

Thinking from the Noroeste Argentino: Orestes Di Lullo,  
Folklore and Philosophy

---

 Susana Inés Herrero Jaime

Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Investigaciones sobre el Lenguaje y la Cultura / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina  
herrerojaimesusana@gmail.com

**Cuadernos de H ideas**

vol. 18, núm. 18, e088, 2024  
Universidad Nacional de La Plata, Argentina  
ISSN: 1851-8206  
ISSN-E: 2313-9048  
direccion.publicaciones@perio.unlp.edu.ar

Recepción: 02 mayo 2024  
Aprobación: 01 octubre 2024  
Publicación: 17 diciembre 2024

DOI: <https://doi.org/10.24215/23139048e088>

**Resumen:** En el presente artículo nos preguntamos por la posibilidad de incluir al ensayista santiaguense Orestes Di Lullo entre los pensadores del noroeste argentino. Para ello realizamos dos operaciones. Por un lado, indagamos el sentido de un conjunto de expresiones orgánicas que utilizó para hablar del sujeto popular y su cultura y por otro, recuperamos las tensiones que atravesó su interpretación. El análisis nos conduce hacia el proyecto cultural de los intelectuales del Centenario y nos ubica en un espacio fronterizo, entre el folclore y la filosofía.

**Palabras clave:** NOA, cultura, pensamiento, folclore.

**Abstract:** In this article we investigate the possibility of including the contributions of the Santiago essayist Orestes Di Lullo among the thinkers of northwest Argentina. To do this we do two operations. Firstly, we investigate the meaning of a set of organic expressions that he used to talk about the popular subject and its culture. Secondly, we recover the tensions of his interpretation. The analysis takes us to the cultural project of the intellectuals of the Centennial, between folklore and philosophy.

**Keywords:** NOA, culture, thought, folklore.

Lo nuevo llama de continuo a nuestras puertas.

Si lo queremos percibir [...] de continuo también debemos crear y transformar conceptos, labor esta que se materializa [...] en palabras nuevas, en nuevos significados de palabras conocidas

(Rougés, 1926)

## PRESENTACIÓN

El epígrafe recuperado pertenece a una carta del filósofo tucumano Alberto Rougés (1926),<sup>1</sup> en la que le explica a Francisco Romero cómo entiende la actividad del espíritu. Allí, define su vitalidad en relación con el esfuerzo por buscar la inteligibilidad de las cosas a través de las palabras, bajo una concepción dinámica de la realidad y la cultura.

Esta comprensión del pensamiento nos remitió a los trabajos del intelectual santiaguense Orestes Di Lullo, que, a pesar de haber sido médico y de integrar diferentes espacios políticos y culturales, se destacó como investigador y ensayista.<sup>2</sup> Las cualidades de ese género le permitieron esbozar ideas, crear términos y resignificar otros con el fin de responder a los problemas de su tiempo y de su medio, lo que fue dando a su discurso una tonalidad filosófica.<sup>3</sup> A partir del trabajo de campo, la observación y la reflexión, Di Lullo elaboró un conjunto de expresiones para hablar del sujeto popular y su cultura. Estas tuvieron la singularidad de acercar lo humano a lo orgánico y de mostrar, a partir de ello, su evidente otredad respecto de la cultura “oficial”.

En este trabajo, nos preguntamos si esas ideas –y la consideración de su autor– pueden formar parte de una investigación más amplia que se pregunta por la existencia de un pensamiento filosófico situado en el noroeste argentino (en adelante, NOA). Esta inquietud nos obliga a ampliar la noción misma de filosofía, motivo por el cual nos acercamos a pensadores que discutieron sus límites y las singularidades que adopta cuando se hace desde América Latina.

Entre ellos, se ubican Arturo Andrés Roig (1993) y Eduardo Devés-Valdés y Andrés Kozel (2018), autores que dedicaron parte de su obra a considerar problemas metodológicos específicos de este campo del saber. El primero, abrió la filosofía hacia otras disciplinas; recuperó la dimensión histórica del sujeto pensante y la conflictividad social implicada en su discurso como un elemento propio de la investigación (Roig, 1981, 1993). Los segundos, desarrollaron modos alternativos de historiar el pensamiento, y presentaron las nociones de “entidad” y de “sistema eidético” para abordar las ideas en un marco interdisciplinario (Devés-Valdés & Kozel, 2018).

Siguiendo sus propuestas, recuperamos las expresiones de Di Lullo para hablar del sujeto popular y exploramos su sentido en el marco de la obra y los intereses del autor. Usamos las categorías de “entidad eidética” y de “sistema eidético”, de Devés-Valdés y Kozel (2018), para evaluar la capacidad de estas expresiones para describir, para explicar y para programar acciones, operaciones que según los autores definen a los “sistemas”. La identificación de metáforas vegetales en otros intelectuales del NOA, o vinculados a esa región, nos sugiere la posibilidad de abrir nuevas exploraciones con el fin de problematizar sus distancias y continuidades en un marco más amplio de comunicaciones y de intercambios. En este caso, solo mencionamos algunos ejemplos que podrían integrar ese linaje, y esperamos avanzar en este punto en

próximos trabajos. Junto al sentido de las categorías utilizadas por Di Lullo nos interesan las tensiones que atraviesa su interpretación. Por ese motivo, retomamos el camino que va del discurso al momento de su producción y que Roig (1993) llama “retroceso metodológico” (p. 172), con el fin de recuperar el marco en el que fueron formuladas. Este derrotero nos conduce al espacio interior y nos ubica entre las provincias de Santiago del Estero y de Tucumán. Nos instala, además, entre el folclore y la filosofía, ámbitos disciplinares que se organizaron en la universidad tucumana entre las décadas de 1930 a 1950.

## FILOSOFÍA “TERRUÑERA”

El título de esta sección recupera una expresión que usó el historiador santiagueño Luis Alén Lascano (1999) para indicar el interés de Di Lullo en el *volkgeist* nativo. Esa cuestión –que ocupó a los románticos a fines del XIX en Europa e impulsó el desarrollo del folclore como disciplina–, nos permite ubicarlo entre los intelectuales que entre 1930 y 1950 indagaron el “alma” o los rasgos de la “personalidad” del pueblo argentino.

Bajo ese objetivo, el Di Lullo buscó fortalecer su trayectoria y conseguir financiamiento a través del vínculo con los industriales azucareros de Tucumán, y estableció una estrecha amistad con Ernesto Padilla. El ex gobernador de la provincia fue uno de los principales promotores de esos estudios en la región e integró al escritor al proyecto de recopilación de los antiguos cantares tradicionales del NOA.<sup>4</sup>

Al igual que Juan Alfonzo Carrizo y los folcloristas “de provincia”, el ensayista recorrió el interior y llenó sus cuadernos de anotaciones sobre coplas y rimas populares que recuperó de la tradición oral (Cheín, 2010). Observó con dedicación las diferentes danzas nativas, y transcribió cuentos, mitos y leyendas. Visitó cada pueblo de Santiago; conversó con los vecinos y participó de fiestas y de rituales que luego ordenó, clasificó e interpretó, dando lugar a su cancionero o a trabajos como *El folclore de Santiago del Estero* (1943). Con ello, no solo buscó legitimar su experticia en el nuevo campo (Cheín, 2010), sino profundizar sobre un tema que lo había sensibilizado desde su juventud: la situación de los sectores populares.

