

Lo indígena como objeto de disputa en el folclorismo argentino a mediados del siglo XX

Alejandra Mailhe (UNLP / CONICET)

Esta ponencia forma parte de un proyecto de investigación más amplio, que se propone comparar los puntos de convergencia y las diferencias en las concepciones del legado indígena y del mestizaje racial y cultural, presentes en las obras de figuras divergentes (provenientes de la antropología, del ensayo de interpretación nacional y de la literatura, del circuito culto tanto como del popular, y desde perspectivas políticas disidentes), en el período comprendido en torno al primer peronismo y la llamada “Revolución Libertadora”. En especial, busca atender a las tensiones entre los discursos académicos con pretensión de científicidad, los discursos hermenéuticos ligados al ensayismo, la ficción y las primeras enunciaciones emergentes del propio mundo popular, considerando además el modo en que varios de estos autores dialogan y/o polemizan (explícita o implícitamente) con las tradiciones de pensamiento previas, heredadas de entresiglos y de las primeras décadas del siglo XX, para definir lo indígena y/o el mestizaje nacional. Teniendo en cuenta un elenco amplio de voces divergentes en esta etapa, este trabajo en particular se centra en las tensiones entre las concepciones del noroeste argentino forjadas por Juan Alfonso Carrizo, Augusto Raúl Cortazar y Rodolfo Kusch.

Las bases hispánicas de la identidad

Tal como advierte Bentivegna (2016), entre las décadas de 1940 y 1950, la promoción del folclore se convierte en una política de Estado, en contra de lo que por entonces se define como la penetración cultural extranjera. Casas (2019) observa que esta política cultural no responde solo al primer peronismo, sino que puede rastrearse a través de la actividad de organizaciones tales como la *Asociación folklórica argentina*, desde los años treinta. En este contexto, lo que sí es evidente es que el plan quinquenal de Perón fomenta explícitamente el folclore, impulsando la industria del espectáculo y la fundación de cátedras y espacios académicos de estudio del folclore como “ciencia”. En ese contexto, se imprime la *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*, como boletín del Instituto Nacional de la Tradición, bajo la dirección de Juan Alfonso Carrizo.

Maestro primario nacido en Catamarca, Carrizo se convierte en un estudioso del

acervo folclórico del NOA, plasmando en enormes volúmenes su trabajo de campo sobre cancioneros especialmente de tradición hispánica, bajo el apoyo financiero y simbólico de figuras prominentes de la oligarquía azucarera. Entre 1944 y 1946 Carrizo también publica notas sobre folclore en el diario nacionalista *Cabildo*, ligado al fascismo, junto a otros nacionalistas como Nimio de Anquín y Ernesto Palacio. Repitiendo las ideas desplegadas en los estudios preliminares a sus cancioneros (aunque con un tono más didáctico, afín al público masivo), Carrizo insiste allí en la importancia de la poesía tradicional de base hispánica, en la configuración del folclore argentino, y en subestimar el legado cultural indígena como “parasitario” o menor (llegando a sugerir incluso que numerosos cantos en quichua son en verdad traducciones a la lengua indígena de cantos hispánicos previos). Sus hipótesis sobre la unidad espiritual de la América hispana, y sobre el lugar marginal de lo indígena, reaparecen sistematizadas en el enorme volumen titulado *Antecedentes hispano-medievales de la poesía tradicional argentina* (1945), con introducción de José María Pemán (un intelectual español muy comprometido con el franquismo, y vinculado al Instituto de Cultura Hispánica – dedicado a desplegar la influencia cultural de España en América Latina–). La centralidad de Carrizo, a cargo del Instituto Nacional de la Tradición, perdura hasta 1954, cuando se agrava el conflicto entre el gobierno y la Iglesia católica, y la relación entre folclorólogos hispanistas y gobierno entra en crisis. En este contexto Carrizo, junto a otras figuras del Instituto, se retira para dedicarse a la docencia y a la investigación privada.

Con un tono académico y extensas notas eruditas, la revista de este Instituto consolida el tradicionalismo católico e hispanizante presente en la obra previa de Carrizo, apuntando a salvar el folclore que se supone en proceso de extinción, y legitimando a este último como disciplina científica (desde una perspectiva que, para Bentivegna 2016, consolida la tarea desplegada desde 1940 por la revista *Folklore*, dirigida por el tucumano Rafael Jijena Sánchez –discípulo de Carrizo–, al insistir en defender el papel fundador de la folklorología desde una perspectiva tradicionalista).¹

La cerrazón ideológica del Instituto Nacional de la Tradición puede palpase desde el primer número de su revista, en donde –por ejemplo– si bien se edita un artículo del folclorólogo norteamericano Ralph Steele Boggs (que defiende una concepción amplia del folclore, incluyendo las manifestaciones de la cultura popular

¹ Ver por ejemplo “Qué es el folclore” de Bruno Jacovella en *Folklore*, n° 1, septiembre de 1940.

tanto de los grupos “civilizados” como de los “no civilizados”),² la misma es acompañada por una largísima “Nota de la redacción”, firmada por Bruno Jacovella, que desmiente esa apertura, al sostener que las culturas indígenas solo pueden formar parte del folclore si se integran al modelo “civilizador”, hablando la lengua general y respetando la religión católica. El resto de las notas aparecidas en esta *Revista...* refuerzan explícita o implícitamente esta defensa de una concepción eurocéntrica del folclore, afín a los intereses de la oligarquía del NOA.

La *Historia del folclore argentino* (1953) de Carrizo pone en evidencia la importancia central del folclore dada por el gobierno de Juan D. Perón, “por su alto valor educativo en la formación de una conciencia nacional, como fuente común y perenne de unidad espiritual” (Carrizo 1953: 28).³ En este sentido, Carrizo insta a que la escuela cree las bases del retorno a la tradición, ya que el folclore, “máxime en esta hora de descomposición del mundo” (Carrizo 1953: 9), es un poderoso elemento de cohesión familiar y social, capaz de dar impulso espiritual frente a adversidades tales como la guerra.

