

Fenomenología del conocimiento corpóreo: Vínculos tecno-afectivos entre criadores y vacas en el este de Santiago del Estero

Phenomenology of Bodily Knowledge: Techno-affective Bonds Between Cattle Raisers and Cows in Eastern Santiago del Estero

Concha Merlo, Pablo Alberto  ¹

¹Universidad Nacional de Tucumán
pacm85@hotmail.com

Fecha de recepción: 17 de junio de 2025

Fecha de aceptación: 3 de septiembre de 2025

Resumen

El presente artículo toma como referente empírico las relaciones entre puesteros criadores y sus vacas en sistemas pastoriles extensivos en el noreste de la provincia argentina de Santiago del Estero. El objetivo es comprender y conceptualizar el vínculo humano-vaca mediante categorías de análisis construidas con aportes del filósofo Maurice Merleau-Ponty. Este fenomenólogo francés nos ofrece un repertorio de conceptos que hacen hincapié en la percepción intercorporal como instancia primordial en la construcción de relaciones con el mundo y los otros. Cuyo alcance desborda las relaciones entre humanos y hace virtualmente posible pensar la construcción de vínculos interespecíficos. El texto argumenta que en la percepción de las vacas se evidencia una relación interespecífica ambigua donde coexisten vínculos afectivos e individuados y, al mismo tiempo, asimétricos, técnicos y mercantiles.

Palabras clave: Giro Ontológico; Relaciones Humano-animal; Conocimiento Corpóreo; Fenomenología.

Abstract

This article takes as its empirical focus the relationships between cattle ranchers and their cows in extensive pastoral systems in the northeastern part of the Argentine province of Santiago del Estero. The objective is to understand and conceptualize the human-cow bond through categories of analysis drawn from the work of philosopher Maurice Merleau-Ponty. This French phenomenologist offers a repertoire of concepts that emphasize intercorporeal perception as a fundamental aspect in the construction of relationships with the world and others. The scope of this approach extends beyond human relationships and makes it virtually possible to conceive of the construction of interspecific bonds. The text argues that the perception of cows reveals an ambiguous interspecific relationship in which affective and individualized bonds coexist alongside asymmetrical, technical, and commercial ones.

Keywords: Ontological Turn; Human-animal Relationships; Embodied Knowledge; Phenomenology.

1. Introducción

Desde los años ochenta el giro ontológico comenzó a cuestionar categorías estructurantes del sentido común moderno vinculadas al modo de entender las relaciones entre humanos y no humanos. El eje de esta crítica consistió en evidenciar absurdos a los que recurrentemente nos conducen algunas dicotomías modernas cuando intentamos describir, narrar y analizar las relaciones entre grupos humanos y ambientes en los que desarrollan sus actividades cotidianas. Así, tanto entre tribus amazónicas (Descola [2012](#)) o científicas (Latour [2011](#)), cualquier intento etnográfico de circunscribir entidades y relaciones puramente “sociales/culturales” o “naturales” podría resultar en una ficción caricaturesca análoga a la enciclopedia china de Borges.

Una de las aristas más exploradas de este debate fueron las formas de mediación entre humanos y animales en diferentes contextos. De particular interés para este trabajo, resultan aportes vinculados a las interacciones humano-animal en el marco de sistemas campesinos en los cuales se cría, consume e intercambia animales en calidad de mercancía. En los cuales, a diferencia de los sistemas productivos industrializados, suelen ser experimentados y tratados de manera ambigua como bienes intercambiables y seres sintientes.

El presente artículo toma como referente empírico las relaciones entre puesteros criadores y sus vacas en sistemas pastoriles extensivos, cuyo escenario ambiental es el monte chaqueño en el noreste de la provincia argentina de Santiago del Estero. El objetivo es comprender y conceptualizar el vínculo humano-vaca mediante categorías de análisis construidas con aportes del filósofo Maurice Merleau-Ponty. Este fenomenólogo francés nos ofrece un repertorio de ideas y conceptos que hacen hincapié en la percepción intercorporal como instancia primordial en la construcción de relaciones con el mundo y los otros. Cuyo alcance, ya desde *La Fenomenología de la percepción* (1994), desborda las relaciones entre humanos y hace virtualmente posible pensar la construcción de vínculos interespecíficos.