En primer lugar, y de la mano de la militancia, el autor identificó al pueblo con los vecinos de los barrios más carenciados y, como médico rural, con el sujeto del interior.<sup>5</sup> Se interesó, en particular, por el “hachero”, al que se refirió en su juventud como “obrero del bosque”, y por el “campesino” (Di Lullo, 1937 [1999], p. 8). Se trató, en ambos casos, de sujetos subalternos, pues no poseían las herramientas para revertir una situación presentada en términos de fatalidad, sea por la imposibilidad de salir del sistema explotador o por la desintegración social a la que conducía el éxodo. Expresiones como “el paria de los obrajes” o el “campesino de antaño” referían a uno y a otro caso, pero mientras el primero operó como una figura idealizada, o una suerte de arquetipo, el segundo era su antítesis y representaba al sujeto corrompido por las condiciones de habitabilidad de la selva. El punto de inflexión entre uno y otro fue para Di Lullo el proceso modernizador, o, más específicamente, las resonancias locales del ingreso del país al orden capitalista. Esta situación se visibilizó a los ojos del autor y de otros compañeros de generación a través del ferrocarril y la organización de los obrajes.<sup>6</sup>

Si bien lo señalado conduce a pensar que estas figuraciones corresponden a dos momentos específicos de la historia provincial, algunos pasajes superponen ambas construcciones. Esto da lugar a una descripción imprecisa, frente a la que el autor se mueve con ambigüedad, alternando una mirada que gravita entre la admiración y la condena de las prácticas populares. Esta posición puede advertirse en obras tempranas y en documentos íntimos, y deja traslucir la tensión entre “lo culto y lo popular” que experimentaron otros autores del período. En el caso del pensador que indagamos, esta actitud guardaba relación con su pertenencia social y su inserción en la oligarquía tucumana, así como también con el discurso médico que adquirió en la Universidad de Buenos Aires, en un ambiente marcadamente positivista (Tasso, 2011).

La mirada ambivalente del ensayista tuvo su origen en la dimensión mestiza del campesino, condición que entendió conflictivamente. En sintonía con las ideas que Bernardo Canal Feijóo presentó en *Ensayos sobre la expresión popular artística en Santiago del Estero* (1937 [2012a]), y distanciándose como él de Ricardo Rojas y *Eurindia* (1980 [1924]), señaló que las herencias recibidas –la indígena y una versión impura de la española– gravitaban en la genética del sujeto, condicionaban su cultura y orientaban su carácter hacia un perfil esquizoide (Di Lullo, 1983). De esa manera, se iba perfilando la “otredad” de ese sujeto rural respecto del ciudadano o letrado, incluyendo entre estos al propio investigador, que se convertía en un traductor o mediador entre ambos. En una carta a Padilla, el ensayista reflexiona sobre este punto de la siguiente manera: “*Es muy difícil suponer que exista en el alma del pueblo un mundo distinto al nuestro y sin embargo es así*. Lo han formado los temores diarios a través de los tiempos, el miedo a lo desconocido, a lo que no comprende por ignorancia o por torpeza” (Di Lullo, comunicación personal con Ernesto Padilla, 18 de enero de 1937).

Ese sujeto y su mundo fue lo que Di Lullo intentó comprender y explicar, y para ello necesitó, también, nombrar. Por ese motivo, formuló un conjunto de expresiones que agrupamos bajo la noción de “metáforas vegetales”, pues operan tomando figuras e imágenes que provienen de un ámbito conocido –el mundo natural– para acceder a otro menos conocido –el modo de ser del sujeto rural– (Canclini, 2020, p. 135).<sup>7</sup> Si bien es posible ver allí el señalamiento de las consecuencias subjetivas y sociales de la tragedia forestal, también nos hace pensar en una comprensión singular del indígena, al que Di Lullo (1983) describió como “esclavo de la tierra” (p. 16), o en una relación de “connaturalidad” con ella (p. 223). Este último punto es el que, finalmente, articula los diferentes sentidos de nuestra indagación.

## SUJETO VEGETAL

Entre las expresiones que el ensayista formuló para dar cuenta del sujeto popular, aparecen un conjunto de términos que remiten al mundo natural y orgánico. Estas metáforas operan en un sentido doble. Por un lado, acercan lo humano a lo vegetal; por otro lado, realizan la operación inversa, es decir, “humanizan” lo orgánico.

Entre las primeras, encontramos en *El bosque sin leyenda* (1937 [1999]) y en *La razón del folklore* (1983) la identificación de la vida del campesino con el ritmo vegetal y su necesidad de adherencia al suelo. De esa manera, se habla del sujeto y de “la tierra donde vegeta” (1937, p. 52); se describe a una población que vive “adherida al suelo” (1937, p. 48), se afirma su “enclavamiento vegetativo” (1983, p. 29) y, también, que el campesino “no vive, vegeta” (p. 208). Una reformulación de esta idea aparece en el siguiente pasaje, en donde se compara al campesino con un árbol y las consecuencias del éxodo, con su desraizamiento: “Alguna vez tuvo fuerza o necesidad de *arrancarse a su terruño*. Más sintió como si le descujaran de raíz, como sienten las plantas que las arrancan. Y no pudo ser, lejos del paisaje amado, el mismo que era. Fue otro siempre...” (Di Lullo, 1983, p. 20).

Esta imagen también está en *El bosque sin leyenda* (1937 [1999], pp. 19; 42-43); se repite en otra oportunidad en *La razón del folklore* (1983, p. 208), y en ese mismo libro vuelve a reformularse bajo el señalamiento de la “unción” de la vida de ambos en la faena del bosque (p. 92).

Un segundo conjunto de metáforas acerca ambos correlatos pero en el sentido contrario, es decir, humanizando lo orgánico. La referencia a la “tierra” como “madre”, y su profunda resonancia prehispánica, se amplifica en algunos pasajes, donde el autor presenta una suerte de animismo del sustrato mineral o vegetal, como en el siguiente caso: “[El campesino] ama al terruño que le mimaba con sus dulces afluencias, que le rehace sus fuerzas perdidas y le arrulla con maternales cantos” (Di Lullo, 1983, p. 32).

En la misma sintonía, en el ensayo de 1937 se afirma que los golpes de hacha dejan al descubierto la “carne roja” del árbol (Di Lullo, 1937, p. 21); que los mismos son “asesinados” en el obraje; que sangran como animales o como personas y, cuando finalmente caen abatidos, son transportados en “camillas” (pp. 21-24).<sup>8</sup> Se dice, además, que el bosque “muere” cuando pasa a ser “una pila de leña, nada más” (p. 22) y cuando sus restos se queman en la parva para hacer carbón, se habla de un “sacrificio” (p. 28). También, que antes de este proceso la selva se “estremecía” de germinación (p. 72); que “duerme” (p. 82) y “respira” (p. 83), y que “devora” las caravanas que se internan en sus profundidades (p. 40). Se trata de un paisaje que absorbe o “fagocita” al sujeto que vive inmerso en él (Di Lullo, 1983, p. 19), pero que también sufre con su ausencia: “El éxodo es la lágrima sin consuelo del campo; de ese campo que se queda con su órbita vacía de mirar el regreso tardío del hombre” (Di Lullo, 1937, p. 20).

¿Qué sentido tienen estas expresiones? ¿Qué nos dicen del sujeto popular? ¿Por qué Di Lullo elige estas comparaciones y no otras para describirlo? ¿Qué singularidades evidencian?

Por un lado, podemos decir que el estrecho vínculo entre la vida campesina y la vida vegetativa nos conduce a pensar en la idealización de Di Lullo sobre el pasado agropastoril de la provincia. El autor veía en esa economía la potencia que en el pasado había disciplinado el nomadismo indígena, condición que habría heredado el campesino actual a través del mestizaje, y que restituía y que avivaba la dinámica del éxodo (Di Lullo, 1983). Por ese motivo, el autor consideraba que la agremiación y el sedentarismo podían restituir el entramado poblacional que la dinámica forestal había interrumpido. Podríamos considerar, entonces, como una primera síntesis, que estas expresiones denotan que el pueblo “es” cuando entra en vínculo con la tierra, aunque su relación con ella no es la de la posesión individual como pensó Canal Feijóo (1937 [2012b], 1944 [2012c]), sino la que se establece a través del trabajo y la subsistencia comunal.

Por otro lado, la dependencia de la vida del sujeto y la del mundo natural o, más específicamente, la del campesino y el bosque o el árbol, nos remite a las consecuencias sociales y culturales del obraje. La deforestación o la muerte del bosque es también la muerte del sujeto, no solo porque esa actividad lo deshumaniza, sino también porque su consecuencia es la ruptura del entramado social que lo contiene. Así lo describe el autor en el libro citado:

La tala [...] es una actividad sistematizada que despuebla las selvas después de despoblar de hombres los campos, y cuya energía se consume, al fin, cuando queda la tierra despoblada de vida. El hachero también muere. Llorando el sudor de todos sus poros, transpirando la sangre de infinitas jornadas. Y muere su familia consumida en la espera vana (Di Lullo, 1937, p. 22).

