

## 100 AÑOS DE LA ENCUESTA NACIONAL DE FOLKLORE (1921-2021). REFLEXIONES, BALANCES Y DESAFÍOS

*Carolina Crespo<sup>a</sup>, Alicia Martín<sup>b</sup>, Leandro Pankonin<sup>c</sup>, Silvia Gattafoni<sup>d</sup>, Diego Escolar<sup>e</sup>,  
Judith Farberman<sup>f</sup>, Pablo Rosalía<sup>g</sup> y Leonor Acuña<sup>h</sup>*

### RESUMEN

En 2021 se cumplieron 100 años de la realización de la Encuesta Nacional de Folklore. En homenaje a este voluminoso y extraordinario archivo, Carolina Crespo, Alicia Martín y Leandro Pankonin, organizaron ese año dos conversatorios con investigadores de muy diversas trayectorias formativas que han tenido distinto tipo de vínculo con este material. El propósito de estos encuentros fue reflexionar sobre la Encuesta y poner de manifiesto la relevancia que aún hoy sigue teniendo después de un siglo de su confección. El evento se sumó a una serie de otras iniciativas conmemorativas que realizó el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Dado el contexto de pandemia de COVID 19 y la imposibilidad de realizar reuniones presenciales, los conversatorios se desarrollaron bajo un formato virtual. En este trabajo reproducimos las distintas lecturas sobre la Encuesta y sus usos que fueron compartidas en ambos encuentros.

**PALABRAS CLAVE:** Encuesta Nacional de Folklore; centenario; conversatorios.

### ABSTRACT

In 2021, we will commemorate the 100th anniversary of the National Folklore Survey. To honor this significant and extensive archive, Carolina Crespo, Alicia Martín, and Leandro Pankonin organized two round table discussions throughout the year. These discussions brought together researchers from diverse professional backgrounds who have had various connections with this material. The purpose of these meetings was to reflect on the Survey and emphasize its continued relevance even after a century

<sup>a</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Púan 480 (CP 1406CQI). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. carolcres@hotmail.com

<sup>b</sup> Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. 3 de Febrero 1378 (CP 1426BJN). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. alicia.martin462@gmail.com

<sup>c</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad Nacional de General Sarmiento. Juan María Gutiérrez 1150 (CP B1613), Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, Argentina. leandro\_pankonin@yahoo.com.ar

<sup>d</sup> Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Púan 480 (CP 1406CQI), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. gattafoni.s@gmail.com

<sup>e</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad Nacional de Córdoba; Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario (M5502JMA), Mendoza, Mendoza, Argentina. descolar@gmail.com

<sup>f</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad Nacional de Quilmes; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Roque Saenz Peña 352 (CP B1876BXD), Bernal, Provincia de Buenos Aires, Argentina. jfarberman@gmail.com

<sup>g</sup> Asociación Cultural Relatos del Viento. relatosdelviento@gmail.com

<sup>h</sup> Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 3 de Febrero 1378 (CP 1426BJN), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. lenguasyhablantes@gmail.com

since its completion. The event was part of a series of commemorative initiatives organized by the National Institute of Anthropology and Latin American Thought. Due to the COVID-19 pandemic and the impossibility of holding in-person meetings, the discussions took place in a virtual format. In this article, we present the different interpretations and uses of the Survey that were shared during these meetings.

**KEYWORDS:** National Folklore Survey; centenary; round table discussion.

Manuscrito recibido: 5 de agosto de 2022.

Aceptado para su publicación: 12 de diciembre de 2022.

---

## INTRODUCCIÓN

Carolina Crespo, Alicia Martín y Leandro Pankonin

Este artículo transcribe las exposiciones y debates de dos reuniones organizadas a lo largo del año 2021 con el propósito de recordar los 100 años de la Encuesta de Magisterio o Encuesta Nacional de Folklore –de aquí en más Encuesta o ENF–. En efecto, durante el año 1921, maestras y maestros de escuelas primarias nacionales –creadas a partir de la Ley N° 4874, conocida como Ley Láinez– llevaron adelante esta Encuesta, en la que registraron entre miembros de sus comunidades educativas expresiones orales definidas como folklóricas. Sobre la base de una propuesta de Paul Groussac<sup>1</sup>, la Encuesta fue parte de una política planificada por el vocal del Consejo Nacional de Educación (CNE), Dr. Juan Pedro Ramos<sup>2</sup>, y realizada por docentes que documentaron

materiales en prosa, verso y música en todo el país, para conformar aquello que se entendía como el acervo del folklore argentino. El resultado fue la construcción de un inmenso corpus de saberes tradicionales orales registrados en más de 88.000 folios. Finalizado el relevamiento, el CNE cedió la colección a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA), atendiendo a la solicitud que había realizado Ricardo Rojas<sup>3</sup>, decano de esta casa de estudios en ese entonces. Rojas había fundado y dirigía el Instituto de Literatura Argentina en dicha Facultad, donde el material de la Encuesta fue organizado, analizado, clasificado y publicado entre 1925 y 1938, mediante los seis volúmenes que formaron el Catálogo de la Colección de Folklore.

En el año 1951, la colección de la Encuesta fue enviada al entonces Instituto Nacional de la Tradición, que es hoy el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), lugar donde ha permanecido hasta la actualidad. En el año 2004, la colección fue microfilmada y más tarde digitalizada en formato

---

<sup>1</sup> Paul Groussac (1848-1939) fue un escritor, crítico literario, dramaturgo, poeta e historiador de origen francés que dirigió la Biblioteca Nacional argentina entre 1885 y el año de su fallecimiento, 1929.

<sup>2</sup> Juan Pedro Ramos (1878-1958) fue un docente universitario, jurista y escritor. Produjo una gran cantidad de obras, muchas de ellas focalizadas en el derecho, la educación y la historia argentina. Desde principios del siglo XX, y por décadas, trabajó en distintos ámbitos del CNE, desde donde produjo diversos materiales como el llamado Informe Ramos, de 1910, o el documento titulado Folklore argentino: Instrucciones a los maestros, de 1921 (CNE, 1921b) que daría cuerpo a la ENF. Formó parte de organizaciones del nacionalismo de derecha como la Liga Patriótica Argentina y más tarde de la Legión Cívica.

---

<sup>3</sup> Ricardo Rojas (1882-1957) nacido en Tucumán, pero criado en Santiago del Estero, fue un escritor, historiador, crítico literario, docente universitario y político de peso fundamental en el debate de ideas de la primera mitad del siglo XX argentino. Entre su prolífica producción, escribió obras que ganaron el canon de clásicas, como *El país de la selva* (1907), *La restauración nacionalista* (1909), *Eurindia* (1924); además de su *Historia de la literatura argentina* (1917-1922) y *El santo de la espada* (1933). Hizo de su obra una búsqueda estética de lo criollo.

Portable Document Format (PDF) para su consulta en la Biblioteca Juan Alfonso Carrizo, del INAPL. En 2021, fue subida a la página web del Ministerio de Cultura (<https://enf1921.cultura.gob.ar/>) con el objeto de promover su libre acceso desde cualquier lugar del mundo.

Con el propósito de conmemorar esta excepcional colección, invitamos a investigadores e investigadoras de distintas especialidades a reflexionar sobre ella en dos conversatorios. El primero, se tituló “La Encuesta Nacional de Folklore como fuente y archivo”. Este conversatorio, coordinado por Leandro Pankonin, contó con las exposiciones de Ariel de la Fuente, Silvia Gattafoni, Diego Escolar y Judith Farberman, quienes compartieron sus experiencias de trabajo con la Encuesta desde el punto de vista de la antropología, de la historia, de la bibliotecología y de la archivística. El segundo conversatorio, titulado “La Encuesta Nacional de Folklore en las

Crespo, Alicia Martín y Leandro Pankonin. La Dirección del INAPL puso a disposición el canal web del Ministerio de Cultura para realizarlos. Agustina Juncos y otros integrantes del personal del INAPL y del Ministerio ofrecieron su experticia digital e hicieron posible que el 2 de agosto y el 2 de septiembre investigadores y profesionales de la cultura pudieran reflexionar acerca de esta colección desde diversas aristas, de modo no presencial.

Los conversatorios se realizaron en formato virtual debido a las restricciones vigentes producto de la pandemia de COVID 19 declarada a principios del año 2020. La modalidad de la propuesta fue escuchar a las y los expositores primero y recibir al finalizar las consultas o comentarios que aportara la audiencia. Estas intervenciones se escribieron en el espacio de charla o chat de la plataforma web, y fueron recibidas y comunicadas oralmente por los coordinadores a las y los expositores para que

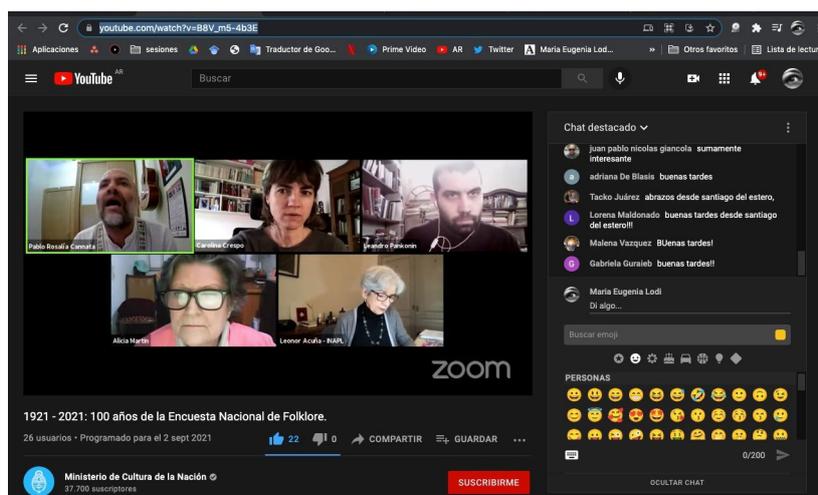


Figura 1. Participantes del segundo conversatorio.

políticas culturales, educativas y de patrimonio”, fue coordinado por Alicia Martín y sus expositores fueron Leonor Acuña y Pablo Rosalía, quienes se enfocaron en el tratamiento de la Encuesta como base o punto de partida para la ampliación de líneas de trabajo hacia variados campos de acción cultural, por ejemplo, actividades de promoción de las tradiciones y la memoria regional.

La realización de los dos conversatorios fue ideada y organizada por miembros de la cátedra de Folklore General de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: Carolina

contestaran (Ministerio de Cultura de la Nación, 2021).

Todas y todos las y los expositores trabajaron con la Encuesta en algún momento de sus investigaciones. Por eso, desde la diversidad de sus áreas de trabajo, se propusieron dar cuenta de las búsquedas que cada uno realizó oportunamente, así como de los resultados obtenidos y de los interrogantes y desafíos que la consulta de la Encuesta les suscitaban. De tal modo, fueron surgiendo en los conversatorios preguntas y reflexiones como: ¿qué saberes y prácticas culturales se incluían,

bajo qué denominaciones, y cuáles se excluían?; ¿cómo se delimitó al área de saberes tradicionales para su relevamiento en las instrucciones de aplicación de la Encuesta?; ¿cómo surgió este interés científico, educativo, social, político y patriótico por los saberes tradicionales?; ¿qué se entendió por folklore en aquel momento?; ¿de qué manera llegaron a implementar los maestros y encuestadores esta recopilación de la cultura del pueblo?; ¿de qué manera se organizó y procesó la enorme cantidad de materiales documentados?; ¿qué valor le adjudican las y los expositores a la Encuesta? y ¿cómo ubican su consulta en relación con el trabajo propuesto?

Las exposiciones que transcribimos a continuación, irán despejando y profundizando estas inquietudes. De todas ellas, solo la intervención de Ariel de la Fuente, historiador que inició la ronda de exposiciones, no ha sido transcrita por decisión personal del autor, dado que ya había sido publicada previamente<sup>4</sup>. No obstante, en el cierre de este artículo, retomaremos algunas de sus reflexiones en diálogo con el resto de las y los expositores.

## **CONSERVAR PARA DIFUNDIR: LA ENCUESTA NACIONAL DE FOLKLORE DE 1921**

Silvia Gattafoni

Buenas tardes, quería agradecer la invitación a participar de esta actividad al INAPL. Me propusieron contarles las tareas llevadas adelante desde la Biblioteca del INAPL con relación a la Encuesta de Folklore de 1921. Este conjunto documental es de mucho valor para la investigación desde perspectivas históricas –de esto ya habló el expositor anterior, Ariel de la Fuente–. No voy a profundizar en ese aspecto. Más bien me voy a referir a sus aspectos formales, sus características materiales y al trabajo desarrollado, que fue un proceso que llevó varios años.

---

<sup>4</sup> La exposición de Ariel de la Fuente se tituló “La Encuesta Nacional de Folklore y el estudio de la historia y la literatura del siglo XIX: valoración y comentarios metodológicos”. Parte de esta se encuentra publicada en de la Fuente (2007 y 2011).

