



ESTADOS LOCALES Y ALTERIDADES INDÍGENAS

Sentidos sobre la inclusión habitacional
en El Impenetrable

Cecilia Quevedo



Editorial CEA ▶ Colección Tesis



cea-sociales
centro de estudios
avanzados



Universidad
Nacional
de Córdoba

Estados locales y alteridades indígenas.
Sentidos sobre la inclusión habitacional
en El Impenetrable

Cecilia Quevedo



Colección Tesis

Estados locales y alteridades indígenas.
Sentidos sobre la inclusión habitacional
en El Impenetrable

Doctorado en Ciencia Política

Cecilia Quevedo

Universidad Nacional de Córdoba

Rector: Dr. Hugo Oscar Juri

Decana de Facultad de Ciencias Sociales: Mgter. María Inés Peralta

Editorial del Centro de Estudios Avanzados

Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales,
Av. Vélez Sarsfield 153, 5000, Córdoba, Argentina

Directora: Adriana Boria

Coordinación Ejecutiva: Alicia Servetto

Coordinación Editorial: Mariú Biain

Comité Académico de la Editorial

M. Mónica Ghirardi

Daniela Monje

Alicia Servetto

Alicia Vaggione

Juan José Vagni

Coordinador Académico del CEA-FCS: Enrique Shaw

Coordinador de Investigación del CEA-FCS: Marcelo Casarin

Asesora externa: Pampa Arán

Cuidado de edición: Mariú Biain

Diagramación de Colección: Lorena Díaz

Diagramación de este libro: Silvia Pérez

Responsable de contenido web: Diego Solís

© Centro de Estudios Avanzados, 2019

Quevedo, Cecilia

Estados locales y alteridades indígenas : sentidos sobre la inclusión habitacional en El Impenetrable / Cecilia Quevedo. - 1a ed revisada. - Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. Centro de Estudios Avanzados, 2019.

Centro de Estudios Avanzados. Centro de Estudios Avanzados, 2019.

Libro digital, PDF - (Tesis)

Archivo Digital: [descarga](#)

ISBN 978-987-1751-74-7

1. Ciencia Política. 2. Chaco. 3. Inclusión Social. I. Título.

CDD 320.8



*A la memoria de Melitona Enrique.
A las mujeres de mi familia.*



Mural en El Sauzalito.

Fuente: Fotografía de la autora. Trabajo de campo, julio de 2013.

Agradecimientos

La investigación condensa una década de trabajo que, desde el 2008, fue madurando la forma de comprender un escenario social e histórico singular: la región de El Impenetrable en la provincia de Chaco. En este proceso, las relaciones personales y las amistades forjadas posibilitaron el trabajo de campo y nutrieron el tiempo prolongado entre visita y visita. Con esas personas transité los espacios institucionales y las vivencias cotidianas que posibilitaron elaborar preguntas e intentar responderlas colectivamente. Los agradecimientos, que en estas palabras se vuelven una fría formalidad, se renuevan en la antesala del libro.

En primer lugar, destaco a quienes permitieron que la investigación se convierta en una tesis doctoral. A Onelio Trucco, quien desde la licenciatura ofreció su colaboración acompañando con las preguntas complejas. Rescato la participación en sus equipos de investigación y la riqueza de poder vivenciar la agudeza analítica del mejor docente que habita las aulas de la UNVM. A María Belén Espoz, a quien encontré en el camino. Desde su generosidad, ella me aportó confianza y el compromiso con la vida académica.

Otros docentes también contribuyeron a que eligiera el oficio de la investigación acompañándome o inspirándome en la premisa de que no había una única forma de “hacer” ciencia política. En este aspecto también quiero mencionar a tres lectores en distintas instancias: Emanuel Barrera Calderón, Florencia Delgado y Adrián Romero. Sumo a una larga lista de compañeros/as de los distintos equipos de investigación desde aquel primer proyecto en la UNVM hasta la llegada a la UNC. Del mismo modo tengo una gratitud especial por aquellos interlocutores en espacios académicos que me orientaron de maneras diversas.

En El Impenetrable, mis agradecimientos van dirigidos especial-

mente a las familias Putzolo, Cantero, Fernández, Calermo y Pizarro. Son ellos apenas un puñado de personas con los que conversé largos ratos o a los que invadía con preguntas. También dirijo mis gratitudes a distintas personas en espacios institucionales chaqueños: las bibliotecarias de la ciudad de Resistencia, tanto en el IIGHI como en la Biblioteca Herrera; los técnicos del Instituto de Colonización de Castelli; a unos pocos trabajadores del IPDUV y de las municipalidades; a los muchísimos docentes de las escuelas de Villa Río Bermejito, El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya; a los/las estudiantes indígenas albergados en la JUM para continuar sus estudios terciarios en Castelli, muchos de los/las cuales se convirtieron en referentes de las luchas de sus respectivas localidades de origen.

En segundo lugar, destaco aquellas personas que posibilitaron la transformación de una tesis doctoral en un libro. En este sentido, agradezco el aliento, las miradas críticas y los replanteos sobre mis propios pasos. En esta etapa reconozco a Juan Chico, David García y Mariana Giordano. Los aportes de María Eugenia Boito, Fabiana Martínez y José Luis Grosso, miembros del tribunal de tesis, que dieron un empujón para achicar, ajustar y publicar. De manera especial, agradezco a los miembros del programa “Ideología, prácticas sociales y conflicto” por las motivaciones permanentes mediante la lectura de mis trabajos, el diálogo constante y las devoluciones.

Desde que esta investigación se plasmaba con cinco hojitas de un “plan de trabajo”, el apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas ha sido permanente a través del otorgamiento de tres becas y luego el ingreso a Carrera de Investigador Científico. En una época de desinversión y ajuste estructural, la defensa de la universidad pública y de la investigación en ciencias sociales como horizonte de trabajo, se vuelve cuanto menos imperiosa. A este organismo mi eterno agradecimiento por posibilitar acortar caminos y permitirme tomar atajos de clase social y de género.

