

ANTROPOLOGÍA Y OTREDAD: LA RAZA COMO CATEGORÍA DE DOMINACIÓN

ANTHROPOLOGY AND OTHERNESS: RACE AS DOMINATION CATEGORY

Ramírez, Fernando¹; Diez, Manuelita²; Coullery, Yésica³; Cuello, Silvina⁴

RESUMEN

Este artículo presenta algunas de las características que asumió la Etnopsiquiatría en nuestro país, enfatizando las filiaciones de esta corriente de pensamiento con la Escuela Cultural de Viena y la Fenomenología Etnológica y señalando las consecuencias de esos planteos sobre el tratamiento de la otredad. A lo largo del trabajo se muestra además el rol de la Universidad y el colaboracionismo del mundo académico con el desarrollo de estas corrientes. La investigación sobre la que se apoya el artículo consiste en un trabajo de revisión y análisis del discurso de distintas fuentes primarias y secundarias en relación a la Antropología Fenomenológica y la Etnopsiquiatría en el proceso de reducción de la otredad. El método empleado es cualitativo y se vale de la elaboración de reseñas de los distintos autores abordados. A partir de varios de los fragmentos de esas reseñas se presenta aquí un primer avance de nuestra investigación.

Palabras clave:

Etnopsiquiatría - Fenomenología Etnológica - Escuela Cultural de Viena - Otredad - Colaboracionismo académico

ABSTRACT

This paper studies some characteristics of Ethnopsychiatry in Argentina highlighting its affiliations with the Cultural School of Vienna and Ethnological-Phenomenology, while pointing out the consequences of this approach in relation to the treatment of Otherness. The paper also seeks to study the role of universities and the contributions of the Academia in the development of these schools of thought, and is supported by a research consisting of discourse analysis and review of primary and secondary sources related to Phenomenological Anthropology and Ethnopsychiatry, which simplify the concept of Otherness. We have used a qualitative method that leverages on reviews of the different authors studied in this research. Based on the different extracts analyzed, we intend to show the initial stages of our work.

Key words:

Ethnopsychiatry - Ethnological Phenomenology - Cultural School of Vienna - Otherness - Academic Collaborativism

¹Lic. Psicología (UBA). Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Docente de Problemas Antropológicos en Psicología (Facultad de Psicología, UBA). Email: fercesar28@hotmail.com

²Lic. Psicología (UBA). Especialista en Comunicación, Género y Sexualidades (Facultad Ciencias Sociales, UBA). Especialista en Políticas Públicas (FLACSO). Maestranda en Psicología Social Comunitaria (UBA).

³Lic. Psicología (UBA). Residente en Educación para la Salud.

⁴Lic. Psicología (UBA). Profesorado en Docencia Superior (INSPT). Especialización Superior Docente en Educación y TIC (Ministerio de Educación de la Nación). Magister en Ciencias Sociales y Humanidades (Universidad Nacional de Quilmes).

«Y cuando vemos hoy los centenares de 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»
(Carnese en Silla, 2012, p 74)

En este artículo, se intentarán situar algunas de las características que asumió el proceso de institucionalización de la Antropología en Argentina, específicamente en la Universidad de Buenos Aires. Con dicho propósito se recuperan las producciones de Oswald Menghin y Marcelo Bórmida como figuras exponentes de la Escuela Histórico Cultural de Viena en Argentina y antecesores de la Etnopsiquiatría Argentina. En el trabajo se presenta además la incidencia de las obras de estos autores en el tratamiento de la otredad, señalando la complicidad y el colaboracionismo académico con los procesos de reducción y dominación biopolítica de la diversidad sobre todo durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983).

Sobre la institucionalización de la Antropología en Argentina

En Argentina, la creación de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires en 1958, fue la concreción de un proyecto de profesores de la carrera de Historia, entre quienes se destacaron Marcelo Bórmida, ex-aviador de Mussolini, y Oswald Menghin, ex-Ministro de Educación de Austria--durante el Nazismo; ambos exponentes de la escuela histórico-cultural de Viena. El propósito fundamental de dicha escuela fue reconstruir los patrimonios en estado puro, no contaminado, de los pueblos americanos considerándolos a meros pueblos objeto, es decir pueblos etnográficos.

