

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°17. Año 7. Abril-Julio 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 70-85.

Una aproximación a la corporalidad indígena desde las políticas públicas habitacionales

An Approach to Indian Corporeality from Public Housing Policies

Cecilia Quevedo*

UNVM/CEA-UNC/CONICET, Argentina
quevedoceci@gmail.com

Resumen

El artículo refiere a la coyuntura de inclusión de los pueblos indígenas en las políticas públicas habitacionales de la provincia de Chaco implementadas en las plantas urbanas de los Estados locales del Departamento Güemes. En un primer momento, se busca poner en diálogo dos formas de entender la corporalidad: por un lado, al indagar en la lógica del Estado, se analiza analíticamente cómo el cuerpo es construido mediante tecnologías estatales, y por otro lado, aquellas perspectivas donde el cuerpo es producido desde el propio cuerpo, el "cuerpo vivido". En un segundo momento, se describen recaudos metodológicos vinculados a la Sociología del Cuerpo y las Emociones. Luego, desde un abordaje etnográfico, se delinear puntos nodales en cuanto a la implementación de una política habitacional de la Nación enfatizando imágenes a partir de vivencias, pasadas y presentes, de miembros de una familia extensa de una de las localidades. A partir de las narrativas con descripciones relativas al trabajo de campo, se intenta dejar en evidencia cómo el abordaje etnográfico permite dar cuenta de la vivencialidad de los sujetos en (y a partir de) las nuevas condiciones de habitabilidad en contextos interculturales poscoloniales.

Palabras clave: Indígenas; Políticas Públicas; Vivienda; Cuerpo; Imágenes.

Abstract

The article refers to the inclusion of indigenous peoples in Housing Public Policy in the province of Chaco, implemented in urban local plants at Guemes States Department. At first, it seeks to put into dialogue two ways of understanding corporeality: first, to inquire into the logic of the State, this essay analytically examines how the body is built using state technologies, and secondly, those perspectives where body is released from the body itself, the "lived body". In a second stage, methodological precautions related to the sociology of the body and emotions are described. Then, from an ethnographic approach, nodal points are outlined in terms of implementing a housing policy of the Nation emphasizing images from experiences, past and present members of an extensive family of the localities. From narratives descriptions relating to fieldwork, we try to make clear how the ethnographic approach allows to account for the vivencialidad of subjects in (and from) the new living conditions in postcolonial intercultural contexts.

Keywords: Indians; Government Policy; Housing; Body; Images.

* Lic. en Ciencia Política (UNVM). Doctoranda en Ciencia Política (CEA-UNC). Becaria de CONICET.

Una aproximación a la corporalidad indígena desde las políticas públicas habitacionales

Introducción

“La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos”.

Frantz Fanon

El presente trabajo se enmarca en el análisis de la experiencia de las comunidades *Qom* (Tobas) y *Wichí* (Matacos) del Departamento Güemes¹, al noroeste de la provincia de Chaco, a partir de constituirse en beneficiarios de políticas públicas habitacionales². En la coyuntura de inclusión de las poblaciones indígenas en las políticas del Estado “posneoliberal”, en una temporalidad definida en el periodo 2004-2014, se construye como objeto de indagación las políticas públicas habitacionales de características focalizadas para las comunidades indígenas de tres Estados loca-

les con, aproximadamente, la mitad o mayoría de población indígena. El periodo temporal que se toma de referencia se inscribe en “el proceso de reparación histórica de los pueblos indígenas” a nivel nacional a partir del gobierno del *Frente para la Victoria* que en la provincia del Chaco se enfatiza desde el 2007 (asunción de J. Capitanich como gobernador). Al problematizar el ámbito local y las relaciones sociales situadas, es posible indagar en las disputas sobre el reconocimiento indígena y las tensiones respecto al discurso nacional y provincial a partir de la complejidad que plantea la configuración de la problemática del hábitat indígena. Por ello, se presta fundamental atención al contexto histórico entre las retóricas “nacional y popular” en la Argentina y el vínculo con las comunidades históricas así como el solapamiento, sedimentación e incorporación de las relaciones de dominación.

La hipótesis de la cual se parte entiende a las *políticas públicas* como aquellas modalidades y tecnologías del Estado que performan la experiencia cotidiana. Por ello, a partir de las políticas habitacionales en ámbitos *locales* se puede evidenciar que la construcción social de las mismas posee *a priori* patrones estéticos (arquitectónicos) y normativos (hegemónicos), que en su implementación instituyen formas de dominación en relación a *otro*. Entendiéndolas como tecnologías del Estado, y respecto a la experiencia indígena de *re-localización*, la adecuación a tales patrones da cuenta de la relevancia de la corporalidad en el marco de relaciones de poder. La relación entre prácticas estatales y prácticas sociales adquiere dos puntos de análisis: por un lado, la forma de dominación objeto de estudio comienza desde el *cuerpo* respecto a un *espacio* habitable; y por otro, permite comprender la prefiguración *política* que crea una nueva *territorialización*, la cual repercutirá en los modos de vida y prácticas culturales indígenas.

¹ El Departamento Güemes se conoce como la región del “Impenetrable” por el contexto de monte. En el proyecto de tesis doctoral, el trabajo de campo se realiza en las localidades de El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya con población *wichí*, y Villa Río Bermejito con población *qom*. Como expresa Miguel Bartolomé, “los rótulos étnicos generalizantes, tales como [*Qom* o Toba y *Wichí* o Mataco en nuestro caso] (...) son más adjudicaciones identitarias externas que etnónimos propios, aunque ahora se recurra a ellos para designarse como colectividades inclusivas y exclusivas” (Bartolomé, 2003: 174). Por lo tanto, lo toba como lo *wichí*, como categorías identitarias nunca perdieron vigencia a pesar de la “conquista del desierto” chaqueño a diferencia de otros pueblos indígenas como los de la región de Cuyo o Pampa-Patagonia. Por otro lado, en este trabajo la noción de “comunidades” para referirnos a lo que jurídicamente se define como “pueblos” indígenas no alude a un criterio de homogeneidad o esencialista al interior de cada etnia considerada. La decisión de basarnos en dos pueblos, *wichí* y *qom*, y tres Estados locales pretender romper riesgos esencializantes en el análisis.

² Una primera versión de este escrito fue presentado en el Congreso ALAS, Chile, 2013. Agradezco a la Dra. María Belén Espoz por los comentarios a borradores anteriores a este escrito.

En el contexto que analizamos, el proceso de migración o *des-locación* (Vivaldi, 2010) indígena desde el monte al ámbito de mayor urbanización (ya no a grandes centros urbanos de la provincia y del país), demuestra que las zonas urbanas dejan de ser un mero lugar de paso para la residencia de las familias indígena en las distintas localidades del interior de la provincia de Chaco (y en el Departamento Güemes en particular). El rol que ocupan las políticas públicas habitacionales, implementadas en nuevos barrios de las periferias de las localidades, cristaliza no sólo el proceso de “inclusión” de los grupos indígenas en las políticas estatales desde una retórica de “reconocimiento” sino del lugar de lo *indígena* en una matriz de consumo en las economías locales³ y dentro el modelo bienestarista como “funcionamiento sistémico” (Scribano, 2010) donde el “mejoramiento” del hábitat y la reactivación productiva serán las bisagras de la política de vivienda (Barreto, 2011).

En este marco, el artículo se organiza expositivamente en tres momentos poniendo en diálogo interdisciplinario a la sociología y la antropología del cuerpo con las ciencias políticas. En un primer momento, se realiza un sucinto recorrido conceptual acerca de las perspectivas que tematizaron el cuerpo en las ciencias sociales. Desde la tensión entre cuerpo construido y cuerpo vivido, se analiza dialécticamente una perspectiva del cuerpo construido -por las tecnologías estatales- y del cuerpo vivido -las vivencias de los sujetos al que esa tecnología tiene como beneficiarios- en contextos interculturales poscoloniales (Grosso, 2008; 2009; 2012).

En un segundo momento, desde la Sociología del cuerpo y las emociones, definimos algunos elementos teórico-metodológicos para establecer condiciones de observabilidad y registro a partir de las vinculaciones entre prácticas sociales y sensibilidades corporales (Scribano, 2011).