Índice

Abreviaturas	15
Introducción	17
Pueblos indígenas y municipios	21
Abriendo picadas en el monte	24
Un recorrido por los capítulos	28

Capítulo I. Del blanqueamiento de la Nación al valor de la diferencia

Introducción	31
Estado nación y procesos de inclusión/exclusión	33
Ciudadanía y alteridad como movimientos ideológico-tecnológicos	39
El Territorio Nacional de Chaco	42
El trípode identitario chaqueño: inmigrantes, criollos y aborígenes	48
El mandato de la diversidad	52
Los pueblos indígenas y el neoliberalismo “criollo”	56
La promoción indigenista chaqueña	58

Capítulo II. Integracionismo chaqueño y espacios domésticos

Introducción	67
El indio peronista en la arqueología ciudadana	71
El evangelismo en el horizonte qom	74
El Chaco “gringo”	76
La reivindicación indigenista	79
Resistencia: crisol de razas y el plan de embellecimiento	81
El Impenetrable: la diferenciación habitacional	84

Pastoral aborígen y condiciones de habitabilidad digna	90
--------------------------------------------------------	----

Capítulo III. Del genocidio étnico a la reparación histórica

Introducción	99
Los Pueblos Originarios entran en escena	103
Labores nocturnas	104
El genocidio étnico	106
La reparación histórica	109
Contexto de emergencia de la casa-caja	115
“Desde Bermejito para arriba” (periodo 2004-2007)	116
El neoindigenismo habitacional (periodo 2008-2014)	119
El IPDUV como burocracia plebeya	121
“Su histórica casa que hoy es la casa de los chivos”	125

Capítulo IV. Estados locales: el orden de las alteridades

Introducción	131
Los orígenes de Estado en El Impenetrable	134
En el río	135
En la misión	137
En el proyecto	139
El Estado local y la comunidad imaginada	141
La retórica oficial del “aborígen escondido”	143
La retórica oficial pastoral/clientelar	146
La retórica oficial sobre el “entrevero”	150
Lejos del monte: vivienda y urbanización	153
La topología de la invisibilidad	154
La topología pastoral	157
La topología intercultural	160
El dominio político desde la municipalidad	163

Capítulo V. El par bienestar/malestar en las vivencias indígenas

Introducción	167
Gran tiempo: acontecimiento y subjetividad local	170
La protesta	171
La presencia religiosa	176
La mirada médica	180
Tiempo situado: estar y “hallarse” en una nueva habitabilidad	185

Procedencia y permanencia	188
Regímenes subalternos de visibilidad	193
Para no tirar la casa	198
“Como la gruta del Gauchito Gil”	203
Conclusiones	209
De los mecanismos ideológicos en la invención de	
El Impenetrable	210
De viviendas e indios	214
De municipalidades e indios	216
Del malestar en las relaciones interculturales	218
Bibliografía	220
Fuentes	237
Anexos	245

Abreviaturas

AAC: Acción Apostólica Común
APS: Atención primaria de la salud
AUH: Asignación Universal por Hijo
BID: Banco Interamericano de Desarrollo
CEREC: Centro Educativo Rural El Colchón
CFI: Consejo Federal de Inversiones
DPA: Dirección Provincial del Aborigen
ES: El Sauzalito
ENDEPA: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen
FC: programa habitacional Familia Criolla
FONAVI: Fondo Nacional de la Vivienda
FpV: Frente para la Victoria
IDACH: Instituto del Aborigen Chaqueño
IEU: Iglesia Evangélica Unida
INAI: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas
INCUPO: Instituto de Cultura Popular
IPDUV: Instituto Provincial de Desarrollo Urbano y Vivienda
JIP: Juventud Indígena Peronista
JUM: Junta Unida de Misiones
MIDJ: Movimiento de Indígenas, Desocupados y Jubilados
MNP: Misión Nueva Pompeya
MV: programa habitacional Mejor Vivir
NBCH: Nuevo Banco del Chaco SA
NBI: Necesidades Básicas Insatisfechas
NEA: Nordeste argentino
ONG: Organizaciones No Gubernamentales
PACH: Partido Acción Chaqueña

PJ: Partido Justicialista

SECHEEP: Servicios Energéticos del Chaco Empresa del Estado Provincial

UCR: Unión Cívica Radical

UNNE: Universidad Nacional del Nordeste

VRB: Villa Río Bermejito

Introducción

Ni la vivienda, ni la forma de caminar, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro revelan que ha sido la necesidad la que los ha creado: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad.

Friedrich Nietzsche

En el presente trabajo analizamos las disputas por el derecho a la vivienda en relación a los pueblos indígenas del noroeste chaqueño. La investigación se realizó en tres localidades del Departamento General Güemes en la provincia de Chaco, la región conocida como El Impenetrable. Desde un abordaje transdisciplinario analizamos una arista de las formas de ciudadanía propuestas desde los Estados locales en épocas de valorización de la etnicidad, retóricas multiculturales y políticas de bienestar. Como recorte temporal tomamos el periodo 2004-2014, coyuntura en la cual se desarrollaron canales de diálogo sin precedentes entre el Estado (nacional y provincial) y las minorías étnicas. En este marco, los municipios otorgaron distintas problematizaciones al derecho a la vivienda y a los procesos de reconocimiento de los pueblos indígenas. Así, comprendemos a la política habitacional como un discurso válido desde donde observar tanto relaciones interculturales como renovados mecanismos del trabajo ideológico en torno a la región de El Impenetrable. En la confluencia entre la “cuestión de la vivienda” y la “cuestión indígena”, el abordaje nos permite analizar los modos provinciales de construcción del Estado “desde abajo”.

Las nuevas casitas, generalmente pintadas de colores alegres, aparecen como marcadores espaciales asociados a un nuevo periodo de bienestar en la región. Son parte de un conjunto de transformaciones económicas y simbólicas inusitadas en el noroeste chaqueño. Las pe-

queñas localidades de El Impenetrable vieron acrecentar y transformar sus morfologías en un incesante incremento de las obras públicas y de las dinámicas de las actividades productivas. De manera simultánea, la región del centro de la provincia expandió la frontera sojera en detrimento del modelo tradicional algodonero (Barri, 2013). Pues, como paisaje más representativo de las primeras décadas del siglo XXI, Chaco también contribuye al concierto de las provincia extra-pampeanas caracterizadas por el proceso sistemático de desforestación y el avance voraz del agronegocio en las territorialidades rurales (Attías y Lombardo, 2014; Domínguez y de Estrada, 2013).

Durante la hegemonía “nacional y popular” (Briones, 2015) deparó un extendido proceso de políticas sociales y asistenciales para pueblos indígenas y otros sectores históricamente subordinados. Las políticas redistributivas reactivaron formas locales de consumo y reconfiguraron las condiciones de existencia y subsistencia precedentes. Chaco fue la segunda provincia después de Buenos Aires en cantidad de las asignaciones familiares, pensiones no contributivas y jubilaciones implementadas en el país. En efecto, las transformaciones socioproductivas recientes nos abren una línea interpretativa que ubica a la población indígena radicada en centros urbanizados (o urbanizados) como sujeto clave de las contradicciones socioeconómicas (Iñigo Carrera, 2010). De allí que consideramos a las políticas de vivienda como dispositivos estatales que posibilitaron una nueva avanzada sobre El Impenetrable donde la promesa del “progreso” adquiere una máscara estatal específica (Abrams, 2015).

La investigación deconstruye algunas estrategias ideológicas por las cuales la hegemonía “nacional y popular” imaginó políticas interculturales en una región caracterizada históricamente por el ejercicio de la violencia estatal. Estamos considerando tres localidades donde la auto-comprensión del racismo y la desigualdad detentan distintos niveles de problematización e incluso de mediatización social. Dentro de este marco, analizamos los procesos de construcción de “lo indígena” poniendo en diálogo los discursos culturales heredados con las actuales formas de implementar políticas sociales. En este sentido, exploramos el vínculo semiótico entre la vivienda social, el “indígena chaqueño” y El Impenetrable como región simbólica. Según cada momento histórico, el discurso político sobre la vivienda y la alteridad se desenvuelve dentro de un campo de inteligibilidad singular condicionado por la consideración hacia la diferencia cultural dentro de procesos estructurales.

