

## Un toro negro en un velorio. El mito como discurso histórico acerca de los límites ambientales en los sistemas sociotécnicos ganaderos del Chaco santiaguense

*A black bull at a wake. The myth as a historical discourse about the environmental limits in the socio-technical livestock systems of the Chaco santiaguense*

Pablo Alberto Concha Merlo <sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-2451-6805>

### Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar el mito del toro negro y las narrativas de pactos diabólicos, tomando como referente empírico un conjunto de parajes rurales ubicados en los departamentos Copo y Alberdi, en la provincia argentina de Santiago del Estero. El argumento central es que las narrativas mítico-históricas dotan de conciencia histórica y permiten problematizar, dramatizar y producir sentido sobre los límites ambientales que encontró el sistema sociotécnico bovino tradicional en el marco de su articulación a espacios de intercambio de bienes. La articulación campesina al mercado de hacienda supuso una trayectoria similar en muchas familias, signada por un incremento descomunal del stock ganadero y el posterior proceso de sobrepastoreo que conllevó al empobrecimiento sistemático.

### Abstract

This article aims to analyze the myth of the black bull and the narratives of diabolical pacts, taking as an empirical reference a set of rural areas located in the Copo and Alberdi departments, in the Argentine province of Santiago del Estero. The central argument is that the mythical-historical narratives provide historical awareness and allow to problematizing, dramatizing and making sense of the environmental limits encountered by the traditional bovine system in the context of its articulation to spaces for the exchange of commodities. The peasant articulation to the marginal market of cows implied a similar trajectory in many families, marked by a huge increase in the cattle stock and the subsequent process of overgrazing that led to systematic impoverishment. Those who narrated the pacts carried out by their ancestors thus explained

a Instituto de Estudios para el Desarrollo Social, Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, Universidad Nacional de Santiago del Estero – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INDES/CONICET), Av. Belgrano Sur 2180, Santiago del Estero (4020), ARGENTINA. Correo electrónico: [pacm85@hotmail.com](mailto:pacm85@hotmail.com).

Quienes narraban los pactos llevados a cabo por sus antepasados, explicaban con ello el contraste entre un pasado opulento e incluso paradisiaco respecto de un presente signado por formas infernales de pobreza económica y ecológica. El trabajo se enmarca en un abordaje metodológico etnográfico histórico en el que se articulan trabajo de campo y archivo para la elaboración del corpus.

**Palabras clave:** Pacto diabólico; Ganadería; Ambiente; Acumulación; Redes sociotécnicas.

the contrast between an opulent and even paradisiacal past with respect to a present marked by infernal forms of economic and ecological poverty. The work is framed in a historical ethnographic methodological approach in which field work and archive are articulated for the elaboration of the corpus.

**Keywords:** Diabolical pact; Livestock; Environment; Accumulation; Sociotechnical networks.

## Introducción

El toro del Saladillo, Zupay era. Sospechóse también un pacto de éste con el dueño de la estancia, pues los cuatreros no osaban pecorear en sus ganados y las vacas parían con prolífica fecundidad. En cambio, cuando el patrón murió, ya viejo, los vientres se tomaron estériles, y el semental divino desapareció del lugar. La fama del Toro-Zupay cundió por la comarca; los años alejaron al mito de su génesis; y como siempre ocurre con estas creaciones del alma colectiva, el núcleo de realidad se perdió en lo fantástico (Rojas, 1907, p. 155).

Durante mi trabajo de campo con poblaciones rurales de los actuales departamentos de Copo y Alberdi —ubicados en la región noreste de la provincia argentina de Santiago del Estero—, fui recolectando distintas narrativas en torno a pactos diabólicos en los que el demonio era representado como un toro negro. Este animal mítico resultaba una de las formas posibles en las que se hacía presente la figura del diablo en el universo montaraz y, al igual que otras poblaciones campesinas e indígenas del continente, constituía una entidad múltiple, polifacética y ambigua (Gordillo, 2010; Islas, 2000; Nash, 2008; Taussig, 2020; Vessuri, 2011).

Su aparición bajo este formato no sucedía en cualquier contexto, sino en un escenario social concreto y específico: estancias y puestos ganaderos, a donde los criadores habían entablado un acuerdo con él a cambio de que multiplicara mágicamente sus vacadas. Mediante el arreglo, quienes pactaban habían obtenido un rápido ascenso social en relación a familiares y familias vecinas, erigiéndose como las personas con mayor poder al interior de las comunidades locales: los principales. Paradójicamente, estos relatos mítico-históricos insistían en la caducidad de la riqueza acumulada debido a que la misma no sobrevivía a la muerte de la persona pactante y, en consecuencia, sus descendientes —con quienes yo dialogaba, en este caso— heredaban condiciones de existencia signadas por la pobreza extrema e infecundidad de las tierras.

Como señala Darnton (2015), lo extraño nos pone tras la pista de un sistema de significados construido en referencia a un mundo con determinadas características históricas. En este sentido, desde el enfoque propuesto en el artículo se considera que los mitos no son narrativas autosuficientes cuyos sentidos pueden ser encontrados en estructuras profundas o arquetipos simbólicos atemporales. Por el contrario, son estructuras de sentido reconfiguradas por los acontecimientos y la intencionalidad de los narradores (Sahlins, 1997). Parafraseando los aportes de Da Matta (1997) respecto del proceso ritual, las elaboraciones mítico-históricas (Hill, 1988) no solo son compatibles con experiencias de la vida cotidiana, sino que consisten en discursos simbólicos orientados a poner de relieve o realzar aspectos y relaciones históricas entre elementos que forman parte de esa realidad vivida, a fin de crear discontinuidades y contrastes en determinados contextos.

En este sentido, es inevitable la referencia a una narrativa en la cual convergen vívidamente elementos que competen a cuestiones normalmente ubicadas por la antropología estructural en dos géneros presuntamente antagónicos como son el mítico y el histórico (Hill, 1988). Así, se entranan indistintamente en el relato elementos que hacen referencia a agencias espirituales o componentes catalogados en el rubro de lo “mítico”, junto a elementos profanos y seculares tales como agencias humanas, transformaciones económico-productivas y procesos ambientales. A su vez, esta constelación simbólica es usada para explicar el curso de los acontecimientos y poner de relieve el contraste entre el mundo de las generaciones pasadas y el de las contemporáneas en lugar de referir a un tiempo primordial.

El presente artículo tiene como objetivo interpretar el mito del toro negro y las narrativas de pactos diabólicos, tomando como referente empírico un conjunto parajes rurales ubicados en los departamentos Copo y Alberdi, en los cuales realicé trabajo de campo entre 2015 y 2018. Dichas jurisdicciones se encontraban situadas en la región fitogeográfica del Chaco seco. El argumento central es que las narrativas mítico-históricas dotan de conciencia histórica y permiten problematizar, dramatizar y producir sentido sobre los límites ambientales que encontró el sistema sociotécnico bovino tradicional en el marco de su articulación a espacios de intercambio de bienes. La articulación campesina al mercado supuso una trayectoria similar en muchas familias, signada por un incremento descomunal del stock ganadero y el posterior proceso de sobrepastoreo que conllevó al empobrecimiento sistemático. Quienes narraban los pactos llevados a cabo por generaciones pasadas explicaban con ello el contraste entre un pasado opulento e incluso paradisiaco respecto de un presente caracterizado por formas infernales de pobreza.

Partimos de un abordaje metodológico etnográfico histórico (Rockwell, 2009) en el que se articulan trabajo de campo y archivo para la elaboración del corpus. Se plantea interpretar ambos tipos de materiales de manera relacionada, yendo de las narrativas recogidas durante mi trabajo de campo, entre 2014 y 2018, a las fuentes escritas, y de estas a los relatos. Mientras que el trabajo de campo se basa en observación participante y entrevistas semiestructuradas a unas 25 personas (con las cuales pude intercambiar sobre esos aspectos específicos), las fuentes escritas tienen orígenes diversos: censos poblacionales y agropecuarios, memorias descriptivas, escritos de folcloristas locales, entre otros.