La escuela histórico-cultural se abocó a las que consideró sociedades antiguas y primitivas, entendiendo a la cultura como a un préstamo. Para ello el método que empleó fue el de refutar las fuentes y combinar los hechos comprobados e interpretados a través de la determinación de tipologías: tipo de cultura, tipo de distribución espacio-temporal y tipo de causas o leyes de su constitución y transformación. Asimismo, esta escuela, leyó a las sociedades estudiadas desde su modo de concebir al mundo, produciendo una clasificación de las cosmovisiones. Estas podían tipificarse como: mágica, animista, personalista, chamanista o mixta, y cada uno de estos tipos permitían reconocer el recorrido y desenvolvimiento de las rutas mentales de quienes formaban parte de estos pueblos. El empleo de este método tipológico descansó sobre tres postulados: el primero que afirma que el hombre en tanto tal posee escasa inventiva y por lo tanto las culturas, a modos de préstamos, se difunden de un territorio a otro; el segundo que sostiene que las culturas crecen a partir de la mezcla de elementos culturales y el tercero que alega la continuidad de la cultura y que sostiene que siendo estas un todo complejo, emigran conjuntamente.

Así es que siguiendo esos principios y metodología, tanto Bórmida como Menghin, desde sus cátedras en Argentina, sostuvieron una concepción del proceso civilizatorio que relacionaba estrechamente raza y cultura, considerando que ciertos pueblos eran depositarios de dones immanentes que los privilegiaban sobre otros.

Raza y psiquis como correlatos en la obra de Oswald Menghin

Referente de los estudios de Prehistoria Arqueológica de la Escuela histórico-cultural de Viena, Oswald Menghin arribó a la Argentina en 1948, cuando en Europa se lo acusa y procesa como criminal de guerra. Apenas dos semanas después de su llegada, se incorpora a la Universidad de Buenos Aires y nueve años después —en 1957— es designado profesor titular en la Universidad Nacional de La Plata.

El ingreso de Menghin en las universidades nacionales se presenta como la contrapartida de la expulsión de más un tercio del plantel universitario¹ que comienza con el Golpe de Estado de 1943, de la mano del entonces primer mandatario Edelmiro Farrell y que continúa durante los primeros años del peronismo, en el marco de un proceso de re-estructuración universitaria que se planteó con la sanción de la Ley Universitaria 13.031² (1947). Esta apuntaba a la re-organización legal, política y administrativa de la universidad partiendo del supuesto de que la actividad política había subvertido las funciones, la naturaleza y la calidad de la universidad y los conocimientos allí impartidos (Pis Diez, 2013).

Desde sus posiciones en la UBA y la UNLP, Menghin trabajó de la mano de José Imbelloni en el estudio de las características somatológicas de grupos indígenas. En sus estudios en nuestro país, continuó con la orientación ideológica de sus trabajos en Alemania y tal como lo había hecho respecto de la cuestión judía, vinculó las mediciones antropométricas recogidas de poblaciones indígenas con determinadas características psicológicas y culturales que atribuía a esos pueblos (Fontán, 2005).

Siguiendo las conceptualizaciones de la Escuela Histórico Cultural, Menghin caracterizó a las culturas como naturalmente estáticas. La variabilidad que aparecía en el registro arqueológico era explicada entonces a través de procesos como la difusión y la migración. En este punto,

¹Entre 1943 y 1945, Farrell decretó la intervención de todas las universidades buscando con ello asegurar una absoluta neutralidad política en el ámbito universitario. Las intervenciones decretadas van a forzar un proceso de recambio del cuerpo profesoral por el que durante 1946 y 1947 centenares de profesores fueron obligados a renunciar o directamente se los cesanteó, produciéndose por primera vez desde 1918 un recambio de personal de enorme envergadura y por "motivaciones estrictamente políticas". Los puestos vacíos fueron ocupados por un profesorado que pertenecía a los círculos católicos, conservadores y nacionalistas.

²Sin embargo, la ley 13.031 que avalaba las cesantías docentes, convivió con una serie de medidas tendientes a la democratización social de la universidad pública: otorgamiento de becas (en 1947), la creación de la Universidad Obrera Nacional (en 1948), la eliminación de los aranceles y la disposición de la gratuidad de los estudios universitarios (en 1949) y la supresión del examen de ingreso (en 1953).

la cultura era para Menghin una forma de vida transmitida por pueblos específicos de generación en generación; un conjunto cerrado de rasgos que permitía identificar una etnia en el registro arqueológico (Carbonelli, 2011).