³ Cabe mencionar sucintamente algunos de los procesos socio-económicos de la coyuntura: los procesos de reconocimiento nacional y provincial a la diferencia indígena; la reconfiguración de las formas de subsistencia tanto *qom* como *wichí*, su rol en relación al sistema productivo chaqueño y el papel que juegan los subsidios y pensiones como principal fuente de ingresos; la importancia de la cantidad de las viviendas construidas (o promesas políticas de adjudicación de una vivienda) y posterior relocalización de indígenas en barrios periféricos de las plantas urbanas (fundamentalmente en Villa Río Bermejito y la ciudad de Castelli –aunque esta última no forma parte del análisis); y cómo esta magnitud varía en relación a las disputas de los recursos públicos respecto a lo político-partidario en la relación municipio-provincia y provincia-nación; entre otros.

En un tercer momento, a partir de descripciones relativas al trabajo de campo en Villa Río Bermejito, se intenta brindar elementos que permiten articular analíticamente, desde la perspectiva teórica escogida, a la política habitacional desde una dimensión vivencial a partir de entrevistas a pobladores *qom* de Villa Río Bermejito (VRB). Desde el relato sobre la experiencia de la construcción según un “prototipo” estatal y sus percepciones es posible evidenciar, metodológicamente desde la vivencialidad de los sujetos *en* (y a partir de), la nueva *habitabilidad* y cómo el Estado impulsa conductas. En este sentido, la narrativa que se reconstruye a partir de registros en el cuaderno de campo y entrevistas posibilita erigir, desde sujetos de una misma trayectoria familiar, las maneras en que un sujeto expresa sus emociones en torno a sus actos creativos y *dispositivos políticos relacionales* desde donde entender la capacidad de acción *qom* (Salamanca y Tola, 2008).

Presentamos *imágenes*, que se van vinculando entre sí, sobre vivencias en el vínculo de los cuerpos con la historia y con mundo que los rodea. El artículo no sólo describe elementos de la relación social desde un clivaje étnico (la cultura *qom*) que se desprende de comprender a la vivienda como sistema de formas arquitectónicas hegemónicas en términos de condiciones de habitabilidad. También posiciona, como unidad de experienciación, relatos sobre sujetos “enclavados” y vinculados a prácticas estatales que permiten divisar las modalidades en que ellos organizan su *acción* pero también sobre cómo opera la política pública. De allí que planteamos la emergencia de ideologemas que construyen ciertas percepciones respecto al sujeto indígena “beneficiario”, al sujeto indígena en relación al espacio y su uso social. Desde las vivencias de tres miembros de una misma familia extensa, las tramas de sentido entrecruzarán lo actual, lo contingente y lo estructural como espacios-tiempos y modalidades relacionales del/con el/Estado en su singularidad bienestarista.

Entre el cuerpo construido y el cuerpo vivido

La antropología, ya tempranamente en el siglo XIX, demostró preocupación por el cuerpo al permitir visibilizar mediante la etnografía cómo la corporalidad podía ser entendida como anclaje de la clasificación social de las diversas sociedades objeto de estudio, que -a través de sus funciones, capacidades adaptativas, características orgánicas y socio-cultura-

les-, demostraba ser un recurso “natural” para la metáfora social (Turner, 1996). Tal como la antropología de los años ‘70 y la teoría social de los años ‘80 –y desde Marcel Mauss en adelante-, se remarca el carácter históricamente construido del cuerpo así como su importancia para experimentar el mundo. Es aquí donde adquiere centralidad tanto la filosofía nietzscheana, el carácter siempre conflictivo y la marca del poder sobre el cuerpo, así como la lectura que realiza Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1985), donde el campo sensorial vislumbra al cuerpo y el mundo en el *ser-para-sí* y en el *estar-en-el-mundo*.

En la actualidad, a medida que se establecen nuevos diálogos desde otras ciencias sociales con la antropología, el cuerpo vuelve a situarse en el centro de atención al ponerlo en vinculación con otras temáticas –cuerpo *tópico*- de la complejidad social como “identidad”, “interrelaciones sociales”, “dominación” y “poder”, allí donde las investigaciones empíricas tienden a predominar (Kogan, 2007). En este sentido, la materialidad del cuerpo debe ser entendida desde dos aristas: como encarnadura que soporta prácticas y representaciones y desde su dimensión productora de sentido. En los pliegues entre lo físico-biológico, lo social y lo subjetivo, el cuerpo es construido como el *locus* de las sensibilidades en la lógica identidad/alteridad (Espoz, 2013; Scribano, 2010). El cuerpo, como experiencia de la carne y en un sentido de conocimiento prerreflexivo, articula las relaciones sociales permitiendo la percepción de ese mundo que aparece: lo inescindible del vínculo del sujeto con el mundo. Por otra parte, entendiéndolo como experiencia pulsional, que a través del movimiento el cuerpo intenta *transformar* demostrando el poder del cuerpo sobre el mundo y dando cuenta de lo corporal como locus de la fuerza (Citro, 2009). Por ello, podemos sostener que se establece una tensión entre, lo que, por un lado, es una visión activa y productiva del cuerpo en un sentido *constituyente* de su praxis y en sentido transformador; y por otra, una matriz que entiende el cuerpo como *constituido* y pre-definido por discursos sociales y estructuras económico-políticas que lo moldea en su actitud pasiva (Citro, 2009).

Desde una antropología del cuerpo, la propuesta teórica-metodológica de José Luis Grosso (2008; 2008b) denominada *Semiopraxis*, aborda la particularidad de las relaciones de poder en los contextos interculturales poscoloniales. Desde un énfasis semiótico, al poner en evidencia las operaciones discursivas de la formación hegemónica, es posible de-

construir la violencia simbólica del Estado-nación refiriendo no sólo a significantes sino a sus efectos materiales⁴. Esta tarea deconstructiva radica en la búsqueda de significaciones en torno a los silencios, identificaciones y prácticas sociales en tanto construcciones de *sentido*. Por ello, se pretende indagar en la producción sémica corporal vinculada al régimen de dominación colonial (y sus tecnologías) con el régimen de sensibilidad social. José Luis Grosso (2009), introduce la distinción entre *discursos sobre los cuerpos* y *discursos de los cuerpos*. Mientras que el discurso *sobre* los cuerpos es aquel objeto que se construye en las rutinas académicas de la teorización monológica; el discurso *de* los cuerpos, en cambio, alude a los sustratos corporales y de sentido que fueron silenciados e invisibilizados, no sólo por las lógicas de dominación sino por el lugar estratégico del campo de la producción científica y del conocer legítimo.

Herramientas metodológicas y la cuestión del registro

La materialidad del cuerpo constituye un elemento analítico central para la comprensión de los mecanismos actuales que regulan las sensaciones. En ese marco las políticas habitacionales son centrales para la comprensión del Estado en tanto constructor de corporalidades a través de sus prácticas, tecnologías y significaciones. Al indagar en las racionalidades legal-burocráticas del Estado, esta vinculación del poder con los cuerpos, implica pensar en las sensibilidades que se constituyen como lógica institucional (Estado-cuerpo) y de la experiencia vivencial (cuerpo-mundo) e intersubjetiva (cuerpo-cuerpo) poniendo el acento en el vínculo entre la manera en que el cuerpo es construido mediante tecnologías y dispositivos y aquello que es producido desde el propio cuerpo, el “cuerpo vivido” (Kogan, 2007).

⁴ “Aquí se manifiesta la *diferencia* que establece esta *Semiopraxis* respecto de la semiología y la semiótica (legatarias de la abstracción formalista de la “lingüística”). No se trata de redes de signos reconstruidas y analíticamente explicadas por el investigador, poniendo a la luz su lógica estructural subyacente de significación como ejercicio científico-académico; se trata de *sentidos* en la *práctica* misma de reproducción/transformación de las *relaciones* sociales. No se trata del signo, sino de los *cuerpos de sentido*; no se trata de una red de signos, sino de las *gestiones* (*gestos/gestas*) de *sentidos en pugna*; no se trata de significados mentales, sino de *posiciones materiales y relacionales de enunciación*; no se trata de ejercicios analíticos, sino de “*teoría-en-la-praxis*” (Gramsci, 1998): *conocimiento político de los actores en la inmanencia de la acción*” (Grosso, 2008b: 237. Cursivas en el original).