Además, la enunciación de Carrizo se ve abiertamente permeada por el anti-intelectualismo dominante entre los letrados oficialistas de esta etapa, ya que se manifiesta contra el elitismo de quienes desconocen la riqueza de la cultura popular (y así deja entrever su propia autolegitimación, por pertenecer al NOA y por haber llevado a cabo un “arduo” trabajo de campo en esa área, frente a los folclorólogos “de gabinete” en las grandes ciudades, lejos de la realidad empírica de sus objetos de estudio). En sintonía con el revisionismo histórico dominante en esta etapa, Carrizo advierte que la educación europeizante impartida desde la caída de Rosas, agravada luego por la inmigración y la modernización, malogró el lazo previo con la tradición nacional (Carrizo 1953: 8).

Concibiendo este ensayo como un manual de historia para la consolidación del folclore como “ciencia”, confía en la posibilidad de mensurar objetivamente cuánto hay

² Steele Boggs, Ralph. “Lo ‘primitivo’ y lo material en el folclore” en *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*, vol. 1, enero-junio de 1948.

³ En particular, recuerda que en su *Plan de Gobierno (1947-1951)*, Perón explicita la importancia del culto a las tradiciones, y el estudio del folclore en todos los niveles pedagógicos. También elogia el decreto implementado por el gobierno en 1949, para difundir por igual tiempo folclore y música extranjera. A la vez, Carrizo subraya la importancia de la creación de institutos universitarios de folclore y de instituciones particulares, destacando en especial el “Departamento de Folklore” fundado por Rafael Jijena Sánchez en 1940, en vínculo con los *Cursos de cultura católica*, también bajo la dirección de Jijena Sánchez.

de cultura grecolatina e hispánica, y cuánto de precolombino o indígena, en los objetos de estudio (Carrizo 1953: 7). A pesar de esa declaración de principios aparentemente neutral, desde su perspectiva el folclore argentino es “todo un mundo espiritual que viene del clasicismo hispano como flores del árbol secular, grecolatinas, fragantes y lozanas” (Carrizo 1953: 9), en desmedro de la gravitación del legado indígena (incluso por momentos el ensayista llega a disculparse por tener que indagar, indefectiblemente, tanto en la tradición española como en la indígena, ya que “ambas nos dieron el ser”; Carrizo 1953: 11). De todos modos –advierte tranquilizador, al historizar los documentos del folclore colonial–, “la Conquista se consolidó y trajo el sociego, clima ideal para el asiento de las tradiciones populares y familiares” (Carrizo 1953: 49); además, junto con (y gracias a) la implantación de la cultura europea, se produce “la desaparición de las incipientes culturas aborígenes” (Carrizo 1953: 108). A este borramiento de la conflictividad colonial, se suman juicios descalificadores de la alteridad indígena, como cuando recuerda un viaje colonial realizado siglos atrás “a través de campos *infectados de indios salteadores y bravíos*” (Carrizo 1953: 54; bastardilla nuestra).

Insistiendo en definir el folclore desde una concepción metafísica, como la manifestación más importante del “alma del pueblo”, en su ensayo explicita su deuda con diversas figuras de la oligarquía del NOA (especialmente con Alberto Rougés y con Ernesto Padilla, “el mecenas del folclore argentino”; Carrizo 1953: 24), dado el apoyo económico de estas figuras a sus investigaciones.⁴

Gran parte del ensayo apunta a modelar la historia del folclore, convirtiendo sutilmente sus propias investigaciones en un verdadero punto de llegada, en un arco de estudios que se inicia con figuras fundacionales como Samuel Lafone Quevedo, Juan B. Ambrosetti, Daniel Granada, Adán Quiroga, Eric Boman, Paul Groussac y Ricardo Rojas, entre otras. En la construcción de ese linaje, así como también en el reconocimiento de su deuda personal con escritores sensibles a esa temática (como Ezequiel Martínez Estrada, Jorge Luis Borges, Homero Guglielmini, Carlos Astrada y

⁴ Carrizo introduce además sendos retratos fotográficos de Rougés y de Padilla, como parte del homenaje respetuoso y “desinteresado” a estas figuras, como impulsores fundacionales del folclore del NOA (Carrizo 1953: 48-49). Sobre el apoyo económico y el control de las investigaciones de Carrizo, por parte de estos “mecenas”, ver Chein (2011) y Chamosa (2012). La trama de influencias y censuras ejercidas por Padilla y Rougés puede reconstruirse analizando de la correspondencia de Rougés (aunque esta tarea excede los objetivos más modestos del presente trabajo, vale la pena subrayar cómo en las cartas se percibe la negociación de apoyos económicos institucionales para que la investigación de Carrizo gane subsidios, cargos y prestigio académico). Ver Rougés (1999).

Vicente Rossi; Carrizo 1953: 13), o en la ponderación de otros colegas contemporáneos (como José Imbelloni, Carlos Vega y Augusto Raúl Cortazar), se percibe en qué medida Carrizo piensa su ensayo del mismo modo en que concibe la dinámica cultural del folclore: como un espacio capaz de amalgamar armónicamente tradiciones epistemológica e ideológicamente divergentes –e incluso antagónicas–, integradas como capas estratigráficas que disuelven su conflictividad para colaborar en la formación de un sustrato homogéneo.

En esta historia de la profesionalización del folclore como ciencia (afín, por lo demás, a la perspectiva previamente desplegada por José Imbelloni en *Concepto y praxis del folklore como ciencia* –1943–), Carrizo se coloca a sí mismo como el iniciador de la investigación directa desde 1927, cuando el Consejo Nacional de Educación le otorga un licencia para abocarse a recoger cancioneros por diversas provincias del NOA. Otro hito significativo, desde su perspectiva, es la creación del Instituto Nacional de la Tradición en 1943, bajo la dirección del propio Carrizo, “para salvar nuestro patrimonio tradicional” (Carrizo 1953: 25). La operación de autolegitimación flagrante contenida en la *Historia del folklore argentino* es recreada luego por su discípulo Bruno Jacovella (1963), para reforzar la consagración de su maestro como fundador del verdadero folclorismo nacional, en abierta tensión con otras definiciones del folclore –y de la historia nacional– percibidas como abiertamente antagónicas. En conjunto, tanto la *Historia...* de Carrizo como la biografía de Jacovella exaltan la obra del primero como *el* paso clave para la profesionalización del folclore como ciencia; defienden fuertemente el trabajo de campo por encima de las teorizaciones de los folcloristas “de gabinete”; valoran el lazo afectivo (“espiritual”) con la región como la única forma “auténtica” de compenetración con el folclore local, y consagran el NOA en su conjunto (y sobre todo la región del antiguo Tucumán colonial) como un reservorio de la espiritualidad, y en especial del espíritu hispánico, como el núcleo más importante en definición de la identidad nacional.