En sus producciones sobre la Prehistoria, Menghin –siguiendo a Wilhelm Schmitd- subrayó que la humanidad en su completud forma parte de un mismo proceso histórico universal interdependiente desde la Edad de Piedra:

«Todo cuanto hoy admiramos en el mundo –ciencia y arte, técnica e inventos– no es otra cosa que el producto de la actividad creadora de un número reducido de pueblos y quizá, en sus orígenes, hasta de una sola raza» (Menghin en Fontán, 2005, p 33)

Según esta hipótesis el desarrollo de la humanidad se organizaba en tres ciclos o tradiciones culturales iniciales, ubicadas por el autor en los inicios del Paleolítico y correspondientes a las tres razas básicas de la humanidad: blanca, amarilla y negra. Así es que toda su obra estuvo destinada a demostrar la monogénesis de la humanidad en consonancia con el relato bíblico: la totalidad de los seres humanos, incluso aún los originarios de las Américas, tenían un origen común y participaban del mismo proceso universal que se originaba en la creación bíblica (Fontán, 2005).

En su lucha contra el evolucionismo y el materialismo ateo Menghin (1934) afirma que si bien el hombre está sujeto a las leyes de la naturaleza, «resulta inadmisibles la transferencia ilimitada de la biología de la herencia a lo espiritual» (p 94), ya que existen lo que denomina «características espirituales raciales estables» (p 32). En este sentido, el autor prioriza en la constitución racial lo espiritual sobre lo sanguíneo. Además, en relación a la nacionalidad y el mestizaje, Menghin (1934) plantea la necesidad de tomar medidas tendientes a la reconocer la superioridad de la raza blanca y evitar que las razas se mezclen entre sí:

«Está confirmado que cruza entre razas muy distantes desencadenan tensiones peligrosas tanto entre individuos aislados como en la masa, que se deben definir como indeseables (...). Si a cada nación le corresponde una mezcla racial específica y esta mezcla determina al menos en parte el alma de la nación, entonces esta nación sin lugar a dudas tiene derecho a tomar los recaudos para conservar los fundamentos de sus particularidades, de evitar su perjuicio y eventualmente de actuar también a favor de su mejora (...) Sería más fácil lograr la conservación de una raza que su mejora» (Menghin, 1934, p 141-142)

Estas caracterizaciones acerca de la mutabilidad de las razas, guiaron su accionar en el Instituto Étnico Nacional Argentino, lugar desde el cual Menghin intentaba sentar las bases de un «tipo argentino mejorado». Para ello buscó formular la Historia Universal de los tiempos Primitivos. A partir de sus investigaciones en las cuevas de Tandilia y del arte ruprestre en la Patagonia, Menghin concluye que existe una cultura en Argentina de tipo semejante a la del paleolítico inferior europeo. Así, traza paralelismos

detallados entre nuestro país y Europa, instaurando como el modelo universal a la raza blanca, punto de comparación para todo el resto de las culturas. En ese sentido es que busca «rasgos caucasoides» en los pueblos argentinos ya que a ellos asocia capacidades intelectuales específicas. En este sentido el autor sostiene que: «en efecto, no cabe duda de que el concepto de raza tiene también sus proyecciones al mundo psíquico» (Menghin, 1934, p 124). La idea de un cuerpo humano que alcanzaba su expresión cumbre de armonía, inteligencia y salud en la estatuaría clásica grecorromana fue el eje de todas las investigaciones en Argentina y lo llevó a sostener que: «no hace falta más que observar un cráneo para conocer las habilidades intelectuales de quien lo porta» (Menghin, 1953, p 81).

El racismo: la lucha de razas hace la Historia.

Por su parte, la obra de Bórmida, también tuvo una gran pregnancia en el campo de la Antropología, y se constituyó como una voz hegemónica en períodos de dictaduras y especialmente durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983).