El indagar en las formas hegemónicas de regulación de las sensaciones no en contexto de grandes conglomerados urbanos sino en localidades en proceso de urbanización del interior de una provincia periférica de nuestro país, implica pensar esos entramados sociales como nuevos escenario de una creciente mercantilización de la experiencia. A partir del carácter disciplinario de esta práctica estatal específica, la política de vivienda coadyuva a pensar nuevas formas de colonización de la experiencia subjetiva. En palabras de Boito y Espoz:

El cuerpo comprendido como *locus conflictual* se instala como clave de lectura en el que podemos seguir pensando las dinámicas de estructuración social clasista: sus procedimientos fantasiosos y fantasmales traman -en formaciones sociales como las nuestras- las ensoñaciones colectivas que siguen reproduciendo las desigualdades sociales. (Boito y Espoz, 2012: 719)

Frecuentemente los vecinos recuerdan al visitante que VRB creció muchísimo en los últimos años y lo expresan como *impresiones vividas*: si ahora es un área llena de viviendas y hasta hay calles con pavimento, hasta hace pocos años eran zonas en que primaba el monte, lleno de los algarrobos, “polvorín” y de sapos grandes. A nivel teórico, esto nos recuerda que las emociones suelen entrelazarse con la espacialidad. En este sentido, es fundamental atender a las nuevas territorializaciones que se desprenden de las políticas habitacionales en su vínculo con las lógicas económicas imperantes. Los nuevos barrios de población indígena constituyen una nueva imagen ya naturalizada en las configuraciones de las localidades que se entrecruza con la apropiación sensorial de las nuevas formas de sociabilidad y formas de consumo (donde es ineludible el rol de los motocicletas, los teléfonos celulares, cajeros automáticos, los bancos, las filas de personas para cobrar desde el día anterior y los comerciantes que arman ferias frente a esos bancos para vender sus productos todos los meses).

Desde la sociología de los cuerpos y las emociones, la forma de indagación en torno a las *unidades de experienciación* conceptualizadas por Adrian Scribano (2011) es la que ensayaremos como andamiaje teórico-metodológico. La propuesta enfatiza los *modos de registros* en el marco de investigación cualitativa, para lo cual el autor sostiene como supuesto teórico central que:

... cuando los sujetos se expresan, cuando construyen imagen sintetizan de un modo u otro, tres procesos concomitantes: la historia social de la imaginaciones posibles hechas cuerpo, la conexión del sujeto con la realidad en la que está inscrita su acción y el conjunto de emociones que porta y crea asociadas a sus propias creencias o pensares. (Scribano, 2011, p. 26)

Las *unidades de experienciación* propuestas pueden sintetizarse en la premisa de “dar-cuenta-de-la-experiencia”. En la articulación entre las modalidades del habla de un sujeto, no sólo emergen cuestiones biográficas sino todas aquellas formas prácticas de que dispone el sujeto en relaciones con el mundo social. Allí la labor teórica debe supeditarse, más que a la búsqueda de una validación cognoscitiva, a “registrar el espacio de inter-acción entre lo que hay en la experiencia vivida de mostrar, mostrar(nos) y mostrar(se)” (Scribano, 2011, p. 23). Allí el *hacer* teórico, se sumerge en la intensión de *comprender* a partir de los diálogos con los sujetos, sus experiencias, los imaginarios (ergo, sentimientos y pensamientos) dominantes “hechos cuerpo” y los entramados contextuales.

Hacemos eco de la propuesta de José Luis Grosso (2012) para el estudio de relaciones interculturales a partir una noción de praxis como productora de sentido. La “teoría”-en-las-prácticas –recuperando la premisa gramsciana- es distinta al “conocimiento-en-sí” donde lo teórico no es lo metafísico (Grosso, 2012). De allí que el conocimiento radique en la aprehensión de los supuestos de la acción en términos de proximidades y distancias entre modos de conocer y sentir (Scribano, 2011). En esta tarea la práctica etnográfica será nuestra técnica central. Las *maneras de significar-hacer* en tanto estudio de las prácticas sociales, al romper la dicotomía significación/acción, pasan a constituir el nivel fundamental de análisis desde la *semio-praxis*. Se trata de atender a los “desgarramientos producido por *lo político*” (Grüner, 2005: 42) en las sociedades poscoloniales. Escamoteando al textualismo –incluso al que impregna a la teoría poscolonial-, la propuesta teórica refuerza la *materialidad* de la cultura, incluyendo allí a los efectos de las representaciones simbólicas en la “experiencia vivida” de los sujetos y en la cotidianeidad de las relaciones de poder marcadas por la herida colonial.

Imágenes sobre las corporalidades indígenas en contextos nacionales y populares

Nos proponemos hilvanar “imágenes” que, a partir de experiencia vivida por sujetos indígenas en sus propios actos *creativos* en tanto actos de *expresividad*, nos permitan indagar lógicas sensitivas, perceptivas y corporales en entornos interculturales. Presupone articular disposiciones corporales con formas expresivas y posiciones de los sujetos en vivencias pasadas y presentes. A partir de estas cuatro imágenes sobre experiencias y sentires en contextos históricos diferentes, principalmente en el Peronismo y Kirchnerismo, la línea argumental nos permitirá llegar a reflexiones finales sobre el vínculo entre el Estado, políticas habitacionales y las corporalidades indígenas. El registro de las interacciones está basado en la *oralidad* y, en menor medida, en *la imagen*.

Antes que nada, exponemos una clave de lectura para considerar a las vivencias esgrimidas como prácticas relacionales que se alejan de la imagen de “indígena manipulado” y pasivo frente al Estado. Siguiendo a Salamanca y Tola, (2008), si los vínculos históricos de los *Qom* con la Nación se configuraron en torno a cuatro dimensiones dominantes como lo político (la ciudadanía), lo étnico (el indigenismo –ONG y promotores blancos-), lo religioso (el evangelismo) y lo económico (la clase), la articulación entre estas dimensiones permitieron a los sujetos “acomodarse” ante la simbología hegemónica del individuo ciudadano, el sujeto blanco, católico y productivo. Al decir de los autores:

En la actualidad, proselitismos, capacitaciones, prédicas y arengas son para los tobas aprendizajes acerca de cómo ubicarse frente a la nación republicana, la nación integracionista, la nación blanca y cristiana, y la nación burguesa (Salamanca y Tola, 2008: 151).

Imagen 1: Victor y Ana, son un matrimonio *qom* de alrededor de 70 años. Viven en Lavalle, en la zona rural a 15 km de VRB. Tienen 7 hijos. Toda la familia es peronista y participan fervientemente en periodo electoral. Victor es pastor de una iglesia evangélica. En julio 2011, Marita⁵, la hija mayor del matrimonio, fue Concejal durante el 2001 en aquella

⁵ Los nombres de las personas entrevistadas que constituyen el relato son ficticios, pues se han modificado para preservar las identidades.

época de bonos “Quebrachos” y pobreza extrema que recuerda con tristeza. Ella narra sobre la familia de su padre Victor:

M: “[La familia de mi papá] tenía un sembradío re grande, tenía batatas, zapallo, muy grande era y todos venían a buscar, la familia, los amigos. Ellos le daban. ¡Siempre cosecharon! Entonces nunca les faltó comida, hasta hoy. Mis papás siempre tuvieron comida para nosotros...”

Mi abuela, la mamá de mi papá, un día fue a buscar batatas y no volvía. La fueron a buscar y resultó que estaba caída. Al lado había un viborita muy chiquitita que la picó y la mató... eso siempre nos contaba mi papá. Otra de las hermanas también. Un día que andaba en el cielo un pájaro raro, daba vuelta, daba vuelta... y justo mi papá tuvo *sensaciones* raras, como un mal sentimiento, se sintió re mal. Después la hermana murió en el parto. Y así. El único que se salvó fue mi papá. Se dio que en esa época llegó un pastor que se llamó Pedro Martínez que fundó la iglesia en la entrada de Lavalle. Él se hizo *evangelio*”.

C: “Pedro Martínez! Sí, mirá vos. Yo leí algunas cosas sobre él. ¿Era de Pampa del Indio?”.

M: Sí? Jaja... bueno esa iglesia fue muy conocida y todos los *qom* participaron acá. Desde la madrugada se podía ir. Desde aquella época mi papá es creyente. Creo que eso... eh... no deja que los males lo afecten. Mi mamá y mi papá rezan muchísimo, todas las mañanas, encargan a Dios a la familia. Pero sí nos afectan a nosotros [los hijos]. A él o a mi mamá nunca les pasó nada.