De esa manera, se desprende la idea de que ambos destinos están inextricablemente unidos, algo de lo que intentó dar cuenta al describir la actividad forestal en términos de “guerra” entre el hombre y el árbol, señalando así su peligro recíproco (Di Lullo, 1937, pp. 80-86). Hay también en este punto un palpito ecologista pues el ensayista se muestra preocupado por señalar la importancia del bosque en relación a la renovación y a la perpetuación de la vida, aspecto que no le impide proponer otra forma de aprovechar su riqueza. Por el contrario, reivindica el desarrollo de una industria sustentable, advierte la rentabilidad del bosque y señala el derecho de la provincia a realizar una explotación racional de sus recursos, sin olvidar la necesidad de una legislación que proteja al trabajador.<sup>9</sup>

Otros sentidos se abren en torno a estas metáforas si prestamos atención a la representación del autor sobre el indígena, a su descripción como un sujeto pasivo que se “adecua” a la naturaleza (Di Lullo, 1983, p. 44). Esta relación parece continuarse en su heredero el campesino, cuyo vínculo con ella fue señalado con el término “connaturalidad” (p.13).<sup>10</sup> Si bien gravita en este punto una comprensión de signo peyorativo, pues acercar estos correlatos da cuenta de una mayor indiferenciación entre lo natural y lo cultural y por ello, de una distancia mayor con la cultura “occidental”, también nos abre hacia la comprensión de las relaciones entre la cultura y el suelo que se habita. Ese vínculo posee una dimensión “coercitiva”, de la que da cuenta la noción de fagocitación, como explica Lucas Cosci (2015, p. 71), pero también aparece referida con rasgos nativistas, como una gravitación que impregna el espíritu del sujeto y que deja su huella en la expresión popular.

Sobre lo primero, el autor referido explica que la fagocitación del sujeto por el paisaje habría generado en su carácter una actitud de “sumisión” frente a cualquier relación asimétrica, sea esta con la naturaleza, con el invasor o frente al sistema del obraje (Cosci, 2015, p. 71). La consecuencia de esta situación es no poder establecer con ella una relación de “dominación”, pues para el campesino la naturaleza “es solo un refugio conseguido, más nunca conquistado” (Di Lullo, 1983, p. 19). El ensayista santiaguense afirma su condición de “espectador” antes que actor (p. 170), y señala que en esa posición el sujeto no solo observa, sino que también aprende, y, a través de la experiencia, resuelve sus necesidades vitales (Di Lullo, 1983).

Esa falta de intervención en la naturaleza es lo que subyace a ciertas expresiones culturales y lo que puede explicarlas. Está en la base de las técnicas populares de construcción y en el modo de asumir el trabajo, así como también en un amplio conjunto de saberes que, con cierta imprecisión, el autor llama “filosofía”.<sup>11</sup> En *La razón del folklore* (1983), el santiaguense afirma que el sujeto popular “toma lo que le ofrece la naturaleza para transformarlo en directivas éticas o estéticas, o puramente formales del espíritu” (p. 169), y traduce una de ellas como la tendencia a “vivir con el menor esfuerzo” o, por lo menos, con el esfuerzo estrictamente necesario (p. 71).

En este punto, vemos cómo el modo de ser campesino se explica, en buena medida, sobre la base de su vínculo con la naturaleza, y que Di Lullo puede nombrarlo a través de sus metáforas vegetales. Consideramos que hay en esta comprensión una recuperación de las consecuencias culturales que se entretajan en la relación del sujeto con el suelo o con el paisaje, y que de ese vínculo se desprenden una serie de singularidades caracterológicas. La referencia a la actitud “estoica” del santiaguense ante la fatalidad de su destino tiene su base en la subyugación del paisaje. Así como también es ese mismo principio el que lo empuja a adoptar una actitud de “burla”, de engaño o de picardía, frente a situaciones opresivas (Di Lullo, 1983).



Debemos ahondar, también, en los pasajes en los que se hace referencia a la tierra como “madre” (Di Lullo, 1937, p. 79), o donde lo natural u orgánico adquiere características animistas. Apoyándonos en otros estudios, diremos que hay una resonancia indígena tanto en esa comparación, como en la relación “casi simbiótica” que se establece entre el sujeto con el ambiente (Fabermann, 2010, p. 75). En los escritos del ensayista esta condición tensiona los límites entre lo humano y lo no humano, y también entre lo humano y lo animal.

Lo primero aparece en el campo de la medicina popular, donde ciertas entidades espirituales e, incluso, posesiones pueden ser la causa de diferentes enfermedades. Por ese motivo, los exorcismos, la apelación a determinadas oraciones u otras prácticas de naturaleza religiosa o sugestiva, forman parte de la terapéutica popular. A estos aspectos se refirió el autor en *La medicina popular en Santiago del Estero* (1929), y en *La razón del folklore* (1983) recuperó un conjunto de interacciones simbólicas de carácter preventivo que el sujeto establecía con entidades no humanas para evitar males como el *paaj*, o “mal del quebracho” (Di Lullo, 1983, p. 118).<sup>12</sup>

Lo segundo fue desarrollado en el último capítulo de *La razón del folklore* (1983). Es allí donde el autor señala la antigua reminiscencia indígena que subyace en la relación de “reciprocidad” que se establece entre el campesino y algunos animales (p. 232). Especialmente, con el perro y el caballo, en el espacio doméstico y privado, y se justifica en la necesidad de subsistencia.<sup>13</sup> El vínculo entre el sujeto rural y sus animales no es solo instrumental, aunque se afirme que son sus “herramientas de trabajo” o se destaque la “racionalidad” que existe en su empleo para tareas específicas (p. 230). Son también sus “amigos” o sus “auxiliares afectivos”, individuos de los que aprende y a los que ha enseñado (p. 229).<sup>14</sup> Se trata de una relación en la que, insistimos, se achican las distancias:

El santiagueño, el caballo y el perro forman un trío de mutua comprensión. Afinados, se complementan y encajan en un simple esquema vital de necesidades recíprocas para el común de la gente, pero de extraordinaria plusvalía para el que percibe en la hondura *ese ingrediente de humanidad que los une* [...] cuando se integran y se abrazan por encima de los géneros y de las especies (Di Lullo, 1983, p. 231).

Este punto es sugerente si pensamos en los estudios que identifican la noción de “reciprocidad” como un principio del pensamiento andino (Estermann, 2006) y los que señalan la importancia del vínculo entre el sujeto, el espacio que habita y su pensamiento (Kusch, 1976). En el caso del campesino santiagueño, ese entramado se construyó, según Di Lullo (1983), a través de la intuición, la observación, la pasión y la experiencia, facultades que habilitaron diferentes estrategias de subsistencia. También con base en las negociaciones que, como todo grupo humano, estableció con su medio, con los otros sujetos y con lo sagrado. Una de las consecuencias de esa investigación fue la conmoción que generó en el ensayista, quien termina por preguntarse sobre la validez de los principios de la cultura “oficial”:

Este tríptico de una sola humanidad está desplazado de la actual vida móvil estrepitosa y veloz, ¿o es la vida la que perdió la brújula y no sabe adónde se encamina? ¿Se han quedado atrás el hombre santiagueño, su caballo y su perro? ¿O señalan el verdadero rumbo de los que han extraviado el camino, y han de volver a la paciencia, al sentimiento y a la mansedumbre? (Di Lullo, 1983, p. 232).

## ENTIDADES Y SISTEMAS EIDÉTICOS

Luego de este análisis, podemos observar que las metáforas vegetales no constituyen solamente un recurso estético o literario. Por el contrario, denotan también ideas sobre el sujeto popular y su cultura. Lo que queremos señalar es que la mirada conjunta o relacional de esas expresiones nos permite ahondar en la perspectiva de Di Lullo, e inferir un conjunto de razones o de principios que condicionan la manera de ser y de estar de ese sujeto. Insistimos en señalar que si bien esta indagación guardó motivos personales y cognoscitivos, tuvo también otros de índole práctica, por la voluntad política del autor. Esto quiere decir que hay una realidad diferenciada que el santiagueño debía conocer porque quería intervenir en ella, y el primer paso en ese proceso era poder nombrarla.