Como muchos ya conocen, esta Encuesta es producto de un relevamiento convocado en 1921 por el Consejo Nacional de Educación dirigido a los maestros de las escuelas primarias, creadas en las provincias a través de la Ley N° 4874 –conocida como Ley Láinez–. Esta convocatoria tenía la forma de un concurso que proponía “recoger el material disperso en prosa, verso y música que constituye el acervo del folklore argentino” (De Ugarriza Aráoz, 1925, p. XI). El Consejo elaboró, publicó y distribuyó un cuadernillo de instrucciones a los maestros que contenía definiciones de folklore y una clasificación temática para recoger de manera más precisa y ordenada distintos aspectos de las tradiciones populares. Ese cuadro clasificatorio estaba ordenado en cuatro grandes categorías: 1) Creencias y costumbres, 2) Narraciones y refranes, 3) Arte, 4) Conocimientos populares en las diversas ramas de la ciencia.

Más detalladamente se hacía referencia a: Creencias y prácticas relativas a fenómenos naturales, naturaleza inanimada, plantas y árboles, animales, faenas rurales, juego, muerte, juicio final, fantasmas, espíritus, duendes, curanderismo, brujería, mitos, cosmogonía / Ceremonias en relación a acontecimientos como nacimientos, matrimonios, muertes; juegos / Narraciones, poesías y canciones, danzas / Procedimientos y recetas para curar enfermedades, formas de nombrar cosas de la naturaleza –animales, vegetales, astros y estrellas, lugares– / Información sobre grupos indígenas de la región / Lenguas indígenas, formas de hablar, vocabularios, etc.

Participaron aproximadamente 3.250 recopiladores, cuyos envíos fueron organizados en carpetas o legajos por provincia, localidad y escuela. Inicialmente, la convocatoria estaba pensada para las provincias de Buenos Aires, Catamarca, Córdoba, Corrientes, Entre Ríos, Jujuy, La Rioja, Mendoza, Salta, Santa Fe, Santiago del Estero, San Luis y Tucumán, pero se hizo extensiva a la Capital Federal y a las Gobernaciones o Territorios Nacionales del Chaco, Formosa, Misiones, Los Andes, La Pampa, Neuquén, Río Negro y Chubut; incluso participaron personas que no se desempeñaban en la docencia. Constituyó el “principal proceso de relevamiento, recolección

y documentación de las manifestaciones orales de la literatura nacional” (Espósito & Di Croce; 2013, p. 1). Por otro lado, es una rara experiencia en términos de que fue realizada sincrónicamente en todo el territorio nacional.

El CNE, a pedido del decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Ricardo Rojas, remitió la colección al Instituto de Literatura Argentina para que se llevara a cabo la sistematización de los materiales y se facilitara su acceso por parte de los investigadores. En una primera etapa, este Instituto efectuó la descripción del contenido de cada legajo. Esta información fue publicada entre 1925 y 1938, mediante los seis volúmenes que formaron el Catálogo de la Colección de Folklore. En 1951 se dispuso el traspaso de la Encuesta al Instituto Nacional de la Tradición, actual INAPL. La vasta colección está conformada principalmente por textos manuscritos en tinta y lápiz en hojas de papel de distintos tipos, calidades y formatos. A esto se suman ilustraciones decorativas, dibujos, partituras, esquemas, mapas, fotografías y hasta pequeños objetos, que fueron guardados en 93 cajas metálicas especialmente construidas para su almacenamiento y que se ubicaron en dos armarios, también metálicos, en casi diez metros de estantes. Por estas razones, por ser un material único, por la fragilidad de sus materiales constitutivos, la disponibilidad para la consulta era muy limitada. Existía un reglamento que establecía condiciones muy específicas para poder acceder a los manuscritos, como una estrategia de conservación, a fin de limitar la manipulación y prevenir riesgos en general.

Paralelamente, se recibían en la Biblioteca muchos requerimientos para su consulta de públicos diversos –investigadores, estudiantes universitarios, docentes– ya que a lo largo de estos años, la Encuesta se transformó en una importante obra de referencia para investigadores de distintas disciplinas como literatura, lingüística, historia, etnohistoria, folklore, botánica y cultura popular, tanto de instituciones nacionales como extranjeras; incluso, desde muchas instituciones provinciales se recibían pedidos para acceder a copias correspondientes a los legajos de sus jurisdicciones.

Hacia mediados y fines de la década del noventa, la dirección del INAPL, a cargo de Diana Rolandi, y la dirección de la Biblioteca, a cargo de Leticia Ferreira, comenzaron a preocuparse sobre esta problemática y se empezaron a plantear algunas acciones de capacitación del personal para el manejo de la colección, y para la elaboración de un proyecto que permitiese flexibilizar las posibilidades de acceso sin poner en riesgo los materiales.

Hacia fines de 2003, se presentó la oportunidad de acceder a financiamiento para trabajar con fondos documentales históricos. En ese momento no se otorgaban subsidios para digitalización. Por esa razón, la primera medida posible era la microfilmación, que en ese momento era considerada el método garantizado de preservación de la información. Se preparó el Proyecto de microfilmación de la Colección de Folklore y se presentó ante la Fundación Antorchas. Se aprobó y se puso en ejecución a mediados de 2004 y duró hasta los primeros meses de 2005.

Participó un equipo de ocho becarios que realizó las tareas de preparación del material, la limpieza mecánica, la ejecución de pequeñas reparaciones en el papel, la detección de faltantes y el registro de toda la información sobre el estado de los materiales. La microfilmación propiamente dicha fue realizada *in situ* por la empresa Anagraphix y monitoreada por el Centro de Estudios Históricos Parque de España (CEHIPE), según las cláusulas establecidas por la Fundación que otorgó el subsidio.

Como resultado, se obtuvieron 109 microfilmes *master*, sus copias vestibulares (internegativos) y sus copias de consulta. Además, un equipo lector que permitía su visualización. Esto significó un importante avance, ya que se pudieron levantar las restricciones para el acceso a la consulta en sala, frente a lo cual fue necesario hacer un esquema de reservas para que no se superpusieran usuarios. Para esa época, desde la Biblioteca se participaba en un ámbito creado en el tiempo posterior a 2001, denominado Foro de Directores de Unidades de Información, un espacio de actualización permanente promovido desde el Centro de Documentación del Instituto Nacional de la



*Figura 2. En la foto puede verse a parte del equipo que formó parte del proyecto de microfilmación de la Encuesta: Daniel Aquino Ortiz, Ana Forlano, Carolina Ángeles Villalba, Paula Valeri, Rogelio Ferreyra, Silvia Gattafoni y Leticia Ferreira. Otras personas que trabajaron en el equipo son Eleonora Micelotta, María Nine, Daniel Francia y Agustina Gómez Amura. Biblioteca Juan Alfonso Carrizo, INAPL.*

Administración Pública (INAP), en el que a partir de 2013 comenzó a funcionar un Grupo de Trabajo en relación a la Gestión de Documentos Fotográficos, Sonoros y Audiovisuales. De alguna manera, se constituyó así una red que, de modo informal, permitía circular información acerca de capacidades y recursos disponibles en las instituciones y establecer acciones de cooperación. Así se tomó conocimiento de la posibilidad de establecer un convenio de cooperación con la Biblioteca Nacional para solicitar la digitalización de los microfilmes y también el almacenamiento de los originales en la bóveda climatizada de la que ésta disponía. Como resultado, se logró contar con las versiones de los folios/fotogramas en formato *Tag Image File Format* (TIFF) –formato de archivo de imagen estándar para la digitalización de calidad archivo– a partir de los microfilmes originales. También se elaboraron archivos PDF a partir de las imágenes, representando la estructura de los legajos. Gradualmente, estas acciones dieron la posibilidad de resolver consultas puntuales en forma remota vía internet. Este año –2021– los archivos digitales fueron

subidos al servidor web del Ministerio de Cultura y pueden ser descargados para su uso sin restricciones. Sin embargo, sería deseable que pudieran publicarse en una plataforma que permitiera el acceso al catálogo en línea, con una base de datos que posibilite realizar búsquedas de distinto tipo y con funcionalidades para trabajar con esa información.

Como comentario final, es cierto que la reproducción de los materiales documentales constituye un método de preservación. La digitalización es fundamental para ampliar exponencialmente el acceso a la consulta. Estos tiempos de pandemia fueron drásticos en vivenciar la imposibilidad de acceder a fuentes. Archivistas y bibliotecarios promueven estas prácticas; pero, en general, son iniciativas individuales y dispersas. Es necesario elaborar una estrategia digital para el patrimonio cultural mediante políticas, planes y programas, que incluyan formación, asesoramiento, normativas e infraestructuras tecnológicas, que articulen y den coherencia a las iniciativas y, fundamentalmente, promover el intercambio y la cooperación entre las instituciones.

## MEMORIAS INDÍGENAS DE LA ARGENTINA CRIOLLA

Diego Escolar

Ariel de la Fuente y Silvia Gattafoni, quienes expusieron antes que yo, describieron bien la ENF, así que no me extenderé mucho en esta tarea. Quisiera hacer hincapié, antes de ir al nudo de mi exposición, en un par de cosas para que se pueda tomar idea de la dimensión de la Encuesta, un corpus monumental, de una extensión enorme. Hay provincias que tienen más de 200 carpetas de material. Pero, si bien tiene una organización temática, que fue la planteada originalmente sobre aquello que los maestros y las maestras debían preguntar y registrar, es bastante engañosa porque a veces se encuentran tipos de texto que supuestamente corresponden a un tema pero incluyen partes sustanciales de otros. Por ejemplo, en el marco de relatos históricos se incluyen discursos que tendrían que ver más con leyendas o mitos; o al revés, muchos datos históricos se encuentran en canciones, leyendas, etc. Lo que quería contar es que, desde una aproximación antropológica e histórica, la Encuesta por sí sola es muy difícil de interpretar. Hay que hurgar los temas de investigación mucho más allá de las clasificaciones establecidas en ella, y cruzarla con otras fuentes.

Mi vínculo con la Encuesta comenzó hace muchos años. En mi caso, yo la crucé con mi trabajo etnográfico y con diversas fuentes históricas y literarias, a lo largo de más de veinte años. Mi experiencia de campo, por ejemplo, realmente me sirvió mucho para poder leer la Encuesta; porque las formas de hablar, las formas de referirse al pasado, incluso muchos de los contenidos de las cosas que están en la Encuesta, se los encuentra hoy en la narrativa oral en muchas de las zonas donde fue hecha. Es muy impresionante porque a veces aparecen los mismos relatos que hace cien años fueron recabados.

Bueno, pero voy a ir al grano: mi interés principal, cuando me acerqué a la Encuesta, era ver qué cosas había, en aquella época, sobre identidades indígenas en la región de Cuyo, que es la principal región donde trabajé, y era –y para muchos todavía

lo es– un área considerada sin población indígena desde mediados del período colonial. Ante la ausencia de fuentes históricas sobre temas tan ubicuos como identidades indígenas “invisibles”, o sobre discursos y memorias indígenas o sobre lo indígena, lo que más me intrigaba era si existían a principios del siglo XX algún tipo de comentarios, imágenes o historias, o bien identificaciones indígenas directas.

Sin embargo, por lo que vislumbraba y luego pude ir conociendo mejor, el material de la Encuesta había sido tratado más por su valor estético, su carácter textual y folklórico, y su valor histórico, que desde una mirada de la antropología social. Y estas aproximaciones estaban muy influenciadas, de distintas maneras, por la “comunidad imaginada” nacional (Anderson, 1990), donde el supuesto sujeto de las tradiciones –como dije– era un pueblo blanco-criollo de cultura europea, que sobredeterminaba todas las lecturas. También estaba influenciada, en su origen, por la prédica romántica y asimilacionista que –como propugnaba el impulsor de la Encuesta Ricardo Rojas ([1909]2010, [1924]1951)– identificaba como auténtico sujeto nacional al criollo, en tanto sublimación de lo indio y lo español en un blanco honorario. Pero a diferencia de la literatura, la educación pública y otros dispositivos que también contribuyeron a la producción de la “criollidad” blanca a través de teorías y ficciones nacionalistas, la Encuesta fue planteada como una suerte de “acumulación originaria” de la materialidad cultural –paradójicamente, inmaterial– de este supuesto acervo argentino criollo (blanco-hispano), incorporando hasta sus mínimas expresiones en un gigantesco corpus.

Si bien se preveía en el plan de la Encuesta que había que recabar, por ejemplo, datos sobre tribus y tradiciones indígenas, la ideología general que estaba atrás para quienes la organizaron y pensaron era que la Encuesta iba a documentar la identidad criolla de la nación donde lo indígena era algo superado. O sea, si había sujetos, supervivencias narrativas o leyendas indígenas, estos quedaban como resabios del pasado que no necesariamente eran componentes de esa nación criolla que se quería construir. La Encuesta, además de pensar

en documentar ese acervo, también tenía entonces un papel performativo –por lo menos yo así lo entiendo– de crear esa nación en sus bases populares.