El “toldo”, “la toldería”, el “rancho” o la “choza” son signos construidos histórica y cotidianamente como lo indeseado bajo la dimensión sensible y vesánica de la lucha de clases (Marx, 2004). La vivienda puede ser tanto un mecanismo de sedentarización en el “desierto verde”, un dispositivo de control sanitario, un estatuto normativo, un derecho social conquistado, un discurso reivindicativo de la pertenencia étnica, un artefacto urbanizador o una mercancía para el intercambio entre vecinos.

En el periodo analizado, tanto los movimientos sociales, las iglesias evangélicas, los organismos de derechos humanos como las ONG y sus clases medias, se propusieron sacar al indígena de su marginalidad apelando a la construcción o distribución de viviendas sociales. El sueño de la “casa propia” apareció como valor en la hegemonía político-cultural pero también organizó las demandas sociales y las acciones políticas subalternas (Ferraudi Curto, 2014). En el gobierno provincial, los procesos de reconocimiento cultural estuvieron articulados a políticas redistributivas donde se destaca la ampliación del acceso al hábitat “digno”.

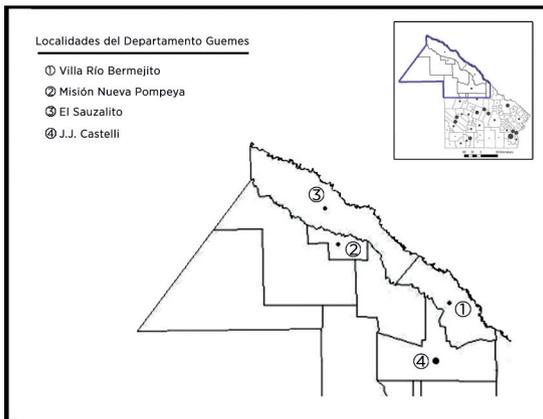
Desde el 2007, la asunción de Jorge Capitanich como gobernador instituyó una apelación reivindicatoria al “indígena chaqueño” articulando el ideario peronista, el neodesarrollismo y la industria de la construcción. El funcionario se autodeclaró como el primer gobernador en “pedir perdón” por la represión a trabajadores indígenas cuando Chaco era Territorio Nacional. Los gestos oficiales del reconocimiento tuvieron como corolario la vinculación discursiva entre las políticas de derechos humanos y la “reparación histórica” al pueblo indígena simbolizada en la entrega de viviendas a los sobrevivientes de la Masacre de Napalpí. Melitona Enrique, última sobreviviente de aquel genocidio de 1924 (Chico y Fernández, 2008), recibió como regalo para sus 107 años las llaves de una vivienda social en una zona urbanizada. Ese gesto político nos generó un conjunto de interrogantes sobre el lugar gravitante y contradictorio que la política de vivienda ocupa en relación a la lucha por el reconocimiento de los pueblos indígenas. En efecto, nos interpeló a reflexionar sobre el lugar invisible de la habitabilidad dentro de mecanismos microfísicos del Estado que conjugan construcciones simbólicas y materiales; o lo que en la investigación llamamos “retóricas” y “topologías” como categorías que nos ayudan a describir la relación entre la estatalidad y los pueblos indígenas en el presente.

En este marco, el objetivo de la investigación propone dos ámbitos de indagación: la administración municipal de las viviendas como recursos

estatales en disputa, y la experiencia desde adscripciones qom y wichí de los beneficiarios de programas habitacionales en nuevas dinámicas territoriales¹. En un primer momento, focalizamos en lugares discursivos de autoridad local como productores de criterios de distribución de las unidades habitacionales desde marcadores étnicos. De esta forma, nos permitimos interrogar al Estado y explorar cómo se producen fronteras entre nosotros/otros en las localidades de El Impenetrable. Dejando de lado concepciones unitarias sobre el Estado local, y dando cuenta del carácter translocal y ubicuo en que se desenvuelve su lógica institucional, focalizamos en “los contextos «mediados de forma múltiple» a través de los cuales (...) llega a ser construido” (Gupta, 2015: 80). De esta manera, reconstruimos las modalidades locales que reproducen formas de diferencia y desigualdad a pesar de que las interpelaciones provinciales se instauran como hitos de la transformación social.

En un segundo momento, analizamos las vivencias de las familias indígenas beneficiarias en cada localidad. En esta instancia, indagamos en los sentidos sobre el cuestionamiento a las fronteras propuestas desde el Estado local y las disputas subalternas a los modelos del bienestar local. Pues, el dispositivo “vivienda” se constituye en un regenerador tanto de proximidades o distancias interculturales como en tácticas de resistencias culturales. Veremos cómo la municipalización del territorio y las nuevas disposiciones espaciales interétnicas se conjugan en la articulación de los procesos hegemónicos afectando el *sensorium* de la experiencia urbana y los modos de percepción sobre el espacio habitable.

Imagen 1. El Impenetrable y localidades de estudio en el noroeste chaqueño.



Pueblos indígenas y municipios

En Argentina, desde mediados de la década en 1980, comienzan a enfatizarse procesos de reconocimiento formal a las minorías indígenas. La sanción de leyes nacionales y provinciales materializaron nuevas prácticas estatales de ciudadanía. La promulgación en 1985 de la Ley nacional 23302 de reconocimiento de comunidades indígenas y, en la provincia de Chaco, la sanción en 1987 de la Ley provincial 3258, o Ley del Aborigen Chaqueño, sentaron las bases para la preocupación “integral” sobre el modo de vida indígena. La nueva legislación propuso un avance en la consecución de derechos en materia de educación, salud, tierra y vivienda. Desde la apertura democrática, avanza la producción de la legislación y jurisdicción de la cuestión indígena mediante la lucha de los nuevos movimientos sociales y alianzas con sectores medios (entre ellos, las “pastorales aborígenes” y las ONG expandidas al norte del país).

Por otra parte, en la década de 1990 en un contexto caracterizado por la consolidación de la hegemonía neoliberal, emergen las políticas de descentralización estatal que le atribuyen a los municipios nuevas competencias administrativas. En paralelo, las reformas constitucionales a nivel nacional y provincial también otorgan nuevas aristas de reconocimiento al estatus jurídico de “pueblos indígenas” en consonancia con las retóricas internacionales y sus estándares (meta)culturales (Briones, 1998b). Esta concurrencia se consolidó en el tiempo como un doble movimiento: los procesos de descentralización del Estado y el énfasis en el respecto a las identidades étnicas (De la Maza Cabrera, 2012a).

