

Cosmotécnicas puesteras y mercantilización de la hacienda a través de las narrativas de pactos demoniacos en el Chaco santiaguense

PABLO ALBERTO CONCHA MERLO¹

Hasta algunas décadas atrás, la definición de lo técnico en Antropología tendía a circunscribirse a sinergias entre herramientas, materiales, energía, gestos y saberes. Como bien lo indica Coupaye (2017), este enfoque concebía los procesos técnicos como dinámicas eficaces en orden a la transformación de la materia; y a las prácticas técnicas como realidades empíricamente accesibles al etnógrafo independientemente de la perspectiva (*emic*) de quienes las sustentan. Esta postura, sin embargo, viene siendo cuestionada en base a argumentos provistos por distintos autores a partir del denominado giro ontológico, así como de relecturas críticas de la obra de Marcel Mauss.

El giro ontológico tuvo como eje argumentativo principal la problematización de la oposición cultura/naturaleza, planteándola como resultado de una lógica vincular entre humanos y no humanos específica, desarrollada en la modernidad occidental entre los siglos XVI y XVII. En el “naturalismo” moderno, los humanos se convierten en únicos depositarios de intencionalidad y/o subjetividad (Descola, 2012), generando una disposición para concebir al resto de los colectivos no humanos como objetos, lo que permite que puedan ser puestos bajo dominio técnico (Hui, *Cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza en el Antropoceno*, 2020).

Lejos de ser el naturalismo la única interfaz posible entre humanos y no humanos, es factible encontrar una pluralidad de ontologías, formas de estar-en-el-mundo que, si bien fueron marginadas o traducidas (Callon, Callon, & Law, 1998) por la expansión colonial, no por ello dejaron de ser fuentes de alteridad y resistencia. Conforme a lo anterior, existen diversas tramas en el marco de las cuales es posible concebir y experimentar subjetividades no-humanas, con intenciones y poder de incidencia sobre la materialidad del mundo. Pueden ser animales o plantas los portadores de subjetividad y agencia, e incluso cosas, pero también seres espirituales immanentes a espacios como selvas, bosques y montañas (Marques, 2017).

Con estos aportes, el registro antropológico de la técnica no puede ser desligada fácilmente de la dimensión cosmológica/ontológica (Descola, 2012), ya que quedaría fuera del análisis cierta parte del trasfondo que la hace eficaz, en un contexto histórico y para colectivos humanos específicos. Esto implica que aquellos fenómenos que los etnógrafos inscribimos con categorías teóricas como materialidad, eficacia o agencia, distan de poder ser extrapoladas de manera a-problemática a esas constelaciones de relaciones entre humanos y no humanos que se ha denominado ontologías no-naturalistas (Coupaye, 2017).

Conforme a lo anterior, Yuk Hui propone el concepto de *cosmotécnica* para inscribir la historia de estas formas plurales en las que *se da la unificación del orden cósmico y el orden moral a través de actividades técnicas* (Hui, 2020, pág. 57). La técnica, en esta visión, es una acción creadora de formas de vinculación

1 Investigador asistente en el Instituto de Estudios para el Desarrollo Social (Universidad Nacional de Santiago del Estero/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) y docente en la Universidad Nacional de Tucumán.

entre humanos y no-humanos, en el marco de la cual emergen y se ensamblan ontologías y formas morales a lo largo de procesos históricos.

Retomando estas conceptualizaciones, este artículo aborda etnográficamente la cría de ganado bovino del Departamento Alberdi, situado al norte de la provincia de Santiago del Estero, Argentina. Se analizan narrativas relativas a pactos diabólicos de criadores de ganado como emergentes de sistemas *cosmotécnicos puesteros*², los cuales fueron reconfigurados en virtud de la traducción (Latour, 2011; Callon, Callon, & Law, 1998) acontecida al interior de redes socio-técnicas de intercambio/producción ligadas al agro-negocio.

Callon señala que traducción es un acto de invención y poder que opera uniendo elementos heterogéneos previamente separados. En este caso, un acto de imposición mediante el cual las estancias locales y los establecimientos de engorde a corral (feedlot) se han convertido en un punto de paso obligatorio de la “hacienda” producida por los puestos. En base al contexto, podemos redefinir el concepto de traducción como un proceso de enrolamiento a una red socio-técnica, que, imponiendo y alentando determinados cursos de acción, generan la reconfiguración parcial de intereses, objetivos y prácticas de vinculación técnica entre humanos y no-humanos al interior de los sistemas cosmotécnicos.

Se argumenta, por un lado, que los relatos permiten explorar los trasfondos ontológicos y morales que subyacen a las prácticas técnicas de cría bovina, permitiéndonos concebir las formas de vinculación entre humanos y no-humanos que alientan o desalientan. Y, por otro, permiten introducirnos al modo en que nuestros interlocutores experimentan la traducción histórica de estas cosmotécnicas extensivas/domésticas a redes de intercambio y producción mercantiles desplegadas en las últimas dos décadas (cría intensiva en estancias y establecimientos de engorde a corral, que suponen el reclutamiento de puesteros), cuyos efectos repercuten en las formas de vinculación técnica entre puesteros, monte/vegetación, animales y existentes espirituales.