El acento en la dimensión práctica del pensamiento y su relación con lo social fue una de las inquietudes que llevó a Devés-Valdés y Kozel (2018) a proponer las nociones de “entidad” y de “sistema eidético”, y a los “estudios eidéticos” como su espacio de consideración. Esta propuesta se justifica en la imposibilidad de contener la vitalidad del quehacer intelectual en una sola disciplina, en la voluntad de animar el diálogo y el encuentro entre los saberes que se ocupan de las “ideas”, y de invitar al investigador o investigadora a que disponga creativamente de esos recursos (Devés-Valdés & Kozel, 2018). La noción de “entidad eidética” les permite a estos autores separar su comprensión de una perspectiva platónica o psicologista y señalar su expresión a través del lenguaje (p. 67).<sup>15</sup> Asimismo, explican que la “entidad eidética” es “un conjunto de nociones articulables como frases [...] que apuntan a describir y/o explicar y/o analizar y/o programar” un fenómeno o estado de cosas (p. 65). Estas pueden articularse entre sí y formar estructuras más amplias, los “sistemas eidéticos”, que constituyen un grupo organizado de proposiciones. Sus partes interesan en la medida en que integran un conjunto articulado, bajo la intención de “entender una parte de la existencia-realidad” (p. 67) y, también, de ofrecer criterios para actuar en relación a ella.

Consideramos que el conjunto de términos y de expresiones usados por Di Lullo habilitan estas operaciones. A través de ellas, es posible nombrar o describir un fenómeno –en este caso, el modo de ser del campesino santiagueño–, así como explicar y analizar su comportamiento. En relación con esto, es la connaturalidad del indígena y su pervivencia en la genética del campesino lo que explica y justifica su modo de ser. Da cuenta de las contradicciones de su personalidad o “carácter”, su tendencia a la sumisión frente a las situaciones de explotación y su manera de resistirla. Le permiten señalar el daño que opera el éxodo en la subjetividad campesina, en la medida en que aviva la vieja tendencia indígena al nomadismo y favorece la disgregación. También puede explicar aspectos de su cultura. No solo la dimensión sugestiva de la medicina sino también de su “filosofía”, término que el autor entiende desde un sentido próximo al de “sabiduría”, y que es resultado de una larga experiencia que lo instala en el mundo de una determinada manera, y cuya complejidad no se agota con lo descripto.

Entendemos que, en este marco comprensivo, también puede inferirse cierta normatividad en relación con lo que es un pueblo, problema que, como ya señalamos, interesó al santiagueño, no solo por razones intelectuales sino también políticas. Podríamos decir que las metáforas vegetales forman parte de los términos utilizados para hacer el diagnóstico de la situación del campesino y pensar su recuperación. Quizás pueda interpretarse bajo esas luces la dimensión programática de un libro como *La agonía de los pueblos* (Di Lullo, 1946), donde el autor realizó una serie de propuestas para favorecer la instalación y el desarrollo del pueblo santiagueños, y que fue publicado unos años antes de su postulación a gobernador de la provincia.



Hasta aquí, podríamos afirmar que el marco facilitado por Devés-Valdés y Kozel (2018) nos ayudó a pensar en la dimensión “eidética” del trabajo de Di Lullo. Sin embargo, la presencia de nociones similares en trabajos de otros intelectuales de la región nos invita a ampliar un poco más la perspectiva. Esto se justifica en la posibilidad de pensar estas expresiones en conjunto, bajo la noción de “sistema eidético” y, a partir de ello, identificar las aristas de un pensamiento situado en el NOA y en algunos de sus referentes.<sup>16</sup> Para ello, las nociones vegetales deberían satisfacer las condiciones que enunciamos en páginas anteriores, que caracterizan a un sistema y que habilitan la comprensión de un fenómeno específico, en este caso, la indagación del sujeto popular y su cultura. Lejos de proponernos un desarrollo exhaustivo, nos interesa señalar algunas relaciones a partir de ciertas nociones orgánicas, y la coincidencia entre ensayistas y filósofos que las formularon y que trabajaron más cerca o más lejos del ámbito del folclore o de la filosofía. Bernardo Canal Feijóo (1897-1982), Rodolfo Kusch (1922-1979) o el filósofo tucumano Gaspar Risco Fernández (1933-2021), podrían ser pensadores de ese linaje, aunque formularon su pensamiento en diferentes contextos y se relacionaron con esos ámbitos de manera diversa.

Canal Feijóo se destacó en la escena local y nacional por su temprano reconocimiento como poeta y ensayista, y por la acción cultural que llevó adelante en su provincia a través de La Brasa. Entre 1930 y 1950, publicó una serie de trabajos orientados al campo del folclore, pero bajo una perspectiva diferente a la de Di Lullo y los referentes de la casa de estudios tucumana. Esto se debió a que sus interpretaciones se alimentaron de una temprana recepción del psicoanálisis y del pensamiento de Gustav Jung, fuentes que también utilizará Kusch en *América profunda* (1962). Como señala Mailhe (2013b), estas le permitieron develar el fondo indígena forcluido que perduraba en las prácticas del pueblo, en los bienes y los valores del presente. En algunos trabajos, el autor insistió en cómo esas prácticas procesaban las relaciones de dominación, acercándose de esa manera a la noción de “fagocitación” que luego utilizó Kusch para señalar los procesos que permitían la apropiación por parte de los sectores populares de los conceptos foráneos (Mailhe, 2013b, p. 23).

Canal Feijóo definió al indígena como un sujeto que vivía en “connaturalidad” con la naturaleza en textos como *Proposiciones en torno al problema de una cultura nacional argentina* (1944 [2012c]) y cuando se ocupó de Santiago identificó en el arraigo la condición de posibilidad de la existencia de un pueblo que como consecuencia del éxodo, había “desaparecido” (1951 [2012d], p. 81). La noción de “vegetalidad” que compartió con Di Lullo, y luego con Kusch, remite a ese vínculo, aunque el ensayista no solo destacó la dimensión simbólica entre el sujeto y su medio sino también el problema de su posesión. De esa manera, el sentido de esa noción se complejiza al incluir el problema de la tierra. *Pasión y muerte* de Silverio Leguizamón (1937 [2012b]) giró en torno a este problema que en un ensayo como *Teoría de la ciudad argentina* (1951 [2012d]) adquirió tenor analítico. Allí se ubica el problema en un marco más amplio que considera las tensiones entre el “interior” y la ciudad capital. Las nociones de “ser” y “estar”, que tendrán una carga ontológica importante en el planteo posterior de Kusch y que con borrosidad se habrían esbozado también en Di Lullo (1983, p. 135), develan un modo de ser que ya no se circunscribe solo al sujeto local sino al nacional. Su sentido en Canal Feijóo (1954 [2007]) proviene de una reflexión sobre la lengua española y de la distinción del verbo “ser”. Lo interesante en ese punto es la relación que establece entre esa singularidad idiomática y la condición escindida del pueblo argentino, situación que habría imposibilitado la formulación de una cultura nacional “auténtica” (Canal Feijóo, 1954 [2007]).<sup>17</sup>

Los contactos entre Canal Feijóo y Kusch fueron abordados en diferentes estudios, pero en menor medida, los que acercan a este último con Di Lullo.<sup>18</sup> Aunque Kusch desarrolló toda su formación en Buenos Aires, mantuvo un intenso vínculo biográfico, afectivo e intelectual con el NOA y sus autores. La región ocupó un lugar destacado en su pensamiento por su potencia para americanizar el país. Con esa perspectiva, el autor de *América profunda* (1962), retomó una larga tradición que valoraba esa región cultural por la cosmovisión prehispánica que habría sobrevivido en su folclore y por su conexión cultural con el espacio andino (Mailhe, 2013b). Las nociones de “vegetalidad”, de “fagocitación” o el señalamiento del “mero estar” como modo existencial específico del sujeto americano, fueron nociones utilizadas para señalar su diferencia del modelo occidental, ya que no podía ser comprendido desde categorías europeas (Mailhe, 2013b, p. 22). La posibilidad de pensar a Kusch en diálogo con otros ensayistas y folcloristas del NOA visibiliza los ribetes de un linaje que sobre otros tópicos presentó Alejandra Mailhe (2013b), y acompaña su interpretación, al ver otros aspectos que van más allá de la recepción de Heidegger o del pensamiento europeo. Desde este marco, es posible pensar la inquietud del filósofo por una filosofía propiamente americana y la singularidad de su metodología, cercana a la voluntad etnográfica que movió a los folcloristas unas décadas antes.