En uno de sus primeros trabajos, Bórmida (1951, 1953) desarrolla el concepto de raza a partir de una serie de viajes a las Islas de Pascua en Chile y a la Patagonia Argentina. Rolando Silla (2012) retoma ambos estudios y analiza la concepción que subyace al enfoque bormidiano. Muestra, así, mediante la comparación que el autor establece entre los pueblos de Pascua - Hanau-eepe y Hanau-momoko - cómo el estudio ignora las connotaciones culturales subordinándolas a cuestiones estrictamente raciales. Asimismo, Silla (2012) brinda una serie de argumentos etimológicos-culturales por los cuales las diferencias que Bórmida (1951) establece entre estos pueblos, ha sido una falsa traducción de características físicas que el autor conceptualizó como más aptas. Silla (2012) visibiliza entonces la operatoria ideológica que Bórmida presenta bajo la conceptualización de una verdad somática (1951), operatoria que en última instancia transcribe una predeterminación definitiva para lograr la imposición de unos sobre otros.

En sus estudios, Bórmida (1951) recurre a un análisis somatológico y racial para construir indicadores irrefutables sobre ciertos procesos históricos y sociales que ocurrieron en la isla. Así, subordina el aspecto cultural al aspecto racial, proponiendo un análisis que lejos de constituirse como sociológico o cultural, se torna raciológico. Incluso la lingüística le servirá al autor para apoyar su tesis, a partir del estudio de la morfología de las orejas, de la existencia de dos razas pascuenses (Silla, 2012). En este sentido, la conceptualización de la diferencia racial es utilizada por Bórmida para excluir la posibilidad de que la coincidencia de grupos diferentes morfológicamente fuera resultado de simples agregados de tribus o clanes, como sería dado pensar si lo único que los diferenciara fuese una costumbre deformatoria (Bórmida, 1951).

Por otro lado, en relación a los conflictos inter-raciales y entendiendo que la humanidad y las razas se regulan a partir de las guerras, Bórmida incluirá en su obra a las

invasiones como un objeto central. En términos de Silla, uno de los autores que más influyó en esta idea bormidiana fue Imbelloni (Silla, 2012). Silla señala que en artículos muy tempranos Imbelloni, discutiendo con los intelectuales pacifistas la situación de Europa -en especial de Italia, en los comienzos de la Primera Guerra Mundial-, considerará que «el estado de guerra es complementario al estado de paz» (Imbelloni, 1916, p 383) y que la guerra es un hecho inherente a la vida, a los organismos, a los seres humanos, a las naciones y a los Estados (Silla, 2012).

Según Bórmida la guerra étnica entre Hanau-eepe y Hanau-momoko, en las Islas de Pascua, fue una guerra de control del territorio, pero no por intereses económicos, políticos o culturales. En los términos del autor, la guerra entre ambos grupos se debió a una necesidad casi innata de que una raza avance sobre otra, y la elimine o asimile. En este sentido, si bien para Bórmida la aculturación es posible, finalmente cada raza tiene una cultura, un saber y determinadas costumbres, y esto es lo central en su análisis. Son las razas las que portan cultura, que destruyen, mezclan o imponen sus condiciones de existencia a otras razas, a partir de las migraciones, las invasiones y la guerra. Así es que en las islas, la presencia de esas dos culturas refleja una suerte de remanente de dos oleadas migratorias, provenientes de Asia. A esas oleadas, Bórmida atribuye diferencias somáticas y culturales a las que subyace una teoría implícita de la degeneración y la decadencia. Para el autor, la última oleada está empobrecida culturalmente debido a la mezcla de elementos melanesios. Establece así una clara jerarquía entre los Hanau-momoko, conocedora del arte megalítico y los Hanau-eepe, culturalmente empobrecidos y a-culturados por elementos melanesios como el canibalismo (Bórmida, 1951). Al respecto, Silla (2012) señala que dichas conclusiones dan cuenta del racismo inherente a las bases teóricas sobre las cuales Bórmida se apoya para comprender las diferencias étnicas. Es esta misma base teórica la que se lee en el análisis del caso de los antiguos habitantes patagones, que Bórmida examinó recurriendo a la técnica de la craneología (Bórmida, 1953). En ese estudio, buscando individualizar formas craneanas con carácter de valor racial, Bórmida hará hincapié en la relación cráneo-cara, e intentará determinar la morfología craneal de los primeros habitantes patagones, los originales. Lo esencial del problema es entonces investigar cuál es la unidad más comprensiva, es decir, cuál es la forma craneana asociada originalmente a la cara en cuestión. Instaure así el método craneológico (Bórmida, 1953, p 23), sobre la base del cual trazará las asociaciones cráneo-cara apuntando a descubrir si se trata de tipos primarios o secundarios, o en otros términos si se está frente a una raza o a una simple variedad de ella (Bórmida, 1953, p 27). Bórmida, asocia en esa operatoria conceptual raza y tipo, instalando la idea de que existe una única forma absoluta por detrás de la aparente diversidad que pueda mostrar cada cráneo o cráneo-cara en particular.