En nuestra investigación, el trabajo de campo fue realizado en las localidades de El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya, con población wichí, y Villa Río Bermejito, con población qom. En cada una de estas localidades del noroeste chaqueño la población indígena representa alrededor de la mitad de la totalidad poblacional. Seleccionamos a los tres municipios con similares características administrativas, pero con distintos anclajes históricos que fueron progresivamente volviéndose objeto de indagación. No tratamos de replicar repertorios fijos de procedimientos comparativos sino más bien de elaborar estrategias analíticas que, de manera simultánea, eviten la reificación y evidencien las heterogeneidades en los procesos sociales (Balbi, 2017). Los sentidos de pertenencia que las burocracias locales ponen en juego resultaron decisivos al momento de elaborar criterios de inclusión/exclusión a grupos sociales

marcados como étnicos (generalmente, “criollos”, “indígenas”, “gringos”) y la construcción de significaciones políticas sobre la “necesidad” de la vivienda. En ese marco se inserta el objetivo de la investigación considerando las maneras por las cuales las instancias estatales locales vehiculizan o limitan formas de reconocimiento a la diferencia indígena y, al mismo tiempo, organizan los alcances y las posibilidades de la diversidad cultural hegemónicamente estipulada.

En el desarrollo de la pesquisa confrontamos con algunas interpretaciones dominantes dando relevancia a la instancia municipal desde una perspectiva que refuerce la producción de subjetivación que allí se negocia, configura y resiste. Para el discurso antropológico, los centros urbanizados de El Impenetrable —y fundamentalmente la región de Misión Nueva Pompeya— constituyen meros lugares de tránsito de los sectores indígenas. Algunas autoras suponían que, con las entregas de tierra de los años 1990, las familias se radicaron en contexto rural y de monte a través de lo que denominaron procesos de parajización (Dasso, 1999; Franceschi y Dasso, 2010). Por lo que la reconstrucción de los lazos de parentescos y las familias extensas en los territorios comunitarios no explican los nuevos contextos culturales y dinámicas migratorias.

Por otro lado, escapamos a la consideración de los municipios como puros proveedores de asistencia a familias indígenas “vulnerables”. Más bien los comprendemos como lugares de disputas simbólicas donde la acción política indígena tiene un rol activo, incluso respecto a la construcción de los orígenes históricos de cada localidad. De allí que establecemos puntos de análisis respecto al vínculo entre los partidos políticos y los pueblos indígenas, insuficientemente explorado en las ciencias sociales salvo algunas excepciones (Gordillo, 2009; Salamanca y Tola, 2008).

A la vez, la mirada histórica nos devuelve elementos para pensar la operatoria de modelos de evangelización y de desarrollo en el nacimiento de los centros urbanos de estas regiones. Tanto las experiencias de misionización de principios del siglo XX como las “pastorales aborígenes” desde los años 60, luego devenidas en ONG, adquirieron una relevancia central en nuestras descripciones. La comprensión de los esquemas de bienestar previos nos aportó resguardos metodológicos y clivajes analíticos para reflexionar sobre los alcances actuales de las agencias indígenas tanto como el solapamiento de las estructuras de dominación.

A partir de circunscribirnos a una forma específica de estatalidad,

analizamos las prácticas estatales desde donde se crean y justifican diferencias culturales y desigualdades materiales. Desde el empleo de ciertas categorías étnicas, marcadores identitarios y ordenamientos territoriales, la política de vivienda define y representa las relaciones sociales situadas. En este horizonte, el planteo del problema que estructura la presente investigación es: ¿De qué manera los Estados locales instituyen significaciones sobre la inclusión habitacional a la diferencia indígena y qué transformaciones producen estas formas de reconocimiento en las experiencias de las familias indígenas?

A modo de urdimbre, configuramos una propuesta metodológica que articula un archivo (histórico), un corpus (discursivo) y un cuaderno de campo (etnográfico). Las tres técnicas nos permitieron establecer dos unidades de análisis (Guber, 2009): por una parte, los municipios como construcciones de estatalidad local y, por otra, las experiencias sociales dentro de espacios domésticos. Estos dos escenarios constituyen lugares de historización, observación e identificación de marcadores y marcas de diversidad dentro de formas de pertinencia local. Entre las técnicas de producción de datos, la propuesta etnográfica a las prácticas estatales nos permitió ahondar en discursos y prácticas vinculados a la implementación del programa habitacional “Mejor Vivir” que fue el más expandido en el interior de la provincia de Chaco.

En función de la construcción del problema, los objetivos de la investigación fueron los siguientes: a) en primer lugar, identificar las modalidades históricas e ideológicas en la provincianía chaqueña desde las que operaron los proyectos de incorporación, subordinación y reconocimiento a los pueblos indígenas y la singularidad que adquirieron los espacios domésticos en esos proyectos; b) en segundo lugar, comprender los modos a través de los cuales mediante las disputas por la vivienda en El Impenetrable se instituyen significaciones sobre la diferencia y la desigualdad desde instancias de autoridad local; c) y, por último, interpretar las maneras en que las nuevas condiciones de habitabilidad inciden en las experiencias de las familias qom y wichí a partir de la localización en zonas urbanizadas.

Abriendo picadas en el monte

Postulamos a la constelación filosófica de Mijaíl Bajtín como marco transdisciplinario de indagación. Constituye la base teórica, epistemo-

lógica y metodológica de toda la investigación y del fenómeno a abordar en términos de la producción del sentido desde una impronta materialista. El abordaje semiótico tiene una vocación interpretativa que, alejado de la mera discursividad, se detiene en las complejidades de los sentidos sociales producidos en situaciones históricas concretas como las que representan las políticas de bienestar en el noroeste chaqueño. A su vez, la propuesta bajtiniana como clave de lectura de los procesos de significación social fue articulada a otras categorías analíticas sobre el discurso social (Angenot, 2012) y la crítica ideológica (Jameson y Žižek, 2008; Žižek, 2003; Ramos, 2004).

En nuestro caso, proponemos una intertextualidad que pone en diálogo fronteras teóricas y epistemológicas de campos de saber heterogéneos. Desde las intersecciones o fronteras disciplinares, el análisis de los fenómenos discursivos se funda en la posibilidad del encuentro entre ciencias particulares y humanidades o ciencias sociales en nuestro caso. Pues, las divisiones disciplinarias redundan en la ontologización de las separaciones de la realidad social. Por el contrario, la transdisciplinariedad bajtiniana al proponer “zonas fronterizas” (Bajtín, 2008: 291) permite encauzar el análisis crítico a los encuadres interpretativos y a la realidad particular que se aborda. De esta manera, situamos a desarrollos teóricos latinoamericanos con los europeos –no necesariamente eurocéntricos– en una productiva tensión complementaria (Grüner, 2010).

