

El origen de una etnología fenomenológica en Argentina: Biografía de Marcelo Bórmida

Rolando Silla

Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)
2019

Pour citer cet article

Silla, Rolando, 2019. "El origen de una etnología fenomenológica en Argentina: Biografía de Marcelo Bórmida", in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL stable - Handle : [10670/1.0q3en8](https://doi.org/10.670/1.0q3en8) | URL Bérose : [article1695.html](https://www.berose.fr/article1695.html)

Consulté le 29 décembre 2020 à 21h41min



Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© IIAC-LAHIC, CNRS / Ministère de la Culture. Direction des Patrimoines. (Tous droits réservés)

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles ici.

Silla, Rolando, 2019. "El origen de una etnología fenomenológica en Argentina: Biografía de Marcelo Bórmida", in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

Publié dans le cadre du thème de recherche « Anthropologie des basses terres sud-américaines », dirigé par Isabelle Combès (IFEA / CIHA, Santa Cruz de la Sierra / TEIAA Barcelona), Lorena Córdoba (CONICET, Buenos Aires / CIHA, Santa Cruz de la Sierra) et Diego Villar (CONICET, Buenos Aires / CIHA, Santa Cruz de la Sierra).

Probablemente la figura más polémica de la antropología argentina, el perfil de Marcelo Bórmida fue rescatado por la primera generación de antropólogos egresados de la Universidad de Buenos Aires, críticos de su pensamiento y trayectoria política –asociada en el imaginario local con el fascismo– pero a la vez encantados por su erudición e inteligencia. Bórmida realizó sus primeros trabajos de terreno en la Isla de Pascua, en la Pampa y la Patagonia argentinas y, hacia el final de su carrera, enfocó sus investigaciones sobre las poblaciones indígenas del Gran Chaco y las tierras bajas sudamericanas. A finales de la década de 1960 desarrolló una teoría que denominó "etnología tautegórica", que suele considerarse como la única teoría antropológica ideada en Argentina (Reynoso, 1998: 114).

Nacido en Roma, Bórmida estudió ciencias biológicas en la universidad homónima y trabajó con el raciólogo Sergio Sergi hasta 1946, cuando se radicó en la Argentina. Continuó sus estudios en la Universidad de Buenos Aires donde, casi simultáneamente, obtuvo los títulos de profesor, licenciado y doctor presentando dos tesis: *El complejo ergológico y mítico del churinga en Australia* y *Los antiguos patagones* –la cual, al menos hasta la década de 1990, fue considerada "obra clave de la escuela morfológica argentina" (Carnese, Cocilovo y Goicoechea, 1991–92: 40). Presentadas en 1953, ambas tesis fueron dirigidas por José Imbelloni, otro afamado etnólogo ítalo–argentino [1]. En 1957 obtuvo por concurso la titularidad de la cátedra de Antropología en la Universidad de Buenos Aires, donde además de profesor fue director del Instituto de Antropología del Departamento de Ciencias Antropológicas y del Museo Etnográfico, así como también protagonista de la creación de la licenciatura en Ciencias Antropológicas en 1958. Dirigió asimismo la revista del Museo *Runa*, y en 1973 fundó el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA) y la revista *Scripta Ethnologica*.

Se pueden identificar tres etapas o momentos en su obra: con la publicación de algunas reseñas, desde 1948, sus trabajos evidencian una clara adhesión a la Escuela histórico-cultural (localmente denominada "difusionismo alemán"), con textos orientados hacia una línea de análisis considerada "antropológica" que proponía el análisis de la relación existente entre raza y cultura. A partir de 1956 irá paulatinamente girando hacia una posición que denominará "etnología", haciendo mayor hincapié en el concepto de "cultura" que en el de "raza". Por último, hacia finales de la década de 1960, experimentará con posiciones

fenomenológicas, abriendo la etapa en la que se dedicará principalmente a estudiar las poblaciones indígenas del Gran Chaco.

