

Si bien podemos encontrar el difusionismo antes, será José Imbelloni quién le otorgará un carácter sistemático en Argentina. En un texto de 1931 titulado "Introducción al estudio de las civilizaciones según el método histórico-cultural" apoyará el difusionismo alemán en contra del evolucionismo cultural británico, en especial el punto de éste último en considerar que el desarrollo de las diferentes instituciones inexorablemente deben ir de lo más simple a lo más complejo considerando que no es plausible que "todos los pueblos de la tierra han atravesado esos estados sucesivos y en el mismo orden [esquematisados en] una pirámide cuya cúspide ocupa el hombre blanco y las civilizaciones contemporáneas" (1931, p. 127). Por ello afirmaba que, al contrario del evolucionismo, las bifurcaciones y el polimorfismo "ha hecho aumentar el valor de las posibilidades del Hombre" (p. 152), haciendo hincapié en la cuestión de la diversidad más que en el de la igualdad.

La pregunta central en Imbelloni será sobre el origen del poblamiento americano. Considerará que, sin descartar migraciones por el norte, hubo varias oleadas migratorias procedentes de Asia y Oceanía a través del Pacífico, y que los primeros humanos en llegar a Sudamérica lo hicieron desde Oceanía. Por ejemplo afirmaba que "el Quechua es una lengua introducida al continente americano por inmigrantes de Oceanía" (Imbelloni y Palavecino, 1926, p. 357). Por cuestiones geográficas, suponía que un paso obligado de los argonautas del Pacífico para llegar al continente debió ser la isla de Pascua. Cantidad de sus publicaciones refieren a diferentes elementos encontrados en América pero que en su opinión son de origen polinesio: clavos-insignias (Imbelloni, 1928), armas (Imbelloni, 1929), etc. Consideraba que no se podían utilizar los mismos razonamientos para Eurasia que para América u Oceanía (Imbelloni, 1926) y afirmará que en América encontramos un sistema cultural no *indo-europeo*, sino *indo-oceánico*. Por ende, desarrollará un tipo de americanismo que va a transitar entre las cuestiones imitativas del difusionismo y los problemas de creatividad propios de cada cultura específica de América y también de Oceanía. Como señala Sergio Carrizo (2000), se observa en Imbelloni la intención de querer mostrar que los americanos por sí mismos pueden escribir sobre sus problemas y cuestionamientos sin esperar los análisis de científicos de otros continentes.

Es común en Argentina asociar esta escuela a la extrema derecha y el racismo (Garbulski, 1992). Indudablemente el arribo de Bórmida a Buenos Aires estuvo en relación con la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la caída del Eje frente a los Aliados, pues junto a Imbelloni eran reconocidos fascistas, si bien el grado y nivel de compromiso de tal adhesión, así como el análisis de cómo reinterpretaron su posición europea después de 1945 y desde Argentina, no ha sido estudiado con profundidad hasta el momento.² Debemos considerar asimismo que liberales y antiperonistas como Fernando Márquez Miranda también adhirieron a esta escuela (Briones y Guber, 2008). Tengamos en cuenta que dicha corriente no se fundaba en una ideología política explícita, pues su foco estaba en la cultura y su preocupación era descubrir las rutas migratorias realizadas por los seres humanos durante el poblamiento de América. Por ejemplo, en el prólogo que le dedicó a *Las ruinas de Tiahuanaco* de Bartolomé Mitre, Márquez Miranda —en el mismo momento en que estaba proscrito por el peronismo— alaba el liberalismo de Mitre y, ante todo, su posición antiesclavista, pero apoya a Imbelloni —un fascista asociado al peronismo— respecto a la interpretación de lo que Tiahuanaco efectivamente habría sido: una obra megalítica que tenía sus raíces en las culturas polinésicas (Márquez Miranda, 1954). Así, tanto peronistas como antiperonistas parecen haber adherido a la Escuela Histórico-Cultural.³

Antropología y Etnología

En 1955, el golpe de Estado referido como Revolución Libertadora por quienes lo propiciaron derrocó al General Juan Domingo Perón de la presidencia. Por cuestiones que no explicitaremos aquí, esto significó la expulsión de Imbelloni, el fundador de la revista *Runa*,⁴ quien pasó al Instituto del Salvador, un centro jesuita que se convirtió en universidad en 1958. Bórmida, en cambio, permaneció en la UBA e inició una próspera carrera académica. En 1956 publicó “Cultura y ciclos culturales. Ensayo de etnología teórica”, también en *Runa*, reeditado como *documento clásico* en el Boletín de Antropología Americana de 1981. Allí proponía una modificación de la Escuela Histórico-Cultural observando los conceptos de *ciclo cultural* y *Antropología*. Con respecto al primero señaló que los representantes de esta corriente no lo consideraban como un modelo o herramienta analítica, sino como la realidad misma, objetiva y unitaria, y de ahí su error. Con respecto a la Antropología afirmaba que la disciplina debía cambiar su nombre por el de *Etnología*, definida como la “ciencia de la cultura” (Bórmida, 1956, p. 6). Buscaba deslindar definitivamente a las ciencias del espíritu —donde la Etnología formaba parte de la historia universal, tal cual la definía Gräbner— de las ciencias de la naturaleza —donde la Antropología Física se integraría como una rama de la Historia Natural, junto a la Zoología y a otras especialidades. Avanzaba así hacia una separación conceptual entre la raza y la cultura (Ver Silla, 2014).⁵