La teoría del discurso que de aquí se desprende no refiere al análisis de meros simbolismos sino que la propuesta bajtiniana remite a una cultura objetivada en prácticas sociales. En esta perspectiva, los signos son expresión de las tensiones históricas, económicas y culturales y posibilitan que las relaciones sociales se experimenten en términos subjetivos como fenómenos político-ideológicos. Como expresa Voloshinov, “la palabra es una especie de «escenario» de un cierto acontecimiento” (2009: 123). En efecto, para Bajtín (1997), la dimensión constitutiva de la lucha por el significado es contingente: no pertenece a ningún interlocutor, sino que se origina en el diálogo mismo entre interlocutores. Es decir, el significado se suscita a través de la diferencia entre los participantes intervinientes. De allí que “el Otro es esencial para el significado” (Hall, 2010: 420). Para Bajtín, el medio cultural registra la dinámica por la imposición ideológica del sentido a través de la palabra en acto, al comprender por ideología el efecto de verdad que crea una posición enunciativa de un sujeto históricamente situado.

Desde la perspectiva semiótica que consideramos, el significado siempre se encuentra en negociación, se disputa entre las culturas nacionales y culturas subalternas, pero donde nunca un grupo puede estar plenamente a cargo de la significación única. De manera que, el acercamiento materialista concibe la necesidad de distinguir relacionalmente lo popular de la cultura oficial. En este punto, representantes del campo antropológico como Clifford Geertz (2006) coinciden con la propuesta bajtiniana sirviéndonos, además, de una interpretación “semiótica” del poder político y de la estatalidad. Las aproximaciones interpretativas y las preocupaciones hermenéuticas por el conocimiento de las culturas promueven un ejercicio etnográfico de la misma manera que se construye el texto literario. El etnógrafo no debe convertirse en un nativo más como se establecía desde los enfoques tradicionales de corte naturalista. En cambio, debe buscar la posibilidad de conversar con el nativo, poder establecer la posibilidad de diálogo a la luz de un concepto de cultura definido en términos semióticos. Es decir, la identificación de las tramas de significación posibilita interpretar aquellas marcas de la diferencia en el orden simbólico-cultural construido a partir de jerarquías. De esta manera, las descripciones etnográficas tienden a considerar el dinamismo de la cultura y el pluralismo de los universos simbólicos. Aunque con algunas diferencias analíticas, nos servimos de aportes del campo de la antropología del Estado desde autores (Abrams, 2015; Mitchell, 2015; Gupta, 2015) que también acuerdan sobre la relevancia de comprender los procesos culturales que lo atraían y constituyen.

También establecimos algunos diálogos con la perspectiva de Axel Honneth, uno de los principales representantes de la teoría crítica contemporánea que, desde el concepto hegeliano de lucha por el reconocimiento, sedimenta la comprensión política de la identidad a partir de una radical intersubjetividad. En este sentido, podemos forjar algunas relaciones analíticas entre las nociones de autonomía en Honneth y de responsabilidad en Bajtín². Pues, no hay intersubjetividad como una producción de un sujeto autónomo, sino de un sujeto que construye su autonomía en la interacción cotidiana con el *otro*. La constitución de un *yo*, en términos de identidad individual, presupone el reconocimiento mutuo entre los sujetos. En este tópico, es interesante la posición de Honneth (2009a) para quien solo Bajtín (1989) ha podido teorizar de manera exhaustiva sobre el vínculo entre política y miedo. Las formas políticamente relevantes de la angustia, dentro de las modalidades de

temor, tuvieron lugar a partir de la desaparición de la risa “carnavalesca” del contexto de la plaza pública. En contextos de coerción que afecten la autoestima no existe posibilidad de emergencia de un sujeto autónomo con capacidad creativa que pueda forjar decisiones en el espacio público.

La lucha por el reconocimiento constituye un proceso comunicativo y dialógico entre diferentes grupos sociales en condiciones asimétricas que disputan la interpretación de los criterios de reconocimiento socialmente legítimos (Taylor, 2009). El reconocimiento (o respeto) al otro es pensado no solo como praxis social —al igual que el acto ético o responsable en Bajtín (1997)— sino como resultado de una negociación³. Para Honneth (2009b) esas instancias deben ser interpretadas como “vivencias de injusticias” y la fuente de los conflictos en sociedades modernas. La experiencia del reconocimiento (o de su falta) en las democracias actuales son experimentadas subjetivamente y más acá del ámbito del derecho. Atribuyendo a la lucha una comprensión en tanto condiciones históricas e intersubjetivas de la integridad personal y de la autonomía, el reconocimiento es fundamentado en expectativas de reconocimiento recíproco. Por eso la noción de reconocimiento es un compromiso moral (focalizado en la integralidad del sujeto) y no solamente ético (amparado en la igualdad social o reparado a través de la redistribución de bienes).

En Honneth, la discusión sobre la justicia como forma de vida satisfactoria opera en relación a un sujeto dentro del entorno social. Más que vincularlo a categorías rígidas de clase social (Fraser, 1996), posiciona el poder de la experiencia y del lenguaje en situaciones de menosprecio y deshonra identitaria por fuera de acuerdos públicos mercantilizados. Según Renault (2007), la categoría de reconocimiento de Honneth en algún punto se acerca a la de experiencia de Edward Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963). Este historiador demostró a través de la categoría de experiencia que muchas injusticias distributivas son vivenciadas por los sujetos como la falta de reconocimiento del valor social del trabajo que desarrollan. La noción de explotación es entendida en términos subjetivos, es decir, como la percepción y experiencia de una relación de producción injusta para el trabajador, pero como miembro de esa relación más que como la extracción de plusvalía de la burguesía en términos teóricos. De hecho, Thompson no utiliza la categoría de explotación en la construcción de los argumentos, noción central en el análisis marxista. En este caso ilustrativo, la teoría del reconocimiento aporta ejes de análisis para la comprensión de las acciones

de protesta tanto en su lógica práctica y experiencial. Solo cuando el sujeto interpreta subjetivamente la injusticia e identifica puntos de interés antagonico comienzan a luchar en términos colectivos.

En esta trama conceptual, la perspectiva semiopráctica que introduce José Luis Grosso (2008) nos permitió comprender la materialidad signica de la corporalidad y de toda práctica social haciendo imposible cualquier intento de separarlos de los discursos y de procesos históricos. A partir del marco conceptual sobre la discursividad social, utilizamos el concepto de formación hegemónica (Grosso, 2008) desde el cual comprender lo colonial, lo neocolonial y el lugar del cuerpo en las relaciones interculturales poscoloniales. Por una parte, la perspectiva nos señala la emergencia del Estado nación en el horizonte de la modernidad capitalista permitiéndonos vislumbrar las modalidades, como las actuales, donde operan las singulares construcciones de la diferencia cultural y de los espacios de dominación. Por otra parte, la línea de investigación que promueve la semiopraxis contribuye a reflexionar sobre las luchas simbólicas encarnadas y corporizadas en maneras de hacer. En este sentido, aludimos a las pugnas e irrupciones subalternas en los espacio-tiempos naturalizados por la monología del Estado y de sus políticas. Al igual que en una lectura en clave bajtiniana, la semiopraxis permite divisar “maneras” de la identidad distinta a la que “fabricó”, reproduce o reconoce el Estado nación. De este modo, la investigación vincula dialécticamente los sentidos desde el lugar de enunciación del Estado sobre políticas del habitar con las vivencias construidas a partir de esas tecnologías y experiencias sociales en sus propios *locus* enunciativos.