Diablos y pactos en el mundo de los antepasados

Hacia fines del siglo XIX el Departamento Alberdi no existía como jurisdicción política autónoma, y su actual emplazamiento ni siquiera pertenecía a la provincia de Santiago del Estero. En efecto, hasta 1904 la zona actualmente identificada con esta denominación formaba parte de un enorme “desierto”³ boscoso comocido como Territorio Nacional del Chaco: un lugar fronterizo, territorialmente disputado entre el Estado nacional argentino y una diversidad de pueblos indígenas. Sin embargo, la diversidad social chaqueña no se circunscribía únicamente a grupos étnicos hostiles a la colonización estatal; también la conformaban un mosaico heterogéneo de actores liminales, descriptos en su mayoría como mestizos, indios mansos, gauchos o paisanos saladinos y criollos fronterizos (Concha Merlo, *Habitar alteridades en los márgenes del Estado. Redefiniciones étnicas y formas de habitar el ambiente* [Tesis de doctorado no publicada], 2019).

El Departamento Alberdi adquirió forma a comienzos del siglo XX, cuando los bosques chaqueños fueron conquistados militarmente y anexados a la provincia de Santiago del Estero. Los primeros en ocupar de manera permanente estos confines fueron los criollos fronterizos (Trinchero, 2000), muchos de los cuales se habían convertido en pequeños puesteros dedicados a la cría de vacuno y desarrollaban dicha actividad en el marco de sistemas cosmotécnicos extensivos o “a monte”, en amplios espacios de uso comunitario que eran legalmente territorios fiscales (Concha Merlo, *Habitar alteridades en los márgenes del Estado. Redefiniciones étnicas y formas de habitar el ambiente* [Tesis de doctorado no publicada], 2019).

2 Pequeños productores de ganado.

3 Durante el siglo XIX el “desierto” remite a espacios fronterizos y conflictivos, habitados y controlados por formas de vida alterizadas, a las cuales se les negaba la condición de ciudadanos.

En el transcurso de las primeras décadas del siglo XX, se generó un boom ganadero sin precedentes en la región en función del cual las vacas criadas por los criollos fronterizos se tradujeron en una mercancía fuertemente demandada en los mercados del noroeste argentino y algunos países limítrofes como Bolivia y Chile (Bolsi, 1997). Así, la “hacienda” criolla dejó de ser un bien propio del universo del consumo doméstico y devino mercancía, susceptible de ser trocada en mercados alternativos.

En conversaciones con puesteros del Departamento Alberdi que mantuve durante mi trabajo de campo etnográfico, estos frecuentemente representaban el mundo de sus antepasados, pioneros en poblar la zona, mediante relatos que daban cuenta de una época próspera en términos materiales. En estos relatos la prosperidad desbordaba el plano estrictamente económico (ligado al oro y la plata que circulaban como pago de la hacienda) para conjugarse con una representación del ambiente chaqueño que contrastaba con la experiencia actual del paisaje: era un espacio ecológico tejido por una biodiversidad vegetal y animal abundante y heterogénea, con múltiples disponibilidades, que hacían posible la reproducción familiar a través de diferentes actividades como la caza, la recolección, y la cría ganadera. De hecho, asociaban estas condiciones ecológicas al desarrollo de una producción bovina próspera, ya que vinculaban la biodiversidad con la posibilidad de multiplicar cuantitativa y cualitativamente los animales vacunos en un breve lapso temporal.

Aunque reconocían la importancia del trabajo implicado en la cría de hacienda y el ambiente propicio, la prosperidad de sus abuelos resultaba digna de sospecha para los actuales pobladores. Solían decir que la riqueza había sido entregada por el diablo, entidad immanente al monte chaqueño que ejercía una fuerza eficaz sobre la materia viva del monte⁴. De esta manera, la biodiversidad ambiental extraordinaria pero también la reproducción excepcional de la “hacienda” resultaban elementos recurrentes en las narrativas. No se trataba de un ambiente entendido como “naturaleza” a la manera occidental naturalista, sino de un monte experimentado como una maraña de agentes vegetales, animales y fuerzas espirituales que obraban sobre la reproducción de la vida.

Mediante palabras y gestos que dibujaban siluetas en el aire con las manos, la opulencia del paisaje habitado por sus ancestros reverberaba como un eco frente a un monte y unos puestos que parecían confiscados de la vitalidad que tuvieron en el pasado: la experiencia del paisaje chaqueño se encontraba configurada en la actualidad por un antagonismo radical entre las condiciones de existencia de sus antepasados a comienzos del siglo XX, y las vividas por mis interlocutores desde mediados de la década del sesenta hasta finales del siglo XX. En oposición a la opulencia material de algún antepasado y sus montes paradisíacos, nuestros interlocutores se inscribían en trayectorias vitales atravesadas por el drama de un monte empobrecido en su capacidad forrajera, con pequeñas cantidades de ganado que se vendían a bajísimos precios, y escasez generalizada de recursos hídricos.