## **La literatura etnográfica sobre los pactos diabólicos en Santiago del Estero y Latinoamérica**

A mediados de los sesenta, Vessuri (2011) realizó un importantísimo trabajo etnográfico en la zona de riego de Santiago del Estero. Durante su investigación, halló diferentes

versiones respecto a los pactos diabólicos y concluyó atinadamente que en la cosmovisión campesina santiagueña el diablo era uno y múltiple. Un mito demoníaco común en el mundo rural era —y aún continúa siendo— la salamanca (Andreani, 2021; Farberman, 2005; 2010; Grosso, 2008; Vessuri, 2011): una cueva mágica situada al interior del monte, donde moraba el diablo y asistían quienes buscaban obtener ciertos dones. Cuando el diablo aparecía asociado a las salamanca<sup>1</sup>, se trataba de pactos sellados por quienes buscaban obtener virtudes artísticas o destrezas laborales, pero estas alianzas nunca producían enriquecimiento y diferenciación socioeconómica (Vessuri, 2011). Así, Vessuri concluía que las adquisiciones de virtudes salamanqueras no creaban brechas sociales y tampoco jerarquizaban en líneas de clases o estamentos. Nótese que esta perspectiva se integraba en un sistema simbólico campesino más amplio, en el cual la ambición, el logro y el éxito, eran aceptables en la sociedad en tanto no produjeran un desequilibrio en los arreglos estructurales del sistema social (Vessuri, 2011).

En contraposición a la versión comunitaria de los pactos salamanqueros, Vessuri (2011) también hizo hincapié en la existencia de otro tipo de pacto diabólico, en el cual se exploraba las relaciones míticas entre el diablo y la adquisición de riquezas. En esta línea, la autora de “Desigualdad y jerarquía en Antajé” es categórica al señalar la existencia de un ethos negativo respecto a la acumulación de riquezas entre sectores pobres, asociada regularmente por la población campesina con el mal y el diablo. Dentro de los marcos culturales campesinos “la idea subyacente era que un hombre que ayer era pobre y hoy rico seguramente era malvado” (Vessuri, 2011, p. 311) y había obtenido su patrimonio por intervención de alguna agencia diabólica.

Vessuri (2011) señaló que en la década del sesenta existían dos versiones que daban encuadre a este tipo narrativas centradas en los pactos y la desigualdad. Una de ellas estaba relacionada con las experiencias de trabajo migrante en los ingenios tucumanos y giraban en torno la figura del perro familiar (Barale, 1993; Islas, 2000). La figura del familiar representaba un pacto sellado entre quien detentaba la propiedad del ingenio y el diablo, en orden a la obtención de fortunas. Por las obligaciones contraídas en éste acuerdo y en forma de sacrificio, el patrón del ingenio debía entregar regularmente la vida de algunos obreros al perro diabólico. Cabe señalar que diversas propuestas hicieron hincapié en que estos relatos expresaban simbólicamente las desigualdades y violencia sucedidas en los ingenios durante procesos represivos (Islas, 2000; Vessuri, 2011).

Ahora bien, en Santiago del Estero la acumulación de riqueza estuvo asociada con la tierra y el ganado vacuno desde la colonia hasta el siglo XIX (Andreani, 2021; Tasso, 2007). De esta manera, las estancias y puestos ganaderos fueron el contexto para la emergencia de un mito centrado en la figura simbólica de un toro negro y diabólico con el cuál los hacendados realizaban pactos a fin de acrecentar su patrimonio. Esta narrativa

oral, que Ricardo Rojas (1907) inscribió a comienzos del siglo XX en el canon folclórico santiagueño, era, por cierto, replicada en los parajes campesinos de Copo y Alberdi a dónde realicé trabajo de campo entre 2015 y 2018.

Desde la década del setenta, las interacciones entre simbología demoníaca y acumulación de riquezas fueron profundizadas desde enfoques antropológicos ligados al marxismo cultural (Andreani, 2021; Gordillo, 2010; Nash, 2008; Taussig, 2020; Trincheró, 2000). Michael Taussig (2020), uno de los mayores exponentes en esta línea de análisis, señaló que el diablo constituía un símbolo mediador susceptible de emerger en comunidades campesinas e indígenas en vías de proletarización: a diferencia de los casos referidos por Vessuri (2011), eran integrantes de la comunidad trabajadora quienes sellaban acuerdos diabólicos.

Para Taussig (2020), la relevancia de estos imaginarios se acrecentaba en la cultura popular rural en la medida en que las lógicas sociales basadas en la reciprocidad comunitarias eran desmembradas por procesos violentos de proletarización y articulación forzada al mundo de los intercambios mercantiles, propios del sistema capitalista. Juzgando las prácticas capitalistas desde un marco epistémico precapitalista, el diablo devenía un símbolo propicio para narrar y denunciar lo que campesinos e indígenas percibían como una forma maligna y destructiva, en la cual quienes trabajaban debían vender su alma para obtener mercancías y poder subsistir. A pesar de las críticas contra Taussig por su visión dicotómica respecto a los modos de producción, Gordillo (2010) señala que su aporte sustancial consistió en analizar las conexiones entre el fetichismo de las mercancías y los imaginarios del diablo.

Pascale Absi (2005), por su parte, puso de relieve la importancia de las narrativas demoníacas en las cooperativas mineras de Potosí. En dicho contexto, las acusaciones de pactos recaían sobre cooperativistas que descubrieron vetas productivas de minerales y se enriquecieron al punto de adquirir rango de patrones. De esta manera, los imaginarios pactantes denunciaban la dominación ejercida por socios enriquecidos de las cooperativas sobre jornaleros pobres de la comunidad, y ponían en cuestión la acumulación individual desmedida. Más que una crítica radical a la acumulación de riquezas, como la que encontró Vessuri entre la comunidad campesina santiagueña, las acusaciones de acuerdos individuales con el Tío resultaban un contrafuego moral contra la tentación de enriquecerse trasgrediendo las normas de acumulación y una forma de exigir la re-circulación comunitaria de esas riquezas bajo la forma de dones.

La simbología demoníaca tiene una presencia masiva en el mundo rural latinoamericano, no obstante, sus usos y apropiaciones discursivas no pueden ser presupuestos o remitidos a un único sentido arquetípico. En cambio, se vuelve necesario un trabajo de contextualización respecto los modos en los que se imbrican estos imaginarios con relaciones de poder en

el mundo local: quienes asumen el lugar de pactantes, qué posición estructural ocupan en determinado espacio social y cuáles son los cambios históricos regionales. Con todo, es importante señalar que, a pesar de las diferencias, proveen una variedad de esquemas mítico-históricos que deben su similitud, por un lado, al hecho de haber sido producidos en referencia a procesos de transformación de las relaciones de producción e intercambio en el mundo rural (Taussig, 2020). Y, por otro, a que los actores subalternos del mundo rural interpretan esas transformaciones dramáticas a partir de marcos experienciales sincréticos, en los que el diablo se encuentra inter-penetrado y solapado por otras formas espirituales nativas.

Es necesario señalar que el drama del condenado es un tipo de narración mítico-histórica debido a que en él interactúan míticamente agencias humanas y espirituales en un tiempo/espacio que no es mítico, sino humano (Hill, 1988). En general, los relatos y personajes pueden ser localizados en el tiempo histórico y fechadas sus apariciones, al menos de modo aproximado. Quien recibe la condena es una persona de la comunidad o un patrón que viola las reglas de adquisición de riquezas al contraer arreglos con entidades espirituales malignas y, por dicho, motivo sufre una maldición que repercute en el plano espiritual y material propio y de sus herederos.

Esto introduce una linealidad progresiva en la narrativa, por la cual, quien pacta, más allá de adquirir riquezas efímeras, ingresa en una decadencia inexorable que se expresa en diferentes órdenes además de la condena espiritual. Por un lado, en términos de estatus social, debido a la pérdida necesaria de la posición transitoria vinculada a las ganancias descomunales obtenidas por el pacto (Andreani, 2021). Pero, por otro, este crepúsculo se tornaba evidente no solo en la pérdida de la riqueza ya obtenida. Los pactantes son despojados de las fuentes ecológicas de sus riquezas, de dónde brotan bienes como minerales, animales o vegetales susceptibles de ser convertidos en mercancías. Estos ambientes se vuelven descomunemente fértiles por agencias espirituales vinculadas al demonio, pero luego devienen páramos desolados de manera inexorable (Absi, 2005; Barale, 1993; Taussig, 2020). En este sentido, el mito tiene resonancias importantes si lo pensamos en referencia a la destrucción ambiental generada por la explotación capitalista y la mercantilización de recursos naturales en Latinoamérica.