Fragmentos prehispánicos

Cuando comienza a formarse el campo disciplinar de los estudios folclóricos a nivel nacional, además del núcleo anclado en la Universidad de Tucumán (impulsado por Rougés y Padilla), se destaca, en la Universidad de Buenos Aires, un segundo grupo organizado en torno a la figura de Ricardo Rojas y el Instituto de Literatura Argentina,

al que se encuentra vinculado Augusto Raúl Cortazar,⁵ además de Bernardo Canal Feijóo, Carlos Vega e Ismael Moya, entre otras figuras. Si bien los integrantes de ambos grupos mantienen ciertos vínculos, al considerar las publicaciones y algunas polémicas coyunturales (como por ejemplo, las discusiones en torno a la fundación del Instituto de la Tradición),⁶ se hace evidente cómo el núcleo de Tucumán pugna por la consagración de un modelo hispano-católico de folclore, mientras que el núcleo de la UBA mantiene una posición más abierta al americanismo, y a valorar la importancia del aporte inmigratorio e incluso del sustrato indígena, al tiempo que mientras el núcleo de Tucumán defiende la legitimidad emanada de la propia condición de “provincianos”, y de la labor de campo en la propia región, el grupo de Buenos Aires defiende la mayor autoridad de la labor de gabinete, y el diálogo con bibliografía teórica internacional para renovar el folclore desde el punto de vista teórico.

Tal como demuestra Bentivegna (2016), los *Anales de la Asociación folklórica argentina* (la publicación de la Asociación folklórica argentina, dirigida por el jurista Santo Faré, y editada entre 1945 y 1948) reúne a figuras vinculadas al Instituto de la UBA, y asume una perspectiva nacionalista más amplia que el sustrato hispano-católico reivindicado por la *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*. Esa apertura se percibe desde el editorial del primer número, en donde se reclama el estudio del “espíritu nacional” “sin prejuicios ni dogmatismos”, evitando consagrar exclusivamente el pasado folclórico en extinción, en respuesta implícita al Instituto nacional de la tradición.

En efecto, los *Anales...* nuclea a figuras vinculadas al grupo de Rojas, exhibiendo una apertura ideológica del folclore, como prolongación y reelaboración de las tesis del autor de *Eurindia* (1922) con respecto al mestizaje, contrastables abiertamente con respecto a la perspectiva de la *Revista del Instituto...* y de otras obras específicas de Carrizo y su grupo. En esta dirección, cabe señalar que el folclorismo de *Anales...* permanece abierto al reconocimiento de la gravitación viva del componente indígena, e interesado en dar cuenta del lazo entre el folclore argentino y el de otros

⁵ El doctor en letras y folclorólogo salteño Augusto Raúl Cortazar es docente de la UBA y de la Universidad Católica, y miembro del grupo de folcloristas nucleado en torno del Instituto de Literatura Argentina de la UBA, bajo la dirección de Ricardo Rojas, y en abierta tensión (tal como advierte Chein 2010) con respecto al folclorismo promovido por Carrizo.

⁶ En carta de Padilla a Rougés en 1942 (citada en Rougés 1999: 539), se dice que Carrizo tiene un importante prestigio nacional, pero que debe enfrentar la centralidad local del grupo de Rojas en la UBA (y añade un juicio crítico, de desvalorización de este núcleo, por su escaso trabajo de campo, a pesar de contar con los materiales de la “Encuesta nacional de folclore” realizada en 1921).

contextos latinoamericanos (e incluso internacionales en general), al tiempo que resignifica el folclore desde la coyuntura global, concibiéndolo desde el primer editorial –firmado por Santo Faré– como contrapeso frente a la experiencia devastadora de la Segunda Guerra Mundial, convertido en garantía “de una decantada civilización humanista [...] en momentos cruciales del mundo” (*Anales...* 1945: 6). Esa idea se reitera en otras intervenciones de Faré (por ejemplo en la conferencia dada por el director de *Anales...* en *La Prensa* el 16 de agosto de 1946, reproducida en *Anales...* 1946: 12-13). La prolongación de la ideología del mestizaje euríndico, en los *Anales...*, se palpa –entre otros muchos elementos– en la explicación de la insignia de la Asociación folklorista argentina, tal como se fundamenta en el editorial del vol. II de 1946 (en donde se subraya que al ombú, erigido en símbolo de la pampa –como sinónimo de la nación, y como recreación del símbolo del árbol nodal en *Eurindia*– se le ha agregado deliberadamente una “orla” de “semicírculos salientes y yuxtapuestos” en alusión a la representación del sol como divinidad entre los diaguitas. Según detalla el editorial, ese elemento indígena implica “la evocación de las nobles razas aborígenes de América” que necesariamente deben ser incorporadas en la definición del folclore nacional (*Anales...* 1946: 2).⁷

A pesar de la apertura ideológica que expresan los *Anales...*, el enfoque sobre el folclore contenido en la obra de Augusto Raúl Cortazar, vinculado a esa formación intelectual, mantiene inquietantes puntos de contacto con respecto al eurocentrismo implícito en el núcleo tucumano arriba brevemente reseñado. Veamos.

En su ensayo *El carnaval en el folklore calchaquí* (1949), Cortazar evidencia la gravitación de un acuerdo de fondo en la concepción del folclore del NOA, afín con respecto a la perspectiva de Carrizo (aunque incluyen también referencias hostiles a Carrizo –exclusivamente referidas a la falta de profesionalismo con la que este último recoge piezas del folclore–), dado que, al igual que Carrizo, Cortazar subraya la base occidental, mediterránea e incluso hispano-católica del folclore.

En *El carnaval ...*, el autor insiste en inscribir el carnaval en una experiencia occidental que remite a las fiestas paganas en el mundo grecolatino y al carnaval en la Europa de la Edad Media y del Renacimiento, desde una visión paternalista, comprensiva de los excesos de esa fiesta como experiencia “báquica”.

⁷ Sobre la Asociación folklórica argentina ver Casas (2019).