Desde que empecé a trabajar con la Encuesta, sin embargo, me sorprendió la cantidad y complejidad de alusiones a tópicos indígenas. Lo indígena aparece, en la región donde yo trabajo, que era una región prototípicamente criolla, todo el tiempo y de muchísimas formas. De alguna manera, lo indígena desborda otras narrativas que están en la misma Encuesta. Desborda en el relato que hace un viejo sobre las montoneras e incluye el carácter indígena de sus líderes; desborda cuando mencionan nombres de lugares, o su historia, o un mito, fantasmas, sitios arqueológicos, plantas, formas de curar, etc. y la base de ellos remite directamente o indirectamente a lo indígena: topónimos y palabras indígenas, fantasmas de indios, restos materiales indígenas, saberes indígenas, mitos y leyendas indígenas. Por momentos, pareciera que toda referencia a conocimientos, experiencias o, incluso, sucesos históricos incluía en alguna parte alusiones a lo indígena o podían rastrearse en el mismo legajo marcas indígenas en otros textos. Entonces, lo que yo veo es que, si bien la Encuesta fue un proyecto criollista, al desplegarse termina poniendo, en gran medida, en tensión a dicho proyecto. La presencia de lo indígena es casi como si fuera un “brulote étnico” que desestabiliza e, incluso, contradice la idea de la nación criolla. El brulote –no sé si han leído a Emilio Salgari, cuando éramos chicos lo leíamos– era un barco cargado de explosivos que los piratas le largaban a la flota inglesa o española, para que la aniquilara, pero que en principio no era percibido como una amenaza. Un barco pequeño e inofensivo, sin armas a la vista, que nadie se veía venir, pero que cuando ya era muy tarde explotaba en el medio de la flota enemiga. Algo así creo ver en la Encuesta con respecto a cómo lo indígena aparece entre la población “criolla” como un sustrato de significación histórica, cultural e incluso de identificación, carcomiendo la *performance* querida por la propia Encuesta y, agregaría, sin ser percibido incluso hasta la actualidad.

Ahora, ¿de qué manera aparece lo indígena en la

Encuesta? Leyendas, historias, nombres de lugares, lengua y saberes indígenas, indicadas como indígenas en su tema o su origen por el narrador mismo o por la maestra que lo recopiló, o mediante alusiones y asociaciones a lo indígena inscriptas en el texto, o por asociaciones contextuales, como un entramado capilar de marcas indígenas que van atravesando textos e historias.

Bien, entiendo que esto es un poco confuso; entonces, para tratar de circunscribir más la cuestión, ensayaré una provisoria “tipología” de cómo lo indígena es aludido o connotado en los textos.

Primero, podemos reconocer fácilmente mitos, leyendas y datos sobre sitios arqueológicos, donde lo indígena aparece como rastros de un pasado superado, como ruinas o escombros culturales de una raza desaparecida. Después, y acá es donde empecé a sentirme bastante confundido, existe una segunda y más compleja manera en que irrumpe lo indígena: relatos, narraciones, canciones o poemas que tienden puentes entre esos indígenas supuestamente del pasado y las poblaciones contemporáneas. Por ejemplo: criollos que usan palabras indígenas o relatos biográficos donde ellos mismos mezclan la identidad indígena con la criolla, al contrario de la separación neta que por ahí muchos de nosotros creemos que había entre lo indio y lo criollo, y comparaciones de sucesos políticos o históricos en general de esa época con lo que se representa del pasado indígena. Es muy habitual que, en una misma escuela, una misma carpeta, la maestra o maestro recopile tanto relatos o datos etnográficos o arqueológicos relativos a los indígenas y pasar luego a historias sobre las rebeliones montoneras en la zona, sobre todo la revolución de los Colorados de mediados de la década de 1860, que fue una de las más tardías y que aparece siempre en la Encuesta como un marco de mucha violencia política. Por ejemplo, en una escuela, la maestra pasa de afirmar que San Juan estaba poblado por los huarpes a explicar, sobre la base de ello, los nombres de lugar en el departamento de Jáchal y asociar implícitamente estos a las montoneras<sup>5</sup>. Señala que en el cerro La

<sup>5</sup> CNE, 1921a, San Juan, Trinidad, Escuela N° 2, Legajo

Batea tuvieron muchas “guerrillas” los indígenas, asociando los huarpes del pasado a las montoneras. Luego menciona Tucunuco como un paraje muy pobre poblado de niños desnudos que roban a los viajeros, lo cual describe las condiciones sociales de las rebeliones montoneras que persisten en su época y la práctica del salteo de caminos o robos a viajeros, típica acción de las montoneras, que se asocia, además, a las descripciones coloniales de los huarpes.

En otro legajo aparece, por ejemplo, una poesía definida explícitamente como indígena que, sin embargo, por su estilo, podríamos considerarla “gauchesca”<sup>6</sup>. Bajo el título Poesías de los aborígenes, se encuentran textos que nada especifican de la condición aborígen y describen más bien típicos motivos gauchescos. La primera, denominada Mis quinientos cobres, está dedicada al pingo que murió. Además, ¿quiénes serían los “aborígenes” que las recitaban?

En otro hallamos una canción que se llama El indio, que habla de los indios que tienen que resistir a los invasores, que los cristianos quieren sacarles las tierras, etc. La maestra dice que solo la conoce la narradora, de 57 años de edad.

Soy el rey de los campos más bellos  
Sólo mando en mis Pampas Floridas  
Que a ninguno en mi Patria querida  
Sin dejar escarmiento invade

Indios alertas qué los cristianos  
Quieren dejarnos en aprensión  
Flechas al arco brazo a la lanza  
Que si hay tardanza no hay salvación

Pisarán pérfidas plantas  
Nuestro suelo fatal pero casi  
Dejarán la cabeza en el lazo  
Qué valiente suspiró en vivir

Indios alertas qué los cristianos  
Quieren dejarnos en aprensión

Nº 77, Folios Nº 5 y 6.

<sup>6</sup> CNE, 1921a, San Juan, Las Casuarinas, Escuela Nº 132, Legajo Nº 176, Folios Nº 24 y 25.

Flechas al arco brazo a la lanza  
Que si hay tardanza no hay salvación<sup>7</sup>

La misma maestra recaba una canción sobre la guerra del Paraguay a favor de los paraguayos, y unas coplas tituladas El paisano, con una historia semejante a la del Martín Fierro de José Hernández, donde el protagonista es destinado a la frontera con los indios del sur. A pesar de que imaginamos un gaucho, finaliza con un extraño alegato contra el “gaucho extranjero” que desplaza de la tierra a los “paisanos”. El “paisano” –que presumiblemente era “criollo”– ¡pasa a ser implícitamente un indio arrojado al desierto víctima del “extranjero” gaucho!

Mientras el gaucho extranjero  
Legua a legua, posta posta  
Cómo manga de langosta  
Nos vienen subiendo entero  
Lo que yo les digo es cierto  
Después amigos que haremos  
Charabón en el desierto<sup>8</sup>

Más adelante, un informante recita lo que denomina Versos de un lagunero. Aparentemente, por algunos marcadores, son del siglo XIX, del contexto de guerra civil durante las décadas de 1860 y 1870. La referencia a “la patria roba”, como ha mostrado Ariel de la Fuente (2007), era una típica fórmula de coplas federales contra los unitarios o liberales –la Patria–, lo cual marca a los laguneros como federales. A su vez, los describe, y ese es el tema principal, como totalmente consustanciados

<sup>7</sup> CNE, 1921a, San Juan, Los Berros, Escuela Nº 56, Legajo Nº 17, Folio Nº 3. Por el hecho de que la maestra refiere que solo la conoce esta persona, podría pensarse que serían canciones e historias semiclandestinas. Sin embargo, la misma canción está recabada en una escuela de Córdoba, también sin indicar otra procedencia que la del informante. Tampoco parece una típica copla popular y tiene un estilo extraño: por un lado, remeda coplas gauchescas; pero algunas expresiones parecen inspiradas en la literatura romántica o neoclásica del siglo XIX –“pérfidas plantas”; o “Que a ninguno en mi Patria querida/Sin dejar escarmiento invade”–.

<sup>8</sup> CNE, 1921a, San Juan, Los Berros, Escuela Nº 56, Legajo Nº 176, Folio Nº 20.

con los recursos del monte –algarrobo, chañar–, una marca indígena en la región.

En el pago de las lagunas  
Dicen que la patria roba  
Un lagunero está enfermo  
Causante de la algarroba

Este lagunero está enfermo  
Y no lo pueden sanar  
Le corren unas ventosas  
Con un carozo de chañar

El lagunero está enfermo  
De fiebre y de calentura  
Delen un jarro de añapa  
Que tome una refrescura

Ya se murió el lagunero  
Pasó derecho a la gloria  
La cruz que le pusieron  
De dos vainas de algarroba

Ya lo llevan a enterrar  
como todos lo están viendo  
Le dan un par de patayes  
para que vaya lamiendo

Siempre viva...  
voladora mariposa  
Este versito le manda  
Un lagunero roto.<sup>9</sup>

Volviendo a la clasificación que estamos ensayando, una tercera forma en que se inscribe lo indígena en los textos –que para mí es una de las más interesantes– es cuando puede inferirse en ciertos relatos históricos con una adecuada contextualización. Esto es, cuando se trata de relatos sobre personajes o sucesos históricos, considerados criollos por la literatura y la historiografía, pero que si se conectan con otros registros y se los contextualiza con otras fuentes, estos mismos personajes y sucesos pueden interpretarse como historia indígena.

<sup>9</sup> CNE, 1921a, San Juan, Los Berros, Escuela N° 56, Legajo N° 17, Folios N° 22 y 23.

Por ejemplo, para San Juan, los personajes populares que más aparecen en la Encuesta son la Difunta Correa y, en especial, la Martina Chapanay y Santos Guayama. No casualmente, las narraciones de la Encuesta sobre las dos primeras fueron objeto de sendos estudios folklóricos por Susana Chertudi y Sara Newbery, y constituyen unos de los pocos, poquísimos, trabajos sistemáticos sobre la Encuesta Nacional de Folklore en San Juan y Mendoza (Chertudi & Newbery, 1967; Chertudi, 1971). En ellos, las autoras señalan las leyendas relativas a ambos personajes y las poblaciones locales como inequívocamente criollas, aunque en algunos de los relatos, como es también abundantemente referido en la literatura regional (Echagüe, [1884]1930; Estrada, 1962; Fernández Peláez, 1934), se afirma que Martina Chapanay era indígena y que en las lagunas del Rosario había indios que impedían el tránsito de carretas entre las provincias<sup>10</sup>.

Lo que quiero señalar es que esos personajes y sus historias están muy relacionados con la historia indígena local que he podido reconstruir, y que muchas personas atesoran o construyen en sus memorias. La Martina es una especie de heroína huarpe del siglo XIX que fue bandolera, montonera y, según las tradiciones, hija de un cacique huarpe de Guanacache. Santos Guayama era un caudillo federal también de origen huarpe que está relacionado con toda una historia de insurrecciones montoneras, cuyo eje son las tierras del norte de Mendoza y sur de San Juan, en torno a las lagunas de Guanacache. ¿Por qué yo digo que esto se relaciona, también, con una historia indígena aunque no siempre esté claramente expuesto en los relatos? Primero, los tres personajes actuaban en la misma zona, la ruta de carretas y transporte de cargas que iba desde San Juan hasta Buenos Aires, pasando por Córdoba, y hacia el otro lado hasta Santiago de Chile, y que pasa, justamente, por el norte de esa región. En la época en que estos relatos transcurren, había una serie de reclamos

<sup>10</sup> CNE, 1921a, San Juan, Caucete, Escuela N° 88, Legajo N° 127 Folios N° 5 y 6. Para un análisis más detallado de los relatos y significados de Martina Chapanay y la Difunta Correa en relación con la aboriginalidad en Cuyo, ver Escolar, 2007 (pp. 106-122).

por tierras indígenas en esa área, la gente que vivía en esa zona tenía una serie de reclamos basados en documentación que ellos mismos guardaban sobre la posesión de sus tierras como tierras indígenas y sus derechos, por ser herederos de pueblos de indios con reconocimiento de tierras en el siglo XVIII. Esto es una larga historia, pero el área donde esos tres personajes populares de Cuyo aparecen, es el territorio reclamado hasta la actualidad por las comunidades indígenas de la zona y que, durante las rebeliones montoneras de las décadas de 1860 y 1870, después de muchos años de reclamar por la vía judicial como indígenas, se desarrollaba una insurrección que, como he demostrado, se originó fundamentalmente por la falta de respuesta a esos reclamos y el avance violento sobre sus tierras (Escolar, 2021).

Entonces, lo que trato de decir es que en la Encuesta, en el mismo seno de las narrativas de la historia criolla, aparece también narrada la historia indígena, si se contextualizan adecuadamente y se las cruza con otras fuentes. Por eso planteo que la Encuesta, pese a la impronta criollista con que fue realizada e interpretada, también articula y transmite memorias indígenas de los procesos: colonial y de formación nacional. Mostrando, en esencia, la fisura fundamental de la idea de la nación criolla.

### **LOS MAESTROS Y LAS BRUJAS: SUPERSTICIONES Y SALAMANCAS EN LA ENCUESTA DE SANTIAGO DEL ESTERO**

Judith Farberman

Celebro la digitalización de la Encuesta; el acceso sencillo a estos inigualables materiales será una verdadera fiesta para los lectores de diversas disciplinas y curiosos en general. Si cuando la consulté por primera vez, hace más de veinte años, hubiera contado con estas facilidades, seguramente le habría sacado más provecho.

En aquel momento, aspiraba a complementar la información de un corpus de expedientes coloniales entre los cuales destacaba particularmente uno, iniciado en 1761 contra varias mujeres acusadas de practicar la hechicería (Farberman, 2005 a y b).