La presencia del diablo de los montes aparecía recubriendo este proceso temporal que abarcaba gran parte del siglo XX. En este marco, la mayoría de las personas entrevistadas consideraba que la prosperidad de sus antepasados se sustentaba en pactos con esta entidad inteligida como maligna desde el punto de vista moral. Algunos consideraban, además, que el linaje “indio”, es decir, el hecho de poseer “sangre india” (Concha Merlo, 2019), dotaba de estos saberes y poderes eficaces en lo que respecta a la manipulación del vínculo entre humanos y seres espirituales. Así, la influencia “india” redundaba en sistema socio-técnicos pecuarios capaces de engendrar miles de vacas en un breve lapso de tiempo como lo habían hecho sus antepasados.

⁴ Cabe destacar que la línea de investigación marxista cultural abierta conjuntamente por Nash (2008) y Taussig (2020) puso de relieve vinculaciones simbólicas entre el diablo y las transformaciones suscitadas por el capitalismo. Particularmente los aportes de Taussig contribuyeron a la idea de que la simbólica demoniaca constituía una forma de procesar la experiencia alienante del mundo de los intercambios mercantiles. Con esto, se intentaba dar anclaje material e histórico a creaciones simbólicas producida en marcos culturales pre-capitalistas expuestos a formas de intercambios basadas en la mercantilización de los bienes y el trabajo.

No obstante, los pactos demoníacos con el diablo del monte tenían un reverso oscuro y maligno: tanto la fortuna material como la fertilidad vegetal y animal desaparecían con la muerte del pactante. Al morir el individuo que había realizado el pacto, el diablo sustraía las vacas donadas y despojaba a los montes de su fertilidad, convirtiéndolos en páramos improductivos. De esta manera, se habían perdido los amplios espacios de pasturas nativas (denominados “abras”), pozos de agua y las haciendas se habían visto reducidas.

El agro-negocio y las nuevas condiciones para el resurgimiento de los pactos

Entre 2014 y 2022, cuando realice mi trabajo de campo en el Departamento Alberdi, la narrativa sobre pactos diabólicos seguía siendo marco experiencial importante para muchas personas de las comunidades rurales y los poblados. No sólo porque con ella explicaban las trayectorias históricas de precarización técnica y ambiental de los puesteros de la zona a lo largo del siglo XX, sino también porque permitía entender el presente en función de algunas analogías con la historia ya conocida. En efecto, existían una serie de cambios en el mundo agrario que podían ser interpretados desde estas narrativas.

Estas transformaciones podían ser explicadas a partir de un cambio productivo a escala global, expresado en la implementación del modelo del agro-negocio en Argentina y el continente Latinoamericano. El modelo de los agro-negocios ha significado en el escenario rural local el arribo de empresas de diversa envergadura y orientaciones, dedicadas a actividades como la agricultura —principalmente soja y maíz— y al desarrollo de una ganadería de características intensivas.

En el paisaje chaqueño este proceso implicó el desarrollo de un conjunto de formas técnicas de interacción entre humanos y no-humanos que tuvieron como principal consecuencia la deforestación sistemática y la imposición de alambrados que parcelaron lo que anteriormente fueron montes de uso comunitario (Concha Merlo, 2019). Asimismo, este cambio productivo generó conflictos entre empresarios y comunidades criollo/ indígenas de la región, que fueron sometidas a un despojo territorial de grandes proporciones. Las luchas territoriales han adquirido un cariz sumamente violento y organizado en la provincia de Santiago del Estero (Barbetta, 2012) (De Dios, 2010).

No obstante, la articulación de estos sujetos en conflicto es compleja y no puede reducirse a los antagonismos recién mencionados. Numerosas empresas productoras de ganado bovino que se instalaron en la región en los últimos treinta años, han *enrolado* (Callon, Callon, & Law, 1998) a pequeños criadores puesteros a redes socio-técnicas y comerciales más extensas, construidas en base a circuitos de intercambio que tienen como punto de mediación la circulación de “hacienda”. Así, se ha producido un proceso de convergencia de sistemas socio-técnicos puesteros “tradicionales” y extensivos (“a monte”) y sistemas intensivos de gestión empresarial.

Hacia el año 2010 aproximadamente, los criadores “criollos” —que resistieron la prolongada crisis ganadera desde los setenta hasta la década del noventa—, fueron alcanzados en distintos grados por el “boom ganadero” de la región chaqueña, y vivieron una re-dinamización en sus condiciones de vida y producción, que ha contribuido a la estabilización de la red, generando una convergencia de intereses que no deja de ser asimétrica. Este enrolamiento subordinado, a su vez, generó un proceso de diferenciación y jerarquización de los puesteros respecto a sus vecinos, que en su mayoría eran peones de campo o desocupados beneficiarios de prestaciones sociales del Estado.