En este sentido, su enfoque contrasta fuertemente con el de autores previos como el arqueólogo *amateur* Adán Quiroga, especialmente por la vitalidad que este último le atribuye al sustrato prehispánico en las prácticas del mundo colonial y del presente. En efecto, en ensayos como *Folklore calchaquí* (escrito en entresiglos y editado póstumamente por Rojas en 1929), Quiroga revisa minuciosamente las concepciones del mundo (incluida la metafísica) implícitas en el universo calchaquí, tanto entre los grupos prehispánicos como entre quienes habitan el área en la colonia, e incluso en el presente. Para ello, apela a diversas fuentes, interpretando desde restos arqueológicos materiales, o crónicas coloniales del área andina, hasta ritos católico-mestizos, vivos en el presente, apelando a la continuidad folclórica entre esas diversas temporalidades.

Por eso Quiroga repite insistentemente en el ensayo que muchas de esas prácticas perduran “hasta hoy”. Así por ejemplo, señala que los *cacllas* son amuletos de barro que protegen contra el daño, y que al igual que los *caijlles* –láminas de cobre con figuras humanas o con caras– “son conocidos hasta hoy en Calchaquí” (Quiroga 1929: 116); que “hasta hoy los calchaquíes guardan, bajo los aleros de sus casas, plumas de cóndor, que tienen por preciados talismanes para vivir largos años” (Quiroga 1929: 267), o que “hoy mismo, en los valles calchaquíes del norte, al empezar la siembra, el dueño de la labranza celebra en ella sus fiestas propiciatorias”, recurriendo incluso a algunas prácticas que no son sino “reminiscencia de viejos sacrificios” (Quiroga 1929: 164). En efecto, en el caso de las fiestas del Pucllay y del Chiqui, “hasta hoy [...] se cuelgan del árbol frutas, roscas de pan, *huahuas* de harina, y la cabeza de los animales sacrificados” (Quiroga 1929: 166), como “rastros evidentes de los antiguos sacrificios humanos de los valles”, ya que esos objetos que “se ofrecen en holocausto [...] representan a los niños de otros tiempos” (Quiroga 1929: 173). En otros casos, la combinación entre el término “calchaquí” (que el ensayo reserva en general para los antiguos indígenas) y el empleo de verbos en presente, abre una referencia ambigua que refuerza la convergencia de las diversas temporalidades postulada en la argumentación (por ejemplo, cuando al analizar la medicina chamánica, aborda “la fuga del espíritu” por un síncope, afirmando que “los calchaquíes creen” en un ritual para invitar al espíritu a volver al cuerpo; Quiroga 1929: 175). Más allá de estos rasgos generales, Quiroga advierte que algunas áreas de Calchaquí presentan un mayor aislamiento histórico, y por ende un grado más alto de pureza cultural, como en el caso de Cajón, en donde el autor encuentra aún vivas e intocadas las supersticiones y otras prácticas de los

“antiguos”.⁸

Quiroga se esfuerza por interrogar obsesivamente el sentido de los restos arqueológicos, centrándose especialmente en la interpretación de las imágenes. Varias de ellas se reproducen por medio de dibujos, convirtiendo el libro en una suerte de vitrina arqueológica, aunque el enfoque de Quiroga no se limita al inventario y la clasificación (tan común en la etapa de entresiglos, y necesaria, por lo demás, para la configuración de los primeros archivos), sumergiéndose en cambio en la hermenéutica del misticismo indígena.

En franco contraste con respecto a la perspectiva previa de Quiroga, los elementos indígenas reconocidos por Cortazar son aislados, y se refieren a un origen muy remoto, encontrándose ya tranquilizadamente absorbidos por la occidentalización. Además, constantemente el ensayista introduce una sutil helenización de los bienes culturales relevados (desde la comparación de los caballos con frisos clásicos, hasta las referencias al uso del almidón en carnaval como en antiguas fiestas helénicas; Cortazar 1949: 129), al tiempo que la retórica hispanizante del sujeto de enunciación refuerza la hispanización del NOA, convirtiendo por ejemplo las escenas de acercamiento sexual, en el marco de la fiesta popular, en formas equivalentes al amor cortés presente en la literatura europea del Renacimiento.

La tradición viva en el NOA es sobre todo la del Siglo de Oro español y/o la de Occidente en general (Cortazar 1949: 114). La mirada eurocéntrica del ensayista se ve reforzada por las fotografías que ilustran el ensayo: así por ejemplo en el capítulo V (“El carnaval en el folklore calchaquí”), si en la lámina 5 la madrina del “Topamiento de comadres” parece una diosa grecolatina por sus rasgos físicos y su vestimenta, en el siguiente el pie de imagen advierte que las mujeres jinetes son “Amazonas” en el NOA.

Cuando Cortazar reconoce el origen prehispánico innegable de algunos bienes, subraya la convergencia con usos y/o concepciones occidentales posteriores, que justifican su perduración, e incluso se imponen sobre la base precolombina, diluyéndola. Así por ejemplo encuentra un paralelo explícito entre el topamiento de comadres y prácticas semejantes en España (en días previos al carnaval en ambos

⁸ “Antiguos” es el término que, según Quiroga, le asignan los habitantes de la región a sus ancestros. Quiroga reproduce una fotografía de dos indios de Cajón (Quiroga 1929: 298), para analizar sus trajes típicos, señalando que “en esta gente puede estudiarse al antiguo calchaquí” (Quiroga 1929: 301), para aludir a una cierta intemporalidad esencializadora, que definiría sobre todo a estos indios como encarnaciones vivas del mundo precolombino. Más allá de que reitera cierta pulsión genealogista, tan cara al indianismo romántico previo, vale la pena destacar el modo en que, a lo largo de sus ensayos, Quiroga se mantiene al margen de la antropología física, por entonces dominante.

casos); señala que el juego con harina y/o con agua es común a diversos ritos griegos, europeos y/o mundiales, que exceden con creces la base indígena; si bien reconoce el origen indígena de la caja chayera, recuerda el papel de formas de percusión semejantes entre los conquistadores, subrayando así la existencia de un cruce entre el origen indígena y el español, que neutraliza el peso de la matriz originaria; el mismo gesto se repite frente a la aloja, derivada de la algarroba (Cortazar 1949: 132), donde el folclore mestiza y borra el origen prehispánico; algo semejante ocurre con la chaya, que sin conflictos pasa de celebrarse en honor al Pucllay, a ser parte del culto al Rey Momo del carnaval europeo (Cortazar 1949: 134).⁹ Así, la dinámica del folclore permite entender (y sutilmente también celebrar) la pérdida del lazo con el pasado prehispánico. Aunque reconoce la dimensión traumática de la Conquista como “rudo choque” (Cortazar 1949: 208), piensa el folclore como una dinámica de creatividad armónica, como un proceso pacífico de decantación cultural dirigido inconscientemente por un pueblo libre. En ese contexto para Cortazar, del mundo indígena solo sobreviven fragmentos que adquieren luego una nueva función social y emocional, sin conservar su sentido prehispánico, dado el peso arrasador de la tradición europea.