La etapa raciológica

Desde su llegada a la Argentina hasta 1956, Bórmida realizó un viaje a la isla de Pascua y otros nueve a la Patagonia. Si bien ninguno de ellos fue demasiado prolongado –pues su metodología de terreno seguía el modelo de la expedición más que el de la estadía prolongada en una comunidad–, se los consideró suficientes como para desarrollar una serie de tesis sobre el poblamiento de ambas áreas. Rapa Nui y Patagonia eran áreas centrales pues, como otros antropólogos argentinos de la época, Bórmida las consideraba vinculadas entre sí, siendo la Isla de Pascua el último eslabón de la oleada de los primeros grupos humanos que migraron hacia Sudamérica. De estas expediciones saldrán dos obras centrales: un volumen íntegro de la revista *Runa*, en el que se analiza el problema del poblamiento de Rapa Nui, y su tesis doctoral sobre los indígenas patagones y las deformaciones craneanas. Ambos estudios se realizan bajo la supervisión de José Imbelloni y adhieren claramente a las premisas de la Escuela histórico-cultural.

En esta etapa de las investigaciones de Bórmida resulta muy clara la distinción entre razas “activas” y “pasivas”. Así, en los estudios pascuenses consideraba que el análisis somatológico y racial de los pobladores ofrecía indicadores irrefutables sobre ciertos procesos históricos y sociales que habían ocurrido en la isla. Por ende, el aspecto cultural quedaba subordinado al racial. Al describir los relatos del presunto exterminio de los *hanau-eepe* en manos de los *hanau-momoko* durante un conflicto, por ejemplo, concluía que se había tratado de una guerra de liberación; pero no de liberación de un grupo de poder económico, político o cultural respecto de otro, sino de una raza que oprimía a la otra. La guerra entre los “orejas largas” y los “orejas cortas” había sido pues una guerra de emancipación racial, en la cual, si bien era posible la aculturación, cada raza implicaba una cultura. Este punto era central en el análisis: las razas activas y pasivas eran portadoras de cultura y, una vez puestas en contacto, destruían, mezclaban o imponían entre sí sus condiciones de existencia a partir de migraciones, invasiones y guerras. Algo similar sostenía para las poblaciones prehistóricas de la Patagonia, donde encontrará razas “pasivas” como los “fuégidos”, arrinconados y asimilados por una raza mucho más “activa” como los “pámpidos” (Silla 2010, 2012).

Sabido es que la característica principal de las teorías raciales consiste en establecer jerarquías de raza que se corresponden con otras jerarquías culturales y sociales. En este período, Bórmida delineaba entonces una prehistoria con diversas unidades de raza-cultura, algunas de las cuales eran más “activas” y promotoras del cambio en relación con otras unidades racio-culturales que no habrían operado tan activamente debido a su atavismo biológico-cultural. De esta forma, las jerarquías de civilización se fundamentan en el concepto de raza. Si bien en el caso de los pueblos no occidentales Bórmida reconocía grupos más pasivos y otros más activos, frente a la influencia de Occidente todos los no occidentales ocupaban en bloque una posición pasiva.

El pasaje de la raciólogía a la etnología

Una de las características más notorias de la obra de Bórmida es su rotundo cambio de postura en muy pocos años de diferencia. Así, en 1956 publicó en la revista *Runa* “Cultura y ciclos culturales. Ensayo de etnología teórica”, donde proponía una modificación de los postulados histórico-culturales a partir de los conceptos de “ciclo cultural” y “antropología”. Con respecto al primero, señaló críticamente que los representantes de la Escuela histórico-cultural no lo consideraban como un modelo o herramienta analítica, sino como la realidad misma, unitaria y objetiva. Con respecto a la segunda, Bórmida (1956: 6) afirmaba que la disciplina debía cambiar su nombre por el de *etnología*, definida esta vez como la “ciencia de la cultura”. Buscaba así deslindar definitivamente a las “ciencias del espíritu” del ámbito de las “ciencias de la naturaleza”. Al mismo tiempo, en ese mismo texto se avanzaba a la vez hacia una separación conceptual entre los conceptos de “raza” y “cultura”.

Tanto Imbelloni como su discípulo se preocupaban entonces por cómo encuadrar a la antropología: ¿ciencia natural o disciplina humanística? Se trataba de una problemática debatida en Italia, ámbito académico del cual ambos provenían. En el caso de la academia alemana -de la cual tomaban a su vez muchas de sus teorías-, los términos *volk* y *rasse* habían caído asimismo en desgracia luego de la Segunda Guerra Mundial, por sus connotaciones cercanas al nazismo. Es evidente, entonces, que el pasaje del término “antropología” al de “etnología” ocurrió más o menos simultáneamente en las antropologías germana e italiana, y que Bórmida adhería a ese cambio.