Así, de acuerdo a estos estudios comparativos, Bórmida aseguró que las deformaciones craneanas no eran propias de prácticas culturales diferentes sino una característica de la raza que porta determinados rasgos morales

diferentes. Al igual que el canibalismo o las deformaciones de orejas pascuenses, no se trata de cuestiones culturales sino de conductas estrictamente raciales que las razas más desarrolladas habrían impuesto a las menos desarrolladas. En relación a esto, Silla señala:

«Desde esta perspectiva, no hay creatividad en Patagonia, sólo asimila o resiste invasiones y prestaciones desde centros más desarrollados y con más inventiva. América tiene la respuesta del origen europeo, pero no hay nada o poco de nuevo en América, sólo residuos de la pureza original euroasiática. De ahí que el pensamiento de Bórmida sea profundamente eurocéntrico, pero realizado desde América» (Silla, 2012, p 126).

Así, el método de Bórmida, plantea que una raza puede descubrirse a partir de las características craneanas de su población. Características que permiten establecer jerarquías raciales y que a su vez encuentran correlato en jerarquías sociales y culturales.

La Fenomenología Etnológica: la conciencia irracional indígena

En este apartado nos abocaremos a las características más generales de la interpretación particular que Bórmida realiza de la fenomenología, como corriente teórica y que impregnó el conjunto de su perspectiva antropológica. Su corpus teórico, conocido para aquel entonces con el nombre de Fenomenología Etnológica Argentina, se constituyó como una voz hegemónica en períodos de dictaduras, especialmente durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976).

Comencemos con una definición que nos da la pauta sobre la comprensión que tiene Bórmida, en términos generales, de la cultura, a través del hecho cultural mismo:

“Pero un hecho cultural, tal como la pesca, un arma o cualquier otro, se nos presenta claramente como una estructura, en la que las partes tienen sentido en relación con el conjunto y en la que el conjunto mismo es lo que es en cuanto se halla integrado por todas sus partes. Un hecho cultural no es la mera suma de sus partes o aspectos, pues, si así fuera, el dato que le corresponde sería tanto más verdadero cuanto mayor fuera el número de las partes que tome en consideración. Por el contrario, el hecho cultural es *la estructura misma* y el dato que no la refleje en su totalidad no es solamente parcial sino decididamente *falso*; y la objetividad del dato cultural consiste en reflejar *todo el hecho y nada más que el hecho*”. (Bórmida, 1976, pág. 16)

Así es que la Fenomenología Etnológica-Argentina encuentra sustento en la premisa que homologa todo hecho cultural a un contenido de conciencia: la realidad social no es entonces externa ni--dialéctica sino que está pre-construida simbólicamente. Así, la clave de esta Etnología reside en--reflejar este hecho en toda su uniforme complejidad,-excluyendo lo que el etnógrafo proyecte de sí mismo o de su cultura sobre la otredad. Esto pone de manifiesto un ideal objetivista que considera posible captar la realidad tal cual es en tanto se trate a los fenómenos

sin intermediaciones ni marcos teóricos previos. Con el objetivo de conocer la cultura indígena según la perspectiva de sus miembros, considerada como la única explicación válida de la realidad, la tarea principal a la que esta escuela etnológica se abocó fue a la recuperación de mitos. Estos últimos fueron considerados como la expresión más apropiada para acceder a las culturas primitivas, aquellas que expresaban la estructura fundamental de la conciencia irracional indígena. Tal es la importancia que esta escuela otorgó a los mitos que en pos de obtenerlos, ofrecía a los nativos dinero para que los relatasen, incluso aquellos cuya recitación era culturalmente prohibida e implicaba la expulsión del informante de su propia comunidad. Se redujo así el estudio de las culturas indígenas a un anecdotario de mitos que no tomaba en cuenta el contexto de su narración, sus múltiples versiones y su naturaleza social. De esta manera se ignoró el componente ideológico que perpetúa la desigualdad social, así como también niega la historia de la cultura concibiéndola como un objeto inmutable. Estos preceptos y supuestos que guiaron los trabajos de la Etnografía Fenomenológica evidencian un modo de concebir a la cultura así como también al abordaje etnográfico (Reynoso, 1998).