Como fue señalado por Griselda Barale (1993) en sus escritos sobre el toro-diablo en Santiago del Estero, las estancias asociadas a pactos, emergían en los imaginarios locales como paisajes caracterizados por la pobreza y la infertilidad de los montes. Así, la condena no era solo espiritual y económica, sino también ecológica. Parte de la hipótesis central de este trabajo, es que los relatos mítico-históricos sobre pactos ganaderos ponen el acento en cómo la conversión de la vaca en mercancía, junto con el empeño desmedido en acumular por parte de antepasados hacendados, tuvieron un impacto sumamente nefasto y maligno

en la degradación del ambiente chaqueño. Esto último, en la medida en que el ganado se multiplicó con demasiada celeridad en pocos años, conllevando el sobrepastoreo del hábitat, al punto de convertirlo en un espacio degradado para la cría.

### **La ganadería copeña a comienzos del siglo XX: expansión fronteriza y mercados norteños**

Desde fines del siglo XIX, la actividad ganadera argentina vivió una notable divergencia regional en los modos de producción cárnica. La región pampeana se convirtió en la principal exportadora de carnes a nivel mundial en el marco de lo que se conoció como modelo agroexportador. Por el contrario, otros espacios de llanuras como la región del Chaco seco tuvieron un rol marginal e inestable a lo largo del siglo XX.

La provincia de Santiago del Estero, ubicada la ecorregión chaqueña, tuvo a la cría ganadera como una actividad esencial en la economía doméstica hasta fines del siglo XIX, momento en el cual adquirió fuerza el desarrollo de la “industria forestal” como forma productiva hegemónica (Tasso, 2007). Por su parte, la trayectoria histórica de esta ganadería periférica durante el siglo XX, estuvo sujeta a momentos de auge y crisis vinculados tanto a transformaciones en los espacios de intercambio (Bolsi, 1997) como a dificultades ambientales relacionadas al agotamiento forrajero y a sequías prolongadas (Tasso, 2011).

Una etapa importante de auge puede registrarse en el periodo comprendido entre el Censo ganadero de 1908 y el tercer Censo nacional de 1914, cuyo ciclo de bonanza se prolongó hasta la gran sequía de 1937 (Tasso, 2011). En dicho contexto, Santiago del Estero pasó de tener un stock bovino de 628.625 a contar con un total de 757.352 cabezas, evidenciando un crecimiento en cabezas de ganado de alrededor del 20 % en un lapso de escasos seis años<sup>2</sup>. Bolsi (1997) argumentó que el crecimiento del stock ganadero en provincias como Salta y Santiago del Estero, se debió en parte a la creciente demanda de ganado desde el mercado chileno, producto del auge del salitre en el país trasandino. Por su parte, como señaló Teruel (2005), el mercado interno norteño adquirió cada vez mayor dinamismo, fruto de las transformaciones económicas y productivas sucedidas en la región.

Estas cifras, se hacen más pronunciadas si nos focalizamos en el antiguo departamento Copo (que en 1921 fue escindido en los departamentos de Alberdi y Copo), ubicado en lo que fue, hasta las últimas décadas del siglo XIX, una frontera interétnica sumamente conflictiva. En efecto, Copo era el último confín civilizado y, más allá de sus límites, se erigía un océano inconmensurable de bosques espesos e impenetrables extendiéndose sin solución de continuidad. Tales territorios se encontraban habitados por un mosaico plural de poblaciones indígenas más o menos hostiles al Estado Argentino. Pero, a partir de 1870, estos desiertos comenzaron a ser asaltados por el Ejército Nacional junto con

milicias provinciales, y, algunas décadas después, devinieron zonas conquistadas por el capital extractivo (Trincheró, 2000).

Ahora bien, en el departamento Copo, el stock ganadero mostraba un incremento abrumador de 30.236 a 65.034 cabezas en el periodo intercensal de 1908 a 1914. Esto significó un crecimiento porcentual del 115 % en escasos seis años, sobre la misma matriz de productores ganaderos.

Para analizar la matriz productiva de Copo, es necesario tener en cuenta que dicho stock ganadero copeño se distribuía en 218 explotaciones empadronadas en los estratos que van de 51 a 25.000 hectáreas, según el Censo agropecuario de 1908 (Dirección Nacional de Estadística de la República Argentina, 1909). Estas unidades productivas totalizaban 28.300 cabezas de ganado vacuno sobre un total de 30.236 censadas a fines de la primera década del siglo XX. En un primer estrato de “criadores” (categoría utilizada por los censos), se agrupa a quienes poseían de 51 a 300 hectáreas como explotaciones pequeñas. Este primer grupo concentraba el 27,7 % del total de los productores (49) y 4.806 cabezas de ganado bovino, monto que significaba el 15,89 % del total departamental.

Existía un segundo segmento de explotaciones ganaderas desagregadas en tres grupos. Un primer subconjunto de explotaciones medianas-pequeñas se encontraba en el estrato de 301 a 1.000 hectáreas, el cual agrupaba el 29 % de criadores locales (64) y concentraba el 21,74% (6.574) del total de cabezas. En un segundo subgrupo de explotaciones medianas, el estrato de 1.001 a 2.500 hectáreas con el 21 % (47) de criadores y el 20,5 % del stock ganadero departamental (6.203). Por último, un agrupamiento mediano-grande incluía a quienes tenían entre 2.501 y 3.750 hectáreas, reclutando a casi un 12 % de criadores y un 18 % de las vacas censadas en el departamento Copo. Un dato importante es que en este segundo segmento se encontraba casi el 63 % de quienes producían y el 60 % de las cabezas de ganado del antiguo Copo.

Así, en 1908, el 90 % de las unidades productoras ganaderas copeñas eran pequeñas y medianas, y acumulaban un total del 76 % del total del ganado en el departamento. Por otro lado, el 10% de las grandes unidades productoras y latifundistas acumulaban el 17,5 % del ganado departamental. Estos números arrojan un dato importantísimo si lo leemos comparativamente. Mientras que algunas leguas más al norte, en la vecina provincia de Salta (Teruel, 2005), se habían desarrollado latifundios importantes, en Copo predominaban una matriz heterogénea de unidades productoras pequeñas y medianas. Además, un análisis histórico-etnográfico basado en memorias locales (Gil Rojas, 1954, 1962) nos lleva a sospechar que muchas de las unidades descriptas como estancias por documentos oficiales, consistían en redes poblacionales más complejas: lugares de uso comunitario, que nucleaban a múltiples familias criadoras en espacios sin límites definidos en la práctica y a personas subalternas de diverso rango: jornaleros y jornaleras, criados y criadas, sirvientes, hijos e hijas naturales, etc.

De esta manera, a comienzos del siglo XX, estos actores fronterizos, dedicados a la cría extensiva bajo lógicas orientadas mayormente al autoconsumo, experimentaron un auge productivo en virtud de que sus vacas dejaron de ubicarse más del lado de los bienes de consumo directo y adquirieron el estatus de mercancías susceptibles de intercambios monetarios sumamente redituables (Taussig, 2020). En el marco de dicho boom ganadero, el stock ganadero departamental se multiplicó de un modo que a las personas del lugar pudo haberles parecido producto de agencias mágicas.

El principal problema con el que se toparon fue la experiencia del límite productivo impuesto por la capacidad forrajera ofrecida por la geografía chaqueña. Según Teruel (2005), debido a las características ambientales de la región, se suele considerar una cría sustentable en el tiempo en el bioma chaqueño aquella que se circunscribe a un promedio de una vaca cada 25 hectáreas (aunque las personas del lugar consideran que 10 vacas por hectárea es una forma razonable de cría). Si se analiza el promedio de cabezas por unidad en los distintos estratos, es evidente que la mayoría de las unidades ganaderas sobrepasaba notoriamente esa capacidad productiva de la tierra en el año 1908. Teniendo en cuenta lo anterior, ¿cómo fue posible la multiplicación de la ganadería bovina en un espacio condenado por el sobrepastoreo? Un espacio ganadero que, de hecho, el diario “El Siglo” señalaba como el epicentro de una plaga de ántrax en el año 1904.