Desde su perspectiva, el carnaval evidencia la fuerte gravitación de un misticismo popular de base católica (ya alejado respecto de las supervivencias prehispánicas), permitiendo alcanzar cierta comunión inter-clase que suspende las jerarquías e interpone una pausa en las relaciones de explotación, suturando a los diversos sectores por una vía no racional ligada al misticismo y a la emoción estética (Cortazar 1949: 108-109). Evidentemente esas escenas de cohesión a-conflictiva forjan un imaginario armónico, en sintonía con discursos canónicos previos en la representación del NOA, como *Mis montañas* (1893), dado que, en ese conjunto de viñetas, Joaquín V. González consolida una visión idealizada del NOA como espacio de amalgama armónica entre indígenas, negros y mestizos por un lado, y familias de la elite por otro, subrayando la riqueza cultural que emana de los folclores populares

⁹ Incluso aquí Cortazar cita *Folklore calchaquí* de Adán Quiroga, para explicar el pasado y la dinámica presente de la chaya, pero no percibe la contradicción al enfatizar el fondo hispano-católico, que Quiroga deja en segundo plano. Al indagar en torno de la etimología de la “chaya”, cita una obra de Juan Alfonso Carrizo (Cortazar 1949: 169), así como también a Orestes di Lullo (*Folklore en Santiago del Estero*; Cortazar 1949: 181) y a Leopoldo Lugones (*El payador*; Cortazar 1949: 181), subrayando así la elección de perspectivas eurocéntricas para considerar el folclore del NOA. Como dijimos, las críticas de Cortazar a Carrizo 1949: 205) se centran solo en su falta de rigor profesional (por ejemplo, por no especificar dónde son recogidas las coplas (por ejemplo Cortazar 1949: 205).

macerados –y amalgamados sin fricciones– a lo largo de la historia nacional.¹⁰

E, *El carnaval...* Cortazar evoca con nostalgia ese tipo de experiencias armónicas de convivencia, recreando el temor romántico a la pérdida de las tradiciones (Cortazar 1949: 177-178). El autor sugiere que, como en otros contextos culturales ajenos al mundo andino, esa cohesión diluye las fricciones sociales, y evita en definitiva la emergencia de un estallido revolucionario. Así actúan, por ejemplo, el fogón y la tertulia para la preparación comunitaria de la chicha (Cortazar 1949: 131), y en definitiva todos los fenómenos ligados a la fiesta colectiva, en general marcados por una perspectiva nostálgica y paternalista, abierta a comprender la profundidad emocional del rito, aunque ese reconocimiento despatologizador se vea compensado, como contrapartida... por el reconocimiento de su origen grecolatino, o al menos occidental.

Cortazar llega a idealizar el trance logrado por el canto colectivo, la percusión y la danza circular, aceptando así la comunión emocional de la fiesta (y del folclore en general), pero también advierte la importancia del control ejercido por la tradición conservadora, que opera como freno ante las innovaciones y los posibles desbordes de la irracionalidad. En este sentido, el ensayista reconoce (pero no subraya, como sí lo habían hecho Joaquín V. González en *Mis montañas* o Adán Quiroga en *Folklore calchaquí*)¹¹ el exceso orgiástico del alcohol o de la liberación sexual, precisamente porque el tópico del exceso lo llevaría a reconocer también la base indígena, dada la asociación histórica de ambos rasgos según el eurocentrismo hegemónico.

¹⁰ Una instancia clave de cohesión inter-clase, recordada con nostalgia en *Mis montañas* como parte de un universo aurático (de la infancia personal y de la patria, y resistente ante el avance del cosmopolitismo modernizador que agrava las fracturas sociales iniciadas por el rosismo) se suscita durante la cosecha, como pausa de las relaciones de explotación social. El asado, la guitarreada y sobre todo la danza crean una comunión armónica entre los diversos sectores sociales, al tiempo que los niños patricios visitan a las viejas nodrizas de sus padres, regresando así al amparo tradicional del vínculo maternante de los sirvientes (González 1980: 100-102). Otra escena de convivencia afectiva tiene lugar en torno del fogón, que en las noches de invierno reúne a los niños blancos del patriciado con los criados, reforzando el vínculo afectivo entre ambos grupos, hasta soldar la unidad propia de una familia ampliada, típicamente patriarcal. Así por ejemplo, en “Escenas de invierno” quien mantiene el fuego encendido –literal y metafóricamente– es una india anciana, que ha maternado a varias generaciones de la familia patricia, hasta devenir la madre en común y el sostén emocional de todos. Allí frente al fuego, “mama Leonita” cuenta antiguas historias sobre los incas y sobre las luchas contra los españoles, así como también leyendas populares de tradición mestiza. Como detalle significativo, vale la pena señalar que, amparándose en una segura complicidad etnocéntrica con el lectorado, el narrador advierte que la india, “en su ingenuidad”, lamenta la Conquista como una desgracia acaecida a su pueblo (González 1980: 169), en sintonía con el dictamen explícito del narrador –varias veces reiterado en *Mis montañas*– sobre la segura extinción del mundo indígena, aun cuando sus huellas perduren en la arqueología y en algunas prácticas del folclore, como elementos residuales (González 1980: 25).

¹¹ De todos modos, Cortazar no deja de citar *Mis montañas* para referirse a los excesos de violencia y el consumo de alcohol en carnaval (por ejemplo en Cortazar 1949: 232), pero sintomáticamente desplaza estas observaciones al final del capítulo, porque contradicen su concepción del folclore como comunión social.