En sus confesiones, dos indias de Tuama, Santiago del Estero, describían con lujo de detalles cuatro salamancas, en términos muy similares a los de las leyendas folklóricas<sup>11</sup>. Aunque solo en este proceso se utilizaba la palabra, la confesión de Juana Pasteles, otra rea de hechicería del mismo pueblo de indios, procesada en 1715, evocaba intensamente el estereotipo.

Conviene recordar aquí los atributos de la salamanca, puesto que las narrativas posteriores, incluidas las folklóricas, los recogen: la existencia de un espacio mágico virtual –una cueva, el cauce de un río seco, el monte–, reconocible a través de la música que de allí emana y accesible solo a los iniciados; la superación de diversas y exigentes pruebas para los asistentes –como el contacto con animales repugnantes y la renuncia a la religión cristiana manifestada a través del insulto a las imágenes sagradas o al escupir un crucifijo–; el aprendizaje veloz de diversas artes como objetivo de la reunión y el pacto diabólico que habilita tal rapidez. También la pérdida de la razón del arrepentido y la desnudez de los iniciados al momento de ingresar –lo que genera un efecto de igualdad entre los participantes en un clima festivo y de acentuado erotismo–, son atributos reiterados a través de los siglos.

Todos ellos aparecían dispersos en las confesiones de las presuntas hechiceras coloniales, asociados eventualmente a otros: el vuelo mágico, el “tiempo de la algarroba” como contexto de celebración, la presencia de alucinógenos como el cebil y el chamico y, en 1715, la de un misterioso personaje que bailaba “tomando brasas con las manos”<sup>12</sup>. La descripción de Juana Pasteles, por tanto, añadía a los ya conocidos ciertos componentes que remitían a prácticas indígenas remotas, a rituales relacionados con la recolección y vinculados con la forja de alianzas políticas entre caciques sobre las que contamos con algunas referencias escuetas en fuentes eclesiásticas tempranas, que denominaban a estos eventos “juntas y borracheras”. Dicho esto, nos pareció atinado interpretar que las salamancas

<sup>11</sup> Este expediente se encuentra hoy desaparecido.

<sup>12</sup> Archivo Histórico de Santiago del Estero (AHSDE), Tribunales, Leg. 14 bis, Exp. 46.

del siglo XVIII, sobre todo las más tardías de 1761, resultaban una suerte de versión mestiza –y demonizada– de los rituales indígenas más antiguos (Farberman, 2005 a y b, y 2010).

Como mencioné, esta información surgía de las confesiones de las reas, varias de las cuales habían sido extraídas bajo tormento o bajo la amenaza de aplicarlos. Sin embargo, las palabras de las acusadas no sonaban a mero dictado de sus jueces. Estos españoles –vecinos que ocupaban cargos capitulares– parecían en verdad convencidos del poder de estas mujeres para dañar y reparar el daño. No obstante, la alteridad extrema también podía clausurar este forzado diálogo, como lo advertía la confesión de Juana Pasteles, en la que asomaba ese algo de aquel estrato cultural más profundo y extraño a la cultura de los inquisidores del que habla Carlo Ginzburg (1966). Significativamente, cuando Juana mencionó al chamán que presidía los rituales en tiempo de algarroba, los jueces optaron por interrumpir su declaración y ya no tomaron nota de ella.

Los expedientes coloniales no abandonaron su centralidad en mi corpus documental ni en mi investigación, pero me crearon la inquietud de consultar la Encuesta de 1921. Hasta ese momento, entre los historiadores, solamente Ariel de la Fuente (2000) la había utilizado, con mucha osadía y en conjunto con otras fuentes, para pensar la cultura política de los gauchos riojanos del siglo XIX. ¿Qué buscaba, por mi parte, en testimonios tan posteriores y de naturaleza tan diferente a los de las reas coloniales?

De un lado, aspiraba a insertar las narrativas presentes en los expedientes dieciochescos en procesos de larga y larguísima duración. En cierto sentido, la consulta de la Encuesta me acercaba al trabajo de campo, a la vez que permitía formular nuevas preguntas sobre ciertas continuidades que mis viajes cada vez más frecuentes a la provincia me sugerían intensamente. Entre ellas, que la brujería en Santiago del Estero siguiera pensándose como herencia indígena y que esa idea conviviera con otra contradictoria, la de una identidad cultural que dejaba lo indígena afuera (Farberman, 2019). También me llamaba la atención que la creencia en la salamanca mantuviera su vigencia

en la cultura folklórica –algo, por supuesto, no privativo de Santiago– y que varios de los atributos hallados en los antiguos expedientes hubieran sobrevivido inalterados. Asimismo, la atribución del arte mágico a las mujeres adquiría en Santiago del Estero una connotación singular, dada la plurisecular migración masculina y el papel de las mujeres como jefas de familia y sostenes de economía doméstica.

Por supuesto que las continuidades no opacaban los cambios en la forma de pensar las prácticas mágicas: la hechicería había dejado de ser un crimen y por algo la Encuesta reunía la información de mi interés bajo el rubro de “supersticiones” y de “curanderismo”. Aunque no definiera estos conceptos, y simplemente los atribuyera a la ignorancia y a la estrechez que el progreso y la escuela harían desaparecer en breve, la clasificación era más que elocuente<sup>13</sup>. Tampoco podía perderse de vista el contexto de producción radicalmente distinto de estas narrativas: mientras en el cabildo colonial se transcribían confesiones distorsionadas por el dolor o el miedo, el maestro etnógrafo, donde quiera que realizara su tarea, acopiaba testimonios dignos de ser conservados. Pero, sobre todo, eran los consensos entre quienes preguntaban y quienes respondían los que se habían roto. Mientras el promotor fiscal y las acusadas creían por igual en el daño mágico, los maestros y sus entrevistados veían objetos diferentes: superstición los primeros, una explicación válida del infortunio, los segundos. Sin embargo, a pesar de sus contrastes –de los que señalé solamente los más evidentes– procesos judiciales y Encuesta compartían una naturaleza de texto dialógico, aunque se tratara de diálogos fuertemente mediados y entre interlocutores muy desiguales.

Detengámonos un poco más en estos interlocutores. En una punta, como bien sabemos y ya explicaron mis colegas, se hallaban los maestros requeridos

---

<sup>13</sup> No es que esta perspectiva fuera totalmente novedosa. Algunos jueces capitulares del siglo XVIII también pensaban en clave supersticiosa las prácticas mágicas y lo habían hecho, también, quienes no daban crédito a las denuncias. Sin embargo, el consenso de los vecinos se movía en otra dirección, de lo contrario no se habrían sustanciado procesos.

para relevar información, pero también en tanto que informantes ellos mismos. En este sentido, cabe destacar que los que trabajaban en Santiago del Estero fueron hiper-productivos: aportaron 435 legajos a la Encuesta, el 13% de los enviados a catalogar y relevaron de manera particularmente meticulosa los tópicos relativos a la superstición y a la brujería, marcando diferencias con otras provincias del noroeste argentino. En la otra punta, se encontraban los informantes y me refiero estrictamente a aquellos distintos del maestro. La Encuesta contiene 93 testimonios debidos en igual proporción a varones y mujeres. En un 75%, esos informantes eran mayores de 50 años, incluyendo buen número de octogenarios y, en una provincia cuya población era mayoritariamente rural, podemos presumirlos, sin gran riesgo, campesinos<sup>14</sup>.

Por otra parte, es preciso recordar el momento en que se produce la Encuesta y que, no obstante el optimismo de los maestros, marcaba una seguidilla de fracasos para la provincia. El cultivo de la caña de azúcar no había logrado despegar, la agricultura de regadío se limitaba a una modesta superficie en las costas del río Dulce y solamente la explotación forestal –que de industria tenía muy poco y había desposeído a numerosos campesinos– había levantado vuelo (Tasso, 2007). Muy pocos inmigrantes europeos habían recalado en Santiago del Estero que, como lo había sido por siglos, funcionaba como un gigantesco reservorio de mano de obra para otras provincias.

Volviendo a la Encuesta, ¿qué tipo de información recogen o aportan los maestros sobre nuestro asunto? Ante todo, una buena cantidad de anécdotas personales u obtenidas de los informantes sobre el daño, y en segundo lugar, numerosas narrativas, las más de ellas monótonas y estereotipadas, sobre las salamancas. Mientras que en algunos casos los maestros se esforzaron por respetar el registro oral, en otros reescribieron los testimonios, los embellecieron con su pluma, los comentaron. Al igual que los archivos criminales, se trata de textos producidos por otros y, al igual que

los archivos criminales, también habilitan, en cierto modo, un contacto mediatizado con las creencias campesinas. Porque, en ambos casos, las mediaciones son innegables: la traducción de la quichua al castellano y el tormento de un lado; la mirada del maestro, con sus juicios críticos o compasivos, del otro. Sin embargo, por el tipo de información específica que se recoge, las similitudes entre las narraciones de la Encuesta y los relatos de los expedientes coloniales brillan más que las diferencias. En definitiva, los móviles del daño son universales (el rencor, la envidia, los amores desgraciados), los dispositivos parecidos, las leyendas de las salamancas siempre conocidas por testimonios de terceros en la Encuesta, siempre idénticas en sí mismas.

Existían, empero, algunos cambios sutiles que alejaban las salamancas coloniales de las folklóricas. Destaco en primer lugar que lo indígena santiagueño está ausente por completo en la Encuesta. Ni siquiera la quichua aparece como legado indígena, ya que la salamanca también aparece como leyenda criolla. En segundo lugar, y ya en estricta relación con las narrativas sobre la salamanca, todas las transcripciones exaltan la cualidad del coraje del iniciado, acentuando la ambigüedad del salamanquero. Fue un dato que en su momento no me llamó la atención y, aunque también surgía de los testimonios correspondientes a otras provincias, pensé que el ser corajudo tendría en Santiago del Estero una resonancia especial. Y de hecho la tenía, como lo advirtieron Orestes Di Lullo (1941) y Bernardo Canal Feijóo (1937) quienes, desde perspectivas muy diferentes, relacionaron la destrucción del paisaje y la pérdida de la hombría del paisano santiagueño.

Quizás, en parte, le respondieran a un joven y optimista Ricardo Rojas que en *El país de la selva* ([1907]2009), describía a un Zupay en retirada por la acción de los hacheros que lo dejaban sin casa. Con una mirada mucho más sombría y crítica puesta en las víctimas –que eran también los hacedores de su destino–, Di Lullo y Canal Feijóo coincidieron en que la cultura folklórica se hallaba entre las creaciones más valiosas de los santiagueños y que esta se había empobrecido a la par de que sus productores se convertían en

---

<sup>14</sup> Según el censo de 1914, dos tercios de la población santiagueña vivía en el campo.

“parias” (Di Lullo) o “exiliados” (Canal Feijóo). En este contexto, releían la leyenda de la salamanca: mientras para Canal Feijóo el coraje mismo se había transformado en una cualidad degradada, trocando “el requisito de la venta del alma” por “una curiosidad valerosa ante el misterio” (1937, p. 49), para Di Lullo (1983) la salamanca se había convertido en la “esperanza diabólica de la desesperanza” (1983; p. 148). El coraje recobraba su importancia por escasear desesperadamente en una provincia donde la catástrofe del obraje había despojado a los paisanos de su hombría y a las familias campesinas de su estructura.

Agradezco a la Encuesta, por haber articulado una red de intereses, por haberme permitido ampliar la mirada y por acercarme un material poco frecuentado, por lo menos en el momento en que yo lo hice, por los historiadores.

## **LA CULTURA ANCESTRAL CORDOBESA DESDE LA ENCUESTA NACIONAL DE FOLKLORE DE 1921: RITOS, CREENCIAS, LEYENDAS Y OTROS HALLAZGOS COMO MUESTRA DEL ALTO VALOR CULTURAL E HISTÓRICO DEL ARCHIVO**

Pablo Rosalía

Muchas gracias por la organización de este conversatorio, un aporte enorme para darle visibilidad al alto valor que tiene este archivo conformado por los legajos de la ENF. Animo a las personas que están participando que disfruten del primer conversatorio porque es imperdible. La ida y vuelta que ha habido entre los distintos investigadores e investigadoras ha sido muy fértil. Bueno, hay mucho por compartir, mucho por comentarles desde mi labor. Brevemente voy a contarles qué me llevó a mí a la Encuesta de Folklore, y de ahí pasar a lo más lindo, lo más rico, que es poder compartir algunos ritos, algunas creencias, algunos relatos que uno ha podido ir seleccionando para este proyecto de investigación. Tanto desde la Asociación Cultural Relatos del Viento (<https://www.relatosdelviento.org/>) como desde mi actividad, desde el año 2005 a la fecha, hemos logrado un trabajo de campo muy intenso

que nos ha llevado a recopilar tradiciones y otras expresiones orales entre más de 450 personas, sobre todo de adultos mayores en situación de vulnerabilidad en contextos campesinos. En todo ese tiempo, siempre estuvo la idea de profundizar sobre muchos de esos materiales, como las tradiciones orales, los ritos, creencias y el universo de saberes, a partir de lo que podía depararnos la Encuesta Nacional de Folklore.