Por último, el teólogo y filósofo Gaspar Risco Fernández, mantuvo un espíritu orgánico similar para pensar y para hablar del pueblo. Si bien pueden rastrearse de manera esporádica las nociones de “vegetalidad” o de “fagocitación” en los trabajos reunidos en *Cultura y región* (1991), también propone otros nuevos. Tal es el caso de las nociones de “humus” o de “levadura” para hacer referencia a la presencia indígena y popular del subsuelo cultural, y su fertilidad para proyectar el futuro de la Nación (Risco Fernández, 1994, p. 9). A pesar de la existencia de cierta distancia contextual entre su trabajo y el de los autores considerados, mantuvo una representación en la que acercó al indígena al mundo natural (Risco Fernández, 1986), posición que fue matizando a partir de la organización de las Jornadas Culturales del Valle Calchaquí (Herrero Jaime, 2022). Risco Fernández mantuvo la confianza en las posibilidades simbólicas del NOA para repensar la Nación, y se apoyó en la tradición del Centenario Tucumano, en el pensamiento de Rojas y en el de Canal Feijóo para formular una serie de propuestas que desde el campo cultural pretendían intervenir en su desarrollo y contrarrestar la potencia centrífuga de Buenos Aires. También se ocupó de estudiar el pensamiento de los ensayistas y folcloristas del NOA como Di Lullo o Juan Alfonso Carrizo, impulsado por la voluntad de pensar la identidad regional –y nacional– desde sus propias fuentes (Herrero Jaime, 2024).

Podemos ver cómo al margen de sus diferencias estas expresiones se asientan en la supuesta relación de connaturalidad que aproxima al indígena con el mundo natural o permiten explicar el lazo simbólico que se articula entre el sujeto y su tierra –o paisaje– a través de la cultura. Develan una temporalidad singular, cierto modo de ser o, más precisamente, de “estar” en el mundo. Con ello, se habilita el señalamiento de una diferencia, la existencia de un ethos cultural singular, como dirá Risco Fernández (1991), que no se condice con el habitante ciudadano o que se aleja, en ciertos aspectos, del paradigma occidental de humanidad. Estas nociones les permiten explicar un fenómeno o un estado de cosas, y establecer cierta normatividad al definir y al distinguir lo que es un pueblo, operación que habilitó, en algunos casos, la formulación de proyectos de intervención.<sup>19</sup>

A partir de las relaciones que esbozamos, intentamos destacar lo aires de familia terminológicos y eidéticos que, a pesar de sus matices diferenciales, articulan una perspectiva para pensar lo humano. Lo interesante del marco de Devés-Valdés y Kozel (2018) es que sus diferencias no inhabilitan la posibilidad de interpretarlas en conjunto, propuesta que los autores desarrollaron al tomar los modelos orgánicos para pensar los sistemas. De esta manera, las ideas sufren transformaciones y mutaciones que permiten su permanencia, como los organismos vivos renuevan partes de su estructura para pervivir. Se intenta pensar, así, en “la vida de las ideas” (Devés-Valdés & Kozel, 2018, p. 107) o en su durabilidad y en las transformaciones que lo permiten. Esto último, parece justificarse en su potencialidad para describir, para comprender y para actuar sobre un fenómeno concreto, que en este caso es el sujeto popular y su cultura.

## CONCEPTOS Y CONTEXTO

Hacia el final de *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1993), Arturo Andrés Roig se pregunta lo siguiente:

¿Por qué los hombres de nuestra América han cobrado conciencia de su tiempo con determinadas categorías y no con otras [...] y qué tiempos son los que se han mostrado a ese hombre con esas categorías? [...] ¿Hasta qué punto se ha tomado conciencia, por parte de esos hombres [...] de que no solo han construido la “objetividad”, sino que también son agentes de la realidad social –aun cuando de modo deficitario– que ellos mismos objetivan? (p. 171).

Lo que el filósofo señala es el vínculo entre los conceptos y la temporalidad entendida como tiempo humano e histórico. Dicha relación nos permite conectar un discurso singular –el de Di Lullo, en este caso– con un marco lingüístico más amplio con el que dialoga o confronta. Siguiendo estas ideas, debemos preguntarnos qué nos dicen sus “metáforas vegetales” del tiempo en el que las utilizó, impulsado por la voluntad de comprender un fenómeno que señaló como “propiamente santiagueño” (Di Lullo, 1983, p. 3).

En este punto, vemos un doble marco de tensiones o de singularidades que se articulan en su perspectiva. Por un lado, las que responden a la constitución de un problema específico y la respuesta singular de Di Lullo y, por otro lado, el marco disciplinar o comprensivo desde el que fue abordado. Ambas nos ubican entre las décadas de 1930 a 1950, período en el que el folclore y la filosofía se fueron desarrollando como espacios disciplinares diferenciados.

Según indican Devés-Valdés (1997) o Lucía Piossek Prebisch (2008), en ese período el pensamiento nacional puso énfasis en la cuestión identitaria, problema que en algunos casos fue pensado desde el campo de la cultura.<sup>20</sup> La filósofa se refiere al interés que despertó el tema en los pensadores del Centenario del NOA, como Rougés o Rojas, y por eso los llamó “filósofos de la nacionalidad”. El chileno coincide con ella al señalar, desde un esquema dialéctico, que el problema de la identidad se articuló de manera compleja con los efectos de la modernización, aspecto que en el caso de nuestros autores, adquirió rasgos singulares por el carácter marginal del NOA. Podemos cruzar esa inquietud con la de los estudios del folclore, en la medida en que su preocupación también fue indagar el “espíritu” del pueblo, su “alma” o “personalidad” singular, términos que utilizó Piossek Prebisch (2008, p. 29) para referirse a ese problema en el ámbito de la filosofía, y que también usó Di Lullo para definir el objetivo de sus investigaciones.

Una serie de singularidades orientaron el pensamiento hacia esa zona problemática. Devés-Valdés (1997) señala la influencia del arielismo a principios del siglo XX y el tránsito operado desde el positivismo hacia un vitalismo espiritualista. A nivel nacional, la presencia inmigratoria (que se percibía con fuerza en Buenos Aires), y la emergencia progresiva de una masa popular que desde la ley Sáenz Peña hasta el primer peronismo fue ganando protagonismo, fueron elementos que también empujaron la reinstalación de ese tópico en las décadas siguientes.

En Tucumán, el tema adquirió una coloración singular, pues la indagación de la verdadera Argentina se articuló con objetivos políticos y económicos muy específicos, los de la clase industrial azucarera. Estos terminaron por hibridarse en un ambicioso proyecto cultural de alcance regional, que incluyó una serie de proyectos orientados al desarrollo del folclore y, también, a la fundación de la universidad, que a fines de los años treinta abriría la carrera de filosofía.

Como señaló Oscar Chamosa (2012), la elaboración de los cancioneros populares fue parte de una estrategia que buscó proteger el azúcar a través de un argumento racial, motivo que llevó a Carrizo a formular una perspectiva sobre el sujeto popular que favorecía a la industria, pero que también marcaba una diferencia respecto del afluente poblacional que germinaba en Buenos Aires.<sup>21</sup> De esa manera, al obrero de la ciudad y de la fábrica, socialista o anarquista pero sobre todo conflictivo, se contraponía el sujeto rural y campesino, el trabajador de los ingenios, caracterizado en la representación norteña por su cultura de raíz ibérica y por su profunda sensibilidad católica.

Esa primera tensión, articulada entre la capital y el interior (o, más específicamente, entre la capital y Tucumán, sobre la base de influencia en el NOA), puede mostrarnos la primera singularidad a la que queremos referirnos en relación con el trabajo de Di Lullo. Si bien el santiagueño presentó un sujeto popular que coincidía, en buena medida, con el arquetipo que impulsó Carrizo bajo las indicaciones de Rougés y de Padilla, por su catolicismo y por la resonancia cultural de la vieja metrópolis, también se distanciaba de aquel. A diferencia del estudio del catamarqueño y del cancionero de Tucumán, el autor de *La razón del folklore* (1983) recuperó la presencia indígena en Santiago y su huella en la cultura.<sup>22</sup> Incluso, cabría indagar cierto señalamiento crítico sobre la zafra, que si bien hasta lo que pudimos indagar no parece visible en los libros publicados por la universidad tucumana, sí está en estudios previos y posteriores, y, aparentemente, fue conocida por Padilla.