El legado indígena reprimido de la América profunda

En contraste con respecto a los dos casos arriba reseñados, desde *América profunda* de 1962, Kusch apela al mundo andino y a los lazos de éste con el NOA para americanizar la identidad nacional. En esta dirección, su obra dialoga implícita o explícitamente con otros autores previos del marginal indigenismo argentino (como Adán Quiroga, Ricardo Rojas y Bernardo Canal Feijóo), subrayando la importancia del misticismo precolombino (y del pensamiento popular basado en las cosmovisiones prehispánicas y mestizas) como posible fundamento de un “filosofar americano”. Dado que la cultura indígena se ha introyectado en el inconsciente colectivo de América, para Kusch (como para estos autores previos) es necesario, como experiencia de liberación psíquica, llevar a la consciencia ese sustrato, especialmente reprimido en contextos como el argentino.

En esta dirección, vale la pena revisar algunos de sus textos, no inscriptos explícitamente en el campo de la “folclorología” de mediados del siglo XX, pero sí en diálogo (y en tensión) con respecto a las postulaciones identitarias forjadas en ese campo de disputa. Veamos.

Tanto en *América profunda* como en *Indios, porteños y dioses* (1966), Kusch valora el misticismo indígena como respuesta específica a la angustia existencial, en sintonía con el existencialismo contemporáneo de Martin Heidegger, pero condicionado aquí por el impacto de las fuerzas telúricas locales. Para Kusch, ante una naturaleza indómita que el ser humano vivencia como “ira”, el misticismo indígena provee –desde el período precolombino hasta el presente– de un enraizamiento germinal y de un amparo defensivo como conjuros ante la vulnerabilidad y el desamparo.

Kusch escribe *América profunda* bajo la influencia de una matriz discursiva previa, marginal entre los discursos identitarios a nivel nacional, que como en el caso de Kusch pone el acento en la existencia de una cosmovisión prehispánica, sobreviviente sobre todo en el folclore del NOA. Kusch confía en forjar un filosofar *ad hoc*, fundado en la recreación de algunos elementos de esas cosmovisiones que expresan un modo de “estar” en el mundo particularmente americano, inaprehensible con las categorías conceptuales propias de las teorías europeas. Así, espera que el ensayo mismo lleve a la consciencia ese componente indígena reprimido, constitutivo de la identidad. En especial, el anhelo de *communitas*, palpable –con diferencias– en autores previos como Adán Quiroga, Ricardo Rojas o Canal Feijóo, reaparece en *América profunda*, al pensar la fusión en lo colectivo propia del mundo pre-moderno, como

alternativa válida ante el “ego conqueror” dominante en el individualismo occidental. En el desarrollo de este razonamiento, Kusch –ávido de diálogo con pensadores latinoamericanos– se basa en *El sentimiento de lo humano en América* (1950), en donde el filósofo chileno Félix Schwartzmann explora el problema del aislamiento del hombre americano frente al prójimo y frente a la sociedad, buscando una matriz conceptual común para dar cuenta del “deseo de prójimo” como anhelo de *communitas*. Kusch despliega una apropiación crítica de esa obra, en favor de un americanismo ausente en el universalismo del filósofo chileno, confiando en la resistencia que ofrece el mundo andino como espacio comunitario, frente a la disgregación de los lazos sociales provocada por la secularización moderna.

Para fundar una filosofía americana, con base en el pensamiento andino previo a la Conquista, Kusch también se basa explícitamente en el modelo teórico del mexicano Miguel León Portilla, quien en *La filosofía nahuatl* (1956) aborda esa cosmovisión indígena, reconociendo “la existencia histórica de un saber filosófico entre los nahuas”, con una explicación muy elaborada sobre el acaecer temporal del Universo, una ética, una metafísica y una teología propias, e incluso una consciencia histórica (lo cual implica clausurar la perspectiva de Hegel y de los hegelianos posteriores que sitúan la emergencia de una consciencia histórica en el continente solo a partir de la Conquista de América, o incluso solo a partir de las guerras de emancipación). A la vez, el trabajo de León Portilla dialoga implícitamente con perspectivas como la de Marcel Griaule, quien en *Dieu d'eau* (1948) entrevista al anciano Ogotemmêli para descubrir la complejidad lógica del pensamiento simbólico africano, y reconocer por ende su elevado estatuto filosófico. Estos autores rompen de forma inaugural con la hegemonía de la “filosofía” como equivalente al Logos propio del pensamiento europeo, aunque Kusch no busca – como sí lo hace León Portilla– recomponer con fidelidad arqueológica las filosofías del mundo prehispánico, sino fundar desde allí un filosofar para el presente, enraizado en América.

A la vez, Kusch plantea una concepción del mundo americana, previa incluso a la Conquista, fundada en la imposibilidad de superar los binarismos, partiendo de una primera tensión –constitutiva de la identidad continental–, basada en el anhelo de trascendencia y en su frustración. Kusch encuentra plasmada esa dialéctica abierta, no sintética, en el símbolo del Quetzacoatl, cuya naturaleza dual está dada por la tensión entre la inmanencia de la serpiente y el anhelo de trascendencia del quetzal. En igual dirección, en *América profunda* se centra en la figura de Viracocha como divinidad dual

en términos sexuales, como modélica respecto de una concepción del mundo resistente a la síntesis dialéctica. Este tipo de imágenes le son claves para probar la dialéctica abierta que operaría en todo el pensamiento indígena y popular. Para Kusch, ese dualismo no sintético también es nodal en Oriente, y de hecho textos como *América profunda* están sesgados por constantes paralelos entre las cosmovisiones indígenas y las filosofías del Budismo y del Taoísmo, para abonar su compatibilidad, en contraste con las categorías occidentales para pensar no solo la dialéctica, sino también el espacio, el tiempo y el modo de estar en el mundo, o para resolver la angustia existencial entendida como sentimiento de desamparo.

Ahora bien; creo que, para volver a pensar problemas sociales contemporáneos a partir de la obra de Kusch, debemos hacer un balance crítico capaz de explorar la emergencia de “lo nuevo” en su pensamiento (atendiendo a los elementos marginales y/o contra-hegemónicos que propician un cambio de paradigma epistemológico o ideológico), y al mismo tiempo, reflexionar sobre los límites y las contradicciones implícitos en su perspectiva. Comencemos por las objeciones.