Así fue como, en el año 2017, surge la posibilidad —mediante una beca del programa Investiga Cultura del Ministerio de Cultura de la Nación— de poder acceder al INAPL. La investigación tuvo carácter exploratorio porque esos miles de legajos de la Encuesta son un mar de información. ¡Es una maravilla! Yo, anécdota personal, recuerdo que estuve absolutamente congelado la primera hora, extasiado por los relatos que leía. Aún estaba todo en proceso de digitalización, así que fui uno de los últimos a los que les tocó revisar las microfilmias. Y la verdad es que es un yacimiento cultural increíble. La sensación, cuando uno se encuentra frente a esos relatos, sobre todo nosotros que venimos de recopilar mucho material, uno empieza a encontrar piezas de hace, no solamente 100 años, sino que estamos hablando de que hay abuelas y abuelos que en 1921 contaron el recuerdo de su bisabuela. O sea, estamos hablando de recuerdos que se remontan 200 años o más. ¡Es increíble lo que hay ahí! Por supuesto, tal como lo dijeron otros investigadores en el primer conversatorio, hay que tener mucho cuidado a la hora de tomar este material por una serie de cuestiones que no vienen al caso ahora. Como les decía, esta investigación fue exploratoria. Nosotros íbamos con la idea de revisar la mayor cantidad de legajos posible de la provincia, y dentro de esa revisión de legajos, luego empezar a delimitar algunas piezas de literatura oral como cuentos y leyendas, algunos ritos, algunas creencias y algunos saberes. Tarea que no fue fácil porque, más allá de que el docente o la directora recibieron instrucciones precisas del entonces Consejo Nacional de Educación, en la cultura popular todas estas categorías se desdibujan. Dependen de cómo el narrador comparta el relato.

Yo, en este sentido, quiero comentar hasta qué punto ha incidido en nuestro trabajo de campo esta exploración sobre la Encuesta. Y hablo en plural porque todo este trabajo lo hacemos a la par con mi compañera, Patricia Rionda. En muchos casos, hemos encontrado relatos por los cuales nunca habíamos preguntado o escuchado. Voy a citar un ejemplo: el de un rito agrícola propiciatorio, que es la Madre del maíz, que fue apareciendo a partir de relatos de campesinas y campesinos recogidos por las directoras de las escuelas. Estamos hablando de una deidad ampliamente estudiada en toda la América originaria, con presencia en todo el continente pero que, en Córdoba, hasta donde nosotros sabíamos, hasta donde nosotros habíamos investigado, no había ninguna huella de esta deidad.

El rito estaba centrado en la primera raya o surco que se hacía en la chacra cuando se sembraba maíz. En esa primera raya que, además, estaba en la entrada de la chacra, se sembraban unos granos oscuros color café, color morado, esos granos que suelen aparecer cada tanto en las hileras del maíz criollo. Ellos decían que, principalmente, en el maíz overo. Bueno, los campesinos de aquella época aseguraban que esos granos eran portadores de la Madre del maíz. No hay descripción de la deidad, pero sí sobre el rito para sembrar a los granos portadores de la misma y sobre una práctica anterior para dar con esos granos. Bueno, esa práctica tomaba la forma de un juego, que consistía en que grandes y chicos, cuando cosechaban a mano las mazorcas, al primero que encontraba la mayor cantidad de granos oscuros juntos en una mazorca, el dueño de la chacra le pagaba un pollo, una gallina, una tortilla, lo que sea. Lo interesante es que esos granos se separaban en una bolsita, se mantenían aparte, no se consumían, porque la creencia era que ahí residía la Madre del maíz. ¿Qué hacía la Madre del maíz una vez que ya estaba crecida, cuando se desarrollaba la planta a partir de esas semillas? Cuidar el resto de la chacra, ni más ni menos. No es que ellos decían “no, esta semilla en realidad mejora las variedades”. No. La creencia estaba centrada en cómo esa Madre del maíz, que así se nombraba al grano, protegía la chacra, le daba fortaleza y ayudaba a tener una buena cosecha.

Claro, nosotros nunca habíamos preguntado por la Madre del maíz, menos en esos términos. Cuando habíamos investigado sobre ritos agrícolas este tema nunca había salido mencionado, y ya llevábamos en aquel entonces trescientas y pico de personas entrevistadas. Y fue a partir de que nosotros nos acercamos a la Encuesta de Folklore, que empezamos a preguntar por la Madre del maíz. La enorme sorpresa fue que empezaron a aparecer los relatos: “¡ah! ¡usted ahora que me dice!”, “¡si usted no me lo preguntaba yo no me acordaba de eso! ¡Claro, la madre del maíz!”.

Lamentablemente el rito dejó de practicarse en la provincia de Córdoba, aparentemente y sobre todo, por la pérdida de los maíces criollos. Y esto es terrible, la pérdida de las variedades locales, la pérdida de los maíces nuestros de la tierra. Con eso se han ido, se han perdido, un montón de prácticas culturales y creencias. Hay un video muy breve de un testimonio, que fue el segundo que yo recopilé, a partir de conocer este dato en la Encuesta (Relatos del Viento, 2020).

Otro caso tiene que ver con una leyenda en la localidad de Cerro Colorado, reserva natural y arqueológica del norte de la provincia. Allí tenemos una especie de cerro totémico, por así decirlo; un cerro importante que, justamente, es el Cerro Colorado. En el año 2006, recopilamos la versión de una leyenda de una cueva del Veladero, cerro enfrenteado al Cerro Colorado. Yo les resumo rápidamente la leyenda. Esa cueva tenía la siguiente singularidad: tiene en la entrada una pequeña vertiente que, aún en las peores sequías, siempre estaba goteando. Por otro lado, la cueva no tenía fondo, o sea, nunca nadie pudo determinar dónde esa cueva terminaba, y había pictografías, aparentemente de camélidos, probablemente llamas. Y bueno, la gente, los serranos, la interpretaban como pinturas de cabritas. De hecho, le decían la leyenda de las cabritas perdidas. Y, sobre ese conjunto, la leyenda contaba que un pastorcito –a veces decían que era una pastora, pero siempre una niña o un niño– cuidaba una majada de cabras. Y, en un momento, el pastorcito se distrae y las cabras se meten en la cueva y no salen nunca más. El niño, temiendo la reprimenda de la madre, de sus padres, por la pérdida de la majada, decide meterse a la cueva

y tampoco aparece más, se pierde también el niño en la cueva. Bueno, lógicamente, la madre entra en una tremenda desesperación y llora la ausencia de su hijo varios días en la boca de la cueva. Esa angustia profunda, rozando la locura, se resuelve mediante la transmutación de la madre en la piedra que llora, o sea, la vertiente del alero rocoso que ni en las peores sequías deja de gotear, motivo, por cierto, recurrente en otras leyendas. Bien, hasta ahí la versión recopilada en 2006.

Revisando la Encuesta, no solamente encontramos una versión similar, narrada por una abuela que ya tenía en ese entonces 100 años, sino que resulta que esta madre desesperada, antes de transformarse en esta piedra que hasta el día de hoy está goteando, le pide al Cerro Colorado que por favor aparezca su hija. O sea, estamos hablando aquí de una relación entre una serrana y un cerro tutelar que es el Cerro Colorado. En fin, el caso es que el Cerro Colorado, enojado supuestamente con la madre por descuidar a su hija, se enoja y le dice “No” a la madre. En realidad, el cerro ruge y ese rugido es interpretado como un “No” categórico. Lo interesante es que, al día de hoy, es común escuchar relatos sobre los cerros que braman o tiemblan; entre ellos, los bramidos y pequeños temblores del Cerro Colorado. En este sentido, aunque desdibujado, las serranas y serranos de Córdoba aún creen que los cerros están vivos y manifiestan su enojo o disconformidad cuando, por ejemplo, lo quieren subir sin permiso o con interés de extraerle algún recurso.

Pero volviendo a la leyenda, la versión de 1921 hallada en la Encuesta nos permite recuperar este episodio tan significativo, tan simbólico, de un sitio sagrado para nuestros pueblos originarios, repleto de pictografías y lugares en donde seguramente se han hecho distintas ceremonias. Entonces, pudimos recomponer esta leyenda mediante una publicación (Rosalia, 2020) una actividad y un documental (Relatos del Viento, 2021). Fue increíble porque cuando nosotros compartimos esta leyenda, esta versión completa a los serranos, a los campesinos, automáticamente ellos decían –y eso fue lo que nos sorprendió–: “¡Ah! por eso el cerro brama”. Gracias a este instrumento que es la Encuesta de Folklore cobró sentido esa creencia

que hoy sobrevivía de manera vaga. Así que esa leyenda ya está dando vueltas de nuevo en el Cerro Colorado, hay guías que ya la están volviendo a contar, en las escuelas, los chicos. Entonces, esto para dar un ejemplo del valor de estos relatos y cómo pueden fortalecer a la cultura popular de estos momentos.

Hay un montón de ejemplos más y con otro tipo de análisis. Se me viene ahora el tema de la leyenda del Crespín. Al igual que sucede con otras antiguas leyendas, sus versiones más contemporáneas están atravesadas por modelos deseados de mujer, están atravesadas por el tema del machismo. En la mayoría de las versiones de hoy se hace foco en el comportamiento indeseado de la mujer, la compañera que salió en busca de remedios para su marido enfermo y se entretuvo en una fiesta en un pueblo a pesar de las advertencias. Claro, cuando volvió, por culpa de la demora, el marido había fallecido y ella, desesperada, se transformó en pájaro que lo busca hasta el día de hoy. Pero la Encuesta nos dio la oportunidad de comprobar algo que, ya en las versiones recogidas por Berta Vidal de Battini y otros investigadores, veníamos observando. A medida que uno iba desandando la línea de tiempo y encontrando versiones más antiguas, no es que desaparecen las marcas del machismo pero comienzan a intercalarse, con mayor frecuencia, relatos que hacen foco en la transmutación de esa humanidad a otra que ahora tiene el ropaje de un ave, tema recurrente en la literatura oral indígena. O sea, muchas versiones dan cuenta de por qué el Crespín adquirió algunas características que son consideradas como mágicas aún hoy por nuestros campesinos.

Bueno, como esto, un montón de relatos. Para finalizar, voy a comentar uno muy pequeñito, que tiene que ver con el pasado originario. Para los que estamos con estos temas investigando documentos y dando vueltas, no hay para la provincia de Córdoba muchos documentos del siglo pasado y del anterior, que hablen de esos últimos gauchos aindiados, serranos, con fuerte descendencia originaria, sus hábitos y costumbres que sobrevivieron hasta un pasado reciente. Pero en la Encuesta sí los hay. Hay datos sorprendentes. Hay por ejemplo transcripto un rezo; yo les voy a leer. Dice: “El rezo de los

indios. Memorias de Traslasierra”. Les leo textual lo que dijo una mujer que se llamaba Concepción de Echenique, de 66 años de la localidad de Las Tapias, el 31 de agosto de 1921:

(...) también, nos sabía contar mamá que cuando bajaban los indios de parlamento a Córdoba, le sabían dar posada en (...). [Bueno, acá menciona la familia que les prestaba un campito, pero voy a lo que quiero compartir de este relato] (...) las indias eran muy aseadas para hacer de comer, refregaban las ollas de fierro con una prolijidad como no lo hacía ninguno de los cristianos, y ponían las ollas al fuego y echaban la carne que iban a cocinar y muy poca sal le ponían y apenas que quería soltar el hervor, la carne ellos ya la estaban comiendo. Pero el primer bocado que iban a comer, que generalmente era el mejor, lo arrojaban hacia la espalda y decían “pa dios”. Dicen que también rezaban a la hora de comer, el rezo de ellos era este: *Ara bera Saray / tururui tuití / tapiren tapiren / amen quentú*.<sup>15</sup>

Bueno, lo sorprendente es que esa plegaria guarda mucha similitud con otra, recogida a más de 250 km de allí, en otra región de Córdoba. Obviamente que esto necesita un estudio en profundidad, un análisis, pero como esto hay una enorme cantidad de datos. Ni les cuento lo que son los exquisitos detalles de los relatos que tienen que ver con aquellas mujeres llamadas cautivas, en donde cuentan y recuerdan algunas costumbres con lujo de detalles tierra adentro: cómo eran los casamientos, algunos relatos sobre algunos mitos, palabras, hay explicaciones a algunos vocablos que pertenecen a la toponimia de la provincia de Córdoba.

Vuelvo a decir, la ENF es un yacimiento maravilloso, pero cuyos materiales deben analizarse con la complejidad y contexto que se merecen, al igual que la cultura material.

Hay mucha información para compartir, mucho de esto que acabo de comentar está en un dossier en construcción (Rosalía, 2018) en donde expongo y a veces ofrezco algún tipo de comentario contextual, un poco interpretativo. Ya llegará el momento de dejar esta etapa exploratoria que tuvo como objetivo sensibilizar al público sobre el valor de la Encuesta y avanzar sobre análisis más profundos.

## LA ENCUESTA DE FOLKLORE DE 1921: ENTRE MAESTROSE INVESTIGADORES

Leonor Acuña

El título original de mi presentación parafraseaba a Ferdinand de Saussure “el punto de vista crea el objeto” porque entiendo que cada uno de los que fuimos abordando la Encuesta a lo largo de estos 100 años, hemos ido haciendo de ella un objeto distinto.