Como se explicó anteriormente, este emplazamiento territorial había constituido un complejo espacio de frontera interétnica: más allá de la jurisdicción fronteriza de Copo, se encontraba el Territorio Nacional del Chaco: un desierto. Como se mencionó anteriormente, durante la segunda mitad del siglo XIX, estas geografías comenzaron a ser conquistadas por el ejército nacional y milicias provinciales, y décadas después devinieron zonas confiscadas por el capital extractivo (Trincheró, 2000).

Luego de la “Conquista del desierto verde” llevada a cabo por el gobierno de Roca en 1885, parte de estos espacios de bosque fueron repartidos como botín de guerra entre las provincias vecinas y posteriormente vendidos a bajos costos a capitales locales e internacionales. Fue así que Santiago del Estero anexó entre 1884 y 1902 una extensión territorial equivalente a un tercio del territorio actual, e incorporó grandes extensiones de bosque nativo del antiguo Territorio Nacional del Chaco.

En este proceso, el departamento Copo amplió sus límites por sobre espacios impenetrables anteriormente pertenecientes al Territorio Nacional del Chaco, logrando quintuplicar su extensión con el corrimiento de los límites oficiales ocurrido en el año 1902. De esta manera, gran parte de este dominio se convirtió en un espacio a explorar y “conquistar” (Bilbao, 1964) por parte de poblaciones fronterizas ganaderas, quienes emprendieron un proceso de ocupación de tierras que no habían sido exploradas ni mensuradas hasta ese momento.<sup>3</sup>

La expansión territorial sobre el Chaco a comienzos del siglo XX estuvo movilizadora por la búsqueda de nuevos espacios de cría vacuna. Así lo atestiguan distintas narrativas entre las décadas del treinta y el sesenta, dado que las principales fuentes de preocupación en este corrimiento de la frontera era la consecución de lugares con pasturas naturales que proveyeran el forraje necesario para el desarrollo de la hacienda. Al igual que el agua, el pasto era un elemento crítico para quienes buscaban criar, engordar y colocar su ganado en los demandantes mercados del norte. Y, como señaló Bilbao (1964), es posible que los antiguos sitios ubicados en las proximidades del río Salado hayan experimentado un proceso de degradación ecológica-forrajera no solo por el auge ganadero de principio de siglo, sino también por una ocupación creciente que databa desde el siglo XVII.

En efecto, diferentes personas con quien puede entrevistarme refirieron que sus ascendientes escaparon de los antiguos sitios porque se habían convertido en lugares sin recursos, inundados de plagas y mortandad animal, al punto de que muchas familias habían perdido la totalidad de sus bienes. Siguiendo los lineamientos de la narrativa de los pactos, podemos imaginar estos espacios degradados por el sobrepastoreo como lugares infértiles y, por qué no, malditos desde la perspectiva de quienes huyeron de ellos en busca de nuevas tierras para la cría ganadera.

Aún más importante todavía, este movimiento al interior del Chaco se convirtió en una estrategia constante a lo largo del siglo XX: en la medida en que las vacas desertificaban un determinado espacio, se tornaba necesario migrar hacia el oriente en búsqueda de lugares más productivos, generando ciclos propicios para la reemergencia de las narrativas demoníacas signadas por momentos dorados y crisis profundas. Sin embargo, esta lógica, que siguió vigente hasta los años ochenta, fue perdiendo asidero paulatinamente cuando la mayoría de los espacios disponibles fueron ocupados.

## **Riqueza y misterio en las narrativas del desierto indómito**

Corría tal vez el año 1930. Lluvias tempranas y soles fuertes hicieron brotar un pasto que llegó a tener, según refieren, casi un metro de altura. La riqueza reinó en el lugar ya que los animales gordos, a más de dar abundantes carnes para el sustento de la gente, conseguían buenos precios en Monte Quemado (Alderete Núñez, 1945, p. 68).

Este apartado se sitúa en el presente y parte en busca del tiempo perdido entre algunas memorias campesinas que rememoran el proceso de ocupación de los departamentos Alberdi y Copo. El objetivo consiste en analizar algunos relatos del proceso de poblamiento en relación a un trasfondo de transformaciones en el plano social, económico-productivo

y ambiental. Estos discursos permiten una contextualización más refinada respecto a las tramas de significado en las cuales adquiere sentido la figura del toro negro y los pactos diabólicos.

Cuando las personas imaginaban el mundo de las generaciones que habían migrado a los lugares en los que ellas viven actualmente, los relatos solían poner de relieve la presencia de un paisaje de riquezas que asumía múltiples formas. Esa riqueza, tal y como era experimentada por quienes entrevisté, no sólo era polifacética, sino que se encontraba investida de un aura de misterio vivida como sobrecogedora y fascinante al mismo tiempo.

Una de las formas más obvias asumida por la riqueza radicaba en la referencia constante a ciertos metales preciosos como el oro y la plata, los cuales ocupaban un lugar central en los relatos: desde candelabros, pasando por espuelas, bombillas, aperos, botones y cuchillos con refinados cabos, hasta baúles con monedas atesoradas por sus antepasados, vecinas o patrones de estancia. Todos estos elementos conformaban un conjunto de diacríticos con los cuales se dotaba de brillo y prestigio a una época esplendorosa, que contrastaba masivamente con el mundo habitado por las generaciones contemporáneas. En oposición a esa época de opulencia descomunal, el mundo de las personas con las que dialogué se encontraba atravesado por el drama de la pobreza, la explotación laboral y el desempleo, sufrido por quienes vivieron en los departamentos Copo y Alberdi durante la segunda mitad del siglo XX.

Esos pasados imaginados también alimentaban los recuerdos con la presencia de entidades fiduciarias decimonónicas forjadas de plata pura en Potosí y Lima, las cuales circularon como monedas de intercambio al menos hasta los primeros treinta años del siglo XX, en mercados alternativos que unían al NOA con países limítrofes como Bolivia o Chile. Durante mi trabajo de campo en el departamento Alberdi, interactué con un “puestero” de la zona que atesoraba algunos “quintos” o patacones (Rojas, 1907) heredados de su abuelo, quien fuera el fundador del paraje Nueva Yuchán.

El abuelo de Carlos Sánchez fundó Nueva Yuchán aproximadamente en 1917, año en el que arribaron junto a un grupo de ganaderos expedicionarios oriundos del departamento Pellegrini. En aquella expedición atravesaron más de ciento cincuenta kilómetros hacia el interior del impenetrable chaqueño y se instalaron en la región central del departamento Alberdi. En muy pocos años, Ángel Almaraz (abuelo de Carlos) consiguió acumular miles de vacas en su haber, las cuales se encontraban distribuidas a lo largo y ancho del paraje, en distintos puestos que daban forma a una estancia. Esa red de puestos ganaderos se tejía de vínculos de parentescos, así como de relaciones laborales y de servidumbre que incluían peonada y personas agregadas subordinadas al mando del “principal”, quien poseía mayor estatus económico y político.

Entre las personas puesteras subordinadas al mando de Almaraz, se encontraba la

abuela de Carlos, quien formaba parte de la servidumbre del puesto y era recordada por su nieto como una “india” que “ya se había civilizado”. Estas personas subalternas se dedicaban —o se veían obligadas, algo que oscila en las memorias— a trabajar para personas hacendadas, pero complementaban su proceso reproductivo mediante otras actividades: practicando la agricultura de secano o cazando/recolectando en un monte que a principios de siglo XX todavía era rico en flora y fauna.

En el relato de Carlos, la evocación del tiempo dorado en el cual Nueva Yuchán estaba poblado de muchísima gente y hacienda era una práctica discursiva frecuente. De aquel pasado idílico, conservaba estas monedas celosamente atesoradas en un recipiente de lata. Los “quintos” (cuyo valor representaba su peso en plata), tal y como denominaba a esas entidades fiduciarias, atestiguaban un mundo perdido para Carlos, pero del mismo modo resultaban vestigios o incluso escombros (Gordillo, 2018) de antiguos flujos de intercambio material desarrollados entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX (Palomeque, 1993).