2. Algunas precisiones conceptuales sobre la percepción intercorporal entre humanos y animales

La modernidad fue contexto para la emergencia de una percepción cosificada de los animales domésticos de consumo masivo en virtud de un conjunto complejo de circunstancias. Desde un punto de vista epistémico, la perspectiva cartesiana condujo a una concepción mecanicista de los cuerpos animales dando lugar a la anatomía y fisiología animal. Mientras que la conversión de las vacas en animales bienes y mercancías producidas en complejos agro-industriales a gran escala posibilitó la instauración de una forma de relación en los cuales eran despojados de la posibilidad de ser comprendidos como seres sintientes.

Como fue señalado por Caetano Sordi (2013), ambos factores convergen en los propósitos y desarrollos técnicos de la zootecnia moderna. Efectivamente, esta disciplina elemental en los sistemas productivos ganaderos actuales les otorgaba el estatus de “máquinas de cuatro estómagos” siendo su función transformar la celulosa (el pasto) en carne.

Ahora bien, para contraponer a los sistemas modernos sociedades en donde los animales eran percibidos como alteridades con subjetividad, afectos e incluso personalidad, algunos antropólogos contemporáneos hicieron énfasis en las sociedades cazadoras-recolectoras y pescadoras de Amazonia y otros espacios selváticos. En estos grupos, señalaban, existían formas de vinculación que no estaban basadas en el dominio y la cosificación.

Además, un punto clave en esto es que las relaciones que los atravesaban eran narradas como metáforas referidas a relaciones entre humanos muy cercanas como las entabladas entre progenitores y descendientes, amistades e incluso parejas (Ingold 2000). Tales metáforas, lejos de ser analogías u homologías como lo suponían conceptualizaciones intelectualizadas de lo simbólico –como las de Levi-Strauss (1998)–, resultaban narrativas orientadas a revelar, modular y educar el vínculo afectivo con estos animales

considerados indispensables para el desarrollo de la vida (Ingold [2000](#)). Abriéndonos con ellas a un mundo en donde rigen formas alternativas de ser-con los otros, sean estos animales o humanos.

Ahora bien, esta ecología sintiente, como la denomina Ingold ([2000](#)), puede ser profundizada a partir de conceptos brindados por Merleau-Ponty. En efecto, dichos antropólogos han tendido a analizar estas formas alternativas en términos de relaciones intersubjetivas. Lo cual, si bien resulta un aporte significativo, puede ser enriquecido si consideramos las subjetividades humanas y no humanas no sólo como encarnadas, sino, también, el corolario de historias compartidas entre humanos y animales no humanos. Es decir, como formas vinculares no determinadas cultural o naturalmente –dos artificios— sino coproducidas a lo largo de procesos históricos interespecíficos en los que se convive y habita cuerpo a cuerpo. Así, estas subjetividades encarnadas se constituyen cohabitando ambientes y, por ello, se retoma la categoría de percepción intercorporal (García [2015](#)).

Para Merleau-Ponty ([1994](#)), la percepción puede ser entendida como el gozne originario por el cual el cuerpo viviente y su mundo quedan inherentemente ligados uno con el otro. Esta afirmación existencial implica la idea de que la percepción es corporal y el cuerpo no es un objeto cerrado sobre sí mismo, ni tampoco una cosa más entre las cosas. Por el contrario, la corporalidad es ser-del-mundo: un ser abierto, configurado en sus deseos, afectos, intenciones o hábitos a partir de relaciones con un entorno formado por otros humanos y no humanos (Ingold [2000](#)).

Para este autor francés, lo primordial en el sujeto es la percepción y esta, a su vez, es indisoluble de la efectuación. Así, el concepto de sujeto encarnado desarrollado por Merleau-Ponty ([1994](#)) va a contrapelo del “yo pienso” cartesiano. Es, en cambio, una comprensión corpórea autopercebida como “yo puedo” en función de los movimientos y acciones que se experimentan como factibles en una situación. Tales relaciones de apertura fenomenológica son factibles en la medida en que el cuerpo vivido es un locus de agencia sensorial y motora intencionalmente referido a entidades y relaciones percibidas en el mundo, en donde movimiento y apertura sensible al ambiente son anverso y reverso de una actividad quiasmática en perpetua renovación.

Así, la percepción es un modo de implicación prelingüístico, anterior a cualquier representación discursiva/tética del entorno en el cual estamos inmersos. En el cual nuestro ser corpóreo se experimenta a sí mismo experimentando el mundo como una trama relacional de posibilidades, cuyo correlato son nuestros gestos y movimientos. Nos movemos, en parte, porque somos movidos por las posibilidades y restricciones que ofrece el mundo y, en parte, por una intencionalidad que hilvana el curso de la práctica cotidiana.