Otros dos trabajos centrales de esta etapa son “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 continuación del primero. Se trata de dos textos publicados reiteradamente en varias revistas y que, hacia finales de la década de 1950, implicaron una nueva ruptura -si bien desde dentro- con la tradición difusionista alemana. En ambos textos Bórmida se distancia de los estudios raciológicos para convertirse en un abierto crítico de los mismos, e intenta recrear una historia de la etnología que se sale de los cánones habituales de ese tipo de relato. Primero, por su profundidad histórica; segundo, porque la narrativa no se cierra al ámbito local, limitándose a rastrear la “historia de la antropología en Argentina” o aun de “Latinoamérica”, como es común en las historias de la antropologías periféricas, sino que propone una historia (y también un programa) de y para la antropología, o más específicamente la etnología; tercero, porque incorpora y hasta prioriza a los autores latinos -españoles e italianos- y alemanes en lugar de circunscribirse a las figuras francesas y anglosajonas, como es frecuente en las historias de las antropologías metropolitanas que habitualmente las academias periféricas toman como patrón. Tal como señaló Leonardo 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, traducción nuestra). Su forma de pensar es todavía euro-céntrica, pero es claro que la Europa que piensa y de la cual parte el argumento no es la Europa occidental sino la germánica y latina.

La etnología tautegórica

Hacia finales de la década de 1960, la posición de Bórmida experimenta un nuevo quiebre y comienza a mostrarse resueltamente fenomenológica. En el volumen 12 de la revista *Runa*

aparecen dos artículos de su autoría en los cuales manifiesta su pretensión de desarrollar aquello que denominará “etnología tautegórica”. Para Bórmida, la etnología era el estudio de los pueblos “bárbaros”, o sea no-occidentales, y en el caso del mundo indígena americano considera que el *locus* central de su pensamiento y acción está cifrado en sus mitologías.

La etnología que practicó Bórmida no estaba totalmente diferenciada de la filosofía, e incluso abreva abundantemente en ella. Se trata, en especial, de un seguidor de Giambattista Vico (1668-1744), a quien, entre otras cosas, atribuye ser el primero en afirmar “que los cuentos populares proceden de culturas muy remotas en el tiempo y guardan relación con la organización social, jurídica y con la ética de aquellas” (Bórmida, 1969-70a: 10), así como también el mérito de haber acuñado un concepto caro al difusionismo alemán: la degeneración de las culturas. El otro filósofo fundamental para Bórmida es Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1874), a quien atribuye haber definido “la idea de una lógica interna de los relatos míticos (y) que la comprensión del mito comienza cuando se reconoce que no se trata de un mundo de imágenes caprichosas sino de un mundo que posee una peculiar *necesidad* (es decir que se remite a ciertos principios básicos) y al que, en consecuencia, le corresponde cierta *realidad*” (Bórmida, 1969-70a: 10). El hecho de que el mito pueda manipularse para justificar alguna puja o problema actual es una cuestión secundaria que no explica la verdadera naturaleza del mito, ni tampoco el comportamiento indígena en su totalidad. Desde el punto de vista de la conciencia mítica, Bórmida parece aceptar que el mundo no está dividido entre humanos y no humanos, pero hay que llevar al límite esa concepción del mundo y analizarla en sus propios términos, sin traducirla al lenguaje occidental. No es correcto, entonces, tomar al mito como “alegoría” o representación de otra cosa -sea la política, la economía o el orden social-, pues el mito es una realidad en sí misma. De esta manera se percibe una similitud entre el pensamiento de Bórmida y el de las escuelas simbolistas, desarrollado por autores como Creuzer, Schelling o Eliade, que oponen el símbolo al signo. El símbolo es arbitrario en relación con lo que significa, haciendo referencia a una realidad exterior a la que remite como referente u objeto de conocimiento. Pero, a la vez, el símbolo supone un aspecto natural y concreto, ligado sólo en parte con aquello que expresa, y es por eso que el símbolo mítico puede considerarse “tautegórico”: no es alegoría o representación de otra cosa, sino que se presenta y se afirma a sí mismo (Vernant, 1982: 200).