En definitiva, la región chaqueña de la primera mitad del siglo XX era un espacio de intercambio constituido por un mercado marginal en el cual el dinero en circulación consistía en monedas forjadas con metales como el oro y la plata, acuñadas durante el siglo XIX. Estas entidades no valían por su respaldo institucional-estatal, sino por su peso en términos de metales preciosos, y vinculaban a indígenas y poblaciones criollas fronterizas (Palavecino, 1957) (si es que la distinción en ese entonces era tan tajante) con espacios rurales de Bolivia, Chile y el NOA. Una red de lugares que hasta una centuria atrás habían sido parte de una misma unidad política como el Virreinato del Río de la Plata (Palomeque, 1993).

Evocar narrativas sobre monedas y metales dejaba traslucir en el rostro de mis interlocutores un intenso sentimiento de fascinación respecto de ese mundo pasado y la riqueza acumulada por quienes se dedicaban a la ganadería y arribaron a la región en las primeras décadas del siglo XX. Ahora bien, existía otro tipo de riquezas que cautivaban aún más a las personas del lugar y desplazaban a un segundo plano a estos fetiches de plata y oro.

En primer lugar, la hacienda: un animal sumamente significativo en la vida de personas paisanas fronterizas. Las vacas, efectivamente, poseían un lugar material y simbólico privilegiado en tanto constituía un parteagua determinante en el espacio social local y un diacrítico identitario central en la vida campesina. En término de clases sociales, quienes criaban formaban parte de un estamento de mayor estatus que el resto de las personas pobres que debían vender su fuerza de trabajo para subsistir, además cazar, recolectar y sembrar algunos cultivos locales. A su vez, dentro del estamento criador, el estatus de cada quién dependía de la cantidad de vacas de las que disponía (Concha Merlo, 2019).

Según los recuerdos brindados por las personas con las que dialogué, en los años posteriores del arribo a los actuales puestos, las vacas de las generaciones anteriores

comenzaron a multiplicarse de manera vertiginosa, con una intensidad completamente fuera de lo normal y siguiendo lo que Andreani (2021) denominó una lógica reproductiva desmesurada. Visto desde la perspectiva de quienes allí habitan actualmente, el fenómeno era imaginado como el resultado de fuerzas mágico-técnicas que obraban misteriosamente sobre el mundo de la materia viva, haciéndola crecer a ritmos descontrolados. Así, los montes en los que actualmente viven habían sido escenarios de formas misteriosas de fecundidad ganadera en las cuales los animales se reproducían “como si fueran abejas u hormigas”, según las imágenes utilizadas por algunas personas del lugar. Según narraron en repetidas ocasiones, era tanta la cantidad de hacienda que los novillos se morían de viejos porque no llegaban a ser vendidos.

En segundo lugar, la presencia de las vacadas constituía un elemento simbólico que en los recuerdos remitía necesariamente a otros constituyentes no humanos del paisaje chaqueño. En efecto, la riqueza no solo se expresaba en oro, plata y vacas, sino también en las condiciones ambientales que permitían la producción bovina. Fundamentalmente, dos factores tenían un peso crucial: la diversidad forrajera del monte y la disponibilidad de recursos hídricos.

Así, no solo las vacas evidenciaban una extraña y misteriosa fecundidad en las narrativas. También el “desierto”, es decir, el monte chaqueño con su biodiversidad vegetal aparecía caracterizado por una flora salvaje y dinámica, emergiendo incontrolablemente. Dicho entramado no solo crecía bajo la forma de paisaje boscoso, sino también como “abras” repletas de pastizales tan altos como los mismos árboles. De hecho, lo que buscaba la mayoría de las personas dedicadas a la ganadería al trasladarse al interior del Chaco, según lo señalado por estos relatos, era ciertamente pasturas que permitieran engordar a sus vacas (Gordillo, 2010).

Ese monte raudo y vigoroso, por su parte, entretejía sin límites precisos una fauna igualmente salvaje —compuesta por tigres (*Panthera onca*), leones (*Puma concolor anthonyi*), suris (*Rhea pennata*), etc.— y diversos existentes espirituales capaces de donar o denegar a los baquianos las riquezas vivas del bosque. Por ejemplo, entre personas recolectoras profesionales de la extracción de mieles y cera (meleros y meleras), tener el favor de la *sachayoj*, la madre o guardiana de la miel o del monte (Alderete Núñez, 1945), permitía la obtención de una cosecha abundante de este néctar sagrado y fácilmente comercializable. Del mismo modo, según refirieron distintas personas de la comunidad campesina de la zona, cada animal de la selva gozaba de un custodio simétrico capaz de protegerlo de la caza indiscriminada.

Estos existentes espirituales podían conceder recursos a las personas que les rendían culto y no transgredían sus normas de reciprocidad, pero quienes perdían su favor sufrían severos castigos: podían extraviarse en el monte y morir de sed, ser alimento de fieras como

los tigres (jaguares) salvajes que habitaban en ese entonces el desierto verde (Alderete Núñez, 1945).

Actualmente, de hecho, las personas pobres de los departamentos Copo y Alberdi, que subsisten, en parte, de la caza de animales, suelen interactuar con estas fuerzas del monte, atribuyéndoles tanto buenas jornadas de caza como accidentes graves e incluso mortales. Así, en una ocasión en la cual a un poblador de El Melero se le disparó un revolver que portaba en un bolsillo mientras cazaba, las personas de la comunidad atribuyeron el hecho a que Juan había predado animales con fines comerciales. Es sabido para quienes pueblan la región, que solo se extrae del monte lo que se necesita para subsistir y no más de la cuenta, porque las madres de los animales son sumamente celosas de sus especies. En este sentido, su conversión en mercancía resulta en una violación en las normas de reciprocidad con el monte y sus espíritus, a pesar que, de hecho, se vuelve una práctica común entre las nuevas generaciones.

Los recursos hídricos en el “desierto” también constituían una fuente de misterio fascinante y sobrecogedora en el relato del poblamiento. En efecto, según las personas entrevistadas, los baquianos que se aventuraban a esta región ansiaban encontrar lagunas o pozos mágicos y legendarios de donde, se decía, brotaba agua abundante a borbotones, como si se tratara de surgentes naturales. Según se anota en una conversación con Pantaleón, un señor mayor del paraje El Melero:

Este espacio fue descubierto por una exploración hecha por un grupo de “indios ariscos” [estaban “reducidos”, según don Pantaleón] que venían desde el río Salado buscando lugares donde armar un puesto. Dicha expedición estaba dirigida por la Mishila, una “india cacique que era como una diosa”. A través de su poder visionario —algo así como técnicas de rbdomancia— buscaban manantiales de donde brotara naturalmente agua, o lagunas que permitieran criar hacienda. Cuando llegaron con la expedición a una zona próxima a donde está ubicado El Melero, comenzaron a oír sonidos como si bajaran vacas a beber a una laguna, pero no existían ni la laguna ni las vacas. La Mishila dijo entonces “aquí hay riquezas” y mandó a llamar a los “principales” (quienes poseían vacas). Poco después descubrieron que existía una laguna de la cual brotaba agua como si fueran manantiales y se instalaron ahí. (...) La zona estaba cubierta por pasturas que fueron agotándose en el curso del tiempo. (...) En ese lugar los indios reducidos sacaban mieles y cera para los principales, y luego fue colonizada por estos para la cría vacuna (Cuaderno de campo, conversación con Pantaleón Cuellar).

De modo similar, se anota una narración de Carlos:

Cuando venían bajando era porque pensaban que había en toda esta zona lagunas enormes

que habían dejado los “originarios”, como mágicas decían, que no se acababan más; pero aquí no había de eso. Más para el lado del oriente, ahí han encontrado mucho después, eso sabía decir mi abuelo, pero aquí no había, y lo mismo se ha quedado, porque todo esto era riqueza, pura verdura. Pastos de más de dos metros dice que eran aquí, todo esto era una sola pastura (señalando su puesto). (...) Robustiano tenía esa sangre (india) como la Sinforosa (su abuela, descrita como una “india que ya se había civilizado”), andaban a mula a paso de hombre, durante meses (...). Ellos iban escuchando los sapos, los bichos y sabían para dónde ir, a veces estaban días sin ver el sol porque iban arrastrándose, abriendo huecos, como le digo. Tenían que buscar dónde se juntaba el agua y rastrear (Cuaderno de campo, conversación con Carlos, agosto de 2018, Yuchán Viejo).