El cuerpo fenomenológico no es el cuerpo de la biología. Las posibilidades de acción y afección perceptual del mundo o de comprensión corporal del ambiente surgen de la carga genética y las estructuras anatómico-fisiológicas, pero no se encuentran predeterminadas (Ingold [2000](#)). Estas estructuras hacen posible la emergencia de esquemas corporales con diferentes grados de complejidad. Así, los vínculos del cuerpo y el mundo ponen de manifiesto el carácter habitual de la corporalidad (Merleau-Ponty [1994](#)). Aprendemos a movernos hábilmente y a percibir en vínculo con otros, en tensión con un mundo social estructurado en base a ciertas relaciones históricas. Es decir, desarrollamos esquemas sensorios/motores o habilidades corporales en el curso de interacciones cuerpo a cuerpo con miembros de una comunidad situada.

Para Merleau-Ponty incorporamos estos hábitos porque somos seres miméticos y es la mimesis el fundamento de las relaciones intercorporales. Siguiendo lo que otros hacen y dicen desde muy pequeños, aprendemos a movernos en entornos, a gesticular, a usar las palabras y a manipular el plexo de cosas “a la mano” que conforman nuestra cultura material. En este contexto, las herramientas y tecnologías que rodean nuestra vida operan como realidades protésicas a las cuales nos anexamos en virtud de esquemas corporales aprendidos, permitiéndonos ampliar el campo de nuestras posibilidades.

Del mismo modo, aprendemos a expresarnos gestualmente y a comprender los gestos de otros seres vivientes en el marco de relaciones afectivas socialmente instituidas. Los gestos revelan intencionalidades ajenas y dejan al descubierto nuestras intenciones, pero sólo en la medida en que construimos un código gestual con nuestra comunidad de referencia. En otras palabras, las formas de percibir gestualmente a los otros están sujetas a habitualidades desarrolladas a partir de la inmersión en un mundo de relaciones entre humanos y no humanos configurado históricamente.

En el caso de los otros animales, los colectivos humanos desarrollaron formas diferenciadas de implicación perceptual con estos otros vivientes domesticados, como las vacas. Pueden percibirse como cosas semovientes y carentes de sentimientos o seres vivos sintientes, capaces de sufrir, sentir placer o incluso como portadores de estados de ánimo más complejos como angustia, ansiedad, estrés, felicidad, tristeza, envidia, sospecha, celos, ganas de jugar, etc.

De la cosificación surgen normalmente relaciones abstractas. El ganado, por ejemplo, se cuenta por stock vacuno cuantificado en números, razas, edades, especies, tal y como sucede en la agroindustria. Mientras que, en otro extremo, suele ser común la individuación de las mascotas, que cuentan con nombre propio y se les atribuyen rasgos próximos a una personalidad. En lo siguiente, analizaremos el tipo de relación intercorporal entre humanos y no humanos siguiendo a un grupo familiar de cuatro varones criadores de ganado con quienes he compartido gran parte de mi trabajo de campo entre

2014 y 2023. Siguiendo el léxico local usare “puesteros” o “campesinos” para referirme a ellos y “hacienda” para hablar de las vacas.

3. Construir conocimiento situado: cuerpo, dialogo y ambiente

Según Merleau-Ponty ([1994](#)), existe una instancia específica de comunicación mímica en las relaciones de humano a humano signada por la posibilidad corpórea de hablar. La palabra y el lenguaje en esta corriente de pensamiento no nacen de la traducción consciente de representaciones mentales en términos de sonidos ejecutados que van del interior al exterior. La palabra, en cambio, es un gesto corpóreo que brota como intencionalidad de las entrañas y es traducida en pensamientos articulados o palabras proferidas.

Pensar y hablar tienen su correlato gestual y surgen a partir de un cuerpo individual. Pero, en definitiva, el que habla es un cuerpo cuya referencia tampoco es en última instancia la propia carne sino el mundo percibido y, particularmente, los otros humanos con quienes nos comunicamos. Para este autor francés estamos dialógicamente mediados, con lo cual la palabra resuena en nuestros interiores y hacen emerger intencionalidades en la medida en que se aprende a percibir, combinar y jugar con el valor tonal-intencional de cada una de ellas y sus diferencias. Es decir, en el marco de un sistema histórico de diferencias sonoras, capaces de hacer nacer intenciones en nosotros y nuestros interlocutores, apoyándonos en determinados trasfondos contextuales.

Somos colectivos dialógicamente mediados por la gestualidad transespecífica y el habla que, hasta donde sabemos, es intraespecífica. En sí, el humano es más que ser un ser parlante. Pero esta posibilidad transforma considerablemente las formas de vinculación intraespecíficas y posibilita la sedimentación cultural en términos de múltiples formas de memorias hechas cuerpo y hechas cosas.