La transformación de Bórmida será radical, en un lapso corto de no más de diez años. En sus primeros trabajos, el análisis que hacía no era sociológico o cultural, sino raciológico o craneológico (Silla, 2022; Sardi, 2022, en este *dossier*). En su tesis doctoral —cuyo resumen en forma de un largo artículo también fue publicado en *Runa*— su postura será todavía más acentuada, pero en trabajos posteriores su posición es completamente contraria y, unos años después, afirmará que:

Este enfoque ingenuo del problema del pensamiento humano, asimilado sin más a una función fisiológica cualquiera, tuvo una consecuencia de importancia en la

2. Sobre la trayectoria de Imbelloni ver Lazzari en este *dossier*. A diferencia de Bórmida, el caso de Menghin y su vinculación al nazismo ha sido más estudiado (ver Fontán, 2005; Arenas, en prensa).

3. Por ejemplo, en México se intentó conjugar algo en principio tan antagónico como el difusionismo y el marxismo (véase Kirchhoff, 1979 [1938-1939]). También podemos señalar las tempranas posiciones de un liberal como el filósofo español José Ortega y Gasset que, a partir de su interpretación de los hallazgos de Leo Frobenius en África, planteó la relevancia del difusionismo alemán y sus implicancias: no se puede realizar una historia universal que solo contemple a Europa, sostuvo (Ortega y Gasset, 1960 [1924]). Un análisis de cómo la Escuela Histórico-Cultural influyó en misioneros de la Patagonia puede verse en San Martín (2022) en este *dossier*.

4. Un análisis del primer número de la revista prologado por Imbelloni puede verse en Masotta (2022) en este *dossier*.

5. El estilo específico de difusionismo que desarrolló Imbelloni, así como las similitudes y diferencias con las escuelas alemanas, es algo poco investigado hasta el momento. Respecto a Bórmida, qué mantiene y qué va paulatinamente abandonando de los principios de Imbelloni y Menghin es algo que vengo estudiando, pero que todavía no tiene conclusiones definitivas. Valga decir que en los estudios que Bórmida realiza sobre la isla de Pascua es un seguidor fiel de Imbelloni (Silla, 2010), pero posteriormente irá saliendo, no sólo del difusionismo y la craneología, sino también del propio problema de la pregunta por los orígenes de las poblaciones americanas. Respecto a Menghin, el artículo que publicaron juntos en la revista *Runa* lo muestra también como a alguien con quien se está formando, en especial en Arqueología (ver Menghin y Bórmida, 1950).

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” (Bórmida, 1958-1959b, p. 83).

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, presentado en un artículo escrito por Bórmida para *Runa* que posee el carácter de una propaganda mostrando las cualidades del nuevo instrumento (Bórmida, 1949). A su vez, Bórmida utilizará este aparato para medir a los pascuenses durante su estadía en la isla de Pascua (Silla, 2010).⁶

6. Esto no significa que no siguiera estudiando cuestiones de Antropología Física (ver Bórmida, Novero de Cosarinsky, Pitashny y Tato, 1968) o Arqueología, en donde para analizar un yacimiento de la costa norpatagónica sigue utilizando las categorías menghinianas de “industrias líticas” (Mashshnek, Bórmida, 1968, p.161); investigaciones que también aparecieron en *Runa*.

Ahora bien, ¿a qué parte o problema de la humanidad referiría la Etnología que en esta nueva etapa 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” (1958-1959a, p. 274). Así, una definición mínima de Etnología sería el “estudio de los pueblos y las culturas bárbaras” (p. 274); definición en la que toma el término *bárbaro* de acuerdo con 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, p. 52).

Sin explicitarlo, la noción de *bárbaro* que utiliza y pretende tomar de los griegos es muy cercana a la de Heráclito de Éfeso, quién designa con este término “no a una categoría étnica, sino a una cualidad de alma humana desprovista de razón” (Basile, 2013, p. 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). A partir de este paso, el estudio de la función o conciencia mítica desplazarán al clásico problema difusionista de la pregunta por los orígenes (Silla, 2019b).

La Etnología tautegórica

La *Etnología tautegórica* suele considerarse como la única teoría antropológica ideada en Argentina (Reynoso, 1998; Gordillo, 2007). Esto implica que la única teoría más o menos original desarrollada en Argentina fue producto de un fascista, ideología política que la Antropología actual rechaza de plano. En el volumen XII de la revista *Runa* aparecen dos artículos firmados por Bórmida, que serán uno de los primeros textos en los cuales manifiesta su pretensión de iniciar dicho abordaje: “Mito y cultura” —donde aporta la teoría— y “Problema de heurística mitográfica” —donde trabaja sobre el método.⁷ Hay dos aspectos que quisiera desarrollar. Una es su vinculación en términos más conceptuales con la Filosofía y la historia de las religiones comparadas, algo que en parte ya he trabajado (ver Silla, 2014b). La otra es la cuestión del conocimiento desarrollado a través de su trabajo de campo. O sea, analizar qué le debe a la teoría previamente generada a él, pero también ver qué es lo que le debe a los nativos y a la propia observación en terreno.