En este horizonte epistémico, las categorías conceptuales de clase social o raza/etnia deben entenderse dentro de relaciones sociales más amplias, en la particularidad de las condiciones históricas –imbricadas lógicas hegemónicas y representacionales– e inmersas en el juego contingente de la lucha por el significado. Solo captando momentos de articulaciones identitarias a la luz de las condiciones ideológicas del presente es posible escapar a narrativas de subjetividades nacionales y provinciales. En efecto, la lucha por el reconocimiento y la lucha por el significado remiten a metáforas epistémicas (Zavala, 1992) que evocan la huella violenta de la historia colonial. Pero también aluden a la construcción creadora del existir humano, a las relaciones sociales en constante conflicto y a la diversidad de “voces” soterradas por las lógicas de dominación.

Un recorrido por los capítulos

En el primer capítulo presentamos una reflexión historiográfica que posibilita inscribir el objeto de estudio en una exhaustiva contextualización (geo)política a partir de la construcción del Estado nación en el país. Nos basamos en la perspectiva teórica-metodológica de Briones (2005) desde donde analizar procesos de larga duración conjuntamente con la especificidad de las transformaciones recientes. En un primer momento, nos situamos en el siglo XIX y proponemos coordenadas históricas desde donde comprender los procesos de incorporación política del significativo indígena al norte del país, particularmente dentro del Territorio Nacional de Chaco. En un segundo momento, reconstruimos las nuevas configuraciones ideológicas a fines del siglo XX a partir de la consolidación neoliberal y la apertura democrática en Argentina. Proponemos un recorrido analítico sobre los horizontes de las transformaciones basadas en propuestas de diversidad social y cultural. Más que suturar algunos debates meta-culturales, abrimos algunas discusiones y posiciones críticas emergentes a partir de un nuevo signo ideológico basado en el valor de la diversidad. Esto nos permite referir al perfil de las contradicciones sociales, las retóricas institucionales y el nacimiento de nuevos actores constructores de aboriginalidad (Briones, 1998a).

En el segundo capítulo nos detenemos en la construcción de la estructura simbólica de provincianía chaqueña en la mitad del siglo XX. En primer lugar, en los procesos de institucionalización y el conjunto de discursos que promueven distintas interpelaciones identitarias a los sujetos dentro de una nueva matriz de pertenencia provincial. En segundo lugar, describimos las formas de control e intervención sobre la alteridad indígena que se suscitan desde las décadas de 1960 y 1970 en el territorio provincial a la par de (re)construir una fractura simbólica entre El Impenetrable y Resistencia. En tercer lugar, reconstruimos las maneras en que el integracionismo estatal problematizó a los espacios domésticos indígenas y les concedió ininteligibilidad dentro del campo político provincial.

En el tercer capítulo nos abocamos a la década analizada (2004-2014) e indagamos en los nuevos modos de intervención provincial desde discursos neoindigenistas y prácticas burocráticas concomitantes relativas a la vivienda social o a la “vivienda digna”. En esta oportunidad señalamos las características de la hegemonía chaqueña que, desde el

ideario “nacional y popular”, inscribe a los pueblos originarios dentro de los renovados contratos de ciudadanía y de bienestar. Aquí el retorno de antiguas interpelaciones a la diferencia indígena desde estilos de “reivindicación” peronista se conjuga con nuevos mecanismos de intervención estatal donde los medios de comunicación y la política social tienen un lugar preeminente.

En el quinto capítulo presentamos un análisis de las significaciones desde los lugares de autoridad municipal sobre las formas de imaginar cada “comunidad” y formas legítimas de representar la diversidad en los tres Estados locales. Allí se desarrollan las maneras en que cada municipio promueve o limita procesos de inclusión habitacional desde singulares marcaciones étnicas y jerarquizaciones socioculturales heredadas. Mediante la indagación en torno al programa “Mejor Vivir”, evidenciamos cómo se organizan distintas retóricas oficiales que escenifican la diversidad local y construyen singulares topologías resultado de la espacialización de la diferencia indígena.

Por último, en el capítulo sexto nos detenemos en las significaciones sobre las relaciones sociales de las familias indígenas beneficiarias de viviendas sociales en las plantas urbanas. En este sentido, como el reverso de los procesos de reconocimiento propuestos, ahondamos en las vivencias qom y wichí abordando las transformaciones en la experiencia social. Las nuevas condiciones de habitabilidad son el escenario donde la fascinación por lo urbanizado choca con “incomodidades”, renovadas fronteras identitarias y fricciones interculturales. Ese escenario urbanizado también desencadena prácticas heterogéneas, negociaciones políticas y formas de resistencias identitarias.

Notas

1 Como expresa 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). Lo *Toba* como lo *Mataco*, en tanto categorías identitarias nunca perdieron vigencia a pesar de la “conquista del desierto chaqueño” (a diferencia de otros grupos indígenas como los de la región de Cuyo o Pampa-Patagonia). Además, basándonos en la pragmática de los usos sociales (Briones, 1998a), aclaramos que ante las nociones de “indígena”, “aborigen”, “indio”, “pueblos originarios” se respetan las que enuncian los actores sociales en sus prácticas de marcación.

2 Desde sus escritos más tempranos, Bajtín desarrolló una propuesta de filosofía moral o filosofía primera en base al acto ético. El autor propone problematizar la responsabili-

dad desde dos sentidos: el acto, o acontecimiento, de todo ser humano puede ser sustraído de la realidad histórica como vivencia única e irrepetible siendo que toda realidad es de carácter fenomenológico; y, por otro lado, la filosofía del acto ético da cuenta de la escisión ontológica entre el mundo de la cultura y el mundo de la vida desde una ética que podría ser comprendida como ontología de la acción subjetiva. En el caso de Honneth (1996) se sirve de la figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento de Hegel donde finca la idea de dialéctica de la eticidad encauzada por el conflicto social.

3 Bhabha (2011) concibe la noción de “negociación”, más que de “negación”, en los procesos identitarios aludiendo a la combinación de elementos contradictorios e inclusive antagónicos, relevantes en contextos de luchas. En consecuencia, la negociación adquiere sentido de “traducción”.

Capítulo I. Del blanqueamiento de la Nación al valor de la diferencia

Introducción

Los aborígenes, yo diría que va a ser muy difícil, muy difícil que se entrecrueren como nosotros. Van a necesitar muchos años porque ellos tienen otra mentalidad y esa mentalidad va a cambiar de acá a varios años. Por eso va a costar, pero yo creo que despacito... el aborígen avanzó mucho en cultura. Lo que pasa que necesita tiempo. Y claro, cuándo se vio que un aborígen va a andar con un vaquerito de primera calidad, una zapatilla de primera calidad, una vestimenta mejor que yo cuando va por ahí. Ese olor a aborígen se lo van sacando también, despacito, la juventud... el aborígen sí más antiguo tiene ese olorcito. Está ahí pegadito con el tizón ahí, con la fogata y eso se impregna en los poros, en la piel. Y ellos se van dando cuenta, despacito, metiéndose en la sociedad que el otro no tiene ese olorcito. Y van avanzando. (...) Y van entrando acá y allá. Ahora hay aborígenes enfermeros, aborígenes abogados. Antes eso no pasaba, estaban muy aislados. Despacito... (Entrevista A).