En parte, es lo que Bourdieu ([1999](#)) –siguiendo, entre otros, a Merleau-Ponty– denomina *habitus*: disposiciones in-corporadas que pueden ser formas de sentir, de mover el cuerpo en la gesticulación, habilidades técnicas, desarrolladas en contextos situacionalmente definidos y cuya valoración depende siempre de la conformación de estructuras sociales. Pero, también, estas culturas se configuran como entornos materiales: tecnologías, instrumentos, arquitecturas, usos del espacio, ambientes; cuyos usos guardan un sentido objetivado en sus confecciones y pueden ser redescubiertos por otros humanos aun cuando la civilización de origen haya desaparecido.

Tanto la cultura hecha cuerpo y la cultura hecha cosa (Bourdieu [1999](#)) conforman, según Merleau-Ponty, nodos en una red que marcan el pulso a lo que un cuerpo puede y debe –y lo que no puede, ni debe– hacer en contextos cotidianos ambientalmente situado. Es ahí adonde se construye y circula eso que denominamos conocimiento local o

saber situado. Sobre todo, en el caso de los oficios, son saberes que se encuentran mediados por el dialogo y el hacer cotidiano, dentro de comunidades de práctica que cohabitan redes ambientales con objetos, instrumentos, herramientas y otros seres vivientes.

Pero el etnógrafo que arriba a una comunidad de práctica normalmente ajena a su vida cotidiana, se encuentra con una cultura sedimentada, un escenario de habitus y redes socio-técnicas ambientalmente emplazadas, cuyas relaciones se tejen y rediseñan cotidianamente a través de tareas y reflexividad colectiva oral. Ahora bien, entre el hacer y el dialogar de las personas, se genera una brecha de trasfondos de sobreentendidos cuya transcripción documentada suele llevar mucho tiempo y sólo se puede conocer conociendo con las personas durante periodos prolongados.

En este apartado, nos concentramos en la veta dialógica del proceso de producción de conocimiento local y la importancia para su comprensión. Este saber, es siempre algo que está resurgiendo a partir de tareas por hacer (Ingold [2000](#)). En efecto, entre los cuatro varones de la familia Sánchez, los momentos de dialogo y reflexividad se daban de manera informal cuando no se encontraban interactuando con las vacas. Entre conversaciones informales entrecortadas por chismes, cuestiones políticas y económicas, los puesteros realizaban diagnósticos e informes informales consultando todo con el padre de la familia. Esto sucedía durante las comidas compartidas y la sobremesa, en intercambios que también intercalaban reflexividad colectiva, órdenes, controversias, diferencias, preocupación y burlas reciprocas.

Como todo lenguaje especializado, el de los puesteros era un léxico sumamente rico, pero se aprendía y adquiría sentido al usarse en contextos y situaciones que no podían recrearse mediante algunos métodos artificiales de las ciencias sociales como las entrevistas. Sólo observando y participando en las tareas en el corral y de las conversaciones cotidianas uno lograba entender clasificaciones, detalles y contrastes constitutivos del modo de habitar el ambiente.

Respecto al caso particular de los vacunos, unas de las cualidades más llamativas en las formas de crianza locales eran, sin lugar a dudas, aquellas que implicaban seres espirituales con agencias notables al interior de la cultura local y articulados con las técnicas. Estos seres, a veces, castigaban ciertas prácticas técnicas como, por ejemplo, contar la cantidad de hacienda. Si los puesteros no sabían el número exacto, porque contar traía mala suerte, no obstante, podían controlar ausencias mediante un conocimiento individualizado y grupal de las vacas.

Como es de esperar, los bovinos no recibían nombre propio como las personas o sus perros, lo que podría ser pensado como vinculado a cierta distancia a fin de que se convirtieran en mercancías y alimentos. Al menos entre los adultos, impedía un altísimo grado de singularización de los vacunos y posibilitaba una separación no dolorosa por la

cual sí atravesaban muchos niños encariñados con los terneros mientras eran entrenados por sus padres en ciertas tareas. Pero no por ello la percepción de las vacas resultaba abstracta y general como resultaba para mí, que simplemente veía “hacienda” discriminando, con suerte, colores y edades.

En cambio, los puesteros identificaban a cada vaca y su pertenencia grupal, como resultado de una habilidad perceptiva que, además, incluía la lectura de sus temperamentos y sentimientos en el momento en el cual se interactuaba. Lo que suponía un alto grado de individualización del ganado vacuno que no era común en espacios productivos del sistema agropecuario industrial a donde el stock ganadero se controla mediante una caravana numerada incrustada en la oreja de las vacas.