Al analizar las mitologías amerindias, y en especial los mitos de las 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. Sin embargo, no existe en estos relatos una idea unificada de la humanidad, pues se observa en muchos casos que hay un mito que explica el origen del hombre y otro que refiere el origen de la mujer, y a su vez otros relatos que ofrecen un origen diferente para cada uno de los distintos grupos humanos. Por lo tanto, en la conciencia mítica hay una “carencia de un sentido unitario de lo humano” (Bórmida, 1969-70b: 59) en la cual radicaría la base del pensamiento americano.

Para Bórmida, el saber cifrado en el mito permite al salvaje vivir adecuadamente en el mundo. No se trata entonces de una “creencia”, sino de una “experiencia” o saber claramente productivo. Es debido a ello que, retornando a la distinción primogénita de Schelling, el mito requiere una comprensión *tautegórica* y no alegórica. La alegoría nos lleva a buscar algo

racional, que se considera esencial (un fenómeno natural, una relación de parentesco, una práctica económica, una operación mental), del cual la forma mítica se considera mero disfraz; para Bórmida, en cambio, lo que debe hacerse es “buscar cómo también la forma se presenta como racional y, por lo tanto, como esencial y necesaria” (1969–70a: 12). El mito no es una mera fantasía con trasfondo real que en última instancia el nativo no conoce, sino que es *real* en sí mismo, tanto en su fondo como en lo relativo a la forma. Pero, a la vez, sólo es real si se lo considera en el contexto cultural del cual forma parte, y en el seno del universo mental y vivido al cual pertenece. De esta forma, en el caso de la mentalidad del “bárbaro” el mito se pone en relación con un tipo de pensamiento que es *irracional* en el sentido de que es ajeno a la razón (Bórmida, 1969–70a: 23). Bórmida denomina a esto “conciencia mítica”.

El Bórmida que forja la etnología tautegórica esboza asimismo una teoría sobre el contacto cultural, y admite que el indígena absorbe prácticas y bienes occidentales pero los resignifica en los términos de su propia cultura. No se despoja entonces de su mentalidad, sino que absorbe la otra cultura –la del colonizador– para sí mismo. En realidad, lo que a primera vista parece asimilación y pérdida de la cultura nativa es una asimilación de entes extraños a la cultura indígena. Los valores y bienes del blanco son asimilados al mundo del bárbaro, que tiene la capacidad de expurgar “su racionalidad” y tornarlos “míticos”. Desde este punto de vista, pues, no existe *impermeabilidad cultural* ni *aculturación* en sentido estricto. Ciertamente el bárbaro padece la dominación europea, sus tierras son expropiadas y sus derechos abolidos. Pero el bárbaro, o al menos algunos de ellos, no optan por la resignación (y por tanto la aculturación), ni tampoco por la resistencia (la lucha por sus derechos en el juego de la política moderna), sino por una tercera opción que es la asimilación. Pero, a la vez, se trata de una asimilación que cambia de sentido según desde dónde se la mire. Tomando un ejemplo que discute el propio Bórmida, para el occidental (etnólogo incluido) esta asimilación se percibe en el hecho de que los pilagá del norte argentino se conviertan al protestantismo, aunque asimilando el Dios cristiano a su deidad Asién (Bórmida, 1969–70b: 58). Estrictamente hablando, no se trata de “aculturación” ni tampoco de “resistencia”, sino de una forma nativa de asimilar al otro invasor y extranjero.

Finalmente, Bórmida matiza la división tajante entre razón y conciencia mítica. Después de todo, alega, la distancia entre ambas no es tan radical y la barbarie no es tanto una condición étnica sino una condición. De esta manera, lo bárbaro no es una sustancia (las sociedades no-occidentales) sino una cualidad (las costumbres o valores eventualmente alejados de la razón). 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: 43).

En el caso de Bórmida no se trata sólo de una invitación a la cordialidad para con el bárbaro sino, asimismo, de reflejar su referente empírico. En su artículo “Mito y Cultura” señala que dictó en la Universidad de Buenos Aires un seminario experimental titulado “La conciencia mítica en la cultura media urbana”, del cual no ofrece mayores datos por lo que no hemos podido obtener más información al respecto. Pero, en todo caso, la conclusión del seminario

es clara: “Pudimos comprobar la existencia de innumerables prácticas ‘supersticiosas’ en personas de educación secundaria y universitaria. En ellas pudimos hallar casi todas las estructuras más comprensivas de la conciencia mítica (potencia, espacio y tiempo calificados, concepto social de la naturaleza, etc.)” (Bórmida, 1969–70a: 38).