Su principal universo empírico serán las sociedades indígenas. El tipo de trabajo de campo que realizaban no era el de un investigador solitario lidiando con un grupo extraño, al estilo Malinowski, sino el de una expedición que duraba un corto tiempo, comandada por un profesor más sus alumnos, en la cual se recolectaba material de todo tipo. Según me relatara Alicia Fernández Distel, Bórmida comenzó a trabajar en Arqueología norpatagónica en la década de 1960. En esa instancia entrevistó a un miembro de la etnia tehuelche. También fue a Tierra del Fuego y tomó una grabación de un fueguino, alentado por Anne Chapman a quien conocía. No encontró lo que buscaba en la Patagonia. Posteriormente, Tomasini lo interesa en los pueblos originarios del Chaco, sobre todo en el Pueblo Pilagá, Wichí y Chorote. Bórmida nunca emprendió este estudio y delegó la investigación sobre los wichis a Califano, la de los pilagás a Tomasini y la de los chorotes a Cordeu. Luego visitará a los ayoreo, en quienes encontró mayores facilidades para aplicar su método (Alicia Fernández Distel, comunicación personal, 1 de agosto del 2020). De todas maneras, se considera que los datos empíricos para desarrollar esta teoría comienzan con los trabajos de Alejandra Siffredi sobre los tehuelches y, en especial, sobre “El ciclo de Elal”; trabajos que también aparecen originalmente en *Runa*.

Un seguidor de Bórmida poco comentado fue Leopoldo Bartolomé, alguien que se forma e inicia con aquél, pero que posteriormente hará una trayectoria radicalmente diferente y que, en los años ochenta, se le opondrá abiertamente. A partir de un “Cursillo de Especialización en Etnología” dictado en 1966 —del cual Bartolomé fue ayudante— destinado a derribar el concepto de Folklore e inspirado en la obra de Ernesto De Martino,⁸ Bartolomé publicará un artículo en *Runa* titulado “El pensamiento mítico en la veterinaria folklórica”. El sentido del artículo era, según el autor, “mostrar la presencia de estructuras propias del llamado pensamiento mítico en las prácticas de veterinaria folklórica de la zona pampeana” (1968, p. 71). Durante el verano de 1967, Bartolomé realizó un corto trabajo de campo en la Estancia San Juan (localizada en Salazar, partido de Caseros, Centro-Oeste de la provincia de Buenos Aires). El estudio se centró en entrevistas en profundidad con un solo poblador, más observaciones y preguntas específicas a otros. Lo que encontrará Bartolomé (1968) en estos peones rurales son “creencias sumamente arcaicas, que han sufrido diversas interpretaciones y reinterpretaciones dentro de doctrinas matemático-filosóficas y teosóficas, así como dentro del cristianismo, pasando luego nuevamente al saber popular” (p. 72); principios tales como “una percepción

7. Podemos encontrar un desarrollo fenomenológico en la Etnología de lengua alemana muy semejante al de Bórmida en un artículo que su propia cátedra tradujo y daba a sus alumnos: “Vivencia y resultado: Hacia una toma de conciencia de la etnología”, de Werner Muller, aparecido en la revista *Anthropos* de 1968-1969. De la obra de Bórmida hay un texto anterior al de 1968 aparecido en la revista *Antiquitas* denominado “Mito y conciencia mítica”, así como el seminario “La conciencia mítica”, dictado en 1965 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

8. Alicia Fernández Distel, comunicación personal, 29 de agosto de 2019.

humanizada del animal” (p. 74), la noción de “potencia sexual” asociada a lo femenino en la utilización de objetos vinculados íntimamente a la mujer para prácticas mágicas o de curación (p. 77); etc.

Sin embargo, el estudio de poblaciones criollas asociadas al Folklore no fue central en estos abordajes, al punto que Mario Califano señala como “el primer trabajo de campo basado en la Etnología tautegórica al que Bórmida hiciera junto a Alejandra Siffredi en Santa Cruz desde 1963” (Califano, 2004, p. 7) que, como mencioné arriba, algunas de sus conclusiones fueron publicadas en *Runa*. Entre 1970 y 1971, Bórmida viajó junto a Califano y Tomasini al Chaco boreal boliviano a conocer a los ayoreos que estaban instalados en la misión Nuevas Tribus, en la localidad de Tobité. En palabras de Califano (2004), “la cosmovisión de los Ayoreo y sus protagonistas cautivaron las inquietudes y fantasía de nuestro estudioso” (p. 8), así como también le habría hecho relativizar la cuestión de la centralidad de los mitos (p. 18). Esto ocurrió porque, en un comienzo, Bórmida consideró que en el caso específico del mundo indígena americano el *locus* central de su pensamiento y acción estaba cifrado en sus mitologías. Pero para Bórmida el mito no es solo una narración que se cree verdadera o una alegoría, sino que llevará al extremo este punto y afirmará que el mito es “una narración verdadera y presente, explícita o implícita en una acción o en una creencia, frecuentemente sagrada, es decir, potente, y frecuentemente ejemplar (2004[1965], p. 30) y aclarará: “Es verdadero, no creído verdadero sino verdadero en sí” (p. 30).