Ambos relatos sobre el poblamiento de los respectivos parajes convergen en una serie de cuestiones sumamente importantes. En primer lugar, la búsqueda de espacios con recursos hídricos inagotables atribuidos a la presencia de fuerzas misteriosas. En segundo lugar, la presencia de lugares aptos para la cría ganadera en los cuales hubiera no solo monte sino también pasturas naturales, que constituían formas de forraje ganadero privilegiadas. En tercero, la relación entre conocimientos mágicos-técnicos sobre el ambiente y la aboriginalidad.

Es necesario destacar que estos imaginarios de la era dorada de la ganadería no se construían únicamente a través de relatos, sino también de *performances* gestuales que permitían restituir la opulencia en un trasfondo de ausencias. Mediante palabras y mímicas que dibujaban siluetas en el aire con las manos, la materialidad del paisaje habitado por sus ancestros reverberaba como un eco (Gordillo, 2010) frente a un monte y unos puestos que parecían confiscados de la vitalidad que tuvieron en el pasado.

Como sostuvo Walter Benjamin (2005), las mitologías no se construyen unilateralmente mediante palabras, su posibilidad de significar es subsidiaria de una topografía mítica: una constelación histórica de objetos de diversa índole que constituyen un espacio perceptivo y vital configurado por sentidos y relaciones tácitas, susceptibles de afectar la sensibilidad. Como veremos en el siguiente apartado, las narrativas de los pactos emergen en el trasfondo de una topología mítica configurada por la experiencia de un antagonismo radical entre las condiciones de existencia actuales y las pasadas.

## Un toro negro en el velatorio. Presente y pasado de los pactos

Mi abuela sabía decir “cuando son gente diabólica, muere el dueño y se muere todo”; así sabía decir mi abuela, como diciendo que cuando uno trabaja con el diablo, uno va a tener

de todo, pero te acabas vos y se acaba todo. Eso es lo que le ha pasado al hombre este, le tenía que dar lo que ha prometido y no podía, por eso decíamos nosotros que sufría y se ponía loco. Cuando lo han muerto, en el velorio un primo mío ha dicho que ha pasado un toro negro balando —durante el velorio— y se ha ido llevando todas las vacas al sur. Dos años han pasado, ya la mujer y los hijos están en la miseria. La señora anda vendiendo comida en el pueblo a ver si saca adelante (Cuaderno de campo, conversación con Laura, 35 años, paraje El Melero, 28 de octubre de 2018).

La familia contaba: un toro negro enorme, como un buey, en la puerta de la casa, y dice que balaba y chocaba las patas contra el piso en la entrada (Cuaderno de campo, conversación con Leandro, 70 años, Quebrachitos).

Cuando alguna persona dedicada a la cría acrecentaba sus vacadas de manera desmesurada en comparación al resto, las familias vecinas consideraban que este proceso de acumulación y ascenso social tenía como trasfondo un pacto. Era el resultado de una donación mágico-técnica realizada por el diablo de los montes, quien otorgaba fecundidad excepcional en la hacienda mientras duraba el contrato. De hecho, la presencia del toro-diablo en el velorio, era la confirmación de lo sospechado tiempo atrás y augurado en el lecho de muerte. Con el deceso, las riquezas se esfumaban y la descendencia quedaba presa de una maldición: una vida de pobreza, carencias y atrofia ecológica de sus montes.

Como puede entreverse en los testimonios, esta forma de explicar la acumulación conseguida en el pasado sigue vigente en el mundo actual, no solamente entre personas mayores y de mediana edad, sino también entre personas adultas jóvenes como Laura. Así, sus palabras ponen de relieve un relato mítico-histórico que provee de una trama simbólica con la cual interpretar y explicar ciclos temporales de enriquecimiento y empobrecimientos experimentados por las familias criadoras a lo largo del siglo XX. Estos procesos estuvieron directamente conectados a las relaciones establecidas por las personas dedicadas a la cría con los mercados marginales de hacienda y los ambientes disponibles para la cría en la frontera chaco-santiagueña.

En este sentido, los mitos no remiten a sentidos unívocos ni arquetípicos, sino que suelen ser apropiados de distintos modos en contextos diferentes, y nos muestran aspectos significativos para una comunidad de sujetos en sus vidas cotidianas (Da Matta, 1997). En el caso trabajado en este artículo, los imaginarios referidos a pactos eran apropiados para narrar y explicar el contraste entre las condiciones de existencia “de la gente de antes” (personas antiguas) y las experiencias vividas por sus generaciones sucesoras en cuanto a la materialidad del mundo habitado.

Como se desarrolló en el apartado anterior, las personas que dieron testimonio narraban las riquezas pasadas como el producto de una trama socio-técnica compuesta

por metales preciosos, haciendas y pastizales. Se trataba de un patrimonio maldito, que había sido tragado por alguna agencia misteriosa, pero estaba presente en la memoria local como una forma fantasmagórica susceptible de ser restituida con mímicas y relatos.

En oposición a la opulencia material pasada y sus montes paradisíacos, las generaciones actuales se inscriben en una trayectoria vital atravesada por múltiples formas de penuria y sufrimiento: un verdadero drama o incluso un infierno terrenal. El sufrimiento se relaciona alternativamente con montes sumamente empobrecidos en su capacidad forrajera, con pequeñas cantidades de animales que se venden a bajísimos precios, y una falta generalizada de recursos hídricos. Estas condiciones de existencia imponían la necesidad de migrar para vender su fuerza de trabajo en condiciones de explotación sumamente extenuantes: trabajando en la cosecha de algodones ubicados en la provincia de Chaco, hachando en obrajes santiagueños o en actividades de zafra en ingenios de Tucumán. La mayoría habían vivido una vida laboral que describían normalmente como sufrida y esclava. En definitiva, la narrativa resultaba un esquema mítico-histórico que explicaba la inversión radical de las condiciones de vida y evidenciaba la presencia de una maldición entre quienes habitaban el monte.

Pocas personas se animaban a hablar de la cuestión de los pactos y el diablo en un primer intercambio. En una ocasión, luego de preguntar insistentemente a Don Pantaleón, oriundo del paraje El Melero, me dijo de manera categórica que no debíamos mencionarlo porque cuando uno nombra al diablo “él está fortaleciéndose” y podía “aparecerse con cualquier desgracia”. En otras palabras, al hablar de él corríamos el riesgo de invocarlo. De hecho, las personas con las que interactué solían bajar la voz y mirar insistentemente a sus alrededores para cerciorarse de que no hubiera alguna presencia cercana. El diablo era un ser que estaba presente, con la mirada puesta en la vida cotidiana de las personas y su invocación podía tener consecuencias negativas.

No obstante, a lo largo de múltiples interacciones entre 2015 y 2018, algunas personas —incluso Pantaleón— comenzaron a narrar con mayor soltura diferentes relatos, mostrando disímiles apreciaciones respecto a su presencia y formas de presentarse en el mundo montaraz, en el que cohabitaban con personas, animales, vegetales y otros existentes espirituales (Descola, 2012).

Uno de estos existentes espirituales era el o la *sachayoj*, que, a veces, era masculinizado y asimilado al diablo, y, otras veces, feminizado y diferenciado del mismo, siendo descrita como la madre de las abejas y la miel o como deidad guardiana del monte. Según Pantaleón, por ejemplo, el *sachayoj* era el diablo, mientras que las madres de los animales eran “vírgenes del monte” que cuidaban a las diferentes especies de la avaricia de las personas. En cambio, para Juan, vecino de Pantaleón en El Melero, la *sachayoj* era la diosa de la miel y el diablo era otra entidad del monte muy diferente.

Este tipo de discrepancia era sumamente común en el mundo rural. Como señalaba Vessuri (2011) en la década del sesenta, quienes habitan las poblaciones rurales no se dedican a la teología ni a establecer concepciones intelectuales claras, distintas y sistematizadas acerca de las entidades que pueblan el bosque. Por el contrario, lo habitan y mantienen vivencias prácticas que implican haces de percepción fragmentarios, misteriosos y polifacéticos acerca de esas realidades espirituales con las que interactúan en el curso de su vida cotidiana. De hecho, Pantaleón y Juan se interrelacionaban muy a menudo con algunas ellas porque salían a cazar y a melear seguido en los montes, y no pocas veces esas realidades se hicieron presentes otorgándoles o negándoles sus dones de manera rotunda. Así, el diablo de los montes no podía ser reducido a la concepción estándar del catolicismo occidental, sino que era una fuerza del monte entre otras muchas con las cuales oportunamente se confundía o diferenciaba.