La cuestión político–institucional

La capacidad de Bórmida para continuar con sus cargos e investigaciones en la academia argentina durante el convulsionado contexto político de la segunda mitad del siglo XX es una de sus características más controversiales. Imputado por muchos colegas como fascista, reacio por principio a la antropología social y pretendiendo poco antes de morir la clausura de la carrera de antropología que él mismo había contribuido a crear (Gil, 2016: 58), Bórmida ocupó un lugar central en la antropología argentina entre 1956 y 1978, persistiendo su influencia más allá de su deceso.

Inmediatamente después de su muerte, varios colegas y discípulos reconocieron su papel impulsor de la etnología en Argentina, una etnología que había definido su objeto distanciándose tanto de la antropología física como de la prehistoria (Espíndola, 1978; Schobinger, 1979; Riani, 1979; Blixen, 1981). Sin embargo, una vez reorganizadas las universidades nacionales tras la última dictadura militar, la crítica a Bórmida asumió un perfil mucho más virulento, con los aspectos científicos claramente subordinados a los políticos. Se le reprochó haber contado con el monopolio casi exclusivo de los recursos económicos, políticos e institucionales tanto del Departamento de Antropología (Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) como del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), e incluso haber sido responsable de persecuciones a colegas y estudiantes (Garbulski, 1991–92: 22; Boschin, 1991–92: 129).

Tal vez podamos considerar entonces a la obra de Bórmida como una “no–tradición” en el sentido que Andre Gingrich (2005: 62) empleó para referirse a la antropología de lengua alemana, y que al menos en algún punto le cabría a Bórmida dada su propia concepción de la antropología cercana a una serie de postulados histórico–culturales. Podría reconstruirse de esta forma una línea de trabajo olvidada, que tuvo una gran continuidad en el pasado pero que hoy carece de representación efectiva en el mundo académico. Este hecho no significa que no se siga abrevando de forma consciente o no en alguno de sus principios, pues releando la obra de Bórmida es posible encontrar en efecto ciertos aspectos que remiten a problemas concretos de la antropología actual. Por ejemplo, su concepto de “sincronización de lo diacrónico” resulta muy semejante a la noción de “alocronismo”, aunque para Bórmida el hecho de negar la contemporaneidad de los pueblos no occidentales no era una cualidad negativa, fruto del imperialismo, como sí podría serlo para un autor como Johanes Fabian (1983). La noción de “tautegórico” también remite al actual debate en el seno del denominado *ontological turn* (Silla, 2014), y su concepción de “contacto” recuerda a la noción de perspectivismo amerindio acuñada recientemente por Eduardo Viveiros de Castro (1996).

Si tomamos su énfasis en la raza, su reificación de la cultura o su dicotomización entre “civilizados” y “bárbaros”, es evidente que su planteo no tiene nada que ver con las preocupaciones actuales. Pero si nos enfocamos en un Bórmida que desconfía de reducir la

vida social a sus aspectos políticos o económicos, que asume que el comportamiento de una determinada población no puede reducirse al análisis de su estructura sino que deben atenderse al mismo tiempo sus aspectos emotivos y experienciales, y que, por sobre todo, preconiza la necesidad de tomar como dato aquello que los nativos afirman como real o verdadero, su análisis sí tiene mucho que ver con los debates contemporáneos. Desde un punto de vista académico, las últimas facetas de la obra de Bórmida no lo muestran como un lector improvisado de la vida cultural. Tal como señaló Gastón Gil (2016: 66), su trabajo tendió a ser caricaturizado por aquellos comentaristas que no pertenecían a su círculo y, al haber absorbido tradiciones filosóficas no tan conocidas por la antropología, su obra permaneció desconectada de las ideas en boga, lo cual resultó determinante para el bajo impacto relativo de la misma, e impidió una comunicación fluida con los centros antropológicos dominantes en el mundo anglosajón y francés. A la vez, sus problemáticas vinculaciones con el fascismo y con sectores asociados con la última dictadura militar de Argentina vuelven sumamente difícil la tarea de distinguir sus aportes estrictamente teóricos y conceptuales de sus posiciones prácticas en el ámbito de la gestión universitaria y la política nacional.