Cuando estábamos en los corrales normalmente los puesteros me advertían que tuviera cuidado al acercarme o darles la espalda a ciertos animales puntuales “cuidado con la colorada esa de ahí”, por ejemplo. Pero nunca advertí el grado de individualización hasta que me di cuenta que utilizaban algo similar a lo que en filosofía analítica suelen denominarse descripciones definidas. Si bien se trata de un concepto ampliamente discutido, en el uso original dado por Bertrand Russell eran considerados enunciados que permitían identificar un individuo y se comportaban como equivalentes sintácticos de nombres propios. Por ejemplo, “la primera perra en viajar al espacio” equivaldría al nombre propio Laika y referiría a la perra soviética enviada al espacio en los años cincuenta.

A través de mi trabajo de campo descubrí cómo muchas conversaciones en torno a la hacienda evidenciaban prácticas de identificación individual en los relatos, que se comportaban como descripciones definidas, usadas para precisar ciertas características significativas que permitían distinguir a las vacas como individuos. Pero sólo se hacía explícita esta identificación cuando era necesario atender a algún comportamiento, síntomas de enfermedades o pedido de ventas de sus propietarios. Es decir, ante la emergencia de una tarea.

De este modo, era frecuente que, durante las comidas los varones se adviertan recíprocamente sobre algunos elementos que les habían llamado la atención generando informes de la cuestión:

Rubén: ahí la he visto a la blanquita overa de Román (hermano menor que tiene una carpintería en el pueblo), a la vaquillona. De nuevo anda con la renguera esa.

Carlos: debe ser que no se le ha ido del todo, era de un golpe decía Román. Mañana le vamos a ver. Bien sinvergüenza es esa, no se va dejar agarrar fácil.

Pablo: no, si bien baguala de más había sabido ser esa. Que no la había podido pillar la otra vez, casi se le viene encima (risas). (Conversación con Carlos, Rubén y Pablo, Nueva Yuchán, septiembre de 2017).

Las prácticas de singularización se establecían en base a múltiples dimensiones significativas para la comunidad de práctica (Leavey y Wegner [2007](#)) de los criadores y en contextos de tareas e historias locales que convergían en diálogos muy escuetos como el citado. En estas charlas episódicas, no obstante, se podía ver que la singularización movilizaba diferentes relaciones significativas mediadas y mediadoras de las relaciones entre humanos y vacas. Desde el punto de vista “externo” destacaban color, edad, sexo y fenotipo racial. Estas instancias de singularización, también hablaban de rasgos constitutivos y jerarquías de atributos del ganado. Por ejemplo, la clasificación por edad y género está supuesta cuando se referencia a los animales como “ternerita/ternerito”, “ternera/ternero”, “vaquillona/novillo”, “vaca/toro” en caso de los mayores.

En el fragmento referido, se encuentra implícito el hecho de que la vaquillona de Román es una mezcla de raza “criolla” y genética de cebú, pues en momentos posteriores acompañé a los hermanos para que la revisaran y revelaron esta particularidad haciendo alusión a los rasgos del lomo del animal. Mientras la criolla es la vaca local que ingresó y se ha multiplicado desde la colonia (Bilbao [1964](#)), las razas con genética de cebú fueron introducidas con la expansión de la frontera agropecuaria en los años ochenta. El mestizaje de los rodeos campesinos ha sido notable, generando cambios en las vinculaciones entre humanos y vacas dado que, según decían los varones de la familia, se tornaban demasiado “baguales” y agresivos, a veces, peligrosos, a diferencia de la vaca criolla que solían ser más mansas.

4. Percepción intercorporal entre animales y humanos en el ambiente: atribuyendo sentimientos y temperamentos

Es mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez. Pero esto no constituye más que otro viviente, aun no un hombre (Merleau-Ponty [1994](#), p. 363).

En el Chaco santiagueño el ciclo húmedo comenzaba entre octubre y diciembre, y podía extenderse hasta mayo dado que nunca eran del todo precisos. En dicho lapso, la “hacienda” permanecía dispersa en el bosque por fuera del control de los humanos y se desplazaba por 4 mil hectáreas no alambradas compartidos por diferentes familias campesinas. Monte adentro, el ganado bovino circulaba en grupos aprovechando el forraje del periodo húmedo y alternaba entre lagunas naturales diseminadas en el bosque de la comunidad.