Fenomenología etnológica y colaboracionismo académico

La influencia de la narrativa etnológica de Bórmida, sostenida por sus discípulos Mario Califano, Anatilde Idoyaga Molina y José Braunstein, en la comunidad antropológica local, se consolidó entre 1976 y 1983 apoyada no sólo, desde las cátedras de la Universidad de Buenos Aires sino también desde el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA) -que en 1977 obtiene el auspicio del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)--y desde las publicaciones de la revista *Scripta Ethnológica*. Desde estas instituciones, intervenidas y supeditadas al estatuto del gobierno de facto, la Fenomenología-Etnológica-Argentina se puso al servicio de la construcción de un otro irracional y mítico, cuya figura se encarnó en los pueblos originarios del Chaco argentino por ser considerados los menos influidos por la cultura occidental. Asimismo asistió a la construcción de un enemigo interno: el "otro" nacional. Delimitación cuyas consecuencias resultan evidentes, ya que supone una línea de demarcación política en relación a la necesidad de un otro que legitime un modelo de país civilizatorio.

En relación a esto Saguier (2006) denuncia que el sistema cultural y científico educativo argentino, como espacio de lucha y conflicto donde se dirimen relaciones de fuerzas y recursos simbólicos antagónicos, se sometió a la cumplimiento jurídica y financiera de los modelos modernizantes de innovación tecnológica- y a la consumación de las funciones normativas. Se generaron así procesos de fraccionamiento y concentración del poder académico y con ellos contenidos dogmatizados, elitizados, dependientes y profesionalmente deformados o tecnocratizados en favor de la depuración ideológica.

En la misma línea Guber, Visakovsky & Gurevich (1997) plantean que el llamado Proceso de Reorganización Na-

cional (1976- 1983), al menos en el ámbito académico de la Antropología, no hizo más que afirmar las líneas teóricas más reactivas en detrimento de la Antropología Social. Las principales investigaciones de la Etnología o Etnografía durante ese período, refirieron a las poblaciones indígenas caracterizadas como culturas primordiales y en proceso de aculturación o asimilación por el Estado y la sociedad nacional. Se impusieron hegemonícamente en la formación, la etnología, la fenomenología y las conceptualizaciones propias de los bormidianos y de los antropólogos histórico-culturales; quedando excluidas las consideraciones sobre estructura social, relaciones sociales, cambio social, y la literatura troncal en las tradiciones anglosajonas de la antropología social en su vertiente marxista. En este sentido, la academia, desde la Antropología Fenomenológica ubicó a los pueblos originarios más allá de los límites de la razón, construyó un otro cultural a partir de categorías como las de "pereza" y "alcoholismo" que invisibilizan el componente de dominación biopolítico de la otredad; situándolo de ese modo más allá de las fronteras de la nación y justificando su exclusión social, su exterminio cultural y su apropiación económica.

Conclusión y reflexiones

Tanto la adscripción de Menghin a la escuela histórico-cultural de Viena como la de Bórmida a la fenomenología ponen en evidencia que el objetivo central de sus despliegues teóricos han sido la colonización moral, intelectual e ideológica de la otredad. Si bien es importante considerar los matices a lo largo de sus obras, como por ejemplo, en el caso de Bórmida, su comportamiento científico por sobre las exhibiciones políticas en forma explícita o la preocupación teórica y minuciosamente descriptiva del papel del antropólogo en su trabajo de campo; ello no impide concluir que sus obras constituyen un enorme antecedente del rol histórico que ha desempeñado la Antropología en el disciplinamiento funcional para la conquista de la otredad.