¿Qué significaban estas nuevas condiciones materiales para los puesteros? En resumidas cuentas, que las vacas producidas por los puesteros locales, con un valor marginal en los mercados de hacienda del noroeste argentino hasta entonces, se revalorizaron por la aparición en escena de nuevos actores que extendieron los circuitos productivos y comerciales: por un lado, estancias afincadas en el Departamento en épocas recientes y, por otro, establecimientos de engorde intensivo a corral (feedlot), cuya irrupción en la zona se produce en la segunda década del nuevo milenio.

Los *feedlot* produjeron una demanda muy alta de ganado en la eco región chaqueña, que las grandes empresas de producción intensiva instaladas en la zona no pudieron satisfacer. Esto fue generando que las estancias encontraran un negocio redituable en la compra de terneros en etapa de cría (destete) a los puesteros criollos y luego realizaran la etapa de re-cría (o de “invernada”) antes de comercializar los animales a los *feedlot* (etapa de terminación).

A partir del año 2010 aproximadamente, los puesteros comenzaron a comercializar sus vacas a las empresas locales —las cuales están vinculadas conflictos territoriales con comunidades de la zona— que tenían suficientes recursos forrajeros implantados (como pasturas mega-térmicas) para llevar cabo procesos de re-cría. Mientras que eran estos últimos quienes intercambiaban los animales de re-cría hacia los *feedlot*. Así, estos últimos actores concluían el proceso engorde de los animales y los comercializaban a mataderos que abastecían de distintas ciudades y pueblos del NOA. Como me dijo Juan, un puestero de la zona, en referencia al periodo posterior a 2010, “ahora a los terneros los sacan de la mano”, señalando el contraste entre un contexto de intercambios irregulares y otro de ventas regulares.

Fue un proceso de enrolamiento de los puestos, dominado por empresas de engorde a corral y estancias ganaderas instaladas en el Departamento, en el marco del cual los puesteros se vieron impulsados a re-configurar sus prácticas productivas y las formas de intercambio en orden mejorar sus condiciones de producción. En este escenario socio-técnico, de alta demanda de ganado, los criadores enrolados al nuevo programa de acción tuvieron que redefinir los procesos técnicos a partir de los cuales entablaban sus vínculos con los animales y producían ganado vacuno.

Uno de los cambios más notables es que tendían a retener absolutamente todas las hembras y desprenderse de los terneros machos “en destete”, con el propósito de multiplicar la cantidad de cabezas y de pariciones en los años venideros. También se incorporaron toros reproductores de origen “cebú”⁵ que fueron cruzados con el ganado criollo tradicional. En pocos años muchas familias multiplicaron su hacienda, cambiaron las características de los animales y su patrimonio, creando un contexto propicio para revivir las sospechas acerca de los pactos demoniacos, ya que la señal de alarma sobre la presencia de un pactante era justamente el aumento atípico del ganado en muy poco tiempo, y por encima de las posibilidades forrajeras de los campos.

La nueva lógica técnica, que circulaba los animales entre múltiples agentes, antagonizaba con el modo de producción vacuna que había predominado hasta fines de los noventa, donde los criadores solían intercambiar “vacas viejas” y novillos adultos a bajos precios, en intercambios sumamente desiguales e irregulares. En el nuevo contexto, por el contrario, las ventas solían ser de terneros varones de seis meses recién destetados, quedando relegada la venta de ganado adulto a otras redes de intercambio que se habían vuelto marginales en la economía familiar.

Hasta entonces, la multiplicación de la hacienda había estado refrenada por las limitaciones forrajeras de los puestos. Sin embargo, el hecho de poder desprenderse de los terneros en destete hacía que el forraje necesario sea menor y, además, la ganancia por las ventas les permitía reinvertir en la implantación de pasturas mega térmicas (como el *gatton panic*) y la obtención de forraje suplementario adquirido de terceros. Hechos relevantes teniendo en cuenta que los campos de pastaje comunitarios habían sido reducidos por el arribo de empresas que alambraron sus propiedades.

5 Refieren a ganado de razas brahman o brangus. Fueron introducidas en la eco región chaqueña en virtud de su capacidad para adaptarse a altas temperaturas.

Los pactos en la región en la era del agro-negocio

El contexto recién presentado reunía las condiciones económicas y ecológicas para que la categoría social del pactante adquiriera relevancia, dado que la ostentación material de los vecinos enriquecidos era inevitable en un espacio rural con ámbitos de interacción reducidos. Entre los años que hice trabajo de campo, contabilicé al menos 20 puesteros sospechados de haber hecho tratos con el diablo en función del desempeño de su actividad ganadera en Alberdi, tanto en Campo Gallo, cabecera del departamento, como en los parajes aledaños. Pero esto no significaba que fueran excluidos de la comunidad en absoluto: al mismo tiempo que se decía que “montaban” o “bailaban” con “toros negros” en sus puestos o incluso que habían sido vistos “dando de comer billetes a las vacas” o “hablando” con ellas, eran considerados vecinos y patrones generosos.