Al respecto, Don Carlos, poblador de Nueva Yuchán, quien me había mostrado los quintos heredados por su abuelo, señalaba:

Tiene que haber sido que mi abuelo ha tenido algo con el orejudo, porque la cantidad de hacienda que había, y después nada. Se ha disparado toda, decían, ni rastro había después. Yo siempre he pensado eso, tiene que ser. La gente antigua aquí hacia eso porque se desconocía mucho antes (Cuaderno de campo, conversación con Carlos, Nueva Yuchán).

El abuelo de Carlos murió en la década del sesenta, cuando él era todavía un adolescente. En su relato biográfico, los años que siguieron a su muerte estuvieron marcados por el rápido deterioro de los pozos de agua y la disminución de la hacienda familiar. En ese contexto, fue que tuvo por primera vez la necesidad de vender su fuerza de trabajo. Primero en los obrajes locales, a donde le pagaban con mercadería (arroz, yerba, harina) en lugar de dinero. Mientras que, durante la década del setenta, la familia comenzó a migrar estacionalmente a los algodonaes chaqueños, a un lugar llamado La Tigra, a dónde los “tenían viviendo como animales en rancherías inmundas” y trabajaban palmo a palmo con “indios de toldería”, en condiciones extenuantes.

Bilbao (1964) señaló en los años sesenta que muchas personas de la zona dedicadas a la cría estaban perdiendo su estatus al tener que trabajar como mano de obra en obrajes, o migrar a los algodonaes del Chaco en pos de complementar los procesos reproductivos familiares. En ese entonces, observaba que dilapidaban su capacidad reproductiva en base a dos razones fundamentales: el sobrepastoreo y la subdivisión de los establecimientos en una gran cantidad de herencias. Ambos, elementos fatales para una ganadería movediza que, no obstante, habían sido subsanados por la posibilidad de seguir expandiéndose al interior del Chaco en busca de nuevas tierras.

En el caso de don Carlos Sánchez, su abuelo había tenido alrededor de 47 hijos con nueve mujeres diferentes del poblado, entre ellas su abuela, recordada como una “india ya civilizada”. Y la pérdida de forraje a lo largo del tiempo era un tópico frecuente en su glosa, al igual que la menguante diversidad animal del monte. Antes, señalaba, las vacas se alimentaban con pasturas naturales y posteriormente comenzaron a hacerlo con frutos de los árboles del monte. Eso, a su vez, repercutía en la presencia de vacas gordas o vacas flacas, no solo en la cantidad de animales sino en la calidad. Y, teniendo en cuenta que dichos animales se comercializaban por su peso, esto no es un dato menor en la economía familiar. Así, Nueva Yuchán era imaginada como un gran escampado cubierto de pasturas que llegaban a los dos metros de altura y estaba rodeada de tigres y suris, ya extintos: un “abra”, en términos de las personas pobladoras, habitada también por fuerzas misteriosas que vivificaban todo a su alrededor.

A diferencia de Pantaleón y Juan, que vivían en el paraje El Melero, en condiciones de extrema pobreza —como trabajadores rurales desocupados, pero con tierras disponibles (Desalvo, 2011)—, Carlos Sánchez había logrado con mucho esfuerzo convertirse en un criador de vacas luego de años de trabajar como cosechero en algodones, y se autopercibía como “puestero”. Lo hacía con mucho orgullo, porque eso lo inscribía una clase social algo distinguida en un mundo social con altos niveles de necesidades básicas insatisfechas.

Este proceso de ascenso social no fue fácil y estuvo atravesado por múltiples dificultades. Pero tuvo distintos componentes que lo posibilitaron, además del duro trabajo y los conocimientos de cría aprendidos en su infancia: un padrino criador que le facilitó algunos animales para comenzar de cero, trabajar doble jornada para ahorrar y alimentar los animales, pero fundamentalmente, el hecho de que Nueva Yuchán había sido paulatinamente despoblado entre fines de los setenta y los noventa. Tan radicales fueron las migraciones, que, según recordaba su esposa, en la escuela primaria había más de cien niños a comienzo de los setenta, mientras que en la actualidad tan sólo quedaban 8 alumnos. Este despoblamiento significaba, paradójicamente, mayor espacio de cría para Carlos y su familia, así como menos cargas sobre las pasturas del paraje, que eran comunitarias. A pesar de todo esto, la familia estaba convencida de que durante mucho tiempo pesó una maldición sobre ellos y los campos que impedía el crecimiento de la hacienda. En diferentes ocasiones señalaron que “algo raro había” antes porque durante muchos años todo su trabajo no rendía frutos y tenían mala suerte en la ganadería y la agricultura.

Carlos me dijo que la gente de antes, como su abuelo, hacían tratos con el diablo porque “desconocían mucho” o ignoraban cuales eran las consecuencias de actuar de esa manera. Sin embargo, en las redes socio-técnicas del puesto existían artefactos con una eficacia técnico-mágica (Coupaye, 2017) que me parecieron particularmente llamativas.

Según me contaron Carlos y sus hijos, alrededor de los corrales de las vacas existía una gran multiplicidad de árboles de quebracho colorado antiquísimos (“dejados por la gente antigua”), en los que unas abejas nativas habían construido enormes nichos a lo largo de cientos de años. Así, las generaciones antiguas dejaban esos nidos de miel en lugar de “melearlos” (extraer la miel) no solo para proteger a las vacas del sol, sino también para que se multiplicaran como las abejas que anidaban adentro. Evidentemente, la madre de las abejas/del monte, *sachayoj*/diablo jugaba un rol determinante en esa eficacia mágico-técnica y la confusión/oscilación entre diablo y madre de las abejas también era frecuente en Carlos. Cuando le pregunté a Carlos si esos artefactos tenían que ver con los “pactos” que hacían las personas de antes, asintió afirmando que mi suposición era efectivamente correcta, era un saber “ancestral”, pero sus explicaciones no debían llegar más lejos dado que, como solía explicarme, el monte tenía muchos misterios y secretos que no podían ser difundidos.

En un intercambio posterior, 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 leer lo que alguien deseaba y empezaba a otorgarle si se hacía lo que se le pedía, pero había que tener cuidado de no querer de más porque era entonces cuando castigaba. En esta versión, el diablo dejaba su aspecto maldito y se parecía más a las madres o quienes detentaban la propiedad de las especies animales que poblaban el monte: lo que Taussig (2020) denominaba deidades de la fertilidad.

Las personas de El Melero y otros parajes aledaños, ubicados en el departamento Copo, tuvieron una trayectoria de empobrecimiento bastante más trágica que la de Carlos: habitaban en un confin de Santiago del Estero en el límite con la provincia de Chaco. Cuando realicé trabajo de campo en el paraje entre 2015 y 2018, el lugar parecía la ruina de un antiguo puesto. Esto último, debido a que estaban presentes todos los componentes del sistema-socio técnico (Coupaye, 2017) de cría, pero se encontraban destruidos: aguadas y pozos de agua secos, corrales y bebederos rotos, etc. Y, de la casa original del abuelo, tan solo restaba la estructura de madera rodeada por un basural. Un lugar que podría ser refaccionado, pero ciertamente nadie quería vivir ahí. Personas vecinas de otros lados apuntaban a estos puestos como “la madre del diablo” porque había muchas leyendas de antiguas generaciones pobladoras con grandes cantidades de hacienda atribuidas a pactos diabólicos.

Según Pocho, nieto del fundador de El Melero: “antes, mi abuelo sabía tener muy mucha hacienda, ya de más. Pero se fue nomas con él, nosotros ya hemos quedado pobres. (...) Será esas cosas que tenían antes con el diablo” (Cuaderno de campo, conversación con Pocho, 25 de octubre de 2017).