Bibliografía citada

Blixen, Olaf, 1981 "La valoración de la barbarie". *Scripta Ethnologica*, 7, Buenos Aires, pp. 23-39

Bórmida, Marcelo, 1956 "Cultura y ciclos culturales. Ensayo de etnología teórica". *Runa. Archivos para la ciencia del hombre*, 7 (1), Buenos Aires, pp. 5-28.

Bórmida, Marcelo, 1969-1970a "Mito y cultura". *Runa. Archivos para la Ciencia del hombre*, 12 (1-2), p. 9-52.

Bórmida, Marcelo, 1969-1970b "Problemas de heurística mitográfica. Las fuentes míticas a nivel etnográfico". *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*, 12 (1-2), pp. 53-65.

Boschín, María, 1991-92 "Historia de las investigaciones arqueológicas en Pampa y Patagonia". *Runa. Archivos para la ciencia del hombre*, 20, Buenos Aires, pp. 111-144.

Carnese, Francisco, José Cocilovo y Alicia Goicoechea, 1991-92 "Análisis histórico y estado actual de la Antropología Biológica en la Argentina". *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*, 20, Buenos Aires, pp. 36-57.

Carrizo, Sergio, 2014 "Puntos, líneas y rombos proyectados en el biosólido craneal: los inicios de la trayectoria académica de José Imbelloni en la antropología argentina". Rosana Guber (coord.), *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad*. La Plata, Ediciones Al Margen, pp. 43-86.

Cazeneuve, Jean , 1967 *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires, Siglo XX.

Espíndola, Julio César, 1978 "Elogio a Marcelo Bórmida (1925-1978)". *Revista de Estudios Regionales* 3, Corrientes, pp. 183-184.

Fabian, Johannes, 1983 *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Nueva

York. Columbia University Press.

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

Garbulski, Edgardo O., 1992 "La antropología social en la Argentina". *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*, 20, Buenos Aires, pp. 11-33.

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". *Cuadernos de Antropología Social* 43, Buenos Aires, pp. 51-71.

Gingrich, Andre, 2005 "The German-Speaking Countries". *One Discipline, Four Ways. British, German, French and American Anthropology*. Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin & Sydel Silverman. Chicago, The Chicago University Press, pp. 61-156.

Mailhe, Alejandra, 2018 "José Imbelloni y la formación de un lectorado americanista", *Prismas. Revista de historia intelectual*, 22, Quilmes, pp. 73-93.

Reynoso, Carlos, 1998 *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.

Riani, Mercedes, 1979 "Proximidad y distancia en la interpretación contemporánea de los mitos", *Escritos de Filosofía*, 2 (3), Buenos Aires, pp. 17-44

Schobinger, Juan, 1979 "Marcelo Bórmida (1925-1978)", *Boletín del Colegio de graduados en antropología*, 6, Buenos Aires, pp. 17-19.

Silla, Rolando, 2010 "Pureza de origen: la expedición argentina a Rapa Nui", *Estudios en Antropología Social*, 1 (2), Buenos Aires, pp.17-35

Silla, Rolando, 2012 "Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida", *Revista del Museo de Antropología*, 5 (1), Córdoba, pp. 65-76.

Silla, Rolando, 2014 "Etnologia e fenomenologia. Um comentário das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro", *Sociologia & Antropologia*, 4 (2), Río de Janeiro, pp. 351-372.

Vernant, Jean-Pierre, 1982 *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* 2 (2), Río de Janeiro, pp. 115-144.

[1] José Imbelloni (1885–1967) se doctoró en la Universidad de Padua y se reinstaló en Argentina hacia 1920, tras alistarse en el ejército italiano para combatir en la Primera Guerra Mundial. Se convirtió en un reconocido especialista en americanismo, particularmente sobre el problema de las razas americanas y las deformaciones craneanas intencionales (Carrizo, 2014; Mahile, 2018). Fue asimismo director del Museo Argentino de Ciencias Naturales “Bernardino Rivadavia” y ocupó varios cargos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, como también en la Universidad del Litoral y la Universidad de El Salvador. En 1948 fundó la revista *Runa. Archivos para la ciencia del hombre*, publicación todavía activa y en circulación.