Más arriba, se hace mención del ideal objetivista y aseptico de Bórmida. Se trata, éste, de un planteo seductor ya que presuntamente induce al antropólogo a despojarse de todos los conocimientos racionales que trae de su propia cultura occidental y a sumergirse entonces en esa conciencia irracional que también resulta para él un trasfondo. Sin embargo, se trata de una metodología que utiliza al indígena con el objeto de llegar a esa irracionalidad y garantizar, a su vez, la plena objetividad buscada, caracterizando con suma nitidez esos aspectos de la conciencia "otra" con la que el antropólogo se encuentra. Bórmida (1976) nos previene acerca de la inutilidad buscar en la otredad nuestra racionalidad, nos recomienda en cambio respetar la irracionalidad:

«Todo lo que el etnógrafo puede y debe hacer es consignar fielmente la "incoherencia", la "contradicción", la "a-sistematicidad" e, inclusive, lo "absurdo", ya que todo ello pertenece estructuralmente al fenómeno y es lo que se revela inmediatamente al observador» (p 66).

La manera en que Bórmida lo enuncia no deja lugar a dudas: existen quienes poseen las herramientas culturales lógicamente civilizadas y aquellos cuya figura «fluctúa entre lo humano y lo animal» (Bórmida, 1976, p 66). Incoherencia, contradicción, a-sistematicidad y absurdo pueden prescindir en este corpus teórico del entrecomillado, puesto que dichos términos representan un verdadero aparato conceptual de poder; aparato que coloca a la práctica etnográfica como un acto real de dominación intelectual abierta a los más variados criterios de etnocentrismo y justificación colonizadora. Los “incoherentes y absurdos” pueden en efecto ofrecer una gran excusa para simular una actividad científica desprovista de todo ropaje político e ideológico. Sin embargo nunca serán otra cosa más que aquellos “asistemáticos y contradictorios” que “merecen ser civilizados”, cuando no extinguidos si su continuidad se presenta como un escollo en la rueda del progreso occidental.

Desde la perspectiva de este equipo de investigación toda antropología de perspectiva crítica y ética hacia la alteridad, debe constituir una conciencia histórica sobre las experiencias que han atentado contra la otredad, otredad cuya interpelación insiste. Se trata de la construcción de una Antropología al servicio de la apertura de un horizonte, frente al cual las opciones no resulten meramente en un “multiculturalismo líquido” o en prácticas y teorías funcionales al autoritarismo y a la supeditación etnocéntrica del otro. La comunidad, en vistas a ese otro, siempre está aún por realizarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bórmida, M. (1951). Somatología de la Isla de Pascua. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. 4(1), 178-222.
- Bórmida, M. (1953) Los antiguos patagones (Tesis doctoral). *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. 6(1-2), 5-96.
- Bórmida, M. (1976). *Etnología y Fenomenología*. Buenos Aires: Cervantes.
- Carbonelli, J.P. (2011). La interpretación en Arqueología, pasos hacia la hermenéutica del registro. *Prometeica Revista de Filosofía y Ciencias*, 5, 5-17.
- Fontán, M. (2005). *Oswald Menghin. Ciencia y nazismo. El antisemitismo como imperativo moral*. Buenos Aires: Fundación Memoria del Holocausto.
- Guber, R.; Visakovsky, S. & Gurevich, E. (1997). Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. *Redes*. IV(10), 213-257.
- Imbelloni, J. (1916). La bio-filosofía de la guerra y William MacKenzie. *Revista de Filosofía*. S/N.
- Kohl, P.L. & Pérez Gollán, J.A. (2002). Religion, politics, and pre-history. Reassessing the lingering legacy of Oswald Menghin. *Current Anthropology*. 43(4), 561-586.
- Menghin, O. (1934). *Espíritu y sangre. Principios básicos de raza, lengua, cultura y nación*. Viena: Editorial Anton Schroll.
- Menghin, O. (1953). El desarrollo de las culturas, a propósito de una obra recentísima. *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre*. 6(1), 200-210.
- Pis Diez, N. (2013). La política universitaria peronista y el movimiento estudiantil reformista: actores, conflictos y visiones opuestas (1946-1955). Disponible en <http://cdsa.academica.org/000-010/770.pdf>. Consultado el 18/09/2016
- Reynoso, C. (1998). *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Saguier, H. (2006). Dictadura, terrorismo de estado y neoliberalismo en la destrucción de la cultura argentina (1966-2001). Disponible en <http://www.er-saguier.org/> Consultado el 25/05/2016
- Silla, R. (2012). Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida. Disponible en <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/9126> Consultado el 26/05/2016.

Fecha de recepción: 29 de mayo de 2016

Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2016