Uno de ellos, era Carlos Sánchez (79), un puestero con quien trabé un vínculo importantísimo para el desarrollo de mi investigación etnográfica entre 2015 y 2022. Durante mi trabajo de campo, pude pasar semanas enteras conviviendo con la familia Sánchez en su puesto —ubicado en el paraje Nueva Yuchán— y siguiendo sus quehaceres cotidianos. Se trataba de una familia que había logrado consolidar la producción ganadera para ser reconocidos como “puesteros medianos” (según expresión del Presidente de la Sociedad Rural de Campo Gallo), en lo que constituía un ascenso social marcado respecto a otros vecinos.

El abuelo y el padre de Carlos fallecieron en la década del sesenta, cuando él era todavía un adolescente. En su relato biográfico, los años que siguieron a la muerte de su abuelo estuvieron marcados por el rápido deterioro del forraje, de los pozos de agua y la disminución sistemática de la hacienda familiar. Esta situación obligó a Carlos a dejar el puesto en busca de trabajo asalariado en obrajes y algodones chaqueños.

En los años sesenta numerosos puesteros perdieron su estatus de productores criadores, teniendo que vender su fuerza de trabajo en obrajes o migrar a los algodones del Chaco en pos de complementar procesos reproductivos familiares (Bilbao, 1964). En ese entonces, la trayectoria descendente de estos pequeños ganaderos se encontraba fuertemente asociada al deterioro de las condiciones técnicas en las que producían: el sobrepastoreo era el elemento central en las limitantes productivas, generado por la enorme carga animal que se imponía a los montes.

Este sobrepastoreo era una práctica alimentada por el “boom ganadero” de las primeras décadas del siglo XX, que había sido subsanado por la posibilidad de seguir expandiéndose al interior del Chaco —un espacio todavía fronterizo y mayormente deshabitado— en busca de nuevas tierras. Pero esa búsqueda de tierras llegó a su límite durante la segunda mitad del siglo XX, por lo que la ganadería puestera comenzó a experimentar una crisis notable debido a la dificultad para criar y engordar el ganado.

La pérdida de forraje a lo largo del tiempo era un tópico frecuente en las narrativas de Carlos, al igual que la menguante diversidad animal del monte. De hecho, Nueva Yuchán del pasado era imaginado retrospectivamente como un gran campo cubierto de pasturas, en contraste con el presente en el cuál dominaba un paisaje boscoso que proveía hojaradas y frutos como principal fuente de manutención de las vacas.

Carlos Sánchez había logrado con esfuerzo y empeños de hombre “guapo” (cualidad moral de persona trabajadora y pujante) y “baqueano” (poseedor de saberes vinculados al monte y la ganadería) convertirse en un productor ganadero mediano luego de compatibilizar, durante décadas, el trabajo en el puesto de cría con el trabajo asalariado; por el peso que le daba a la labor ganadera en su identidad, se consideraba orgullosamente un “obrero sin patrón”.

La tarea de Carlos no había sido fácil: la familia estaba convencida de que durante mucho tiempo pesaba una maldición que impedía el crecimiento de la hacienda en el puesto. En diferentes ocasiones señalaron que “algo raro había” antes en el monte, porque durante muchos años todo su trabajo no rendía frutos y tenían mala suerte en la ganadería, la agricultura y con los pozos de agua. Atribuían esa situación a los

pactos que había hecho su abuelo con el diablo del monte, por lo que una vez fallecido, la familia había perdido los beneficios que el ancestro había negociado.

A pesar de esa situación, Carlos apostó con obstinación a la restauración de una red socio-técnica de cría puestera, la que entre los sesenta y los ochenta prácticamente había dejado de producir ganado y hasta mediados de los noventa no se tradujo en ingresos. Con la primera gran venta de bovinos, ocurrida en 1994, invirtieron en un “semi-surgente”⁶ que posibilitaba la extracción de agua de napas subterráneas, subsanando la escasez que ubicaban a partir del deceso de su abuelo. Posteriormente, adoptaron pasturas mega-térmicas para engordar las vacas; sin embargo, hasta comienzos del nuevo milenio no pudieron afrontar la principal dificultad que con el crecimiento de la producción aún tenían: conseguir espacios de intercambio regular donde colocar su ganado.