Con el advenimiento de la sequía, las vacas perdían control sobre sus vidas y pasaban a depender de los puesteros para el suministro de agua. Este cambio en las características climáticas y ambientales, daba lugar a un intercambio cotidiano donde los vínculos intercorporales entre “puesteros” y “hacienda” se tornaban cada vez más asiduos. Durante ese periodo, era normal que cada mañana los varones de la familia despertaran con los primeros rayos de sol y se dirigieran a la “represa” a darle de beber a las vacas.

La “represa” era una laguna artificial con reservas de agua, controlada por la familia. Este artefacto técnico se ubicaba en una depresión del monte que captaba el agua de lluvias, ubicado a 300 metros de las casas, y tenía un cercado elaborado con troncos “a pique” para administrar el ingreso de vacas y cabras. Desde muy temprano, podía observarse como las vacadas iban asentándose en torno a la entrada de la represa, en una zona conocida como “rodeo”. El rodeo era la medialuna exterior a la represa, adonde abundaban los árboles antiguos que brindaban sombra.

Desde el momento que una persona se aproximaba al rodeo, los grupos de animales respondían a su arribo con una mirada atenta y continuaban con movimientos más o menos alborotados dependiendo de quién fuera la persona que entraba en su campo perceptual. Si lograban identificar a sus criadores, los movimientos corporales solían ser más serenos y sosegados, siguiendo lentamente los pasos de los puesteros hasta que estos abrían la tranquera de la represa y les brindaba acceso al agua. Por el contrario, una persona ajena al “puesto” generaba suspicacias y revuelo, debido a que las vacas, como muchos otros mamíferos domésticos, eran capaces de identificar visual y olfativamente a las personas. Según señalaba Pablo, hijo de Carlos, la presencia de personas ajenas advertía la posibilidad de que algunas de ellas pudieran ser capturadas y vendidas.

Permaneciendo en la medialuna, donde las vacas esperaban impacientes, cada movimiento percibido era correspondido por algún otro gesto por parte del ganado sediento, en virtud de que seguían atentamente mi marcha con pequeños pasos. Como señala Merleau-Ponty (1994) en el epígrafe del apartado, si los cuerpos vivientes se encuentran individuados en calidad de sistemas autónomos delimitados por la frontera que impone la piel, la realidad de los seres vivientes no acaba ahí. A diferencia de las cosas, los seres vivos están intencionalmente referidos a un mundo compartido con otros vivientes y logran comunicarse preminentemente mediante gestos.

La experiencia corporal del otro es la de un cuerpo que expresa su(s) intencionalidad(es) mediante mímicas, en una reciprocidad perceptual en la que no opera necesariamente un control consciente o una conciencia discursiva o tética sobre las dimensiones expresivas. Cuando interactuamos con animales como grupos de vacas que esperan impacientes esta experiencia se torna realmente masiva. Sus gestos nos arrean y nos exigen.

Los cuerpos involucrados en el mundo forman texturas más extensas, en las cuales mi cuerpo percibe y comprende inconscientemente el cuerpo intencional del otro como una prolongación eficaz y afectiva, descrita por el filósofo francés como milagrosa. El milagro de la mímica gestual, sin embargo, no se circunscribe a la especie humana, ni a la interacción entre pares de la misma especie. Tampoco existen programas biológicamente predeterminados capaces de preformar completamente los patrones interrelacionales (Ingold [2000](#)). Por el contrario, las especies aprenden perceptualmente a interactuar entre sí en virtud de ser agentes capaces de crear vínculos a lo largo de dinámicas relacionales históricas incorporadas como hábitos.

En este sentido, si las relaciones de intercorporalidad eran condición y efecto de procesos interactivos entre humanos y el aprendizaje mimético de destrezas, también lo eran entre ellos y sus animales de cría. De esta manera, los movimientos corporales, gestos, las posturas, o incluso, también, los olores, constituían una textura sensible que marcaban el ritmo a los distintos grupos vacunos. Y, viceversa, el modo en el cual se desplazaban los animales generaba mayor o menor tensión corporal, familiaridad o atención entre los “puesteros”, quienes eran afectados miméticamente por la alteración de estos grandes mamíferos y tendían a interpretar lo que sus animales hacían atribuyéndoles estados anímicos y rasgos de personalidad.