En relación con la cuestión disciplinar, proponemos pensar a Di Lullo como un autor que se ubicó entre el folclore y la filosofía, en la medida en la que sus estudios le permitieron encontrarse con ella en un doble sentido. No solo identificó un conjunto de saberes que señaló con la expresión “filosofía popular”, sino que para llegar a ella tuvo que dar cuenta de un sujeto singular, y elaboró un conjunto de términos y de expresiones que se lo permitieron. En este punto, no solo vemos cumplirse lo que Rougés señalaba al principio sobre la actividad del espíritu, sino también el esfuerzo por comprender esa realidad y actuar sobre ella, operaciones que tienen los discursos de contenido eidético, o dicho de otro modo, cualidad que vuelve el discurso de Di Lullo susceptible de esa investigación.

Quizás sobre este punto tenga sentido recuperar la figura de Rougés y sus ideas sobre el desarrollo del campo cultural de la provincia y la región. Ya señalamos el impulso que dio la Generación del Centenario tucumana al desarrollo de la cultura y a ambos núcleos del saber, proceso en el que el filósofo tuvo una actuación destacada. En relación con la organización de la carrera de filosofía, diremos que tuvo lugar a partir de la apertura de su Departamento, en 1939, y que para la organización de su campo fue fundamental el desarrollo de la revista *Sustancia* (Ruvituso & Sosa, 2018). Dirigida por el filósofo Alfredo Coviello, esta publicación supo cobijar tanto a filósofos como a folcloristas. De esta manera, mientras Rougés coordinaba con Padilla los estudios sobre folclore, y acompañaba a Carrizo en la formulación de sus interpretaciones sobre el sujeto popular, mantenía contacto con los grandes pensadores del momento –quienes estimaban profundamente su labor–; formaba un plantel docente de primer nivel para la carrera que se abría en Tucumán, y seguía de cerca proyectos como la revista mencionada, sin descuidar los asuntos inherentes a sus cargos políticos y a la industria familiar.

Lo que resulta interesante de este proceso es la preocupación que Rougés desarrolló en algunos ensayos sobre la tarea del intelectual (Perilli de Colombres Garmendia & Elba Romero de Espinosa, 2005). En *El filósofo* (1916), señaló la incompatibilidad que surge al intentar dar cuenta de la vida espiritual y sus objetos, a partir de nociones formuladas para describir la realidad material. En *La filosofía que se ve* (1921) señaló la existencia de una filosofía “vulgar” e inherente a todo sujeto y en *Educación y tradición* (1937), trabajo que antecede a la versión escolar del cancionero popular de Carrizo, problematizó la situación de una educación “oficial” que no incluía el saber popular.<sup>23</sup> La filosofía, como un ámbito que privilegió cierto tipo de conocimiento y de profesionalización, no admitió en la ideación de uno de sus primeros programas la cuestión cultural, local o popular (Programas, 1941). A mismo tiempo, estos temas quedaron circunscriptos a otras disciplinas, al espacio de las letras o a los estudios de folclore, según pudimos observar en el diagnóstico que realizó Coviello en su *Geografía intelectual de la República Argentina* (1941). En ese sentido, el proceso de organización disciplinar en Tucumán parece haber profundizado las distancias entre el folclore y la filosofía, a partir de la especificidad de cada espacio.

## CONCLUSIONES

Una de las singularidades de la filosofía, en relación con otras disciplinas, es la dificultad que supone definirla (Jaspers, 1975). Diferentes autores latinoamericanos advirtieron el signo colonialista de ese problema y exhortaron a filosofar “sin más”. En algunos casos, esto significó tomar como tema de investigación los modos que fue adoptando ese quehacer, los sujetos que lo asumieron y las condiciones históricas en las que lo llevaron adelante. En esa línea de tonalidad emancipadora se ubicaron las propuestas de Roig y de Devés-Valdéz, filósofos que enmarcaron nuestra lectura de Di Lullo y la pregunta por la posibilidad de su inserción entre los/las pensadores/as del NOA. La preocupación del santiagueño por responder a las preguntas que se abrían en su horizonte cultural y epocal, así como la formulación de términos y de expresiones específicas para aprehenderlas, fueron las razones que nos sugirieron esa posibilidad.

Di Lullo articuló un conjunto de expresiones, imágenes y categorías para nombrar a un “otro” que en tanto “otro” se presentaba como problemático y fascinante. El modelo de los contenidos eidéticos nos permitió evaluar las posibilidades sistémicas de su propuesta, en relación con su capacidad para describir, para explicar y para programar acciones, operaciones que para Devés-Valdéz y Kozel (2018) los definen. Sugerimos, además, la posibilidad que abre esta perspectiva, en la medida en que hallamos vinculaciones y resonancias en otros intelectuales del período y posteriores, como Canal Feijóo, Kusch y Risco Fernández.

Por último, la indagación de estos conceptos nos condujo a pensar en el contexto en el que fueron formulados. Descubrimos allí que Di Lullo, si bien se incorporó al proyecto de la élite tucumana y siguió en buena medida su perspectiva sobre el sujeto popular, abrió una distinción con Carrizo al señalar la herencia indígena del sujeto popular y su huella en la cultura. De esta última pudimos dar cuenta a través de la interpretación de sus metáforas vegetales.

En relación con este punto, señalamos cómo la indagación y las respuestas del santiagueño se articulan en un espacio fronterizo entre el folclore y la filosofía, visible en el gesto de crear términos y de describir un fenómeno específico del NOA. Por último, vinculamos esta cuestión con las preocupaciones de Rougés por la articulación entre el saber académico y el popular, y llegamos a sugerir que el desarrollo de los campos del folclore y de la filosofía, lejos de favorecer esa articulación, pareció operar en el sentido contrario.



## REFERENCIAS

- Alén Lascano, L. (1999). Biobibliografía del académico correspondiente Doctor Orestes Di Lullo. *Boletín de la Academia Nacional de Historia (1997-1998)*. <http://repositorio.anh.org.ar/jspui/handle/anh/299>
- Canclini, R. (2020). La metáfora vegetal en Rodolfo Kusch: algunas consideraciones. En A. Zagari (Coord.), *Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados* (pp. 135-144). CICCUS.
- Carreras, G. (2007). *Autoafirmación y autocomprensión del sujeto argentino en la obra de Bernardo Canal Feijóo*. Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA).
- Carreras, G. (2019). El trauma forestal. El ensayo santiagueño y la explotación forestal. En F. Orquera y R. Sánchez Patzy (Coords.), *La selva, la pampa, el ande. Vías interiores de la cultura argentina* (pp. 199-236). EDUNSE.
- Chamosa, O. (2012). *Breve historia del folclore argentino*. Edhasa.
- Cheín, D. (2010). Provincianos y porteños. La trayectoria de Juan Alfonso Carrizo en el período de emergencia y consolidación del campo nacional de la folklorología (1935-1955). En F. Orquera (Coord.), *Ese ardiente jardín de la república. Formación y desarticulación de un "campo" cultural: Tucumán, 1880-1975* (pp. 161-189). Alción Editora.
- Cosci, L. (2015). *El telar de la trama. Orestes Di Lullo, narrativa e identidad*. EDUNSE.
- Coviello, A. (1941). *Geografía intelectual de la República Argentina*. La Raza.
- Devés-Valdés, E. (1997). El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX. La reivindicación de la identidad. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (14). <https://bdigital.uncu.edu.ar/1626>
- Devés-Valdés, E. y Kozel, A. (2018). *Estudios eidéticos. Una conversación desde el sur sobre la vida de las ideas y la reconfiguración de un espacio disciplinar*. Ariadna. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/114246>
- Di Lullo, O. y Garay, L. (1969). *La vivienda popular de Santiago del Estero*. Universidad Nacional de Tucumán.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT).
- Fabermann, J. (2010). Tres miradas sobre paisaje, identidad regional y cultura folclórica en Santiago del Estero. *Prismas. Revista de Historia intelectual*, 14(1), 71-93. [https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Farberman\\_prismas14](https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Farberman_prismas14)
- Herrero Jaime, S. (2022). Jornadas Culturales del Valle Calchaquí: reconstrucción de una experiencia en el ámbito cultural de los "cerros altos". *Andes*, 31(2). <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/Andes/article/view/1708>
- Herrero Jaime, S. (2024). Fiesta y mestizaje en el análisis de la Fiesta de San Esteban en Bernardo Canal Feijóo y Gaspar Risco Fernández. En A. Mailhe, I. López y S. Martínez Zuccardi (Coords.), *La selva, la pampa, el ande. Vías interiores de la cultura argentina* (pp. 115-138). Teseco.
- Jaspers, K. (1975). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de la Cultura Económica.
- Kusch, R. (1962). *América profunda*. Hachette.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro.