Soy lingüista y, por lo tanto, mi punto de vista está necesariamente atravesado por esa mirada. También soy provinciana, como toda mi familia, así que para mí la Encuesta fue encontrar el lugar de todos los relatos familiares que acompañaron mi infancia. Encontré a mi abuela materna entre las maestras que respondieron la Encuesta en Las Palmas (Chaco), y a mi abuela paterna, en cada uno de los cuentos que recopilaron los docentes y que ella nos contaba todas las noches con sus recuerdos de Catamarca. Pablo Rosalía se refirió, recién, al cuento del Crespín. Cuando uno es chico, se aterra por esa historia y, ahora, atravesado por la perspectiva de género, ese relato también se resignifica, porque es la vida propia la que cambia. La Encuesta de Folklore tiene algunas particularidades que la hacen, además, excepcional. Cada maestro aparece, no como un encuestado, no como alguien que responde a algo que se le está preguntando y queda en el anonimato, sino que cada maestro aparece con nombre y apellido, en su escuela, en su lugar, y con lo que él decide transmitir. El maestro no es una imagen plana, sino que realmente reconstruimos a una persona detrás de cada uno de esos legajos. Marta Ruiz, en un libro que publicó el año pasado, observa que se le pide a esos maestros que respondan con un conocimiento, con un manejo de lo que es el

<sup>15</sup> CNE, 1921a, Córdoba, Paso Ancho, Escuela s/nº, Legajo N° 203, Folios N° 85 y 86.

folklore, que no tenían (Ruiz, 2021). Sin embargo –y esto era algo que también Vidal de Battini señalaba– los maestros responden largamente y muy por encima de lo que se les estaba pidiendo. Eligen de qué van a hablar, qué privilegian, cómo protegen a los que narran –Ariel de la Fuente ha dicho algo al respecto en el conversatorio anterior–. Opinan, rechazan, apoyan.

En 1905, se sanciona la Ley N° 4874, conocida como Ley Láinez, que crea escuelas de personal único y de grados múltiples para la población rural. Según lo entendían Manuel Láinez y quienes participan del debate parlamentario, esa población no había sido suficientemente atendida hasta entonces, y la propuesta tenía el doble objeto de educarla y de contribuir a que se afincara en el lugar. Para determinar la ubicación de esas escuelas, se tendrá en cuenta, dice la ley, el porcentaje de analfabetos que resulta de las listas presentadas por las provincias para recibir subvención escolar. Los relevamientos para la Encuesta de 1921 se hacen en esas escuelas que se habían creado unos quince años antes en los lugares más alejados, y que tenían menos atención del Estado en términos educativos. Estamos hablando de un país con 7.800.000 habitantes, 30% de extranjeros y en el que el 42% de la población era rural.

La convocatoria que se hace en 1921 para esta Encuesta les pide a los maestros que recojan el material disperso de prosa, verso y música, que constituye el acervo del folklore argentino. Aclara que se trata de lo tradicional hispánico e indígena y que no incluye los recientes aportes de la inmigración. Yo entiendo que este debe haber sido el primer proyecto en la Argentina que considera que lo indígena forma parte de nuestra identidad a 40 años de finalizada la última Campaña del Desierto. Y se aclara, en esa convocatoria, que esa recolección busca registrar lo que estaba en vías de desaparecer de nuestro país por el avance del cosmopolitismo, que es como se alude a la enorme y variada incorporación de otras lenguas y otras culturas a través de la inmigración. Como mencioné, estamos hablando de un país que tenía un 30% de población extranjera que, por supuesto, no estaba distribuida de manera pareja, sino que se concentraba sobre todo en las grandes ciudades

de la región rioplatense; por lo tanto, había preocupación por ordenar ese mundo tan diverso en el que se estaban transformando algunas zonas del país.

Los maestros contestan. La respuesta a la convocatoria es impresionante, como sucede siempre que se recurre a la escuela como ámbito de recolección. El pequeño detalle, y creo que con la Encuesta de 1921 sucede muy especialmente, es que no siempre lo que responden los maestros es lo que quieren los investigadores.

Responden 3.250 docentes que hacen en total 3.700 envíos, porque algunos responden en dos y tres etapas. Y esto totaliza 88.009 folios que van a organizarse en la biblioteca del Instituto de Literatura Argentina, dirigido por Ricardo Rojas –además Decano de la Facultad–, que pide al Consejo Nacional de Educación en 1924, que le ceda la Encuesta para procesarla. No sabemos –por lo menos yo no encontré información al respecto– qué es lo que pasó en esos dos años y medio, desde que llegaron los legajos; qué quiso hacer el Consejo de Educación o qué pudo hacer con eso. Lo que tenemos claro es que el material era enorme, que se esperaba que fuera homogéneo, y que resultó enormemente diverso en la interpretación y preferencia de los maestros y maestras. Cuando uno lee las carpetas, tiene la sensación de que los maestros no solo respondieron a los ítems que se les pidieron, sino que respondieron al desafío de recuperar eso que se estaba perdiendo. Entonces, cada maestro, o la mayoría, está intentando dejar su huella en lo que les parece que es importante que quede en la memoria. Tomo como ejemplo el caso del maestro Ángel Cano, del oeste de Formosa, que antes de contar cuáles son las tradiciones de los indígenas, en esa época llamados maticos –actualmente se usa el gentilicio wichí más respetuoso y elegido por los propios referentes–, primero cuenta que están atravesando una epidemia de gripe, y cuenta, además, cuál es la situación social de los indígenas de los que abusan tanto los criollos que entran desde Santiago del Estero y desde Salta como los bolicheros. Aclarado este contexto, en el que ubica los problemas sociales, responde y contesta lo que se le pregunta.

Entre 1925 y 1938, el equipo que crea Ricardo Rojas en el Instituto de Literatura Argentina se dedica a volcar los contenidos de cada uno de estos legajos, a los que se refirió hace algunos minutos Pablo Rosalía. Es evidente que hubo un debate entre los que tenían que hacer esa catalogación. Intentan llevarlo por el lado de lo que yo llamaría índices temáticos, pero finalmente optan por mantener la unidad de los legajos por maestro. Aparentemente se combinan la dimensión del material y la información que se pierde, si se separan los relatos, las adivinanzas, las recetas, las creencias. Cuando en 1925 publican el primer volumen de los catálogos por provincia, Ricardo Rojas aclara que decidieron conservar la unidad del envío de cada docente. Cuando cada uno de nosotros toma la Encuesta, y elige un relato o una descripción de un juego o de una práctica cultural, elige a un maestro, elige al narrador como una suerte de autor de un capítulo de esa enorme y extensa compilación que es la Encuesta de 1921. En la “Advertencia” que encabeza el volumen, Ricardo Rojas explica que el material es vastísimo y heterogéneo y que eso los lleva a tomar la decisión de hacer un detallado índice –que Rojas llama folletos– de cada legajo:

pero la premura con que se realizó el trabajo y la interpretación no siempre fiel que los maestros dieron a las instrucciones recibidas, así como la diversa riqueza de los acervos comarcanos y la varia capacidad de los corresponsales, contribuyeron a hacer que el material recogido, aunque valiosísimo por su cantidad, carezca, sin embargo, de una armonía sistemática entre las diversas partes que lo constituyen. (...) Las circunstancias arriba mencionadas bastan para hacer comprender que dicho material no podría, de inmediato, ser sometido a una catalogación científica, pues necesitamos previamente comenzar para ello por la simple descripción de los legajos individuales, y esto es lo que iniciamos con la publicación del folleto en que se da a conocer el material proveniente de la provincia de Salta, al que seguirán otros

análogos, hasta agotar la serie (Rojas, 1925, p. VI).

Manuel de Ugarriza Aráoz había sido secretario del jurado y había tenido a su cargo la Encuesta o Cuestionario o Colección de Folklore, y le escribe a Rojas en 1924 –evidentemente, cuando se entera de que iba a llevar la Encuesta al Instituto de Literatura Argentina–, pidiéndole que lo incluyera como asistente *ad honorem* dentro del Instituto, porque quiere participar de la catalogación de la Encuesta (Mendoza, 2021, p.15). En el primer catálogo se incluye un artículo de Ugarriza Aráoz en el que explica cómo se hace el trabajo de catalogación y hace una serie de observaciones que me parece muy interesante de tener en cuenta. A lo largo de los meses en los que los maestros van respondiendo el cuestionario, Ugarriza Aráoz tiene, evidentemente, la responsabilidad de contestar a las consultas que le hacen llegar. Él explica esta cosa viva que termina resultando la Encuesta entre algunas modificaciones y agregados que se van haciendo. Uno de los puntos es que algunos maestros preguntan si pueden enviar material de “interpretación maliciosa”. En el primer conversatorio, Ariel de la Fuente se refirió a este tema. Ugarriza Aráoz responde que sí, por supuesto: esto no es un material ni para chicos, ni que tenga que estar censurado. Contamos –dice algo así– con el sentido común de un docente que no va a mandar solamente material erótico. Ese material existe –y estoy citando a Ariel de la Fuente en esto porque yo no lo vi, él comparó algunos legajos en los que aparecía ese material erótico que después no está registrado en los catálogos–; es decir, no se borra, pero no aparece mencionado en esta suerte de índices que son los catálogos de la Encuesta.

Un punto que objeta Ugarriza Aráoz es qué queda afuera. Al solicitar lo que es tradicional indígena e hispánico “quedan afuera todas las tradiciones conservadas en los archivos, cuya búsqueda hubiera ocasionado interesantes revelaciones. La producción rural contemporánea” (De Ugarriza Aráoz, 1925, p. X). Fíjense qué interesante: él siente o sabe por el intercambio con los maestros, que solamente se está tomando la vieja tradición

rural, no lo que se está produciendo en ese momento. Y, por último, algo que me parece, si se quiere, una observación o un llamado de atención absolutamente temprano cuando señala que “también queda afuera toda la producción cosmopolita”, y hace una muy precoz observación que lo lleva a lamentar:

El criterio unilateral seguido que hizo desdeñar por híbrida la producción de las ciudades, reflejo de los afanes del hombre de diverso origen y fruto de tantos factores que obran en una época conturbada por la transformación casi brusca de los conceptos y valores sociales, esto ha de privar a los folkloristas del futuro que investiguen estos legajos de un elemento precioso para el estudio de la formación del carácter argentino (De Ugarriza Aráoz, 1925, p. XVIII).

Ugarriza Aráoz tiene una mirada muy interesante porque, por un lado, nos marca lo que falta, lo que se dejó afuera y también hace una intervención muy clara: el folklore no existe *a priori*, el folklore existe después de que pasa el investigador que lo recoge y lo clasifica ¿no?

Estas observaciones susceptibles de hacerse después de conocer los legajos enviados, hubieran escapado al ojo más avizor antes de la recolección del material. Ello quiere decir que la tarea de preparar las instrucciones y proyectar apriorísticamente el sistema de clasificación un folklore aun hipotético, contiene un mérito difícil de igualar (Ugarriza Aráoz, 1925, p. XIX).

Quiero hablar también de la conservación y difusión de la Encuesta de 1921. Así como Rojas le pide al Consejo Nacional de Educación la Encuesta para hacer ese trabajo de catalogación, en 1950 el Instituto Nacional de la Tradición, como se llamaba en ese momento lo que es actualmente el INAPL, le pide la Encuesta a la Universidad de Buenos Aires con dos propósitos: el del estudio y la investigación y el de facilitar

el acceso de los investigadores. Cuando unos años después, se produce un intercambio entre la Universidad de Buenos Aires y el Instituto, en el que el Instituto reafirma su intención de conservar la Encuesta con estos dos propósitos, aparece allí una lista con los especialistas que consultaron la Encuesta entre 1960 y 1970. Voy a leer algunos de ellos: Delia Millán de Palavecino, Fermín Chávez, Ramiro Tamayo, Edgardo Cordeu, Clara Passafari, Santiago Bilbao, Lázaro Fleury, Miguel Hángel González, Sara Newbery, Claudia Forgione, Rodolfo Ortega Peña, Dora Ochoa de Masramon, Ercilia Moreno Chá y Silvia García, entre muchos otros. No hay lugar en esta reunión para hablar de los aportes de cada uno de ellos. Queda como deuda para otro momento.

Desde siempre, el INAPL ha buscado poner la Encuesta al alcance del público y, muy especialmente, cumplir con el objetivo federal del proyecto y hacer que las provincias cuenten con la totalidad del material. La conservación y el cuidado de la Encuesta para el Instituto es un tema central. Todos los que trabajamos en el Instituto sabemos que existe la Encuesta, la importancia que tiene, la consideramos como parte de la identidad del Instituto y tenemos muy en cuenta la responsabilidad de su custodia. Algo de esto dijo Silvia Gattafoni en el primer conversatorio, en el que resumió muy claramente todos los pasos que se fueron cumpliendo. Entre 2004 y 2005 fue microfilmada en 109 rollos. Esto permitió que se consultara con un poco más de facilidad, pero, de todos modos, había que venir a Buenos Aires y solicitar turno, ya que solo tenemos un equipo para proyectarla. En 2018 la Biblioteca Nacional Mariano Moreno hizo la digitalización del material y, luego, la biblioteca de la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires nos ayudó con el proceso, con el tratamiento de los PDF de los catálogos. Actualmente la Encuesta y los catálogos se encuentran en línea.