En marcado contraste con ontologías cartesianas –por ponerle un nombre, con el perdón de Descartes— signadas por una comprensión cosificada y mecanicista (Citro [2009](#)), estos pequeños ganaderos del Chaco santiagueño estaban involucrados gestualmente con su “hacienda” en el marco de la trama situacional a donde convergían cada mañana. Y eran con-movidos por los gestos de estas alteridades no-humanas no simplemente sensibles como las cosas sino también vivientes y sintientes (García [2015](#)). Como señalaba Mariano:

Nosotros vemos que vienen y a lo lejos ya sabemos si están enfermos, si están tristes, si vienen asustados. Vienen alegres a veces, están felices porque hay verdura en el monte, vienen saltando o jugueteando... el animal es como el cristiano nomas... (Mariano, Yuchán Viejo, abril de 2017).

Durante las caminatas por el corral o el rodeo, luego de consultarles si podían identificar cuales animales eran más baguales o mansos, ellos comenzaban a señalar hacia distintos lados mostrando ostensiblemente “esa negrita es mansita” o incluso entrando en contacto con algunas vacas y tocándolas, me decían “esta vieja es de más mansa” pero los animales nunca dejaban que yo los tocara. En ese sentido, las vacas también reconocían a los individuos y no resultábamos seres percibidos en abstracto.

5. Dominación, domesticación e intercambio

Si la percepción del otro como ser viviente implicaba una reciprocidad mimética que permitía percibir corporalmente en los gestos signos de alegría, tristeza, decaimiento, susto, etc. esto no significaba que las vacas fueran experimentadas como pares simétricos o personas (Descola [2011](#)), tal y como fue descrito por distintos autores contemporáneos en referencia a ciertas sociedades cazadoras/recolectoras amazónicas (Ingold [2000](#); Sordi [2013](#)).

En efecto, esa capacidad de dejarse afectar por el sentir de las vacas era también una experticia técnica que posibilitaba una relación de dominación y domesticación. Esos afectos eran, también, medios en los cuales circulaban relaciones de poder entre humanos y animales no humanos (Ingold [2000](#)). Aprender a ser conmovido por la gestualidad vacuna suponía incorporación paulatina de habilidades intercorporales con un valor afectivo y, a su vez, técnico-productivo, en cuanto permitía la manipulación de los cursos de acción de las vacadas y su manejo cotidiano.

En este caso particular, el vínculo entre criadores y bovinos era constitutivamente asimétrico y se construía a lo largo del tiempo mediante distintas técnicas corporales de cría a las que solía denominarse “amansamiento”. En efecto, cuando los animales nacían en el monte o permanecían demasiado tiempo fuera del contacto humano, solían tornarse “baguales”: temerosos de los humanos o no subordinados al mando del criador, muchas veces contumaces, lo que resultaba problemático. Particularmente cuando rehuían a los puesteros o se volvían agresivos resultaba ampliamente peligroso para la integridad física de los criadores. Por dicho motivo, el amansamiento constituía un acto de construcción de un lazo de obediencia entre el criador y los vacunos, una técnica afectiva de disciplinamiento para que respondieran dócilmente ante la presencia de su criador.

Según considera don Carlos, la relación de amansamiento no podía basarse sólo en el rigor. Quienes golpeaban a sus animales, aseguraba, no entendían que estos sentían de la misma manera que los humanos. Si el control se conseguía exclusivamente por la imposición del miedo y la violencia física, era factible que la vaca o el toro tomara revancha en el futuro y aprovechara el descuido para golpearlo. En general, los puesteros establecían analogías entre estos casos y lo que sucedía con los hijos cuando eran maltratados en la infancia.

Las metáforas utilizadas por Carlos para describir los lazos asimétricos entre “puesteros” y “hacienda” eran provistas por las relaciones de crianza entre padres e hijos. Una relación afectiva y a su vez de control cuya principal estrategia consistía en persuadir mediante distintas técnicas abocadas a incentivar o alentar ciertos cursos de acción antes de usar técnicas estrictamente prohibitivas o punitivas. No obstante, existían instancias

como la sanidad animal y la castración de los novillos machos, que involucraban necesariamente medios coercitivos como el uso del lazo para voltear y atar a los vacunos contra su voluntad.

En el caso de los animales vacunos, criarlos y amansarlos involucraba una técnica afectiva de “arribañarlos (frotarlos) con la misma saliva de uno”, acariciarlos, alimentarlos y darles de beber durante días de modo personalizado, mientras se encontraban atados al interior del potrero. Hasta que finalmente cedían y dejaban de ser “ariscos” con el criador.