En principio, la valoración de un pensamiento indígena que tolera la dualidad, sin solución sintética, implica en Kusch un cuestionamiento explícito de la dialéctica hegeliana en sentido “clásico”, en sintonía con su voluntad de poner en crisis toda adhesión acrítica a la filosofía occidental, intransferible al pensar desde América. En este punto, Kusch coincide con otros autores previos y contemporáneos (como Canal Feijóo o el brasileño Mário de Andrade), pero –y aquí viene la objeción– Kusch convierte esa dialéctica abierta en una matriz ontológica, propia de un *ethos* o de una identidad americana “auténtica”, sobre todo por ser previa a la Conquista (esto queda claro desde *La seducción de la barbarie*), generada por la incidencia del paisaje. Lejos de esa visión ontologizante, tanto Canal Feijóo como Mário de Andrade enfatizan las condiciones materiales de esa imposibilidad de síntesis, evitando la esencialización de la identidad. Además, tanto en la reflexión teórica como en el análisis de fuentes, Kusch tiende a pensar polos antitéticos puros que preservan sus diferencias a pesar del contacto. Esto se traduce en cierta dificultad para dar cuenta de la dinámica del mestizaje y de la dominación cultural a lo largo de la historia (y de hecho, en *América profunda* Kusch se esfuerza por dar con las bases de una cultura indígena “auténtica” e “incontaminada”, aunque inevitablemente apela a fuentes de letrados ya mestizos como Santacruz Pachacuti, transidos por la experiencia de la aculturación). Incluso la historia es leída a partir de estas antítesis, como un juego de invariantes en conflicto,

coincidiendo así con la perspectiva del revisionismo histórico dominante en la época (por ejemplo, cuando en *América profunda* sitúa en una misma continuidad a Tupac Amaru, a Rosas y a Perón, bajo la rebelión común del “hedor” contra la “pulcritud” de Occidente).

Sin desarmar varias dicotomías heredadas, Kusch apela a categorías abstractas (como “el indio” o “el mercader”), en una lectura transhistórica que –en pleno ascenso del marxismo y del dependentismo– insiste en anteponer las dicotomías culturales a las tensiones de clase. A la vez, homogeneiza a diversos grupos indígenas bajo el modelo de un mismo sujeto incontaminado, en una objetivación de la alteridad que tiende a esencializar la diferencia americana. Desde un relativismo radical, por momentos parece defender la exclusión de los indígenas respecto de su occidentalización cultural, pero para preservar paternalmente sus diferencias “esenciales”, sin llegar a considerar la capacidad de los sujetos indígenas para tramitar sus propias formas de inclusión y de preservación identitaria.

A la vez, puede señalarse que Kusch se rebela contra el eurocentrismo de su propia clase media, pero no logra trascender la frontera del “nosotros” para devenir ese otro admirado, o que idealiza la dimensión contra-hegemónica del pensamiento popular (y especialmente del mundo andino, visto como una garantía de resistencia –en bloque y sin fisuras– respecto del racionalismo occidental). Creo que estos límites de su pensamiento pueden ser reconsiderados a la luz de los avances de los contra-indigenismos que, en el presente, cuestionan el paternalismo implícito incluso en el relativismo cultural, atendiendo a los planteos de empoderamiento y de negociación indígena con respecto a los modos de inclusión y de reconocimiento de las diferencias.

Como contra-argumento, amén de que las limitaciones señaladas responden al horizonte de lo pensable en la época, es evidente que su crítica al eurocentrismo es extremadamente valiosa y marginal en el campo intelectual argentino; que su esfuerzo por darle estatuto filosófico a las cosmovisiones prehispánicas y mestizas populares, como fundamentos de un pensar americano, abre camino al desarrollo del multiculturalismo, subrayando en qué medida la dimensión europea de la Argentina se basa en la represión de concepciones del mundo no occidentales, vivas en el presente.

En el marco de esa crítica al eurocentrismo, Kusch cuestiona la hegemonía de la racionalidad occidental, que él ve encarnada especialmente en la clase media argentina, objeto particular de su crítica en ensayos como *Indios, porteños y dioses* (en sintonía con un contexto que reflexiona obsesivamente sobre este sujeto social, por ejemplo en

Buenos Aires, vida cotidiana y alienación de Juan José Sebreli –1964–, o en *El medio pelo en la sociedad argentina* de Arturo Jauretche –1966–). Kusch ve en la clase media la mejor encarnación del individualismo moderno y de la imposición del progreso como valor universal, arrasando con las diferencias culturales. Por eso proyecta allí el eurocentismo que alimenta el rechazo de la alteridad, y con ella del comunitarismo y del misticismo. De hecho, Kusch escribe desde la nostalgia por la caída del aura, en rebeldía contra la secularización encarnada por esa clase media que desprecia a la alteridad y el propio inconsciente, ambos reprimidos y por ende desconocidos.

Esa adhesión al pensamiento popular como base de un filosofar enraizado en América se extrema en *La negación en el pensamiento popular* (1975), en donde propone abandonar el preconcepto eurocéntrico dominante en toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta Marx, consistente en valorar el conocimiento científico por encima del pensamiento popular. Desde ese relativismo radical, Kusch crea condiciones favorables para la emergencia de la actual filosofía del “Buen vivir”, al insistir en la importancia de las cosmovisiones andinas que privilegian el lazo de la comunidad con la naturaleza, y al subrayar el valor de la intuición como forma de conocimiento alternativo respecto de la racionalidad occidental. Al mismo tiempo, su perspectiva abre camino para cuestionar el indigenismo, dominante hasta mediados del siglo XX, que promueve una guía paternal de los indígenas, pero para su inclusión desindigenizante, bajo la imposición de un modelo universal de progreso. Y cuestiona los expansionismos (tanto del capitalismo occidental como de la Unión Soviética y de China) que buscan barrer las diferencias culturales. Por ende, su análisis supone abiertamente una crítica muy dura al marxismo ortodoxo, acercándose –al menos en parte– a “El factor religioso” del peruano José Carlos Mariátegui (a quien elogia tangencialmente en *Indios, porteños y dioses*), a *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier, o a *As religiões africanas no Brasil* del francés Roger Bastide. En conjunto, aunque desde posiciones políticas muy diferentes, estos autores le exigen al marxismo que reconozca la fuerza del misticismo popular como motor de una transformación social (y por ende, el respeto por preservar las diferencias culturales).