La noción de heteroglosia proveniente de la teoría lingüística bajtiniana alude a una dramaticidad político-ideológica por la cual los discursos se encarnan materialmente en instituciones, enunciados y prácticas cotidianas. Es postulada por algunos autores para dar cuenta de la complejidad de la discriminación entre tipologías discursivas que se solapan donde siempre “la razón y el lenguaje anteceden y producen el cuerpo” (Grosso, 2009: 167). La heteroglosia, como manifestación de una intersección histórica y productora de sentido, permite aludir a las características discursivas en las cuales se apoya el rechazo social al *otro* siendo el cuerpo, la cultura o la clase social los más frecuentes. En la discriminación, la producción del significado –sentidos, temas y acentos– opera de manera so-

lidaria desde donde se yuxtaponen discursos, actitudes y manifestaciones que atraviesan distintos lugares y temporalidades (Margulis, 1998).

En el inicio del capítulo aludimos a un fragmento de la entrevista realizada a un miembro de la colectividad de alemanes del Volga¹ radicado en la ciudad de J.J. Castelli, localidad denominada portal de El Impenetrable. La entrevista fue realizada en julio de 2008 y, en ese momento, la población no indígena de la ciudad se sorprendía con las posibilidades económicas que habían permitido que los indígenas accedan a formas de consumo como otras clases y grupos culturales. Los mercados y los cajeros del Banco provincial se volvían lugares “democráticos” y de encuentro entre distintos grupos étnicos. Aquella proximidad obligaba a reelaborar las distancias sociales entre mundos culturales en constante tensión. Esas prácticas habían sido reservadas a la población inmigrante de origen europeo en la ciudad de Resistencia y podían observarse desde principios de siglo XX:

Cuidaban prolijamente su apariencia, tal como revelan las primeras guías comerciales, en las que se observa la existencia y en general permanencia en la ciudad de numerosas tiendas, zapaterías y peluquerías, perfumerías y otros comercios relacionados con el cuidado de la imagen personal (...) La tierra se había poblado pero en la que el intelecto permanecía aún desierto. Lo prueba la escasez o ausencia de comercios relacionados con la actividad intelectual, principalmente la venta de libros (Pompert de Valenzuela, 2016: 22).

Desde un análisis que no pierde de vista que los códigos culturales y los patrones estéticos se construyen desde una pluralidad de fuerzas sociales, procedemos a describir dos temporalizaciones en las hegemonías político-culturales. El relato del sujeto que se identifica en la localidad chaqueña a partir de su pertenencia europea nos permite reflexionar sobre las tendencias que estructuran el presente capítulo: en un primer momento, los procesos de larga duración a partir de la construcción de la hegemonía del Estado nación y el horizonte geopolítico del Territorio Nacional de Chaco desde el siglo XIX; en un segundo momento, las transformaciones recientes y las interpelaciones multi/interculturales en el último tercio del siglo XX en la región de El Impenetrable. Así, es posible la comprensión cabal de los horizontes de significación que actualmente adquieren en la provincia de Chaco las disputas en torno al reconocimiento cultural de grupos indígenas.

En el relato, el entrevistado muestra desconcierto al pensar que “un aborígen va a andar con un vaquerito de primera calidad” pero se tranquiliza al recordar el “olor a aborígen”. Así, la vigencia de un régimen de representación racializado que hilvana estrategias discursivas y tropos esencializantes con procesos históricos. La estigmatización racial del indio incivilizado junto al valor del progreso y de la integración cultural adquieren sentido en relación al cuerpo como signo de violencia desde el Estado. Como vemos, la actualización de estereotipos construye relaciones interculturales hiperreales (Ramos, 2004) que se actualizan en las articulaciones entre el mercado y las formas de ciudadanía. Para José Luis Grosso (2003) los nuevos escenarios sociales se caracterizan por la interrelación entre tres nociones: las del individuo autónomo, alteridad cultural y diálogo social. Mientras que el “individuo autónomo” es deseo del sujeto que emerge en el festival individualista del consumo capitalista, la “alteridad cultural” crea nuevos territorios de encuentro intercultural (en ocasiones desde una estereotipación que se globaliza/multiculturaliza), y el “diálogo social” es donde los sujetos disputan el entramado de los modos de comunicar y, por lo tanto, el ámbito privilegiado de las luchas simbólicas.

La naturalización de ciertas nociones normativas (como “reconocimiento”, “inclusión”, “diferencia” o “identidad”) presentes en políticas públicas, agendas institucionales y discursos político-culturales nos obligan a deconstruir los lenguajes y prácticas locales donde adquiere inteligibilidad la “cuestión indígena” tanto globalizada y vinculada al activismo indígena como inserta en lógicas de mercantilización (Comaroff y Comaroff, 2011). Algunas preguntas claves en este capítulo son: ¿Cómo comprender el planteo de las perspectivas multiculturalistas en sociedades, como la latinoamericana, marcadas por la herencia colonial y la incorporación subordinada de diversidades culturales? ¿Cómo valorar normas de reconocimiento que son instituidas por las mismas estructuras de poder que justificaron la invisibilización histórica? Para responderlas, es prioritario reconstruir la construcción de jerarquías sociales desde clasificaciones heredadas y nuevas múltiples oposiciones que, en palabras del entrevistado, constituyen “eso [que] antes no pasaba”.

Estado nación y procesos de inclusión/exclusión

Durante el siglo XIX, las matrices de pensamiento dominante en Amé-

rica Latina han tenido un rol fundamental en cuanto a la construcción hegemónica de la nación como estructura de poder organizada en torno a relaciones coloniales. La sociedad colonial se articulaba a partir de una jerarquización social donde el color de la piel definía la dominación del español blanco sobre una gran base social mestiza, negra e india. Desde el sistema colonial, las construcciones de corporalidades fueron constituyendo tramas de sentido que se reprodujeron en las interacciones sociales y en la configuración de mecanismos reguladores de los nuevos Estados. Así, las formaciones nacionales de alteridad constituyen “complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, sistemas jurídico-institucionales y aparatos ideológicos prevalecientes en los distintos países” (Briones, 2005: 16).

En esta matriz estatal, el juego discursivo entre lo civilizatorio, lo “nacional” y las primeras huellas de modernización liberal que incorporaron por la fuerza los territorios indígenas, permiten analizar el papel intelectual cumplido por las *intelligenzias* y algunos discursos historiográficos y científicos del siglo XIX y XX. Tanto en el surgimiento del Estado nación como en su unificación, la implementación de políticas como así también las instituciones instauradas, tuvieron el objetivo de ajustar la sociedad al aparato de producción capitalista. A partir del imperativo moderno de “orden y progreso” se renueva el lugar que Latinoamérica ocupó en relación al sistema-mundo (Wallerstein, 2004).