Al analizar las mitologías amerindias, en un primer momento trabajando con los tehuelches de la Patagonia austral y posteriormente con sociedades de las tierras bajas sudamericanas, Bórmida percibe que al inicio de la narración (y a diferencia de las mitologías, filosofías y ciencias de raigambre occidental) todos los personajes son humanos, pero además estos mitos no sólo refieren al pasado, sino que están en constante reactualización (Silla, 2014b). Para ejemplificar la cuestión de lo constantemente reactualizado tomemos dos ejemplos que nos ofrece el propio Bórmida (2004). Uno refiere a la cultura occidental, y señala que si en la liturgia católica “la vida, pasión y muerte de Jesucristo se hacen presentes de manera real todas las veces que se realiza el sacrificio de la misa, esto implica una concepción del tiempo totalmente distinta de la conceptualización histórica” (p. 30). El otro está en relación a los estudios que él y sus discípulos trabajaron con amerindios, en este primer momento, con los tehuelches, y es que Elal —el héroe mítico— tuvo un problema con su abuela, la laucha, ya que tras haberlo criado se quería casar con él. Bórmida (2004) dice que

una informante nos contó que su abuela, al descubrir que había una laucha adentro del toldo, la agarró y la mordió en la cabeza para matarla diciendo: “Esto te hago por todas las macanas que le hiciste a Elal”. Es claro —dice— que esa laucha meta-histórica que fue la abuela de Elal es la misma laucha mordida, o cualquier otra laucha cuando es enfocada por la conciencia mítica (p. 32).

En rigor, para Bórmida los mitos no refieren al pasado, ya que “el hombre puede introducirse en él en cualquier momento” (p. 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:

Las narraciones cosmogónicas se refieren siempre a actos de formación o de creación de una parte del mundo (tierra, mar, montañas, ríos, hombres, animales, etc.). De lo demás no existen referencias en cuanto a su comienzo. Inventariando

todos los actos cosmogónicos en un “corpus” mítico queda siempre una parte de la realidad a la cual no se alude, que constituye justamente el estado preexistente a todo comienzo (p. 30).

Para Bórmida la noción de humanidad —o sea la idea de ser una especie homogénea y diferente de la naturaleza— apareció con el cristianismo (1958-1959a, p. 283). Por ello, al analizar otras culturas, la pregunta sería ¿qué es la humanidad? ¿Qué es un humano?, así como también ¿qué es el mundo? En palabras de Bórmida, y una vez más refiriendo a los tehuelches:

“Elal hizo el mundo”. ¿Pero qué entiende el indígena por mundo? [...] Principio en occidente significa la sustancia de las cosas y al mismo tiempo aquello desde lo cual las cosas se originaron [...] Pero de ningún modo la conciencia mítica imagina necesariamente un mundo unitario, ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su sustancia. De modo que, cuando en un mito encontramos expresiones que impliquen un comienzo del mundo, podemos suponer que su sentido es totalmente distinto del que para nosotros tiene (Bórmida, 2004 [1965], p. 42).

Para Bórmida, el saber cifrado en el mito permite al *bárbaro* actuar adecuadamente en el mundo en el que vive. No se trata entonces de una *creencia*, sino de una *experiencia* que en rigor es saber claramente productivo. Es debido a ello que, al ser analizado el mito, este necesita una comprensión tautegórica y no alegórica. Bórmida denomina a esto *conciencia mítica*, una forma primera y universal, y lo contrapone al pensamiento racional originado — según él— en Europa y en una época muy posterior (Silla, 2019a).

La conciencia mítica no opera por dicotomías, lo que hace que al intentar comprender ese mundo caigamos en errores de interpretación. Por ejemplo, un cambio de forma implica en la concepción occidental también un cambio de esencia, pero “en la conciencia mítica, el cambio no es de ninguna manera un cambio esencial, pues no existe una separación y clasificación de especies o géneros análoga con la nuestra” (Bórmida, 2004, p. 46). Por otro lado, cuando a lo que nosotros consideramos un objeto se le adiciona cierto grado de voluntad e intención, éste se vuelve *persona* y, en cualquier momento, un objeto puede asumir estas características de vida y de voluntad. Respecto a los animales, también señalará que es una noción vaga y transicional respecto a los humanos. Por otro lado, y pese, o porque, son sociedades cazadoras, “tienden a priorizar la colaboración a la predación” (p. 205). Sin embargo, criticará el concepto de *animismo*, pues considerar que hay un espíritu que anima sería una racionalización de esta animación. Por ello, “las metamorfosis son más explicables de lo que lo son para una concepción tan rígida como la nuestra, que separa claramente a lo animado de lo inanimado, a la naturaleza del hombre” (Bórmida, 2004, p. 49). Ahora bien, si no hay una distinción clara entre un sujeto y un objeto —no sólo en las relaciones entre humanos, como lo declara la hermenéutica occidental, sino también con las cosas que no son humanas—, “verdad y dato se confunden y se resuelven en la simple presencia de un contenido de conciencia” (p. 145); por ello Bórmida afirmará que en el mundo de la conciencia mítica “el dato es un otro” (p. 151); es decir, que lo que nosotros consideramos objeto separado del observador y susceptible de ser aprendido como un dato, para el grupo inserto en la conciencia mítica es un *otro*, una persona.