- Mailhe, A. (2013a). Inconsciente y folklore en el ensayismo de Bernardo Canal Feijóo. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (56). [http://dx.doi.org/10.1016/S1665-8574\(13\)71701-0](http://dx.doi.org/10.1016/S1665-8574(13)71701-0)
- Mailhe, A. (2013b). Derivas de la americanización de la Argentina en *América profunda* de Rodolfo Kusch. *Cuadernos de Humanidades*. <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/cdh/article/view/3777>
- Mailhe, A. (2019). El mestizaje en América Latina durante la primera mitad del siglo XX. *Antítesis*, 12(24). <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2019v12n24p402>
- Orquera, F. (2015). El proyecto musical de Leda Valladares: del sustrato romántico a una concepción ancestral-vanguardista de la argentinidad. *Corpus*, 5(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1479>
- Perilli de Colombres Garmendia, E. y Romero, E. (2005). *Alberto Rougés. Ensayos (1905-1945)*. Centro Cultural Alberto Rougés / Fundación Miguel Lillo.
- Perilli de Colombres Garmendia, E., Aizicson de Franco, C. y Romero de Espinosa, E. (Comps.). (1999). *Alberto Rougés, Correspondencia (1905-1945)*. Centro Cultural Alberto Rougés / Fundación Miguel Lillo.
- Piossek Prebisch, L. (2008). *Argentina: identidad y utopía*. EDUNT.
- Risco Fernández, G. (1986). Descripción de un modelo de cultura argentina. En S. Walsh (Coord.), *Educación con el pueblo desde su cultura* (pp. 65-83). Docencia.
- Risco Fernández, G. (1991). *Cultura y región*. Centro de Estudios Regionales. Instituto Internacional Jacques Maritain.
- Risco Fernández, G. (1994). *Tucumán: mito, aventura y misterio. Los otros testigos II*. Dirección General de Cultura de Tucumán.
- Risco Fernández, G. (2011). El “ser en el mundo” del campesinado santiagueño. En G. Carreras (Coord.), *Orestes Di Lullo, el pensamiento y la obra* (pp. 87-99). Viamonte.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de la Cultura Económica.
- Roig, A. (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Universidad Santo Tomás.
- Ruvituso, C. y Sosa, J. (2018). La constitución del campo filosófico en La Plata y Tucumán: un estudio comparado de grupos académicos entre la Reforma Universitaria y el primer peronismo (1920-1946). *Revista de Filosofía y Teoría Política*. <https://doi.org/10.24215/23142553e021>
- Tasso, A. (2011). Orestes Di Lullo: el hombre, el escritor, el pensador social. En G. Carreras (Coord.), *Orestes Di Lullo, el pensamiento y la obra* (pp. 45-55). Viamonte.
- Zurita, C. (2016). Evocación de un maestro y amigo. En F. Santucho (Coord.), *Francisco René Santucho. Obras completas* (pp. 391-395). Las Cuarenta.

## FUENTES

- Di Lullo, O. (1929). *La medicina popular de Santiago del Estero*. El Liberal.
- Di Lullo, O. (1935). *La alimentación popular de Santiago del Estero*. Talleres el gráfico.
- Di Lullo, O. (1999). *El bosque sin leyenda. Ensayo económico social*. Universidad Católica de Santiago del Estero. (Trabajo original publicado en 1937).

- Di Lullo, O. (1943). *El folklore de Santiago del Estero*. Universidad Nacional de Tucumán.
- Di Lullo, O. (1946). *La agonía de los pueblos*. López.
- Di Lullo, O. (1983). *La razón del folklore*. El Liberal.
- Canal Feijóo, B. (2012a). *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago del Estero*. Visión gráfica. (Trabajo original publicado en 1937).
- Canal Feijóo, B. (2012b). *Pasión y muerte de Silverio Leguizamón*. Franco Rossi. (Trabajo original publicado en 1937).
- Canal Feijóo, B. (2012c). *Proposiciones en torno al problema de una cultura nacional argentina*. Franco Rossi. (Trabajo original publicado en 1944).
- Canal Feijóo, B. (2012d). *Teoría de la ciudad argentina*. Franco Rossi. (Trabajo original publicado en 1951).
- Canal Feijóo, B. (2007). *Confines de Occidente*. Las cuarenta. (Trabajo original publicado en 1954).
- Franco, L. (1953). *Biografías animales*. Peuser.
- Franco, L. (2021). *Nuestro padre el árbol*. Maíz rojo. (Trabajo original publicado en 1978).
- Rojas, R. (1980). *Eurindia*. Capítulo. (Trabajo original publicado en 1924).
- Programas. Cursos de 1941. (1941). Universidad Nacional de Tucumán.

## NOTAS

- 1 La carta fue publicada en el volumen de Elena Perilli de Colombres Garmendia, Celia Aizicson de Franco y Estela Romero de Espinosa (1999), y las ideas referidas pertenecen a un artículo titulado *La vejez del espíritu* (1927). Allí se vincula la actividad creadora con lo artístico y con la forma que adopta la meditación o el pensamiento. La dimensión comprensiva de la realidad también parece ser parte de la actividad filosófica. En sus ensayos, el autor señala que “volver comprensible lo sensible” es uno de sus problemas y también que constituye una actividad “aclaratoria” (Rougés, *La filosofía que se ve*, 1921, p. 47).
- 2 Orestes Di Lullo (1898-1983) perteneció a una familia italiana que se instaló en Santiago a fines del XIX. Estudió medicina en Buenos Aires, se especializó en dermatología y en su tesis doctoral estudió el *paaj*, enfermedad que afectaba al campesinado forestal. Bajo la dirección de Salvador Mazza, publicó estudios sobre dolencias y tratamientos locales y su primer libro, *De la Medicina y de los Médicos en Santiago del Estero* (1928). Integró el grupo cultural La Brasa, que lideró Bernardo Canal Feijóo, creó y dirigió el Museo Histórico de Santiago y, posteriormente, el Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología. En 1945, fue intendente de la capital por designación del interventor federal Pascual A. Semberoz y, en 1949, candidato a gobernador por el peronismo (Alén Lascano, 1999).
- 3 Este juicio corresponde, especialmente, a *La razón del folklore* (1983), obra póstuma, considerada por Risco Fernández (2011) y por Cosci (2015) como la más “filosófica”. Los términos que aquí consideramos y la perspectiva general del autor ya habían sido publicados en obras de la juventud, según iremos indicando.
- 4 Ernesto Eudoro de Jesús Padilla (1873-1951) y Alberto Rougés (1880-1945) pertenecieron a la oligarquía industrial de Tucumán. El primero participó activamente de la política como legislador, diputado provincial en 1897 y cuatro veces más entre 1902 y 1928. Presidió el Centro Azucarero Argentino, en 1905 y 1906, y gobernó la provincia entre 1913 y 1917. La universidad fue fundada durante su gestión. Rougés se ocupó del ingenio Santa Rosa que pertenecía a su familia. Estudió abogacía en Buenos Aires al igual que Padilla, pero se dedicó a la filosofía. Integró el Consejo Provincial de Educación y fue representante en la asamblea constituyente de la provincia en 1907. Fue elegido rector de la UNT, cargo desempeñó durante su último año de vida (Cheín, 2010, pp. 162-163).
- 5 El interés de Di Lullo por lo popular se desarrolló tempranamente y se instrumentó de diferentes maneras. En *El bosque sin leyenda* (1937 [1999]), señaló el vínculo entre el conocimiento de la “psicología popular” y el desarrollo de una buena legislación (pp. 47-50). A través de sus cartas con Rojas tomamos conocimiento de sus acciones sociales dentro del grupo “Acción”. Antes de su vínculo con Padilla había publicado una serie de investigaciones de matiz etnográfico. Nos referimos a *La medicina popular en Santiago del Estero* (1929) y a *La alimentación popular en Santiago del Estero* (1935).
- 6 El primero era un sujeto cargado de cualidades: poseía una ética y una estética de inspiración católica y una sabiduría popular articulada sobre el conocimiento del mundo natural. El segundo era el resto de humanidad que duraba en el interior provincial, entre el trabajo a destajo y la dinámica del éxodo (Di Lullo, 1937).
- 7 Rebeca Canclini (2020) usó esta expresión para analizar un conjunto de categorías similares en Kusch. La autora no alude a la metáfora como una operación lingüística particular o como un recurso estético del discurso. Por el contrario, considera que su estudio permite acceder a “la estructura conceptual que subyace tras el texto” (p. 135).
- 8 Como señaló Gustavo Carreras (2019), estas expresiones también remiten a Rojas, quien compara un quebracho volteado con “un enorme cadáver en *El país de la selva*” (p. 188).