El cacique Pedro Martínez de Pampa del Indio, viajó a Buenos Aires poco después de que asumiera Perón. Allí también conoció a otro líder que representaba la Iglesia del Dios Pentecostal. En ese relato histórico, que reconstruyeron antropólogos, Perón no sólo le habría entregado documentos sobre la propiedad de las tierras de la comunidad de Martínez sino también un uniforme militar que éste “lució por todo el Chaco autoproclamándose “cacique general”” (Citro, 2009: 135). De esta manera, se articulaba simbólicamente las dimensiones político-religiosas creando nuevos lazos sociales. Mientras que, por un lado, el periodo peronista quedó narrado en la memoria colectiva indígena como aquel en que tuvo

lugar la llegada de “herramientas, arado y hacienda” (Citro, 2009: 138), por otro lado, “muchos Tobas creían que Perón había ordenado al “cacique” establecer iglesias pentecostales en todos los asentamientos tobas” (Miller, 1979; 140). Emergía el ideologema de “indio peronista”.

La palabra *evangelio* es un concepto nativo de las comunidades *qom* y refiere a la práctica relacionada al cristianismo pentecostal donde los propios sujetos mantuvieron un rol activo que definió la apropiación de la religión hasta la actualidad. Desde 1946 a 1954, en épocas de Martínez como líder, se fundaron unas 22 iglesias en Chaco y Formosa (Citro, 2009). Una de ellas, es a la que asistía Victor, el papá de Marita. Según Salamanca y Tola (2008), el evangelismo como *dispositivo político relacional*, coadyuvó a vincular esta práctica religiosa con la idea de Nación. Pues, el *evangelio* contribuyó a familiarizar y mantener a los tobas en una actitud de *sumisión* y, por otro lado, a convencerlos del supuesto estatus de *igualdad* con los hermanos blancos. En su surgimiento en la década del '40, el *evangelio* encuentra muchos puntos de contacto con la ideología integracionista estatal, principalmente contribuyendo con el proceso de sedentarización indígena a partir de la promoción de la agricultura, proceso comenzado por la misionización católica en torno a las formas de disciplinamiento de Misiones y Reducciones.

Imagen 2: Marita, me relata que en los años noventa, había vivido una mujer que era una curandera (*piaxonac*). Vivió toda su vida en El canal, zona rural de Villa Río Bermejito. Ya viejita, esta curandera llamada Ramona había recibido una vivienda de la provincia en épocas del Gobernador Ángel Rozas -en el contexto menemista a nivel nacional-. Era una vivienda del plan Aipo⁶, de tamaño muy similar a lo que desde el 2004 se conoce como las “Mejor Vivir”. Marita cuenta que esta señora había conservado su antiguo ranchito construido de adobe al lado de la vivienda que le construyó el Estado (seguramente por su condición chagásica). Cuando Ramona, que hacía ya varios años había muerto, invocaba los espíritus en esa nueva vivienda, éstos no querían entrar. Era necesaria la atmósfera y el ambiente de su propia vi-

⁶ Aipo, que significa “crecer” en *wichí*, es un programa integral focalizado implementado desde 1997 en los cuatro departamentos de la provincia con mayores índices de pobreza, entre ellos el Departamento Güemes. Entre sus objetivos está la erradicación de la vivienda rancho.

vienda, construida por su familia, para poder hacer correctamente su trabajo de curación e invocación. En esta década de achicamiento del Estado, el ideologema de la pobreza focalizada aplastaba a la diferencia étnica que identificaba al pobre en contextos rurales (desde lo estatal, el pobre coincide con un cuerpo enfermo).

Marita, prestó atención a este detalle de la historia de Ramona porque en la casa de sus padres y hermanos en el paraje⁷ en zona de Lavalle, tampoco quisieron tirar la casa de adobe y techo de ramas y barro, a pesar de la insistencia de visitantes no-indígenas vinculados a la iglesia que lidera su padre. La vivienda, la segunda que construyó su padre Victor después de una gran inundación que los hizo cambiar a un terreno más alto y del otro lado de un camino, permanece en sentido oblicuo a la nueva vivienda que construyeron sus hermanos bajo la dirección de Rodolfo (su cuñado albañil, esposo de su hermana Amaranta). La “levantaron” con ladrillos y techo de zinc en un contexto rodeado de monte y cerca del río.

Imagen 3: El cuñado de Marita y esposo de Amaranta, Rodolfo, era albañil desde hacía ya varias décadas. Su padre tenía un campo de pocas hectáreas en Lavalle pero ante las dificultades de la vida en esa zona, junto a la enfermedad de su madre, decidieron irse a vivir a la planta urbana de Bermejito con sus tres hermanos -cada uno y de a poco- Rodolfo padece Chagas aunque no recibe subsidio por esta enfermedad como sí lo hace la mayoría de la población indígena de su localidad. Rechaza el evangelio y las prácticas religiosas de su suegro, pastor de la iglesia a la que asiste su mujer Amaranta. El buen manejo del castellano posibilitó vincularse fluidamente con los vecinos criollos y mantener buen trato con políticos blancos. En una charla mantenida con el investigador, comenta que el acceso al ámbito urbanizado, como “beneficio”, estuvo supeditado a su participación en una campaña electoral.

Hace 10 años, cuando quise *apartarme* empecé a pagar materiales a Beto [negocio de materiales para la construcción] y a buscar terreno. No me querían vender porque era aborígen. En aquella época no se veía bien que el aborígen compre terreno o viva en el centro... en un rancho, por *miedo*

⁷ Los parajes son núcleos habitados tradicionalmente por las comunidades indígenas generalmente en contexto de monte.

de que ande vagando, borracho... qué se yo, porque es un pueblo turístico. Después... *apoyé a un peronista* en una interna y fue que pude comprar y empecé a levantar. Ya Beto no me quería tener más guardado los materiales". (Rodolfo, *qom* de VRB, julio de 2013 en la casa del entrevistado).

Anteriormente, la planta urbana de Bermejito, el polo turístico de la región, era habitada por criollos más que por indígenas. La urbanización que costea el río es una franja donde los terrenos más altos con vista al río son propiedad de turistas, es decir, de residentes no-indígenas de otras localidades vecinas (Castelli, Roque Sanz Peña, Miraflores, entre otros). En los últimos 10 años, el poblamiento indígena se incrementó (en los años 90 tuvo gran migración desde el paraje El Colchón), ocupando los terrenos bajos e inundables⁸ de las periferias (principalmente los hoy llamados Barrio Nuevo y Barrio Norte). Es en estos barrios donde se implementaron la mayoría de las políticas habitacionales de manera inusitada en la localidad (Quevedo, 2011)⁹.

Rodolfo hacia unos años lideraba una cooperativa de trabajo formada por el impulso de la economía social desde el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación en el marco de las políticas de generación de empleo *Argentina Trabaja*. Su cooperativa se ocupó de los proyectos de obras públicas en muchos de los parajes rurales en los alrededores de Bermejito y hubo una experiencia de construcción de unas pocas viviendas en el Barrio Nuevo de la planta urbana de

esa misma localidad¹⁰. Capacitados por técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y como parte del programa "*Ingreso social con trabajo*", eran muy ambiciosas en cuanto al tamaño y diseño en comparación a las que construyó la provincia de Chaco a través del Instituto de vivienda (IPDUV) o el Municipio. La cooperativa estaba compuesta en su totalidad de trabajadores *qom* siendo que, generalmente, las cooperativas de trabajo que se formaban desde el Municipio de VRB eran de criollos y excepcionalmente de *qom*. Las viviendas y la planificación de las obras eran supervisadas por funcionarios que venían mensualmente desde Buenos Aires en nombre de Ministerio de Desarrollo Social y como parte del grupo de "Abordaje territorial". Rodolfo, hablaba con frecuencia de este proyecto en las charlas que manteníamos en su casa por la importancia que representaba para los cooperativistas y sus familias, principalmente por la cobertura médica y los aportes ("beneficios" a partir del monotributo social). Vuelve el ideologema del "trabajador digno".