Juan, esposo de la hermana mayor de Pocho, señalaba algo similar:

Aquí, el que sabía tener mucha hacienda era don Rómulo, el abuelo de mi señora. Yo ya no lo he conocido al hombre, pero sabía decir la gente que tenía muy mucha hacienda, todo esto lleno de vacas (...). Todo eso [señalando una aguada seca] era una represa, pero después se ha ido secando todo, los pozos también se han ido secando. (...) Dice la gente que el hombrecito sabía tener su asunto ahí, por eso ya mi señora y Pocho no han tenido nada (...). Ahí dice que un bicho de esos [el toro] se le ha llevado todo (Cuaderno de campo, conversación con Juan).

Estos relatos evidencian la oposición entre un pasado dorado en el cuál abuelas y abuelos habían vivido una época de esplendor y los contextos posteriores a la muerte de quien había sido pactante, signados por escases. Así la época de opulencia aconteció en momentos posteriores al arribo de generaciones pasadas a los actuales puestos y concluyó cuando ellas fenecieron. Ambos casos coincidían en el hecho de que, en fechas posteriores a los respectivos fallecimientos de las personas condenadas, los campos comenzaron a perder pasturas, los pozos de agua y lentamente el terreno fue inutilizándose en términos de capacidad productiva.

## Conclusión

Como se ha sostenido a lo largo del escrito las narrativas de los pactos pueden ser conceptualizadas como esquemas simbólicos con los cuales se interpretan y explican el desarrollo de determinados procesos históricos. Como se dijo anteriormente, estos relatos son formas de conciencia histórica que se construyen colectivamente en orden a entender, organizar y prever el curso de los acontecimientos.

Ahora bien, las agencias que intervienen en su trama mezclan elementos simbólicos considerados míticos, como el diablo del monte, y otros elementos que atraviesan la historia fechable de las comunidades. Estos últimos, involucran tanto a generaciones pasadas y a generaciones contemporáneas, de carne y hueso, como a condiciones de existencia tangibles en el dinero, el paisaje y la biodiversidad ambiental. En este sentido, se utilizó el concepto de relato mítico-histórico de Hill (1988) para dar encuadre a las narrativas sobre los pactos dado que no pueden ser confinados a uno de los dos géneros porque comparte características con ambos.

Así, el símbolo del mal y el personaje mítico del diablo es usado para resaltar o poner de relieve el carácter a la vez fascinante y destructivo que tuvo el proceso de mercantilización del ganado en la primera mitad del siglo XX. El cual se tradujo en una fiebre de acumulación de animales y búsquedas de nuevos ambientes para la cría, a fin de producir vacas e

intercambiarlas por metales preciosos como los quintos y otros objetos suntuosos forjados en plata y oro. Este proceso pasado es percibido como una época dorada, pero, a la vez, como la causa del drama experimentado por las siguientes generaciones, caracterizado como una pobreza de características infernales. Quienes tienen relación de parentesco con aquellas personas no solo no fueron beneficiarios de las riquezas acumuladas, sino que heredaron su maldición.

Esta maldición tiene un énfasis especial en las condiciones ambientales: la degradación de las pasturas, la persistencia de enfermedades, y el agotamiento de los pozos de agua, son elementos cardinales en la comprensión de este fenómeno. En este sentido, el sobrepastoreo y las condiciones ya mencionadas repercuten en familias con poco ganado y de bajo peso. Y, eso, a su vez, en el estatus económico de las familias criadoras.

Como se ha señalado en los apartados anteriores, quienes realizan tareas de caza suelen entrar en contacto con espíritus del monte que pueden ser descriptos como femeninos o masculinos y a su vez como diablos y vírgenes. Estas deidades castigan a quienes cazan y extraen para comercializar y dotan de suerte a quienes lo hacen “para las necesidades”, es decir, para la propia subsistencia. Siguiendo esta lógica, puede conjeturarse que el diablo de los montes puede comportarse como una agencia maligna que, a diferencia de estos espíritus, no regula los intercambios con el ambiente o incluso degenera sus ciclos vitales, generando abundancia en el corto plazo e infertilidad en el largo plazo. Así, el monte pierde su vigor descomunal y se convierte en un verdadero paramo.

Por último, es necesario señalar que, como todo esquema simbólico, los relatos míticos sobre pactos no sólo movilizan prácticas de interpretación históricas sino también agencias concretas. En este sentido, también una interdicción que pretende regular comportamientos morales respecto a los intercambios entre personas humanas y no-humanas demonizando ciertas formas de excesos.

## Notas

- <sup>1</sup> Desde la etnohistoria, Farberman (2005, 2010) analizó el largo proceso de construcción de una idea estereotipada sobre las salamancas, que se encontraba divulgada tanto en la cultura popular como en las elites santiagueñas a comienzos del siglo XX, como lo evidenciaron las Encuestas Nacionales de Folclore de 1921.
- <sup>2</sup> No se descarta que parte del aumento se deba a la optimización en el sistema de control censal.
- <sup>3</sup> Se trataba de tierras que posteriormente fueron comercializadas a firmas obrajeras incluyendo poblaciones enteras y esto dio lugar a diferentes formas de conflicto y modos de convivencia.

## Referencias citadas

- Absi, P. (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. Institut français d'études andines.
- Alderete Núñez, R. (1945). *El Melero*. Museo Folclórico Provincial.
- Andreani, H. (2021). Dones demoniacos y acumulación de capital. Analisis sociolinguistico de la obra quichua de José Antonio Sosa (1953). *Corpus. Archivos virutales de alteridad americana*, 11(2), 1-38.
- Barale, G. (1993). La estancia diabolica. En Universidad Nacional de Salta (Ed.), *I Jornadas regionales de investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Salta.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Akal.
- 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). La actividad ganadera en el noroeste argentino. En A. S. C. Bolsi (Comp.), *Problemas agrarios del Noroeste Argentino* (pp. 149-179). Edición de la Universidad Nacional de Tucumán-Junta de Andalucía.
- Coupaye, L. (2017). Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. En C. E. Sautchuk (Comp.), *Técnica e transformação: Perspectivas antropológicas / organização* (pp. 445-479). ABA Publicações
- Da Matta, R. (1997). *Carnavales, malandros y héroes*. Fondo de Cultura Económica.
- Darnton, R. (2015). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica.
- Desalvo, A. (2011). ¿Campesino o asalariados rurales? *Mundo agrario*, 11(22), 1-24.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.
- Dirección Nacional de Estadística de la República Argentina. (1909). *Censo Agropecuario Nacional de 1908*. Talleres de publicación de la Oficina de Meteorología Argentina.
- Farberman, J. (2005). *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucuman colonial*. Siglo XXI.
- Farberman, J. (2010). Tres miradas sobre paisaje, identidad regional y cultura folclórica en Santiago del Estero. *Prismas*, 14(1), 71-93.
- Gil Rojas, A. (1954). *El Ckaparilo*. Edición del autor.
- Gil Rojas, A. (1962). *Los tipos de mi fogón*. Edición del autor.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares del diablo*. Prometeo.
- Gordillo, G. (2018). *Escombros del progreso*. Siglo XXI.
- Grosso, J. L. (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*. Encuentro.

- Hill, J. (1988). Introduction. En J. Hill (Ed), *Rethinking history and myth* (pp. 1-19). University of Illinois Press.
- Islas, A. (2000). Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños*, 19, 135-156.
- Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen*. Editorial Antropofagia.
- Palavecino, M. M. (1957). *Fronterizos y meleros*. Talleres El Progreso.
- Palomeque, S. (1993). Los esteros de Santiago. Acceso a los recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX. *Data*, 1, 9-56.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica*. Paidós.
- Rojas, R. (1907). *El país de la selva*. Kraft.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia*. Gedisa.
- Teruel, A. (2005). *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Tasso, A. (2007). *Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1870-1940*. Alción.
- Tasso, A. (2011). La sequía de 1937 en Santiago del Estero. *Trabajo y Sociedad*, XV(17), 17-39.
- Taussig, M. (2020). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en sudamerica*. Traficantes de sueños.
- Trincherro, H. (2000). *Los dominios del demonio*. Eudeba.
- Vessuri, H. (2011). *Igualdad y jerarquía en Antajé*. Ediciones Al Margen.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - NoComercial - SinDerivadas 2.5 Argentina.