Desde 2020, la Dirección Nacional de Gestión Patrimonial del Ministerio de Cultura ha tomado los 100 años de la Encuesta como tema propio y, entre todas las actividades que se están haciendo, entre los que están estos dos conversatorios organizados por Carolina Crespo, Alicia Martín y

Leandro Pankonin, los audios que prepara Cecilia Pisarello, que son maravillosos y que van saliendo casi semanalmente a través del *Facebook* del INAPL, a eso se agregan los Sobres que se pueden consultar en la página web de Cultura (Proyecto Sobre Encuesta Nacional de Folklore). Luciana Delfabro, coordinadora de investigación, ideó esta forma de presentar artículos, *podcast*, dibujos, reproducciones de las imágenes de la Encuesta, etc. Creo que la Encuesta se ha empleado con tres usos principales. El primero es el que, yo diría, busca la unidad y totalidad en determinados temas. Me parece que es lo que aparece, sobre todo, en la obra de Olga Fernández Latour de Botas, con los cantares históricos; de Susana Chertudi con los cuentos folklóricos, que no toma solamente los cuentos de la Encuesta, sino que además amplía con su propio relevamiento; el trabajo de Ismael Moya sobre refranero y romancero; y de Nélica Giovannoni y María Inés Poduje de la provincia de La Pampa, de César Quiroga Salcedo de San Juan, también. Están luego las investigaciones de los especialistas –este destinatario está muy presente en el texto de Ricardo Rojas–, podríamos llamarlo el monográfico, el que da origen además a tesis de los más diversos temas desde lo histórico, etnobotánico, medicina, lingüística, musicología, etc. En el primer conversatorio tuvimos el ejemplo de Ariel de la Fuente, que se refirió a la Encuesta como “un censo cultural de la segunda mitad del siglo XIX” y de Judith Farberman, quien es también un ejemplo del tipo de estudio y de investigaciones que se hicieron con la Encuesta de 1921. Tenemos otros casos que van a ir apareciendo ahora, en el próximo Sobre del Ministerio de Cultura, como es el trabajo de Cecilia Trillo. Ahí hay un reportaje que creo les va a gustar mucho.

Y, por último, lo que aparece sobre todo en las últimas décadas y lo que yo llamaría algo así como la interpretación, la interpelación y el cuestionamiento de la Encuesta. Esta mirada está iniciada por Manuel de Ugarriza Aráoz cuando nos dice todo lo que falta en la Encuesta y todo lo que se debería haber incluido. Se trata de un abordaje que toma a la Encuesta como una unidad y que polemiza con ella en tanto proyecto nacional sobre la meta que le dio origen. Diego Escolar, en

su exposición en el conversatorio anterior, habla de esto y también lo hace Sergio Raimondi en su publicación en el Sobre N° 1 (Raimondi, 2021).

Los maestros, funcionarios, investigadores, estudiantes, hemos ido resignificando la Encuesta. Es esa riqueza extraordinaria y vigente de la Encuesta que, en su diversidad, nos permite discutirla, tensarla y, fundamentalmente, encontrarnos en ella.

## **PALABRAS FINALES**

Carolina Crespo, Alicia Martín y Leandro Pankonin

Un balance luego de 100 años de la realización de la Encuesta permite actualizar reflexiones sobre aspectos menos conocidos de su importancia, alcances y limitaciones; revitalizar la pregunta sobre las historias, voces y silencios de los que está hecha nuestra idea de nación; y poner en común usos y derivaciones que algunos de sus interesados encontraron en su consulta a lo largo de ese siglo. Las exposiciones de quienes participaron en los dos conversatorios contribuyeron a recordar y evaluar la actualidad que la Encuesta de Folklore continúa teniendo en el presente siglo. También llamaron la atención sobre la necesidad de una lectura no lineal ni literal de los documentos y menos aún de la empresa que impulsó su elaboración. Mientras el primer conversatorio problematizó a la Encuesta como fuente documental –sea para investigaciones de muy distintas disciplinas científicas, como material de conservación y de acceso libre, como archivo de conocimientos y memorias indígenas que tensionan con la ponderada nación criolla y/o como testimonio para pensar los aportes y límites del proceso de conversión de tradiciones populares orales en un archivo escrito–; el segundo conversatorio discutió a la Encuesta en el marco de una política cultural y pedagógica epocal, y desarrolló una genealogía de su realización y su trascendencia en el tiempo.

Aun cuando las reflexiones compartieron valoraciones comunes, especialmente en lo que respecta a su relevancia y al carácter único de este corpus documental, las diversas miradas vertidas en ambos encuentros ponen de manifiesto, parafraseando a de Certeau (1999), ese espacio de

producción siempre vital de la lectura, que hace de los documentos lugares habitables, debatibles, mutables y vueltos a producir según los propios acentos, recorridos, intereses y proyectos.

No cabe duda de la envergadura y el calibre de este relevamiento realizado hace ya cien años. La Encuesta de 1921 jugó un papel muy importante en la conformación de saberes y disciplinas vinculadas con las tradiciones populares –el campo de estudios del folklore, de la lingüística, la filología, la literatura– y de otras disciplinas científicas, y ha tenido un lugar destacado para las instituciones que la albergaron. Ariel de la Fuente la definió como un “censo cultural” sin precedentes y Pablo Rosalía como “un yacimiento cultural increíble”. Tanto por su amplia extensión territorial –aun cuando el relevamiento fue dispar en cada provincia del país– como por la cantidad de aspectos relevados y su temprano relevamiento, la Encuesta es un fondo documental único de expresiones populares de principios del siglo XX, consultado por investigadores, estudiantes y público en general hasta la actualidad. Si bien esta clase de empresa recopilatoria de la cultura oral se puede relacionar con formas de documentar y producir conocimiento empleadas en varios países, Ariel de la Fuente, señaló que existen pocas colecciones que permitan estudiar la cultura, la historia, la literatura del siglo XIX<sup>16</sup>. De ahí la celebración que todos los expositores hicieron de esa tarea tan compleja que involucró la digitalización de la colección, reconstruida de primera mano por

una de sus protagonistas: Silvia Gattafoni. En efecto, esta encomiable actividad de digitalizar los legajos y catálogos y su incorporación en la web, fue elogiada en un doble sentido: no solo porque permite su libre consulta desde cualquier lugar con conexión a internet, lo que seguramente redundará en un mayor provecho para sus lectores –como destacó Judith Farberman–, sino también porque ayuda a la conservación de estos centenarios materiales constituidos como patrimonio nacional. Ahora bien, junto a estas coincidencias, una referencia común en el primer conversatorio descansó en señalar aspectos de orden teórico-metodológico centrados en la necesidad de abordar la Encuesta en relación con otras fuentes y/o con el trabajo de campo. “La colección por sí sola no basta”, destacó Ariel de la Fuente, quien la cruzó con periódicos y correspondencia de época, censos, literatura, padrones de contribución territorial, juicios criminales e incluso con otras colecciones folklóricas como los cancioneros de Juan Alfonso Carrizo (1895-1957). Diego Escolar la puso en interrelación con otras fuentes históricas, literarias y con su propio trabajo etnográfico; y Judith Farberman la hizo dialogar con los expedientes judiciales coloniales de Santiago del Estero. Fueron estos cruces y la lectura contextualizada de este material lo que le permitió a cada uno de ellos –tal como destacaron– comprender las tradiciones orales relevadas en la colección, sorprenderse por dimensiones inicialmente inadvertidas y discutir sentidos comunes, zonas de silenciamiento y algunos desbordes que, como en todo archivo, también están presentes en la ENF.

Dicho esto, y con ánimo de sacar en limpio algunos trazos generales de lo expuesto en estas páginas, nos importa subrayar ciertos aspectos interesantes de sus aproximaciones y las relecturas que en cada caso trajeron a la discusión. Nos referimos a la relación entre oralidad y escritura revisada por Ariel de la Fuente; la tensión presente en el propio proyecto criollista que recalcó Diego Escolar; la temporalidad de algunos relatos señalada por Judith Farberman, Diego Escolar y Pablo Rosalía; el carácter difuso de las clasificaciones temáticas y de los sujetos, descripto por Diego Escolar, Ariel de la Fuente y Judith Farberman; los desfasajes

---

<sup>16</sup> En su exposición, de la Fuente subrayó que existen “pocas colecciones de este tipo. Recuerdo la WPA [entrevistas realizadas a esclavizados en los EEUU de Norteamérica por la agencia Works Progress Administration (1941)], que se recogió en Estados Unidos en la década de 1930, más tardíamente que en Argentina, que se ha usado para el estudio de la experiencia de los esclavos y de la esclavitud en ese país. Algo parecido, pero no para el siglo XIX sino para el siglo XX, se hizo con la Revolución Mexicana; en la década de 1970 y de 1980 se hicieron entrevistas orales con combatientes en la Revolución Mexicana y eso se preservó. Hay una tradición muy larga en Irlanda de este tipo de preservación, en otra escala y por otros motivos, (...) donde la cuestión de la identidad irlandesa ha sido muy importante sobre todo a fines del siglo XIX principios del siglo XX”.

apuntados por Ariel de la Fuente y Leonor Acuña; y aquello que quedó en sus márgenes, fuera de lo contable, recuperados por esta última.

Por un lado, el encuentro con el relevamiento de tradiciones orales y otras fuentes habilitó a Ariel de la Fuente a debatir consensos académicos poco discutidos respecto a la forma clásica en que fue entendido el vínculo entre la palabra hablada y la escrita. En particular, la lectura de la Encuesta lo llevó a desconfiar de la potencia de la escritura para instalarse en las tradiciones orales al menos en ese período y, a la inversa, a reconocer “la vitalidad de la palabra hablada para entrar en el texto escrito de la cultura letrada”. La Encuesta, en este sentido, resultó un hallazgo fundamental para repensar lo impensable y redefinir el poder históricamente conferido a lo escrito.

En segundo lugar, revisada a partir de su contexto de producción, la Encuesta aparece como la manifestación o testimonio de los intereses, focos y omisiones del proyecto nacionalizador de aquel entonces. Pero también como una vía posible –nada transparente ni exenta de contradicciones– de indagar en una diversidad de representaciones de saberes y prácticas subalternas presentes a lo largo y ancho de nuestro país en ese proceso. Aquella obra monumental que el Estado y algunos académicos de la época buscaron relevar como supervivencias consideradas en vías de desaparición o extinguidas producto de la modernización, servía para configurar una imaginación nacional común en torno a una identidad criolla deseada en los albores del primer centenario. Sin embargo, a contrapelo de aquellas lecturas que conciben a la Encuesta como colección de saberes criollos tradicionales de un proyecto nacionalizante, Diego Escolar y Leonor Acuña nos invitan a revisarla en sus desestabilizaciones. Desde diferentes perspectivas, proponen pensarla como un espacio en el que se deslizan los desfasajes e implosiones de aquel proyecto nacional. Por un lado, nos dice Diego Escolar, la encuesta de la región de Cuyo está atiborrada de referencias a saberes, nombres y relatos indígenas que no están ni estaban extintos, tal como lo han señalado la historia oficial e investigadores de la zona. Aun clasificados como leyendas o solapados con otras temáticas del

criollismo –como los levantamientos federales y las montoneras y la violencia política durante la conformación de la organización nacional– los pueblos indígenas están allí tensionando esa supuesta identidad criolla. Algo semejante ocurre en el relevamiento realizado en Santiago del Estero, plantea Judith Farberman. Entreverado entre los legajos, toponimias y coplas, entre diagnósticos y negaciones, se cuelean tensiones y heterogeneidades de un país con heridas que aun hoy permanecen sin suturar. Por otro lado, algunos maestros, como sostiene Leonor Acuña, le imprimieron su agencia transcribiendo junto a los relatos que les fueron encomendados, aspectos vinculados con conflictos y avasallamientos que no formaban parte de lo enunciado o, como señala Ariel de la Fuente, incorporando, en algunos casos, materiales eróticos.

En tercer lugar, es posible pensar la Encuesta como una ventana para analizar la segunda mitad del siglo XIX. Una parte de quienes la informan en 1921 –afirma Ariel de la Fuente– son personas de aproximadamente 70 años, por lo que, con las mediaciones del caso, como lo destaca Judith Farberman, es una fuente privilegiada donde indagar “memorias populares” de fines del siglo XIX y principios del XX. También, como advierte Leonor Acuña, para reconocer lo que se quería ausente. En efecto, cómo y por qué se eligieron ciertos tópicos y se desecharon otros es central para profundizar en las concepciones, alcances y tensiones de la tarea pedagógica-cultural sobre la que se funda la nación argentina a principios del siglo XX, de la visión de sus creadores y de las diversas versiones encontradas en torno a lo nacional. En este sentido, Leonor Acuña recupera el análisis de la figura de Manuel de Ugarriza Aráoz, quien expresa algunos de los “vacíos” significativos y *ex profeso* –la producción oral no tradicional y la cosmopolita– que los mismos funcionarios contemporáneos observaban en este dispositivo.