"Cada una de ellas [las viviendas], -reza la web del Ministerio de Desarrollo social¹¹- está adecuada a los usos y costumbres de la comunidad". La vivienda era de 10 m² de frente por 9 m² de fondo. Contaba con tres habitaciones espaciales (al frente y a la derecha al lado de la cocina, las otras dos a la izquierda y con un baño entre ambos) con dos ventanas en cada habitación; la cocina era grande -con un horno a leña en su interior de puerta redondeada- y un lugar para utilizarse también como comedor -es decir, había espacio como para poner una mesa con sillas-; dos baños (uno en el interior con ante-baño y entre las dos habitaciones de la derecha y otro afuera); y un espacio rectangular central desde la puerta (que da a la calle) hasta la puerta al patio. El techo era "a dos aguas" pero con otro techo horizontal en medio -sobre este espacio rectangular antes mencionado-. Cada una de las dos partes del techo inclinado (de allí la denominación "a dos aguas") se unía con la del techo horizontal en su parte más baja y la más alta hacia los costados de la casa, formando así una figura de trapecio invertido pero sin la base. En las dos habitaciones que daban a la calle, una a la izquierda y otra a la derecha de la franja o rectángulo central, había en su interior -al lado de las ventanas- unas es-

⁸ Desde la información proporcionada por el Instituto de vivienda chaqueño, la metáfora topológica y sociológica "desde Villa Río Bermejito para arriba" representa una gran cantidad de localidades y sus cuantiosos parajes rurales con pobladores indígenas y criollos frecuentemente afectados por las inundaciones. "En este sentido, el presidente del IPDUV en ese momento destacó que "estas 600 viviendas están destinadas a todos los hermanos aborígenes del Impenetrable chaqueño, desde Villa Río Bermejito para arriba. Son grupos de 35 viviendas y uno de 40, donde están incluidas todas las localidades que tuvieron problemas con las últimas inundaciones", explicó el funcionario" (página web del IPDUV, 2006). Disponible en: <http://ipduv.chaco.gov.ar/frontend.php/pagina?id=1956&sm=11>

⁹ En este Municipio la asistencia estatal se incrementa a partir de la denuncia por parte del Defensor del Pueblo de la Nación ante la Suprema Corte de Justicia a la provincia del Chaco (2006) donde "se solicita que se detenga el exterminio de comunidades aborígenes tobas". Esta coyuntura es un punto de inflexión para considerar las políticas sociales en la localidad, no desvinculadas de prácticas clientelares, en términos de la entrega de cajas de mercaderías por familia, agua mineral y las políticas públicas habitacionales. La medida cautelar contribuyó a que muchos indígenas de las localidades aledañas o cercanas a la frontera con Formosa se asentarán en la localidad.

¹⁰ Véase: <http://www.desarrollosocial.gov.ar/Noticia/ateneinteriorchaque%C3%B1o/422>

¹¹ Disponible en: <http://www.desarrollosocial.gov.ar/Noticia/desarro0loenrancho%C3%B1ato/868>

pecias de estufas o lugares rectangulares y pequeños para colocar brazas encendidas, justo al lado de placas incrustadas en la pared. Del lado de afuera -que daba a la calle-, estaban las chimeneas para que esas estufas funcionaran. Las chimeneas, como dos columnas sobresalían en relieve y en altura, haciendo que desde la *percepción visual* se le diera mucha presencia al frente de la casa (la fachada) sumado a que ésta sobrepasaba en altura a la inclinación particular del techo que también era muy distinguido en relación a otras viviendas (por aquella forma de trapecio invertido sin la base). En el barrio, las viviendas son austeras ya sea que se trate de los distintos planes municipales y provinciales o de las construidas con *nylon* negro y postes improvisados (generalmente de jóvenes *qom* que se “juntaron/apartaron” y que migran desde la zona rural).

para la construcción respecto de la calle y no entre las familias vecinas (Barrio Nuevo, trabajo de campo, julio de 2012).

Rodolfo, como la mayoría de los cooperativistas, cuestionaba al proyecto de construcción de viviendas. La cooperativa no se podía administrar bien con los fondos otorgados y esto causaba preocupación. El trabajo no solo dignifica sino que *responsabiliza* y trae preocupaciones.

R: “Nosotros pensamos que se podría hacer más viviendas pero más chicas, con menos piezas. Quedaría más patio para las familias. Tan grande, nosotros no podemos hacernos cargo de los costos si todo esta carísimo... no cubrimos!”



En la imagen, las viviendas construidas por la cooperativa qom. Nótese: el tambor azul de la izquierda es el depósito de agua de la familia beneficiaria; los vidrios de las ventanas fueron reemplazados por maderas; a la izquierda y derecha, unidas por paredes medianeras (y diferenciadas tenuemente por el color –véase a la izquierda-), se construyeron dos viviendas más de beneficiarios no familiares; a la derecha, se ve la moto afuera, el medio de transporte más difundido de las familias qom en la actualidad; el cerco de alambre y postes lo construyó la familia y se-

C: “Podrían darle alguna a José [otro cooperativista] que necesita... con todos los hijos que tiene”.

R: “¡Pero claro! Jaja... Será que no sabemos administrarnos nosotros o qué... o hablar bien de esto” (Rodolfo, *qom* de VRB, julio de 2011, entrevista en la obra de vivienda en construcción, Barrio Nuevo).

Si bien serían destinadas a población *qom*, las viviendas eran construidas por una mayoría de personas que aún no tenían vivienda y/o vivienda de mate-

rial (Rodolfo la terminó de construir hacía poco más de 5 años). Además, debido a las grandes dimensiones de la vivienda con tres habitaciones el costo era sumamente elevado en materiales (para esta zona alejada de grandes centros urbanos o productores de material para la construcción que en la provincia es la ciudad portuaria de Barranqueras). Otra de sus críticas radicaba fundamentalmente en el desacuerdo respecto al diseño arquitectónico de la vivienda o, como explicita el discurso técnico, el “prototipo”, dando cuenta de las disputas entre matrices simbólicas en torno al espacio y sentidos naturalizados en los cuerpos. Según Rodolfo, los espacios al interior de la vivienda eran inapropiados por varias razones que argumenta en las visitas que hacíamos a “la obra” o en su casa. Para Rodolfo, los indígenas “ya tienen la vivienda, bueno, ahora hay que organizarla”. Permite identificar sentires que denotan cómo “se hizo cuerpo” casi inevitablemente la preocupación por las formas de habitabilidad no indígena y la propiedad privada a partir de la vida en el ámbito urbanizado (“no se veía bien que el aborigen compre terreno o viva en el centro... en un rancho, por *miedo* de que ande vagando, borracho... qué se yo, porque es un pueblo turístico”). Tener la casa en “orden” es una práctica deseable y valorada por Rodolfo.

R: “Yo aprendí a trabajar en la construcción porque trabajé con criollos como peón. Mal la he pasado. Los criollos me enseñaron a manejar la platita. Después me fui a Buenos Aires también unos meses, trabaje de piquetero jaja. Siempre viví de “changas” y me gusta el trabajo de albañil”.

C: *¿Y qué te parece estas viviendas que hicieron... la gente se siente cómoda?*

R: “Por eso te digo que estas casas, al indígena mucho no le gustan. Sí puede tener a su familia cerca porque hay lugar: tres habitaciones. Pero el baño adentro no se ocupa¹², el horno adentro menos, digamos... jajaj, además ellos no saben tener un *orden en la casa*. Capaz que en la mesada ponen la ropa limpia, qué se yo... ellos tienen otras costumbres. Capaz que se rompe la mochila del baño y no la cargan con agua o... le tiran un balde

¹² Es recurrente el verbo “ocupar” en esta familia (más que “usar”). Que los espacios se ocupen denotaría un “estar” en el lugar (o respecto a un artefacto) y no tanto una propiedad del sujeto respecto a ese espacio o que implique utilidad individual.

como hacemos nosotros que todavía no tenemos un baño bien instalado. Por decirte, ya tienen todo los vidrios de ventanas sacadas, no cuidan mucho. O sea, ya tienen la vivienda, bueno, ahora hay que organizarla”.

C: *y en el caso de ustedes...eh...?*

R: Nosotros sí porque Amaranta [la pareja] aprendió de su mamá que siempre trabajó limpiando casas de criollos. Aprendió a como “tener” la casa y a cocinar de otro modo. Ceci, vos acá por ejemplo, nos ves que nosotros comemos a las 12 y a la noche... siempre tenemos algo para compartir en la mesa, pero la mayoría de los aborígenes no es así. A veces comen cuando tienen hambre. Se come mal, mucho fiambre, gaseosa y fideos, tortas. Eso *les gusta*. No *les gusta* la verdura, por ejemplo, la zanahoria en ensalada.

C: *Todo lo que hoy se pueda conseguir en el almacén, en el mercado...*

R: Sí. Una vez, vino de Castelli una prima de la Amaranta. Se quedó más de un mes acá. Veíamos que nunca tenía hambre, tomaba mucho tereré... mirá que es gordita pero nunca quería comer, sólo torta a la parrilla, por ahí... Al tiempo recién nos dijo que no le gustaba la comida condimentada, viste los guisos que preparaba la Amaranta, porque le hacía *doler* la cabeza. Otra vez, hicimos un asado que le gustaba a ella. Pero justo estaban los porteños [Jorge y Maribel] y no quiso comer... porque no estaba acostumbrada a comer delante de criollos, no le gustaba... no sé. (Rodolfo, *qom* de VRB, julio de 2011 en la casa del entrevistado).