Este obstáculo se resolvió con la aparición de los *feedlot*, que posibilitaron entablar y estabilizar los intercambios comerciales de hacienda. Esto implicó la asignación de un rol diferente al que habían tenido anteriormente: la familia de Carlos dejó de producir vacas adultas (vendidas a carniceros del pueblo o a compradores esporádicos) y, en vinculación a la nueva red socio-técnica, devinieron en criadores que comercializaban terneros en destete a empresas locales. Esto les permitió acoplarse al nuevo ciclo de auge ganadero y desarrollar mejores condiciones de vida y de trabajo, con la adquisición de tecnologías nuevas.

Carlos y su familia señalaban que venderles las vacas a los *feedlot* era, en parte, moralmente condenable porque los “gringos” imponían a los animales condiciones de vida que no eran las “naturales”, generándoles un sufrimiento innecesario: los terneros permanecían encerrados en corrales demasiados pequeños, sin lugar para moverse como lo hacían en el monte. Si bien la vaca era una mercancía, no por ello dejaba de ser un ser sintiente respecto del cuál había que corresponder con buenos tratos y una moral del intercambio (Concha Merlo, 2023). Además, consideraban que alimentar los terneros con alimentos balanceados o maíz hacía que la carne tuviera una textura similar a la del cerdo, lo que era percibido como una degeneración de la naturaleza del animal. Los animales así alimentados eran considerados “comida de pueblero”⁷, que los puesteros se negaban ingerir por considerarla nociva y nauseabunda.

A pesar de haber incorporado las pasturas mega térmicas como una panacea para resolver la carencia de pasturas naturales, Carlos y su familia habían advertido que, tras los buenos resultados iniciales, las plantas habían comenzado a perder fuerza en detrimento de una planta nativa llamada “vinal”, que no era útil como forraje. El vinal se imponía ocupando los espacios forrajeros, y esto era percibido como un mal augurio respecto al futuro de la cría.

Además, eran conscientes de que esta nueva articulación en la que dependían de otros agentes como los empresarios/estancieros o los *feedlot* resultaba conflictiva porque las presiones y las estrategias para rebajarles el precio de los animales era constante. Esta tensión redundaba en asimetrías, disparidades y “picardías” orientadas a desvalorizar el ganado de los puesteros durante los intercambios. Depender de ellos también implicaba que los empresarios, si encontraban mejores tratos o consideraban que no era el momento de comprar, podían desvincularse de los puesteros sin importar las consecuencias. Efectivamente, durante distintas crisis que se dieron los últimos años, como la epidemia del COVID-19 en 2020-2021 y la sequía en el ciclo 2021-2023, estas tensiones se hicieron sumamente acuciantes.

El re-posicionamiento en el espacio social supuso a su vez la categorización social de Carlos, por parte de sus vecinos, en términos de un “pactante”. Pero ¿cuál era la manera en la cual la familia experimentaba este proceso? La perspectiva de Carlos y sus hijos resultaba ambigua. Analicemos en qué radica la ambigüedad.

6 Sistema de bombeo de agua subterránea por medio de motores a combustión.

7 Alimento de baja calidad que come la gente en pueblos y ciudades, que contraponen a la carne animales criados y engordados con forraje del monte.

En los sistemas cosmotécnicos puesteros existían artefactos con una eficacia técnico-mágica (Coupaye, 2017) reconocida. Según me contaron Carlos y sus hijos, alrededor de sus corrales había muchos árboles de quebracho colorado antiguos (“dejados por la gente antigua”), en los que unas abejas nativas habían construido enormes nidos a lo largo de décadas. Los antepasados de los Sánchez (con más sangre indígena y saberes ancestrales) dejaban esos nidos sin tocar en lugar de “melearlos” (extraer la miel) para que se multiplicaran como las abejas que anidaban adentro ¿De qué manera las abejas podían difundirles esa fecundidad a las vacas?

Las entidades espirituales que pueblan el monte en las cosmotécnicas puesteras tienen un carácter indeterminado. Uno de estos existentes espirituales es el o la “Sachayoj”, a veces masculinizado, asimilado al diablo o descripto como dueño del monte, y otras veces figura feminizada, presentada como la madre de las abejas y la miel, o deidad guardiana del monte. De este agente procedían las abejas y cumplía el rol de custodiarlas junto a la miel.

Como señala Gordillo (2010) en su etnografía de los tobas del Pilcomayo, los sujetos no siempre disponen de concepciones intelectuales claras y sistemáticas respecto a las agencias que habitaban el bosque. Dichos existentes espirituales son resultado de vivencias prácticas que implican haces de percepción fragmentarios, misteriosos, polifacéticos y ambiguos. Esta observación es válida para nuestros interlocutores: Quienes cazan o recolectan mieles, se interrelacionan muy a menudo con algunas entidades del monte como el/la “Sachayoj”, las cuales suelen hacerse presente otorgando o negando sus dones de manera rotunda, más allá de que muy pocas veces adquieran una forma visible: un gran conejo, un hombrecito de materia vegetal, etc. Estos seres espirituales, incluso podían inducir accidentes serios y graves en personas que comercializaban los productos en lugar de usarlos para alimentarse y alimentar a sus familias.