Si lo que Bórmida denomina el *otro*, o sea aquello que es no humano, se integran en una concepción social y cultural del mundo junto con los humanos y son concebidos como persona, entonces humanos y no humanos aparecen, en

9. Varios antropólogos contemporáneos consideran que pensar un grupo humano aislado de los animales, las plantas, las rocas, la atmósfera y el propio planeta se ha vuelto un problema y de ahí la pregunta de a cuántas entidades somos capaces de asociarnos los humanos más allá de nosotros mismos. Esta es una posición muy semejante a la que Bórmida otorga a la conciencia mítica y semejante también a conceptos hoy utilizados como el de *socialidad* (ver Ingold, 2002, p. 52). Para encontrar ciertas similitudes entre los desarrollos de Bórmida y el actual perspectivismo amerindio ver Silla (2014a).

10. En la misma línea, una comentarista de Bórmida afirmará que “el mito es básicamente una forma de conocimiento, diferente de la ciencia y la filosofía —ya que se maneja con elementos fundamentalmente anclados en el mundo del símbolo, de la imagen y de la emoción— pero igualmente esclarecedora y determinante de una cosmovisión y con un repertorio de respuestas muy precisas y completas para las cuestiones últimas de la vida humana; [por ende] la conciencia mítica es una constante de la humanidad, [pero] no como una supervivencia de etapas perimidas, sino como una estructura fundante del hombre” (Riani, 1979, p. 21).

11. Por el contrario, los defensores de Bórmida dirán que los abordajes fenomenológicos en Ciencias Sociales son inexactos. Por ejemplo, Oscar Toledo (1980) decía que la fenomenología aportó a las Ciencias Sociales el descubrimiento de que “un solo hecho puede ser revelador de una conexión esencial inaccesible al análisis empírico, y por añadidura importa más la conciencia que alguien pueda tener de ese hecho que su verificabilidad externa. Este aspecto en particular posibilitó el vuelco hacia el interior del sujeto en psicología y en antropología” (p. 18). También que la afirmación de autoconciencia del científico, ahora sabedor de que su propia actitud dentro de la actividad concreta tiene la mayor importancia en los resultados que se habrán de obtener (p. 18). Pero afirmará que “la cuestión de la comprensión y la observación participante son una adaptación ingenua de la fenomenología” (p. 19).

12. Ver mi comentario a este punto en Silla (2014a).

palabras de Bórmida (2004), como “una única sociedad, entre cuyos miembros existen los mismos nexos sociales que existen entre un hombre y otro” (p. 27). Entonces “el mundo es una sociedad constituida por el hombre y la naturaleza; el hombre y los objetos naturales constituyen una gran sociedad en la cual las relaciones entre sus miembros, ciudadanos de una misma ciudad, son relaciones de carácter jurídico” (p. 153). Bórmida restringe esta concepción a lo no occidental y de ahí su error.⁹

Finalmente, Bórmida matiza la división tajante entre razón y conciencia mítica. La conclusión parece bastante similar a la del último Lucien Lévi-Bruhl en sus *Carnets*, que afirma que no habría una mentalidad propia de los primitivos sino una parte de la mentalidad humana en general, relacionada con lo afectivo, orientada por la impresión producida por lo insólito y el temor a lo desconocido, que podría separarse del resto, describirse y analizarse; y que el método más simple de hacerlo es partir de los pueblos primitivos (Cazeneuve, 1967). Pero al igual que con el concepto de animismo, Bórmida (2004) señala que Lévi-Bruhl analizó esta cuestión a partir de categorías fuertemente arraigadas en el positivismo y en el intelectualismo y que, a diferencia de éste, su intento es captar “existencialmente una manera de vivir las cosas y una relación de éstas entre sí que se da, no ya mediante un nexo lógico, sino mediante un vínculo existencial” (p. 73). Así, el “proceso de modernización es el avance de la razón”, pero la conciencia mítica no desaparece de ninguno de nosotros, ya que en ella “se halla lo más importante de la vida: el resorte de la acción” (p. 29).¹⁰