Desde la performatividad del programa de hábitat como discurso político, en este punto nos encontramos con el ideologema fundamental para describir los términos del reconocimiento y supone, como forma de representación del sujeto indígena, que “todos los indios son iguales”.¹³ A partir de allí, se pue-

¹³ En el IPDUV de la provincia, no se distingue entre formas de vida *qom*, *wichí* o *mocoit*, las tres etnias de la formación provincial de alteridad. “Las unidades habitacionales estarán especialmente adaptadas a las necesidades de las familias aborígenes, y esto lo hacemos luego de trabajar en forma conjunta con estas comunidades. Lo que buscamos es que los prototipos puedan contener las necesidades de las familias aborígenes, algo que pretendemos lograr gracias al trabajo desarrollado por los técnicos del Instituto”

den describir otros ideogramas que incidirán en la experiencia del beneficiario del programa: el ideograma de la “familia nuclear”. Contar con más espacio en la vivienda representa la posibilidad de reunir a la familia extensa (“tener a su familia cerca”; “vino de Castelli una prima”). La principal restricción de las viviendas estatales implementadas en las plantas urbanas es la imposibilidad de reproducir la familia extensa de las familias indígenas.

Los saberes prácticos y las referencias corporales, se ponen en juego en las vivencias interpretadas por el propio sujeto entrevistado que “juega” con un discurso que va de la identificación al extrañamiento con las pautas *qom*. La cultura *qom* no puede ser esencializada. El propio Rodolfo remite a las diferencias que se construyen al interior de sus relaciones interculturales en sus vínculos cotidianos así como las nuevas formas de vida de los “nuevos”¹⁴. Allí están presentes los *dispositivos relacionales* vinculados a la “clase” (“trabajé con criollos”; las “changas”; “trabajé de piquetero”; “su mamá que siempre trabajo limpiando casas de criollos”). Aquello que permitió “aprender” como *sentido práctico* (*sensu* Bourdieu) a mantener la “casa en orden” definiendo un determinado uso/ocupación de los espacios (en la mesada no va la ropa limpia, el baño adentro que si se rompe, se tira agua, los vidrios no se rompen).

Los *sentidos* sociales se resisten a ser colonizados: ya sea por la frecuencia (no se come a las 12 y a la noche), la elaboración (condimentar es de criollos) o las características (sin verduras) de la comida. La

prima de visita visibiliza esa actitud a través de su rechazo (“nunca quería comer”) manifestado corporalmente (“le hacía doler la cabeza”). En el relato aparecen relaciones interculturales en términos de proximidad/distancia de los cuerpos (“los criollos me ensañaron a manejar la platita”; “hicimos un asado (...) justo estaban los porteños”) pero también de agrado/desagrado (la prima “no quiso comer porque no estaba acostumbrada a comer delante de criollos”). La identidad y la alteridad están siempre en conflicto en las relaciones cotidianas entre indígenas/criollos (en la fotografía de la vivienda, se ve que la cerca separa respecto a la calle y al barrio pero no respecto al vecino *qom*). Pero también se divisan tensiones entre las propias tradiciones *qom* y aquellas de la sociedad no indígena (Rodolfo y su mujer no podían distinguir si la prima “nunca tenía hambre” o “no quería comer”).

Por ello, la desaprobación por parte de Rodolfo del “prototipo” estaba en función a la representación de las “necesidades” de familias indígenas. En primer lugar, el baño instalado adentro de la vivienda. Viejo problema. En un libro publicado en 1997, Patricio Doyle, ex cura que vivió 20 años en la zona de El Sauzalito trabajando desde la *promoción indigenista* (luego fue presidente del INAI), menciona una experiencia de construcción de viviendas en Misión Laishi (Formosa) con aportes del INAI, entre otras instituciones. Era un plan para la comunidad *qom* donde la vivienda tiene forma de “igloo” grande con mucha ventilación:

Una periodista de Bs. As., presente en la inauguración, observó escandalizada: “¿Cómo no han previsto un cuarto de baño dentro de la casa?” Un toba le contestó: “a nosotros no nos gusta que alguien cague a metros de donde estamos comiendo... baño adentro para nosotros no sirve... lejos... así lindo” (Doyle, 1997: 149).

El relato en el libro intenta dar cuenta de la problematización sobre las deficiencias en la lectura de las pautas culturales de las comunidades indígenas en la realización de los planes de viviendas estatales, y si bien acentúa la mirada en la forma de vida *wichí* y la crisis que representa el paso de ser comunidades nómades a procesos de sedentarización modernos, ilustra claramente la problemática e inserta su historicidad. El proyecto construido por Rodolfo no es ajeno a esta discusión, muy en el centro del debate sobre “interculturalidad” (las viviendas que realiza la

(Presidente del IPDUV, 2006). Disp. en: <http://ipduv.chaco.gov.ar/frontend.php/pagina?id=1956&sm=11>

¹⁴ Cuando Rodolfo estaba en la cooperativa, era frecuente que a medida que llegaba el fin de semana, vinieran los jóvenes indígenas a empeñar el celular. Como Rodolfo tenía hermanos menores amigos de esos chicos y sabían que disponía de dinero, viernes o sábado le dejaban el celular por unos pesos para poder salir a boliches de la localidad, y el lunes lo venían a buscar si es que juntaron el dinero para devolver. Acá es interesante analizar cómo opera la cuestión del evangelio como regulador social. Una tarde en la casa de Rodolfo, su hermano menor me dice: “¿Esta noche salís?”. Le digo: “no”, e inmediatamente me pregunta: “Vos sos evangelia o todavía estas en la joya”. El “entregarse al evangelio”, históricamente, ha sido una de las formas más eficaces para que los indígenas dejen el alcoholismo. Por lo que la dicotomía “ser evangelia/estar en la joya” es muy marcada en los sectores jóvenes que, a la vez que se encuentran con una gran oferta para consumo en boliches y bares (recordemos que la localidad es un lugar turístico), también pueden optar por la fe y las rutinas nocturnas en las “rondas”. Estas “rondas” se han expandidos en las iglesias evangélicas, es decir, expresiones pentecostales en los barrios *qom*, organizadas y coordinadas por los pastores, donde se bailan (en rondas, de allí la denominación) con muchísima destreza y se socializa con gente de la localidad y de otras.

provincia a través del IPDUV, cuentan con frecuentes críticas desde la universidad en Resistencia (UNNE) o Facultad de arquitectura en esa Capital provincial). De allí la construcción de dos baños. Una casa tan espaciosa e imponente visualmente no podía dejar de tener un baño adentro que es un buen indicador de “necesidad básica (in)satisfecha”.

En segundo lugar, el almacenamiento de agua. Generalmente, los techos de las viviendas, incluso de las viviendas más pequeñas como las del programa Mejor vivir (el programa más implementado en la región), son de chapa de zinc con caída para un costado (de atrás para adelante, hacia la parte de la fachada) justamente para que las canaletas de la chapa permitan juntar agua. Luego se deposita en el aljibe en la zona rural, la cisterna o el tanque en la zona urbana (el tambor azul en la fotografía de la vivienda) que aunque cuenta con servicio de agua corriente, en las mayorías de las casas indígenas ésta no llega al terreno de la vivienda sino que se extrae con una canilla ubicada afuera. En esta zona, la totalidad de las casas construidas por planes de vivienda tienen chapa de zinc y techo con caída (o “a dos aguas”) y un sistema de canaletas, ya que juntar agua es fundamental. En época de sequía invernal¹⁵, el Municipio suspende el servicio de agua corriente, algunas horas al día según la demanda, ya que también es necesario llevar con camiones-tanque agua a la zona rural no sólo para el consumo humano sino para los animales, en ámbitos donde las represas construidas seguramente se secan y el agua del aljibe es insuficiente. Es decir, la cantidad de agua que se almacene, teniendo en cuenta las escasas lluvias anuales y épocas de sequía, depende del tamaño del techo. Al ser de grandes dimensiones el tamaño de las viviendas en cuestión -y con otro diseño del techo alternativo y/o un buen sistema de canaletas, que sugiere Rodolfo- podrían almacenar una cantidad considerable. Esta es la deficiencia del techo de la vivienda analizada.