Algunas consideraciones finales

Tal como vimos, en el caso de Carrizo, su invisibilización del folclore de matriz indígena, y la negación de los conflictos sociales en la historia del NOA, refractan el carácter funcional de sus intervenciones con respecto a los intereses de la oligarquía del

área, prolongando visiones armónicas sobre la convivencia entre patrones y peones, heredadas de perspectivas previas como la de Joaquín V. González, aunque Carrizo agrega una negación del legado indígena ausente incluso en su antecedente conservador.

A pesar de las diferencias en las trayectorias, en las pertenencias institucionales e incluso en las orientaciones políticas (dada la condición de Carrizo, de intelectual “orgánico” del primer peronismo), los ensayos sobre folclore de Cortazar convergen con los de Carrizo, dado el énfasis que le otorgan ambos a la base occidental, mediterránea (aunque no necesariamente hispano-católica) del folclore del NOA. Ambos autores convergen además en la concepción de la fiesta colectiva como una experiencia de comunión interclase que suspende las jerarquías sociales, propiciando una sutura por la vía de la emoción estética y del misticismo. Esa perspectiva supone una idealización de la convivencia armónica que “blanquea” simbólicamente el folclore, reprimiendo la enunciación de preconceptos todavía no desarticulados respecto de los excesos “salvajes” propios de los sectores populares. Tanto la insistencia en la matriz occidental como la invisibilización de los excesos (que otros autores subrayan, en relación al trance extático, el consumo de alcohol, la danza frenética y los desbordes sexuales, entre otros elementos) suponen un desvío respecto del linaje de discursos que, desde *Folklore calchaquí* de Adán Quiroga, subrayan la vitalidad de la cultura indígena y el misticismo exaltado (también de base prehispánica) vivos en las prácticas contemporáneas del NOA, y resistentes a la occidentalización. En este sentido, los ensayos de Carrizo y los de Cortazar, a pesar de ser enunciados desde posiciones diversas en el campo intelectual y político, son en conjunto implícitamente funcionales a los intereses de las clases dirigentes.

Frente a este tipo de discursividades más eurocéntricas, la obra de Kusch se recorta como una vertiente que establece un franco contrapunto, al desplegar una visión centrada en la fuerte gravitación de la herencia indígena en la configuración identitaria del NOA (y potencialmente también de la nación e incluso del continente). Reinscribiendo el ensayismo de Kusch en el contexto argentino de esta etapa, es claro que se trata de un punto de vista marginal. Si Carrizo y Cortazar insisten en la importancia del legado hispánico en el folclore argentino, los ensayos de Kusch abrevan en las raíces prehispánicas, fuera –y acaso también en contra– de Europa.

Si bien excede los objetivos de esta ponencia, vale la pena señalar que incluso la antropología oficialista del período (teniendo en cuenta a figuras como Santiago Peralta en el Instituto Étnico Nacional, o como José Imbelloni en el Museo Etnográfico)

establece un contrapunto flagrante con respecto a la perspectiva de Kusch, dado el diagnóstico negativo –explícito en la obra de los primeros– sobre el futuro eugénico de los indios, tanto como su colaboración –directa o indirecta– en la represión de movimientos de reivindicación indígena como el “Malón de la Paz” de 1946.¹²

Invisibilización y reconocimiento obsesivo del sustrato indígena reprimido generan así una confrontación explícita, junto con –o a pesar de– las diferencias disciplinares entre el folclorismo con pretensiones de científicidad (por el que disputan Carrizo y Cortazar, entre otras figuras) y el ensayismo de Kusch, en su articulación peculiar de filosofía y antropología. Como un calidoscopio en movimiento, a mediados del siglo XX la disputa por la representación simbólica (y/o por la inclusión material) de lo indígena como legado, y/o de los indígenas como sujetos activos en el presente, no deja de tejer complejas líneas de fuerza discursiva que todavía esperan ser mejor iluminadas.

Bibliografía citada

- AA.VV. (1948). *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*, Buenos Aires, n° 1-2.
- AA.VV. (1945-1948). *Anales de la Asociación folklórica argentina*, Buenos Aires, UBA.
- Bentivegna, Diego (2016). “La Revista del Instituto Nacional de la Tradición: estudios folklóricos, nacionalismo y tradicionalismo en el primer peronismo” en Korn, Guillermo y Claudio Panella (comps.). *Ideas y debates para la nueva Argentina*, La Plata, UNLP.
- Carrizo, Juan Alfonso (1953). *Historia del folklore argentino*, Buenos Aires, Ministerio de Educación / Instituto Nacional de la Tradición.
- Casas, Mariano (2019). “La Asociación Folklórica Argentina: un ‘antídoto’ para la cultura de masas a escala regional (1938-1942)” en *Sociohistórica*, La Plata, UNLP, n° 43.
- Chamosa, Oscar (2012). *Breve historia del folklore argentino*, Buenos Aires, Edhasa.
- Chein, Diego (2011). “Provincianos y porteños. La trayectoria de Juan Alfonso Carrizo en el período de emergencia y consolidación del campo nacional de la folklorología” en Orquera Fabiola (edición y coord.). *Ese ardiente jardín de la República. Formación y desarticulación de un “campo” cultural: Tucumán, 1880-1975*, Córdoba, Alción.
- Cortazar, Augusto R. (1949). *El carnaval en el folklore calchaquí*, Buenos Aires, Sudamericana
- Jacovella, Bruno (1963). *Juan Alfonso Carrizo*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.
- González, Joaquín V. (1980 [1893]). *Mis montañas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Kusch, Rodolfo (1953). *La seducción de la barbarie*, Buenos Aires, Raigal.

¹² Al respecto ver Lazzari (2004), para el caso de Peralta, y Mailhe (2018) para el de Imbelloni.

----- (1962). *América profunda*, Buenos Aires, Hachette.

----- (1994 [1964]). *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Biblos.

----- (2008 [1975]). *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Las cuarenta.

Lázzari, Axel (2004). “Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955)” en Neiburg, Federico y Mariano Plotkin (comps.). *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós.

León-Portilla, Miguel (1956). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mailhe, Alejandra (2018). “La colección ‘Humanior’ y la formación de un lectorado americanista” en *Prismas*, Bernal, UNQ, n° 22.

Quiroga, Adán (1929). *Folklore calchaquí*, Buenos Aires, Revista de la Universidad de Buenos Aires.

Rougés, Alberto (1999). *Alberto Rougés. Correspondencia (1905-1945)*, Tucumán, Centro cultural Alberto Rougés.