Ciencia y política

Inmediatamente después de su muerte —en 1978 y a los cincuenta y ocho años de edad— fue reconocido por varios colegas y discípulos su papel de impulsor de la Etnología en Argentina, una Etnología que había definido su objeto distancándose tanto de la Antropología Física como de la Prehistoria (Espíndola, 1978; Riani, 1979). Pero una vez reorganizadas las universidades nacionales tras el fin de la última dictadura militar, las visiones sobre Bórmida asumieron un carácter mucho más virulento (Silla, 2019a). Por ejemplo, y refiriéndose a la Antropología en general desarrollada hasta ese entonces en Argentina, Bartolomé (como mencioné, alguien que comenzó su formación disciplinar y docente con Bórmida) señalaba que la intervención oficial a las universidades y la consecuente renuncia masiva de docentes en 1966 —renuncia de la que no participó Bórmida— impidió la renovación de la disciplina hacia una Antropología que abandonara la tradición germana para correrse hacia la anglosajona y francesa, más acorde a los tiempos que corrían (Bartolomé, 1982). En el caso más específico de Bórmida, todos sus críticos afirman que él y sus discípulos no sabían de fenomenología¹¹ (Scotto, 1984; Tiscornia y Gorlier, 1984; Reynoso, 1998, Gordillo, 2007). Reynoso (2006) también argumentará que la fenomenología en general, y en especial la de Bórmida, es solo un tipo de aproximación *emic*.¹² Ninguno de ellos consideró que la fenomenología es un movimiento y que Bórmida estaba experimentando y probando la aplicación de un conocimiento que provenía de la Filosofía y de la historia de las religiones comparadas para la Antropología, algo muy novedoso para la década del sesenta. Se le quita así a Bórmida la capacidad de innovar en fenomenología y se le acusa de no haber copiado correctamente la fenomenología que se desarrollaba en Europa. Personalmente, considero que lo fundamental no es cuánto sabía de Filosofía o de fenomenología, sino su capacidad de tomar

algunas ideas de estas disciplinas o escuelas y poder utilizarlas para ampliar y complejizar los estudios empíricos.¹³

Por otro lado, la cuestión no fue que la Etnología impidió el desarrollo de la Antropología Social, sino la concepción generalizada de que para que una línea de trabajo exista y se desarrolle la otra debía ser exterminada. Gordillo (2007) señala que al existir “poco espacio para el desacuerdo ideológico o teórico, contribuyó a su estrecha hegemonía en la UBA” (p. 246). Si bien asocia la Etnología de Bórmida a la última dictadura, cuando en realidad y como vimos su teorización comienza hacia los años sesenta, es correcto considerar que no había en ese entonces espacio para la diversidad de posiciones dentro de la academia, que llevaba a que sólo una línea de Antropología se desarrollara, lo cual se refleja en revistas como *Runa*, donde en general solo publicaban sus directores y allegados.

Respecto a su obra, creo que la dificultad en el ámbito académico para comprender realmente a Bórmida se asemeja a los problemas que él mismo enfrentaba para comprender a sus *bárbaros*, y radica en que la cuestión de la diferencia es central para una historia de las ideas que no pretenda ser ni puramente descriptiva ni triunfalista; una cuestión semejante a la que Marcio Goldman (1994) planteó al analizar la obra de Lévy-Brhul, a partir de la contradicción de los términos de *razón y diferencia*. Sabemos que la Antropología pendula entre los tópicos de igualdad y diferencia. Que el primero trae aparejado el deseo de eliminar las desigualdades de diferente índole que aquejan a la humanidad, pero que una postura demasiado fanatizada con la igualdad también puede generar posturas asimilacionistas: todos somos iguales, finalmente, a nosotros mismos. Que el segundo intenta reconocer las diferentes formas de existencia de la humanidad tratando de respetar todas sus formas. Pero también es sabido que exacerbar la diferencia entre diferentes sociedades o culturas puede llevar al racismo: una cultura determinada es tan diferente que ya no es humana. La postura de Bórmida es la de aquellos antropólogos que, si en principio podrían considerarse peyorativas de los pueblos no occidentales, también traen el germen del reconocimiento de la variabilidad humana y de la necesidad de preservarla, aunque en autores como el que estamos abordando lo sea en forma de pieza de museo o de reservorio humano del pasado.

Por otro lado, se genera una antinomia crucial en las valoraciones sobre este autor. Desde el punto de vista estrictamente teórico fue un innovador que intentó incorporar teorías provenientes de otros campos a la Antropología y, más específicamente, a la comprensión de las sociedades indígenas de Sudamérica; algo que sus seguidores gustan reafirmar y sus detractores desconocer. Pero, simultáneamente, es alguien asociado al fascismo en Italia y a la última dictadura militar en Argentina; algo que sus seguidores quieren disimular y sus detractores enfatizar. Salirse de esa encrucijada debería ser fundamental para poder apreciar los derroteros de la Antropología en Argentina y de revistas como *Runa*, en la que Bórmida publicó una parte importante de su producción y sus innovaciones.

Agradecimientos

Una versión previa de este artículo fue leída por Rosana Guber y Axel Lázzari. Las observaciones realizadas por Mario Califano y Alicia Fernández Distel fueron también de suma importancia. Agradezco sus recomendaciones, comentarios y desacuerdos.