Las conversaciones pusieron en evidencia que para Carlos y sus hijos, el diablo y las entidades como el/la Sachayoj tendían a confundirse en sus relatos, de igual manera la valoración moral positiva o negativa. De hecho, el diablo de los montes no podía ser reducido a la concepción estándar del catolicismo occidental, sino que era una fuerza inmanente del monte entre otras muchas con las cuales oportunamente se confundía o diferenciaba. Una forma de percepción posiblemente alimentada por la demonización de los seres espirituales generada por la iglesia católica desde el periodo colonial (Farberman, 2005).

La madre de las abejas/del monte/sachayoj/diablo jugaba un rol determinante en la eficacia mágico-técnica —orientada a multiplicar el ganado bovina— y la oscilación entre referencias al diablo y la madre de las abejas también era frecuente en Carlos. Cuando le pregunté si los nidos de abejas en los quebrachos de su puesto tenían que ver con los *pactos* que hacían las personas de antes, asintió afirmando que mi suposición era efectivamente correcta, era un saber “ancestral de los indios”, pero sus explicaciones no debían llegar más lejos dado que, como en más de una oportunidad refirió, el monte tenía muchos misterios y secretos que no podían ser difundidos.

Por ejemplo, las personas que sabían curar animales de rastro, mediante un ritual que consistía en realizar un rezo secreto sobre la huella de la vaca, no podían revelar que sabían hacerlo y mucho menos narrar en qué consistía. Quienes sabían estas técnicas mágicas, de hecho, se vinculaban con agencias del monte y al contar el secreto corrían el riesgo de perder sus poderes. En un intercambio posterior, un domingo en que se celebraba el Día del Padre:

Carlos se encontraba escuchando atentamente a uno de sus hijos hablar sobre el caso de Salvatierra, a quien muchos acusaban de haberse enriquecido mediante pactos. Esperó que termináramos de hablar y nos dijo a ambos, con un tono serio, pero a la vez paternal, que en realidad la fuente de la riqueza y la fuente del poder no era el diablo, sino la naturaleza misma. La naturaleza o el dueño del monte o madre del monte, podía decirse de diferentes maneras, pero era la naturaleza. La naturaleza era sabia y por ende tenía el poder de reconocer cuando “uno estaba queriendo algo” y sabía también cómo era el corazón de una persona. Y la naturaleza le iba dando, pero no había que abusar con lo que uno quería (Cuaderno de campo, junio 2022).

Carlos me dijo que en realidad la fuente de las riquezas no era el diablo, sino la misma naturaleza, el monte. La naturaleza, una entidad con subjetividad y capacidad de agencia, sabía interpretar lo que uno deseaba y empezaba a otorgarle si uno hacía lo que ella le pedía, pero era importante tener cuidado de no querer demasiado y ser ambicioso o no cumplir con las reciprocidades, porque era entonces cuando castigaba con maleficios como los padecidos por su familia décadas atrás. Resulta interesante pensar como esas entidades fragmentarias y ambiguas del monte podían ser demonizadas —según la perspectiva cristiana— o consideradas benefactoras en función a sus efectos maléficos o beneficiosos. Esto dependía, no tanto de los existentes espirituales sino de cuáles eran las prácticas de los puesteros y si mantenían ciertos recaudos morales en las formas de intercambio entre humanos y no humanos. Uno de los principales preceptos morales que acompañaba esta ontología consistía en no ser ambicioso y ostentoso respecto a la acumulación de riquezas.

Situándonos por fuera de la perspectiva de los actores, también podemos pensar que la acumulación desmedida de ganado puede haber operado como una condena real en términos materiales, debido a que tuvo como principal consecuencia el sobrepastoreo de los montes y la pérdida de capacidad forrajera (Bilbao, 1964). Es decir, podemos pensar que el crecimiento desmedido de la hacienda no es, quizás, una consecuencia de un pacto previo con el diablo, sino el pacto mismo, en tanto condena a las siguientes generaciones a situaciones de pobreza al exigirle al ambiente —experimentado como una subjetividad— más de lo que puede brindar, precipitando la reducción de la biodiversidad y los recursos forrajeros en el curso de una generación. Quienes veían un aumento significativo de la cantidad de hacienda podían intuir que Carlos tenía un pacto maligno, pero Carlos consideraba que sus relaciones con la naturaleza, tal y como él la entendía, seguían un curso equilibrado. En cualquier caso, más allá de las controversias, los seres espirituales resultaban elementos constitutivos del sistema cosmotécnico puestero.

Conclusiones

El concepto de *cosmotécnica* permite vincular las narrativas pactantes con los procesos técnicos vinculados a la ganadería en el noreste de Santiago del Estero (Argentina). Se trata de una convergencia de ontologías y perspectivas morales respecto a las redes de relaciones entre actores mutuamente traducidos en sus acciones y percepciones del entorno.