Además de la dimensión tecno-afectiva, las vacas eran a su vez mercancías y medios de producción. En contraste con otros animales cuya comercialización era un tabú. De hecho, una dimensión implícita del trasfondo era la convivencia mixturada de dos regímenes diferenciados entre los animales que habitaban el bosque. Por un lado, los animales domésticos como vacas, ovejas, cabras, cerdos y gallinas eran propiedad de personas concretas de una familia de la comunidad. Estos animales eran bienes y sus propietarios podían disponer de ellos para comercializarlo, trocarlo, regalarlo, dejarlo crecer o sacrificarlo. De esta manera, en la vaca convivían la investidura de la mercancía y el ser viviente como una contradicción o una ambigüedad estructural a la lógica puestera.

Con todo, existían ciertos límites éticos-afectivos respecto al sufrimiento de los vacunos y un fuerte repudio a la crueldad. Con gestos de profundo enojo, Don Carlos relataba como los “gringos brutos” solían azotar a los animales o como en los establecimientos agro-industriales de engorde (*feed lot*) las vacas eran encerradas sin poder moverse, sin poder “disfrutar su naturaleza” como lo hacían en el monte. También, sufrían con los animales cuando la sequía los despojaba de agua y forraje.

Por el contrario, el resto de los animales nativos del monte chaqueño, pertenecían cada uno a sus respectivas “madres”. Las “madres” eran existentes espirituales (Descola [2012](#)) de donde procedía cada especie particular de abejas o animales, cuyo rol era también la de protectora. Estos actantes inmateriales del monte podían ayudar a las personas que cazaban o extraían mieles y madera para la subsistencia diaria, pero se enfurecían fácilmente cuando se cazaba recreativamente o por codicia, causando afecciones, padecimientos enfermedades y accidentes mortales a los humanos.

6. Conclusión

El artículo partió de la pregunta respecto a cómo perciben a sus animales los campesinos que crían, consumen o comercializan ganado en calidad de mercancía. Los resultados del trabajo de campo mostraron que en la percepción de la alteridad bovina con la que conviven a diario, es factible observar una relación interespecífica ambigua donde

coexisten vínculos afectivos e individuados y, al mismo tiempo, un trato asimétrico, técnico y mercantil.

Efectivamente, la percepción que tienen de los animales no resulta cercana al de las empresas agroindustriales a donde son considerados “stock” de modo abstracto y numérico. Por el contrario, son percibidos y comprendidos en su individualidad en virtud de sus rasgos exteriores e interiores, a los cuales se accede a partir de una comprensión gestual respecto a cómo se mueven y qué afectos e intenciones los movilizan.

En efecto, así como los humanos podemos individuarnos en función del reconocimiento del rostro y otras características, los puesteros podían hacerlo con más de trecentos animales. Con sólo percibir una vacada a lo lejos podían determinar ausencias, presencias y reconocer a cada uno de ellos. A pesar de no tener nombre propio, contaban con el uso de descripciones definidas que ponían de relieve distintos niveles perceptuales como un trasfondo no evidente del ser-con los animales de cría.

Esto no obstaba, sin embargo, para que las vacas sean percibidas y jerarquizadas en función de su lugar de mercancía en los mercados en los que podían colocar su producción marginal de bovinos. Es decir, a la vez que eran percibidas como individuos sintientes y mediaban metáforas a través de las cuales se exponía un vínculo afectivo cercano a la crianza de los hijos, también las vacas eran percibidas como mercancías potencialmente intercambiables.

Como sostiene Ingold (2000), se suele distinguir lo técnico de lo afectivo y aproximarlos a la racionalidad. A lo largo del texto, por el contrario, se ejemplificó mediante un caso puntual cómo las relaciones tecno-afectivas son parte de entramados técnicos para las familias puesteras. En efecto, los afectos y los sentimientos comunicados gestualmente conforman una dimensión constitutiva de lo humano, y por ello también conforman una dimensión a través de la cual fluyen las relaciones de poder.

7. Referencias

- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Madrid: Anagrama.
- _____ (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García, E. (2012). Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción. Buenos Aires: Editorial Rhesis.

- _____. (xxx). The tool as an extensión of the body. The technological illusion.
- _____. (2015). "Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fé*, n° 29-30, p. 5-27.
- Lave, J.; Wenger, E. (2007). *Situated Learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levi-Strauss, C. (1998). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment*. London: Routledge.
- _____. (2011). *Being Alive*. London: Routledge.
- Latour, B. (2011). *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *La fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Ramírez, T. (2013). *La filosofía del quiasmo: introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: FCE.
- Sordi, C. (2013). Heidegger, Ingold e as (zoo) técnicas: uma discussao a partir da bovino-cultura de corte brasileira", *Cadernos de campo*, Sao Paulo, n° 22, pp. 1-384.