13. Una diferencia de abordaje encontramos en la obra de Leonardo Figoli (1990), quien, al desarrollar una historia de la Antropología en Argentina desde la academia brasileña, considera a Bórmida alguien que intentó delimitar las fronteras internas de la disciplina y establecer un corte definitivo entre las diferentes Antropologías (cultural, física y Arqueología), una vinculada a las “ciencias del espíritu”, las otras a las Ciencias Naturales (p. 311). Es también digno decir, que en los últimos años vemos aparecer trabajos como los de Alfonso Otaegui (2011) que, discutiendo y criticando a Bórmida, en su caso específico el concepto ayoreo de *puyác*, reconoce sus aportes teóricos y conceptuales.

Biografía

Rolando Silla es Doctor en Antropología Social por el Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro (2005), Magister por la Universidad Nacional de Misiones (2000) y Licenciado por la Universidad de Buenos Aires (1997). También realizó un posdoctorado en University of Aberdeen (2011). Es Investigador Independiente del CONICET/IDAES y Profesor Titular Interino de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de San Martín. Actualmente trabaja sobre la Antropología argentina, particularmente sobre la Escuela Histórico-Cultural (difusionismo alemán) y las corrientes fenomenológicas.

Referencias bibliográficas

- » Arenas, P. (En prensa). Llenar un vacío invisibilizando un pasado: Oswald Franciscus Ambrosius Menghin. En L. Dávila y P. Arenas (Eds.), *El americanismo germano en la Antropología argentina de fines del siglo XIX al siglo XX*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial CICCUS.
- » Bartolomé, L. (1968). El pensamiento mítico en la veterinaria folklórica. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 11(1-2), 71-92.
- » Bartolomé, L. (1982). Panorama y perspectivas de la Antropología Social en la Argentina. *Desarrollo Económico*, 22(87), 409-420.
- » Basile, G. J. (2013). El término bárbaros: un análisis discursivo de los testimonios tempranos. *Argos*, 36, 113-134.
- » Bórmida, M. (1949). El acrómetro. Instrumento para medir la altura cefálica. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 2(1-2), 126-138.
- » Bórmida, M. (1950). Curioso objeto lítico de la Península de Valdés. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 3(1-2), 231-235.
- » Bórmida, M. (1958-59a). El estudio de los bárbaros desde la antigüedad hasta mediados del siglo XX. Bosquejo para una historia del pensamiento etnológico. *Anales de Arqueología y Etnología*, 14-15, 265-318.
- » Bórmida, M. (1958-1959b). Bosquejo para una historia general del pensamiento etnológico. Segunda parte. Antropología del materialismo. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 9, 51-98.
- » Bórmida, M. (1968). Mito y conciencia mítica. *Antiquitas*, 7, 1-8.
- » Bórmida, M. Novaro de Cosarinsky, R. Pitashny, J. y Tato, J. M. (1968). Ángulo esfenoidal (Ángulo de Welcker). Distribución de la medida de este ángulo en cráneos secos pertenecientes a indígenas americanos. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 11(1-2), 133-147.
- » Bórmida, M. y Pelissero, N. (1968). El Yacimiento sanmatiense de Punta Mejillón Este. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 11(1-2), 169-177.
- » Bórmida, M. (1970a). Mito y cultura. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 12(1-2), 9-52.
- » Bórmida, M. (1970b). Problema de heurística mitográfica. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 12(1-2), 53-62.
- » Bórmida, M. (2004). La conciencia mítica. *Archivos*, 1, 14-307. http://www.ciafic.edu.ar/documentos/archivos_i_2003.pdf
- » Boschín, M. (1991-92). Historia de las investigaciones arqueológicas en Pampa y Patagonia. *Runa. Archivo para la ciencia del Hombre*, 12, 111-144
- » Briones, C. y Guber, R. (2008). Argentina: Contagious marginalities. En D. Poole (Ed.), *A companion to Latin American Anthropology* (pp. 11-31). Oxford: Blackwell.
- » Califano, M. (2004). Prólogo. *Archivos*, 1, 7-12. http://www.ciafic.edu.ar/documentos/archivos_i_2003.pdf
- » Carrizo, S. (2000). *José Imbelloni (1885-1967): Entre la Antropología y la Historia. Un aporte para la construcción de la historiografía antropológica Argentina* [Tesis de Licenciatura no publicada]. Universidad Nacional de Tucumán.