Finalmente, varias exposiciones manifiestan una perspectiva sumamente desafiante que presenta el trabajo con la Encuesta y que arrastra a las dos anteriores: el problema de las persistencias; esto es, la extensión temporal –sea hacia atrás

o hacia el presente— de los relatos relevados. Judith Farberman señala haber encontrado en los expedientes coloniales judiciales de fines del siglo XVIII relatos sobre la salamanca con atributos similares a los que aparecen en la Encuesta de principios del siglo XX. Diego Escolar puntualiza algo semejante entre su trabajo etnográfico y los registros de la Encuesta realizada en Cuyo, y Pablo Rosalía entre las recopilaciones que realizó en los últimos años de las prácticas de cultivo en la provincia de Córdoba y las relevadas en la Encuesta. Sin duda, estas permanencias demuestran que la Argentina, en su profundidad histórica y en su extensión territorial, está conformada por una diversidad que contradice palmo a palmo, y cada día más, el mito de una nación blanca y europea. Pero como bien lo destaca el análisis de Judith Farberman, se trata menos de pensar a esas tradiciones de manera simplificada como esencias invariantes que persisten a través de transmisiones intergeneracionales, que de situar la discusión con relación a la forma en que estas se recrean y redefinen en el contexto de cada época o, en nuestras palabras, de dirigir en todo caso la atención a la compleja articulación entre persistencias y cambios o a la continuidad en la discontinuidad. Prácticas y saberes que han sido criminalizados en el siglo XVIII, ejemplifica esta historiadora, emergen categorizadas como supersticiones y curanderismo en 1921, y son más tardíamente recuperados por dos grandes intelectuales santiagueños, como metáfora para explicar la interrelación entre el despojo campesino de comienzos del siglo XX y la injerencia del diablo y la salamanca.

Sin duda, como resumió Leonor Acuña, la Encuesta es un objeto siempre diferente y abierto a discusión. Tiene un inigualable valor patrimonial y ha sido, tal como sostiene Silvia Gattafoni, de gran interés y consulta a lo largo de los años. Sin ir más lejos, la audiencia que acompañó en forma directa las transmisiones *online* de ambos conversatorios superó nuestras expectativas, no solo por la cantidad de asistentes sino por las inquietudes y preguntas realizadas, lo que da cuenta de la relevancia que aún hoy tiene este corpus. En tal sentido, frente al entusiasmo que

genera este tipo de materiales resulta interesante la observación de Silvia Gattafoni sobre la necesidad de implementar una política interinstitucional que se ocupe de formar, otorgar recursos, brindar herramientas tecnológicas al área de los archivos y expandir su accesibilidad. Celebramos cada una de las iniciativas —los Sobres y audios difundidos a través de la red del *facebook*—, que el INAPL puso en marcha en el año 2021 para recordar esta Encuesta. También la iniciativa de realizar esta publicación. Por nuestra parte, solo resta decir que la propuesta de organizar y transcribir estos eventos, en los que cinco destacados investigadores compartieron sus búsquedas e impresiones sobre este material, debe verse menos como un punto de llegada o algo cerrado, que como el convite para seguir habitándola desde nuevas miradas donde problematizar críticamente, entre otras cosas, los archivos estatales, las políticas culturales y educativas y la producción de conocimiento científico en Argentina.

#### AGRADECIMIENTOS

En nombre de la Comisión Organizadora, Carolina Crespo, Alicia Martín y Leandro Pankonin queremos agradecer al INAPL, que fue la institución que gestionó la propuesta de los Conversatorios y dio lugar a su publicación, a su directora, Leonor Acuña, al equipo coordinado por Agustina Juncos, que hicieron posible el desarrollo de estos encuentros en el marco del Ministerio de Cultura de la Nación durante el año 2021, en medio de una emergencia sanitaria internacional que no admitía reuniones presenciales. El equipo editorial de Cuadernos del INAPL que desgrabó los conversatorios y posibilitó su concreción en este formato escrito.

En todo el trabajo previo, queremos agradecer a Milena Annechiarico, Analía Canale, Cecilia Benedetti, Julieta Infantino, Hernán Morel y Margarita Ondelj, integrantes del equipo docente de la cátedra de Folklore General de la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA. Y también a las distintas instituciones que auspiciaron la realización de esta actividad: el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, el Museo Etnográfico Juan

Bautista Ambrosetti y el Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA), el Equipo de Antropología de la Cultura y el Patrimonio (UBA), y la Cátedra Libre de Patrimonio Cultural Intangible, Memorias y Colectivos Sociales de la Universidad Nacional de La Plata.

Finalmente, nuestro agradecimiento a los/as seis expositores/as: Leonor Acuña, Diego Escolar, Judith Farberman, Ariel de la Fuente, Silvia Gattafoni y Pablo Rosalía, quienes muy generosamente aceptaron la invitación para compartir sus experiencias de investigación en estos conversatorios.

## EXPOSITORES

Silvia Gattafoni

Bibliotecaria y archivista. Trabajó en la biblioteca Juan Alfonso Carrizo del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano y en el Sistema Nacional de Gestión de Bienes Culturales del Ministerio de Cultura de la Nación. Actualmente se desempeña en la biblioteca del Instituto de Geografía Romualdo Ardissonne y es docente en el Departamento de Bibliotecología y Ciencias de la Información de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Diego Escolar

Antropólogo por la Universidad de Buenos Aires, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en el Instituto de Antropología de Córdoba y profesor de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha realizado investigaciones etnográficas e históricas sobre los baqueanos y arrieros de la frontera argentino-chilena, los procesos de etnogénesis y emergencia huarpe en Cuyo y las memorias de la represión en la Gendarmería Nacional Argentina.

Judith Farberman

Doctora en Historia, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente de la Universidad Nacional de Quilmes y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en temáticas de historia indígena y colonial, sobre

las que ha publicado numerosos libros y artículos científicos.

Pablo Rosalía

Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba. Realizó un postgrado en Gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial y es doctorando en Estudios Sociales de Latinoamérica en la Universidad Nacional de Córdoba. Es investigador y divulgador de tradiciones orales y otras expresiones en contextos rurales en la provincia de Córdoba, República Argentina. Es miembro fundador de la Asociación por la revalorización de la cultura popular y campesina.

Leonor Acuña

Profesora en letras por la Universidad de Buenos Aires. Es directora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires fue profesora, directora del Laboratorio de Idiomas, secretaria académica y vicedecana. Es autora de libros y artículos sobre contacto del español con el mapuche y el wichí, y sobre la enseñanza y planificación del español como lengua segunda y extranjera. Es miembro de número de la Academia Argentina de Letras.

## BIBLIOGRAFÍA

Anderson, B. (1990). *Imagined Communities Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Canal Feijóo, B. (1937). *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*. Santiago del Estero: Compañía Impresora Argentina.

Chertudi, S. (1971). La leyenda de Martina Chapanay. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 7, 223-237.

Chertudi, S. & Newbery, S. (1967). La Difunta Correa. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 6, pp. 95-178.

Consejo Nacional de Educación (1921a). *Folklore Argentino*. Buenos Aires: Consejo Nacional de

- Educación. Recuperado de <https://enf1921.cultura.gob.ar/>
- (1921b). *Instrucciones a los maestros para el mejor cumplimiento de la Resolución adoptada por el H. Consejo sobre Folklore Argentino*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación. Recuperado de <https://enf1921.cultura.gob.ar/>
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Fuente, A. (2000). Facundo and Chaco in Songs and Stories: Oral Culture and the Representations of Caudillos in the Nineteenth-Century Argentine Interior. *Hispanic American Historical Review*, 80(3), 503-535. Recuperado de <https://www.muse.jhu.edu/article/12426>
- (2007). *Los hijos de Facundo. Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional argentino (1853-1870)*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2011). Tradiciones orales y literatura en el siglo XIX argentino: los casos del Facundo y el criollismo. *Department of History Faculty Publications*. Paper 1. Recuperado de <https://docs.lib.purdue.edu/histpubs/1/>
- De Ugarriza Aráoz, M. (1925). Antecedentes y origen de esta colección. En *Catálogo de la Colección de Folklore, donada por el Consejo Nacional de Educación* (pp. X-XIX). Buenos Aires: Instituto de Literatura Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Di Lullo, O. (1941). *El folklore en Santiago del Estero. Materiales de estudio y ensayo de interpretación*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- (1983). *La razón del folclore*. Santiago del Estero: Comisión Honoraria Provincia.
- Echagüe, P. (1930). *Dos novelas regionales*. Buenos Aires: Jackson (Original de 1884).
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2021). *Los indios Montoneros. Un desierto rebelde para la nación Argentina. (Guanacache, siglos XVIII-XX)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Espósito, F. & Di Croce, E. V. (2013). Un archivo del folklore nacional: La Encuesta de Magisterio de 1921. VI Jornadas de Filología y Lingüística, 7 al 9 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. Recuperado de [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.3849/ev.3849.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3849/ev.3849.pdf)
- Estrada, M. (1962). *Martina Chapanay. Realidad y mito*. Buenos Aires: Imprenta Varese.
- Farberman, J. (2005a). Las salamanca mestizas. De las religiones indígenas a la hechicería colonial. Santiago del Estero, siglo XVIII. *Memoria Americana*, 13, pp.117-150.
- (2005b). *Las salamanca de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2010). Tres miradas sobre paisaje, identidad regional y cultura folclórica en Santiago del Estero. *Prismas. Revista de historia intelectual*, 14, pp. 71-93. Recuperado de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-04992010000100004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-04992010000100004&lng=es&nrm=iso)
- (2019). De “naciones” a “indios” y de “indios” a “paisanos”. Sujetos y prácticas indígenas en Santiago del Estero, siglos XVI a XIX. En L. Rodríguez, L. & D. Escolar. (Eds.), *Más allá de la extinción. Tierras, identidades y política indígenas en la Argentina criolla, siglos XVIII-XX* (pp.21-50). Buenos Aires: SB.
- Fernández Peláez, J. (1934). *La Martina Chapanay. Poema histórico*. Mendoza: S.E.

- Ginzburg, C. (1966). *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- Mendoza, M. L. (2021). Ricardo Rojas y la Encuesta Nacional de Folklore. *Sobre Encuesta Nacional de Folklore. Sobre I*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Cultura de la Nación; Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), Dirección Nacional de Gestión Patrimonial. Recuperado de <https://compartir.cultura.gob.ar/caminos-de-escucha-de-la-encuesta-nacional-de-folklore/>
- Ministerio de Cultura de la Nación (20 de agosto 2021). La Encuesta Nacional de Folklore como fuente y archivo [Archivo de Video]. [https://www.youtube.com/watch?v=sFZ-sKvY\\_wg](https://www.youtube.com/watch?v=sFZ-sKvY_wg)
- Ministerio de Cultura de la Nación (15 de septiembre de 2021). *La Encuesta Nacional de Folklore en las políticas culturales, educativas y de patrimonio* [Archivo de Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=UiVLxzKBdvE>
- Raimondi, S. (2021). Y empecé a allar de montones. *Sobre Encuesta Nacional de Folklore. Sobre I*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Cultura de la Nación; INAPL; Dirección Nacional de Gestión Patrimonial. Recuperado de <https://compartir.cultura.gob.ar/caminos-de-escucha-de-la-encuesta-nacional-de-folklore/>
- Relatos del Viento (9 de abril de 2020). *La madre del maíz*. <https://www.relatosdelviento.org/archivo-oral/mitos/228-la-madre-del-maiz>.
- (29 de julio de 2021). *Capítulo 02: Cerro Colorado y el arte textil* [Archivo de Video]. [https://www.youtube.com/watch?v=gE8\\_QnwXW0s](https://www.youtube.com/watch?v=gE8_QnwXW0s)
- Rojas, R. (1925). Advertencia. En *Catálogo de la Colección de Folklore, donada por el Consejo Nacional de Educación* (pp. V-IX). Buenos Aires: Instituto de Literatura Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (1917-1922). *Historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Coni.
- (1933). *El santo de la espada*. Buenos Aires: Anaconda.
- (1951). *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*. Buenos Aires: Losada (Original de 1924).
- (2009). *El país de la selva*. Buenos Aires: Taurus (Original de 1907).
- (2010). *La restauración nacionalista*. La Plata: UNIPE Editorial Universitaria (Original de 1909).
- Rosalía, P. (2018). *La cultura ancestral cordobesa desde la Encuesta Nacional de Folklore de 1921. Dossier de proyecto de investigación*. Córdoba: Edición de la Asociación Cultural Relatos del Viento. Recuperado de [https://www.academia.edu/51034544/La\\_cultura\\_ancestral\\_cordobesa\\_desde\\_la\\_Encuesta\\_Nacional\\_de\\_Folklore\\_de\\_1921](https://www.academia.edu/51034544/La_cultura_ancestral_cordobesa_desde_la_Encuesta_Nacional_de_Folklore_de_1921)
- (27 de noviembre de 2020). *Las lágrimas de la gruta y el Cerro Colorado*. Relatos del viento. <https://www.relatosdelviento.org/el-fogon/encuesta-de-folklore-1921/250-las-lagrimas-de-la-gruta-y-el-cerro-colorado>
- Ruiz, M. S. (2021). *Encuesta Folklórica Nacional 1921:1921-Centenario- 2021*. Buenos Aires: El escriba.
- Tasso, A. (2007). *Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1870-1940*. Córdoba: Alción.
- Work Project's Administration (1941). *Slaves Narratives. A Folk History of Slavery in the United States from Interviews with Former Slaves*. Texas Narratives, vols. 1-4. Washington: Work Project's Administration.