- 9 Al respecto el autor afirma lo siguiente: “En el bosque nacen, viven y se reproducen los animales, que son parte de la alimentación del hombre. Allí fructifican excelentes manjares, se forman las nubes y se remansa y aquietan los vientos. Son como inmensos depósitos naturales donde se almacena la vida para la vida. La materia prima, el refugio, el alimento y el clima, son parte del bosque. Y el hombre mismo, que no podría pensarse sin él” (Di Lullo, 1983, p. 16).
- 10 La noción de “connaturalidad” aparece, también, en Canal Feijóo (1944 [2012c], p. 18).
- 11 Di Lullo desarrolla en el libro de 1983 una interpretación que ya había aparecido en un libro de 1960, *La vivienda popular santiagueña* (Di Lullo & Garay, 1969). Allí, afirma que las características del rancho o de la capilla de barro o de “suncho” responden a la voluntad de no querer superar a la naturaleza, prefiriendo “mimetizarse” con ella (p. 35). Este principio opera, también, en su idea sobre el trabajo. Según la descripción del ensayista, la “maña” era lo que le permitía al sujeto obtener de la naturaleza lo que necesitaba, pues “trabajar no significa siempre hacer”. El hombre de campo “trabaja como si jugara”: mientras pasea a caballo encuentra leña, no sube a los árboles a buscar pichones porque sabe, por determinados signos del nido, si han emplumado o no etc. (Di Lullo, 1983, pp. 69-71).
- 12 Según explica Di Lullo (1983), saludar al árbol con sombrero en mano u ofrendarle una tortilla de ceniza atada con un hilo rojo, eran prácticas utilizadas para prevenir la dermatitis que generaba.
- 13 El autor lo afirma de la siguiente manera: “Era frecuente –y aún lo es– la inclinación del aborígen a convivir física y espiritualmente con los animales” (Di Lullo, 1983, p. 229).
- 14 La raíz del vínculo parece construirse a través su “educación”, donde el campesino sigue las normas de “una antigua experiencia” que incluye también elementos rituales: “Una buena comida para el perro cabrero es la de maíz entero o molido que se hace al amanecer, en agua, al sereno, y al que se añade leche no bien sale el sol” (Di Lullo, 1983, p. 230).
- 15 El lenguaje de los gestos, los sonidos no vocalizados, la plástica y la cultura material también permiten o contribuyen a expresar entidades eidéticas, aunque de manera “menos apropiada”, según indican Devés-Valdés y Kozel (2018, p. 65).
- 16 Alejandra Mailhe (2013b) investigó las continuidades y las diferencias que permiten vincular la perspectiva de Kusch con una tradición discursiva sostenida por diferentes intelectuales del NOA. Se trata de autores que fueron previos y contemporáneos al autor, como Joaquín V. González, Henri Girgois, Adán Quiroga, Ricardo Rojas y Canal Feijóo. El análisis se articula entre otros puntos, en la valoración del NOA como vía privilegiada para americanizar la Argentina.
- 17 Carreras (2007) señaló que en el caso de Canal Feijóo la utilización de esos términos se debe a Jorge Kalnay, uno de los participantes del Primer Congreso de Planificación Integral del NOA (PINOA).
- 18 Mailhe (2019, 2013a, 2013b) y Carreras (2007) abordaron las relaciones conceptuales entre Canal Feijóo y Kusch. El propio pensador discutió con Canal a través de sus textos y tuvo una versión de *Confines de occidente* que aún se conservaba en Maimará con la firma del santiagueño. Por otro parte, Fabiola Orquera (2015), a partir de una entrevista realizada a Florencia Kusch, hija del filósofo, señaló que Velia Hada Pesce fue su primera esposa y era una actriz santiagueña que cantaba con caja. Por ese motivo conocía a Leda y a María Elena Walsh. Era, además, pariente de los Santucho y afirmó que Roberto los visitaba. Carlos Zurita (2016) señaló que el filósofo fue a Santiago invitado por Francisco, hermano de Roberto y editor de la revista *Dimensión*. El vínculo entre Di Lullo y Kusch fue considerado por Cosci (2015), quien ahondó en relaciones conceptuales, especialmente, en las nociones de “vegetalidad”, “miedo” y “fagocitación”.
- 19 Si quisiéramos ampliar este linaje, podríamos incorporar, por ejemplo, al catamarqueño Luis Franco. Su trabajo incluyó la reflexión sobre el mundo natural, su dimensión estética, la religación del ser humano a ese ámbito y la tensión con el proceso modernizador. En trabajos como *Biografías animales* (1953) o *Nuestro padre el árbol* (1978 [2021]) aparecen expresiones orgánicas para hablar del sujeto y su experiencia del mundo natural, aunque su perspectiva se radicaliza y adquiere rasgos universalistas. El poeta llega a subvertir la jerarquía entre lo humano y lo animal, y alimenta su posición desde cierta versión del panteísmo griego.
- 20 Por ese motivo, la autora señala que se trata del problema de la “identidad cultural” (Piossek Prebisch, 2008).
- 21 La aplicación de la Ley Sáenz Peña, combinada con la recesión provocada durante la Primera Guerra, significó una pérdida de poder para las élites provinciales y siguió afectando las economías regionales a lo largo de las décadas siguientes. En ese periodo, los industriales azucareros fueron desplazados por los radicales en el gobierno provincial, en lo económico perdieron competitividad frente a los ingenios de Salta y de Jujuy, y tuvieron que enfrentar la organización gremial de los pequeños cañeros (Chamosa, 2012).
- 22 La cuestión indígena aparece en los primeros escritos de Di Lullo y se mantiene en los trabajos que publicó bajo la influencia de los mecenas tucumanos. A modo de ejemplo, podemos mencionar el *Cancionerillo Quechua* de su compilación (Di Lullo, 1946) o las fiestas indígenas y mestizas de las que dio cuenta en su estudio sobre el folclore santiagueño (Di Lullo, 1943).
- 23 Los ensayos de Rougés, a los que hacemos referencia, fueron publicados en diferentes medios de la región. Afortunadamente, fueron compilados en Elena Perilli de Colombres Garmendia y Elba Romero de Espinosa (2005), bajo la coordinación de la filósofa tucumana María Eugenia Valentí.

## AmeliCA

### Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/journal/31/314964010/314964010.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en [portal.amelica.org](http://portal.amelica.org)

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Susana Inés Herrero Jaime

**Pensar desde el Noroeste Argentino: Orestes Di Lullo, folclore y filosofía**

**Thinking from the Noroeste Argentino: Orestes Di Lullo, Folklore and Philosophy**

*Cuadernos de H ideas*

vol. 18, núm. 18, e088, 2024

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

[direccion.publicaciones@perio.unlp.edu.ar](mailto:direccion.publicaciones@perio.unlp.edu.ar)

**ISSN:** 1851-8206

**ISSN-E:** 2313-9048

**DOI:** <https://doi.org/10.24215/23139048e088>



**CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.**