- » Cazeneuve, J. (1967). *La mentalidad arcaica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XX.
- » Espíndola, J. C. (1978). Elogio a Marcelo Bórmida (1925-1978). *Revista de Estudios Regionales*, 3, 183-184.
- » Espíndola, J. C. (1980). Apropos of the typological model of social change: In memory of Marcelo Bórmida. *Current Anthropology*, 1(3), 329-355.
- » Fígoli, L. H. G. (1990). *A ciência sob o olhar etnográfico. Estudo da Antropologia argentina* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidade Nacional de Brasilia.
- » Fontán, M. (2005). *Oswald Menghin: Ciencia y nazismo. El antisemitismo como imperativo moral*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Memoria del Holocausto.
- » Garbulsky, E. O. (1992). La Antropología Social en la Argentina. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 20, 11-34.
- » Goldman, M. (1994). *Razão e diferencia. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévi-Bruhl*. Rio de Janeiro: UFRJ/GRYPHO.
- » Gordillo, G. (2007). *En el Gran Chaco. Antropología e Historia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- » Guber, R. y Visacovsky, S. (1999). Controversias filiales: La imposibilidad genealógica de la Antropología Social de Buenos Aires. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 22-23, 25-53.
- » Imbelloni, J. y Palavecino, E. (1926). *Dos notas preliminares sobre la lengua quechua*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Investigaciones para la etnogénesis americana.
- » Imbelloni, J. (1928). Clava-insignia de Villavicencio. Un nuevo ejemplar de los “mere” de Oceanía descubierto en el territorio americano. *Anales de la Facultad de Ciencias de la Educación de Paraná*, 3, 219-228.
- » Imbelloni, J. (1929). Un arma de Oceanía en el Neuquén. Reconstrucción y tipología del hacha del río Limay. *Humanidades*, 20, 293-316.
- » Imbelloni, J. (1931). Introducción al estudio de las civilizaciones según el método histórico-cultural. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
- » Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres-Nueva York: Routledge.
- » Kirchhoff Wentrup, P. (1979 [1938-1939]). Etnología, materialismo histórico y método dialéctico. *Antropología y Marxismo*. Ciudad de México: Taller Abierto.
- » Lazzari, A. (2022). “Una gran revista mundial”. *Runa y las prácticas de internacionalización de la Antropología argentina en tiempos de nacionalismo peronista (1948-1955)*. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), número especial, 99-140.
- » Márquez Miranda, F. (1954). Mitre en Bolivia. En B. Mitre, *Las ruinas de Tiahuanaco*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Hachette.
- » Masotta, C. (2022). “El principal vehículo de su suerte...”. Nombre, archivo y americanismo conservador en el prólogo del primer número de la revista *Runa*. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), número especial, 85-98.
- » Menghín, O y Bórmida, M. (1950). Investigaciones prehistóricas en cuevas de Tandilia (Prov. de Buenos Aires). *Runa. Archivo para la ciencia del Hombre*, 3(1-2), 5-36
- » Muller, W. (1969). *Vivencia y resultado: Hacia una toma de conciencia de la etnología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- » Reynoso, C. (1998). *Corrientes en Antropología contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.

- » Reynoso, C. (2006). *Antropología de la música. De los géneros tribales a la globalización*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB.
- » Riani, M. (1979). Proximidad y distancia en la interpretación contemporánea de los mitos. *Escritos de Filosofía*, 2(3), 17-44.
- » Sardi, M. L. (2022). *Crania patagonica*. Una aproximación material a los estudios antropológicos en Argentina. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), número especial, 219-240.
- » San Martín, C. (2022). El espíritu sobre la materia. Las escrituras de Manuel Jesús Molina en los márgenes de Runa. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), número especial, 185-218.
- » Scotto, M. (1990). Sobre Dilthey, maticos, misioneros y antropólogos. Una aproximación crítica a “Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica. El caso Mataco” de Mario Califano. *Publicar*, 2(3), 97-107.
- » Siffredi, A. (1968). Algunos personajes de la mitología tehuelche meridional. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 11(1-2), 123-132.
- » Siffredi, A. (1968). El ciclo de Elal, héroe mítico de los aonik'enk. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 11(1-2), 133-142.
- » Silla, R. (2010). Pureza de origen: La expedición argentina a Rapa Nui. *Estudios en Antropología Social*, 1(2), 17-35.
- » Silla, R. (2012). Raza, raciólogía y racismo en la obra de Marcelo Bórmida. *Revista del Museo de Antropología*, 5(1), 65-76.
- » Silla, R. (2014a). Etnología e fenomenología. Um comentário das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro. *Sociología y Antropología*, 4(2), 351-372.
- » Silla, R. (2014b). Sobre un “cambio conservador” en la obra de Marcelo Bórmida. En R. Guber (Ed.), *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad* (pp. 129-163). La Plata: Ediciones Al Margen.
- » Silla, R. (2019a). Barbarie y alcronía en el proyecto etnológico de Marcelo Bórmida. *Revista del Museo de Antropología*, 12(2), 101-112.
- » Silla, R. (2019b). El origen de una etnología fenomenológica en Argentina: Biografía de Marcelo Bórmida. *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. <https://www.berose.fr/article1695.html?lang=fr>
- » Ortega y Gasset, J. (1960 [1924]). *Las atlántidas y del Imperio romano*. Madrid: Revista de Occidente.
- » Otaegui, A. (2011). Los Ayoreos aterrorizados. Una revisión del concepto de puyák en Bórmida y una relectura de Sabag. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 32(1), 9-26.
- » Tiscornia, S. y Gorlier, J. C. (1984). Hermenéutica y fenomenología: Exposición crítica del método fenomenológico de Marcelo Bórmida. *Etnia*, 31, 20-38.
- » Toledo, O. A. (1980). *El método fenomenológico y las ciencias del hombre*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.

Fuentes

- » 1986. Algunas consideraciones sobre el contenido del expediente 012/86 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas titulado “Centro Argentino de Etnología Americana. Informe de la Comisión ad-hoc de la Comisión Asesora en Antropología, Historia, Geografía y Urbanismo del CONICET.