En tercer lugar, las paredes medianeras, cuestión también tratada por Patricio Doyle en su libro:

En algunas partes vieron con muy malos ojos los complejos de viviendas hechos para ellos, sin consultarles previamente cómo querían vivir. Venía una empresa contratada por Fonavi, hacía una serie de casas, una pegada a la otra, incluso con paredes medianeras, en una zona donde las exten-

siones de tierra despobladas son inmensas. “... *esotido de catas... no queremos así... no sirve*”. Las catas son una especie de loros, que abundan en el norte. (Doyle, 1997: 149)

No sólo los efectos que surgen de la experiencia vivencial en una vivienda y un nuevo espacio (con un “patio limpio” reducido en comparación a la vida en los ámbitos rurales en los parajes). También es fundamental pensar la vivienda en relación a otras viviendas separadas por medianeras donde se establecen nuevas relaciones sociales entre sujetos que no son de la familia extensa (a veces ni de su misma etnia). Esto generalmente es germen de conflictos (es el caso de la localidad El Sauzalito, donde esta vecindad entre indígenas y criollos a partir de la “interculturalidad” es promulgada municipalmente)

En cuarto lugar, el horno a leña en el interior. En este contexto de altas temperaturas durante la mayor parte del año, lo más probable es que la mujer de la casa haga la comida también afuera y con leña. Si bien, en algunas ocasiones, las familias tienen cocinas o anafes utilizados con gas envasado en garrafas (este es el caso de la esposa de Rodolfo, Amaranta). Al funcionar a leña, un horno no sólo puede que resulte contrario a las prácticas cotidianas de las familias *gom* -no porque no se utilice leña sino porque en ocasiones escasea o requiere buscarla a gran distancia- sino porque el horno de la casa está adentro. En la provincia donde “el verano es como el dueño del sitio”, resultaría la manera más absurda de recalentar toda la vivienda construida con techo de chapa de zinc (por cierto, la posibilidad de contar con cielorraso en el techo -machimbre- es un gran indicador de clase social en esta zona).

¹⁵ Entre diciembre y marzo las precipitaciones oscilan entre 500 y 600 mm.



En la imagen, el horno construido en el interior de la cocina de la vivienda. La fotografía fue realizada durante la construcción de las últimas viviendas por parte de la cooperativa. La madera ilustra que los albañiles intentaron probar el funcionamiento (trabajo de campo en agosto del 2011).

En quinto lugar, si recordamos aquellas estufas en las habitaciones podemos aplicar la misma línea de pensamiento que en el punto anterior. Cabe solamente preguntarse: ¿estas casas habrían sido pensadas para población Mapuche, localizadas al sur del país y en clima de bajas temperaturas? Rodolfo planteaba que el costo de estas chimeneas era muy alto en cuanto al costo material, y dificultosas para los albañiles a la hora de su construcción. Además, no sólo que serían inutilizadas por las familias adjudicatarias de la vivienda si no que estas chimeneas cierran la ironía llenándose en invierno de nidos de avispas en lo alto de la “majestuosa” fachada.

Imagen 4: Dos ideologemas emergen respecto a la “década ganada” en las localidades del noroeste chaqueño: “el indio pensionado” y “el indio urbanizado”. Desde el 2003 aproximadamente, y dejando atrás las épocas donde estas poblaciones eran la mano de obra en las cosechas de algodón en la ciudad de Castelli, los subsidios y pensiones no contributivas (por ser Madres de 7 hijos, por enfermedades como Mal de Chagas o Tuberculosis –otra vez la necesidad del cuerpo enfermo para otorgar un “beneficio”-) son, en la mayoría de los casos, el medio de subsistencia

familiar al tener varios miembros en la familia con algún tipo de ingreso. Algunos se insertaron como empleados públicos. Un ejemplo de ello es el hermano mayor de Marita, Leandro. Luego de haber trabajado unos meses en la Fundación Madres de Plaza de Mayo en la construcción de un hospital a la entrada de Bermejito, Leandro queda desocupado. El proyecto del hospital queda trunco hasta que la provincia lo concluye. Luego es empleado como docente para realizar una suplencia en un centro educativo rural dedicado a la educación *qom* secundaria, bilingüe e intercultural. Leandro cuenta que, con lo que está cobrando con su nuevo trabajo, podría ampliar su casa que actualmente es una sola habitación de material (construida por él) y un baño (construido por la provincia a través de un plan específico para “núcleos húmedos”, que muy frecuentemente son baños). Cree que, con los ingresos que cuenta en el último tiempo, podría ampliar la casa y poner un kiosco. Sabiendo que no recibirá una vivienda estatal por las diferencias políticas con el oficialismo de la localidad, Leandro considera que podría montar un kiosco para los días sin asistir al centro educativo. Le parece que sería necesario en su zona, Lavalle, paraje de VRB que es habitado por mayoría indígena que, generalmente, no tienen prácticas de comercialización. En este paraje, como en otros, se implementaron muchas viviendas municipales y provinciales, que, según dicen el Intendente de la localidad, se hicieron todas juntas porque a las empresas les *es más barato* que hacerlas dispersas en el monte.

L: “Yo sé que necesita la gente de acá, sé que tendría que tener sí o sí para vender a la gente. Mirá, tendría que ser pilas, yerba, cosas de almacén, algo de carne... la gente te compra todos los días, si *acá tienen todos pensiones!*”

C: “Para que no tengan que comprar en el Río [por VRB]”

L: “Pero con lo que le pasó a la Vane en la *piernita* no sé (...) el curandero ya me dijo: si quería poner un kiosco, que me fuera de acá, donde *no nos vean*” (Leandro, julio de 2012, *qom* de Lavalle, casa del entrevistado).

Debido a varios episodios de enfermedades o “males” que afectaron los cuerpos de una de sus hijas y de varios de sus hermanos (incluidas Marita -que padeció problemas en las cuerdas vocales y anemia se-

vera- y Amaranta -en la vista y en las manos-), prefiere esperar. “Estos males son por la envidia de la propia gente *qom*” (Leandro, julio de 2012, Lavalle, casa del entrevistado). La no uniformidad de las condiciones económico-sociales genera conflictos internos a la comunidad *qom*.

A pocas viviendas de donde reside Leandro vive un chamán o curandero (para ellos ya no un *piaxonac*) que realiza trabajos a su familia a través de distintos tratamientos (que pueden tener un costo o no). Este curandero le recomendó que, debido a los recurrentes problemas que ha tenido su familia a causa de la envidia por una mejoría económica, si quiere cambiar el modo de vida y “progresar” lo haga lejos, donde no lo vean. La percepción visual es la herramienta de la vigilancia cultural, siempre contextual y en base a una idea de *nosotros*, sobre el acceso a lo material y la mejora en las posibilidades de consumo.

La normatividad social vinculada a la *igualdad* del *qom* “mariscador”¹⁶ sanciona a través de “males” a los que se apartan del canon cultural. La eficacia del objetivo corporal de los males suspende la lógica del consumo y la cuestiona. Incluso, ocasionan muertes resultados de especies de “guerras” silenciosas en la misma comunidad suscitadas ya desde el pasado (imagen 1 respecto a la familia de Victor, papá de Leandro), donde el cuerpo es arena de lucha que no se vincula a un problema biomédico sino que sólo un curandero de la cultura puede sanar antes los desequilibrios sociales y el peligro de las nuevas desigualdades. El suegro de Leandro, curandero pero también dirigente que participó en elecciones como candidato para un cargo en el legislativo local (y perdió), al tiempo falleció por un “mal” muy fuerte. También, la mamá de Rodolfo fue a vivir a la planta urbana de VRB por padecer un “mal” y no poder seguir trabajando en el campo.

Reflexiones finales

La dimensión *sensitiva* y la referencia corporal son fundamentales para las descripciones que realizan los tres entrevistados, Marita, Rodolfo y Leandro, articulando tramas de sentido entre expresividad, biografía y sociedad (Scribano, 2011). Nos recuerdan que toda interpretación se construye en interpretaciones precedente de las corporalidades situadas. De allí la

necesidad de retomar los “discursos *de los cuerpos*” recuperando las *voces* de los actores y sus luchas (Grosso, 2008b) para comprender las modalidades desde donde la clase, la etnia, el indigenismo y el evangelio configuran la praxis social y contextualizan el sentido de las pujas con el Estado. Las cuatro imágenes que presentamos tienen un *suelo* histórico y político donde se pretendió incorporar al indígena desde distintas modalidades; en el peronismo, a través del *trabajo* pero fundamentalmente en la emergencia del “*evangelio*”; en los años noventa, a través de políticas focalizadas donde las comunidades indígenas eran representadas más bien como pobres y vulnerables; y en el segundo modelo “nacional y popular”, el kirchnerista, desde la integralidad de políticas sociales (cooperativismo, trabajo asalariado, planes sociales, políticas habitacionales) y las políticas de reconocimiento cultural.