En primer lugar, las narrativas nos abren a un trasfondo ontológico y moral que está implícito en las explicaciones y valoraciones respecto a las acciones técnicas y sus consecuencias en la vida del monte. A partir de un análisis contextualizado de ellas consideramos que estas cosmologías/ontologías no son sistemas intelectuales acerca de las entidades espirituales inmanentes al monte. Por el contrario, son fuerzas misteriosas, ambiguas y cambiantes, susceptibles de tornarse malévolas o benéficas, en función de las reciprocidades que los humanos les plantean y los contextos específicos. En definitiva, son inmanentes y constitutivas de los sistemas técnicos puesteros. Estos, a su vez, no representan una realidad estática sino dinámica e histórica.

En segundo lugar, en el caso analizado, estos sistemas extensivos son reconfigurados al ser enrolados por redes socio-técnicas de ganadería de carácter intensivo. Las formas intensivas, vinculadas al agro-negocio, influyen en la re-configuración de las prácticas técnicas de los puestos en formas que entran en tensión con los cánones ontológicos y morales de estos sistemas cosmotécnicos: implican la articulación con sistemas técnicos que producen sufrimiento a los animales, la producción alimentos que son considerados una degeneración, también aumentan la ambición de las personas por acumular riquezas y generan una mayor carga ganadera sobre el ambiente, propiciando la ruptura de reciprocidades con esa realidad a la vez objetiva y subjetiva: el monte.

Las narrativas sobre pactos diabólicos se fundamentan en una experiencia histórica vivida por los antepasados, a partir de la cual se pone en relación de mutua implicación histórica etapas de prosperidad y momentos de crisis agudas. En el contexto actual de relativa prosperidad, estos relatos operan poniendo en alerta sobre

el futuro, al problematizar la tensión generada por entre prácticas técnicas y formas de intercambio que se desvían respecto a las formas ontológicas y morales consideradas moralmente correctas en el trato entre humanos y no humanos.

Bibliografía

- Andreani, H. (Diciembre de 2021). Dones demoniacos y acumulación de capital. Análisis sociolingüístico de la obra quichua de José Antonio Sosa (1953). *Corpus. Archivos virtuales de alteridad americana*, 11(2), 1-38.
- Barbetta, P. (2012). *Ecología de los saberes campesinos*. Buenos Aires: Clacso.
- Bilbao, S. (1964). Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del chaco santiagueño. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* (5), 143-206.
- Bolsi, A. (1997). Problemas agrarios del Noroeste argentino. *Revista del Instituto de Estudios Geográficos*, 50-90.
- Callon, M., & Law, J. (1998). De los intereses y su transformación. Enrolamiento y contraenrolamiento. En M. Domenech, & F. J. Tirado, *Sociología simétrica* (págs. 13-51). Barcelona: Gedisa.
- Callon, M. (2008). Las dinámicas de las redes tecno-económicas. En H. Thomas, & A. Buch, *Actos, actores y artefactos. Sociología de la tecnología*. Bernal: Universidad de Quilmes Editorial.
- Concha Merlo, P. (2019). *Habitar alteridades en los márgenes del Estado. Redefiniciones étnicas y formas de habitar el ambiente [Tesis de doctorado no publicada]*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Concha Merlo, P. (2022). Un toro negro en un velorio. El mito como discurso histórico acerca de los límites ambientales en los sistemas socio-técnicos ganaderos del Chaco santiagueño. *Mundo de Antes*, 16(2), 305-329.
- _____. (2023). Cuerpo a cuerpo con la hacienda: percepción intercorporal entre puesteros y vacas en el chaco santiagueño. *Etnográfica*, 27(2), 365-385.
- Coupaye, L. (2017). Caidéia operatoria, transectos e teorías. En Sautchuk, *Técnica e transformação. Perspectivas antropológicas* (págs. 475-492). Brasília: ABA.
- De Dios, R. (2010). Los campesinos santiagueños y su lucha por una sociedad diferente. En A. Massetti, E. Villanueva, & E. Gómez, *Movilizaciones, protestas e identidades políticas insumisas en Argentina*. Buenos Aires: Nueva Trilce.
- Descola, P. (2012). *Más allá de matiraleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Farberman, J. (2005). *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucuman colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares del diablo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hui, Y. (2020). Cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza en el Antropoceno. *COSMOSTHEOROS*, 1(1), 113-136.
- _____. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment*. London/New York: Routledge.
- Latour, B. (2011). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Marques, L. (2017). Na oficina do Diabo: ritmos, sinergias e transformacoes na ferramenta de orixás na Bahia. En C. E. Sautchuk, *Técnica e transformacao. Perspectivas antropológicas* (págs. 351-379). Brasília: ABA.
- Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- _____. (2020). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en sudamerica*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Trinchero, H. (2000). *Los dominios del demonio*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Vessuri, H. (2011). *Igualdad y jerarquía en Antajé*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.