Como unidad de experienciación principal, nos centramos en la experiencia prácticas de un *qom* como trabajador, cooperativista y albañil. Como miembro de una cooperativa de trabajo que participó en un programa para “comunidades indígenas”, al detenernos *in extenso* en la narración de Rodolfo sobre la materialidad y uso/ocupación social de los espacios de viviendas estatales, pudimos analizar cómo la forma de intervención política que no reconoce formas de habitabilidad indígena sino que más bien las modifica. Esta intervención política producirá, posteriormente, nuevas configuraciones corporales a la vez que reafirma la colonialidad que, como huella indeleble, constituye a los sujetos en estas regiones.

En la lógica interioridad/exterioridad de las nuevas condiciones de habitabilidad se performa la experiencia cotidiana. Las prácticas culturales a través de las cuales las diferencias y semejanzas, lo singular y lo plural, se juzgan y se representan nominalmente desde el Estado, son homogeneizantes, diversificantes y siempre arbitrarias. Generalmente, la vivienda estándar en la provincia de Chaco se implementa en zonas urbanizadas y representa a la diferencia indígena reduciendo la particularidad cultural al uso de un fogón (asador) afuera de la casa. A ese fogón, las familias tanto *qom* como *wichí* entrevistadas no lo utilizan por estar justo en frente de la casa (lo público) y no detrás en el patio (lo privado), ya sea tanto para la preparación de comida o para la elaboración de artesanías (los “nuevos”, por la falta de materia prima o el cobro de un subsidio, puede que ya no las realicen). En el caso de las viviendas de la Nación, en las que nos centramos, la singularidad de la diferencia indígena

¹⁶ La marisca es la técnica de caza y pesca tradicional de los *Qom*.

está representada en dos detalles: *artefactos* domésticos en base al uso de la leña como combustible (estufas en las habitaciones y horno en la cocina) y la realización de DOS baños, uno adentro y otro afuera. Se pone en tensión la atadura de la representación indígena a una práctica atávica de contexto de monte al tiempo que se lo urbaniza y dispone en una cuadrícula a partir de un modelo socio-económico que los incorpora como los principales consumidores de las localidades. A la vez, se reproduce la obsesión higienista de un cuerpo disciplinado para hacer las “necesidades” fisiológicas (a Leandro no le dieron vivienda por ser peronista, pero sí baño) como matriz consensual en la preocupación “integral” por el hábitat indígena (respetar la cultura no es respetar todo aquello que la gente hace con su cuerpo). Al comprender las políticas habitacionales como tecnologías de gobierno en un contexto socio-histórico particular, fogones, estufas, hornos y baños pueden ser interpretadas como *artefactos de sentido* (Kogan, 2012) que imponen regímenes de significación tanto como de acción.

En el trabajo, se buscó poner en diálogo dos formas contrapuestas de entender la corporalidad: por un lado, al indagar en la lógica del Estado, el modo en el que el cuerpo es *construido* -mediante tecnologías y dispositivos estatales-, y por otro lado, aquellas perspectivas donde el cuerpo es *producido* desde el

propio cuerpo, es decir, el “cuerpo vivido” al que se refiere Kogan (2007). Desde esta perspectiva analítica será posible comprender la categoría *raza* (Quijano, 2003; 2007) que proponemos para analizar las políticas públicas en contextos interculturales poscoloniales como el que problematizamos. La corporalidad es un nivel decisivo de las relaciones sociales que, en este contexto, nos permite hablar de la emergencia de una “corporalidad racializada” al interior de la política habitacional. Por ello, se propone atender a lo racial como corporalidad “visible” y visibilizada a través de una política pública habitacional que niega la posibilidad de que la diferencia cultural se reconfigure, en el mejor de los casos, de manera voluntaria en las matrices de sociabilidad local e inclusión impuestas a través del consumo: los efectos paradójicos de esa inclusión que pervive en la colonización de la experiencia (Scribano, 2010).

Como expresa Anthony Appiah en torno al multiculturalismo, “entre la política del reconocimiento y la política de la coacción, no hay una línea clara” (Appiah, 2009: 232). En esa frontera opaca, de sentidos en pugna, se constituyen los cuerpos indígenas y las subjetividades en épocas de reconocimiento estatal donde la “habitabilidad” es una arista más de la sedimentación (e interpelación) de la dominación histórica y colonial.

Bibliografía

APPIAH, A. (2009) “Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social”. En: Taylor, Ch. (Comp.) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE.

BARRETO, M. A. (2011) “Cambios y continuidades en la política de vivienda argentina (2003-2007)”. *Cuadernos de vivienda y urbanismo* vol. 5, núm. 9, p. 12-30.

BARTOLOMÉ, M. (2003) “Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social* núm. 17, p. 162-189.

BOITO E. y ESPOZ, M. (2012) “Poder, territorio(s) y construcción de entorno: consideraciones políticas y metodológicas de los abordajes sobre cuerpos y emociones”. *Revista brasileira da emoção* vol. 11, núm. 33, p. 708-728.

CITRO, S. (2009) *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

DOYLE, P. (1997) *Camino desde la marginación a la libertad*. Buenos Aires: Editorial del autor.

ESPOZ, M. B. (2013) *Los ‘pobres diablos’ en la ciudad colonial. Imágenes y vivencias de jóvenes en contextos de socio-segregación*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

FANON, F. (2009) *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, M. (1996) “El sujeto y el poder” en: Terán, O. (comp.) *Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

GROSSO, J. L. (2008) *Indios muertos, negros invisibles*.

Hegemonía, identidad, añoranza. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

_____, (2008b) "Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna". *Revista Espacio Abierto* núm. 2, p. 231-245.

_____, (2009) "Cuerpos del Discurso y Discurso de los Cuerpos. Nietzsche y Bajtín en nuestras relaciones interculturales". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* núm. 1, año 1, p. 44-77.

_____, (2012) "Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estéticoepistémica del ver-decir lógico-eidético". *Revista brasileira da emoção* vol. 11, núm. 33, p. 730-752.

GRÜNER, E. (2005) "Introducción. Las estructuras elementales del poder". En: Balandier, G. *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones Del sol.

KOGAN, L. (2007) "La insoportable proximidad de lo material: cuerpos e identidades en las ciencias sociales". *Debates en Sociología* núm. 32, p. 9-18.

_____, (2012) "Tecnologías del encantamiento y cinco cuerpos imaginados ¿cada vez más extranjeros?" *Actuel Marx Intervenciones*, núm. 12, p. 185-2010.

MERLEAU-PONTY, M. (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

QUEVEDO, C. (2011) "La raza en ámbitos locales de gestión: la comunidad Qom en el Municipio de Villa Río Bermejito (Chaco, Argentina)". *Revista Astrolabio*

núm. 7, p. 313-341.

QUIJANO, A. (2003) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en: Lander, E. (Comp.) *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO.

_____, (2007) "Colonialidad del poder y clasificación social" en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Edit.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

SALAMANCA, C. y TOLA, F. (2008) "Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales qom y de la capacidad de acción". En: Braunstein, J. y Meichtty, N. (comp.) *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: UNNE.

SCRIBANO, A. (2010) "Un bosquejo conceptual del estado actual de sujeción colonial". *Boletín Onteaiken*, núm. 9. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin9/0-1.pdf>.

_____, (2011) "Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación". *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* núm. 1, año 1, p. 21-35.

TURNER, B. (1996) "Los avances recientes en la teoría del cuerpo". *Reis* núm. 68, p. 11-39.

VIVALDI, A. (2010) "El monte en la ciudad: (des) localizando identidades en el barrio toba". En: Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comp.) *Movilizaciones indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: La crujía Ediciones.

Citado. QUEVEDO, Cecilia (2015) "Una aproximación a la corporalidad indígena desde las políticas públicas habitacionales" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°17. Año 7. Abril-Julio 2015. Córdoba. ISSN: 18528759. pp. 70-85. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/285>

Plazos. Recibido: 27/11/2013. Aceptado: 07/07/2014.