Desde el vértice del Estado, la construcción de soberanía supone una base étnica que es siempre de carácter creado (artificialmente), construido e impuesto desde la idea de la nación entendida como lo no-étnico. Balibar (1991), desde su análisis a la nación francesa, explica la producción de etnicidad en tanto “eticidad ficticia” en los siguientes términos:

Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan “eticificadas”, es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales (p. 149).

En la década de 1880, la metáfora dualista de civilización y barbarie promulgada por la Generación del 37, dirimió la escena simbólica del

orden conservador. Con valores republicanos que respiran los aires recientes de la Revolución de Mayo y mediante el romanticismo de tradición europea, la literatura de esa generación coadyuvó a privilegiar lo público por sobre lo privado, marcando a la cultura política de manera decisiva, e incluso condicionando búsquedas identitarias. El romanticismo “autóctono” instituyó la matriz de pensamiento dominante a través de la cual se han demarcado las subjetividades nacionales y subalternas. Alberdi, Sarmiento y Echeverría, aunque desde aristas programáticas disímiles y adelantándose al positivismo, sentaron las bases del mito fundante de la civilización y la barbarie como fronteras culturales, así como su correlato geográfico entre Buenos Aires y el interior.

En el imaginario político de la modernidad, el concepto de raza adquirió fuerza simbólica en las matrices ideales del Estado nacional: la noción de raza se desplazó metonímicamente a la idea de nación. Como clima de época, el lenguaje oficial de raíz evolucionista permitió mediante la biología explicar las diferencias sociales y tomar a la naturaleza como su justificación. La raza, como formación discursiva, ha tenido su posibilidad de enunciación a partir de la configuración de la ciencia moderna como régimen de autoridad y de producción de conocimiento. En este proceso de “organización nacional”, como se verá a continuación, se construyó y transmitió un imaginario sobre la nación en términos homogéneos y desde mitologemas biologicistas. Proporcionaron el conjunto de metáforas autorizadas donde se configuraron sentidos interrelacionando el cuerpo humano con el Estado y la nación. De esta forma, el discurso del racismo fue la bisagra que permitió estructurar la noción de ciudadanía como matriz de subjetividad y la de otredad como su contrapartida.

Ya desde los primeros tiempos del proceso independentista argentino, las representaciones sobre lo indígena tienen una presencia escasamente visibilizada y, en el mejor de los casos, vinculada a un pasado lejano (Briones, 2004). Luego, el significante es amarrado al lugar simbólico y material de la barbarie y progresivamente —aunque negándolos— se lo “argentinizan”. La instalación del Virreinato del Río de La Plata, donde la estratificación social era coherente con la que imperaba en la América Hispánica, emprendió acciones militares respecto al indio debido al obstáculo que representaba para la expansión de Buenos Aires. No siempre la apelación acerca de lo indio fue en términos de políticas ofensivas ni estas fueron expresión exclusiva de la estrategia del general

Julio A. Roca. El paso de las políticas defensivas a las políticas ofensivas comienza ya en el siglo XVIII en la colonia tardía del virrey Vértiz al dejar sin efectividad el plan de su predecesor virrey Ceballos (Martínez Sarasola, 1998).

Tanto en las guerras de la Independencia contra el ejército español (1812-1819) como en las guerras federales (1820-1852), los ejércitos estaban conformados prioritariamente por negros “liberados” y por indios domesticados (Grosso, 2008). La Revolución de Mayo de 1810 tuvo, entre sus características, una suerte de fervor indigenista que difería de aquel mapa simbólico y social colonial (Martínez Sarasola, 1998). Entre la gran cantidad de disposiciones legales, la Primera Junta dispuso de la igualdad jurídica a los indígenas que formaban parte de los cuerpos de pardos y mulatos que borraba las diferencias entre militares indígenas y el regimiento de criollos. El espíritu de la revolución patria, estableciendo que “el indio es ciudadano y se halla bajo la protección de las leyes” (*La Gaceta de Buenos Aires*, 1811), arremetió contra el “tributo”, signo de la explotación de la Conquista, y lo suprimió como también lo haría la Asamblea General de 1813. Pero esta política integracionista refería a las poblaciones indígenas que ya habían sido incorporadas, integradas o sometidas: “las fronteras con Chaco, Pampa y Patagonia seguirían inestables y peligrosas” (Martínez Sarasola, 1998: 160).

Entre las operaciones insoslayables de afianzamiento de soberanía estatal, en tanto definición de su especificidad histórica y de los atributos de estatidad (Oszlak, 1997), se destaca la llamada Conquista del Desierto: el proyecto de aniquilamiento de indígenas no domesticados en búsqueda de expansión territorial de la nación como matriz espacio-temporal. Progresivamente, en relación al desarrollo histórico que dio surgimiento al Estado nación federalizado posterior a la polarización entre el interior y Buenos Aires, y luego de la caída de Rosas en la Batalla de Caseros (1852), la categoría indio adquirió matices semánticos homogéneos y despectivos (Grosso, 2008). La lucha contra el indio, que se constituyó en un hito histórico, estaba apoyada en un proceso de racialización y subalternización cultural. Este periodo inauguraba una política belicista que no concluyó en la Conquista del Desierto en el sur sino que se extendió a la región del “Desierto chaqueño” al norte.

La finalización del antagonismo entre unitarios y federales tiene expresión en 1861 con la incorporación de Buenos Aires a la Confederación Argentina luego de la batalla de Pavón. Al año siguiente, Bartolomé

Mitre es electo como presidente. Esta unificación entre las burguesías y hacendados porteños y, por otro lado, las aristocracias provinciales, da surgimiento a una elite que obliga a sedimentar la institucionalización administrativa legitimada. Después de Pavón, comienza la etapa definitiva de organización nacional al permitir a los sectores dominantes porteños “nacionalizar” la revolución liberal. Se articuló la administración del Estado, sintetizado en “nación, constitución y libertad”, a las aparentes ventajas de la economía internacional y la promesa de progreso material (Halperin Donghi, 1980). En la medida en que la provincia de Buenos Aires era desplazada como marco de referencia de la dominación política, la denominada penetración represiva (Oszlak, 1997) jugó un rol central en cuanto a la puesta en marcha de mecanismos de expropiación respecto a caudillos, población indígena y otros actores, entre ellos, la iglesia. Progresivamente cobraba peso el Ejército Nacional que llevaba adelante un proceso de profesionalización y debió sofocar los numerosos levantamientos producidos en el “interior”.

Desde la consolidación militar durante las presidencias de Mitre (1862-1868), Sarmiento (1868-1874) y Avellaneda (1874-1880), fue planteada la problemática de las fronteras internas de la República. Ya en 1876 los ejércitos constituidos por hacendados comenzaron la confrontación armada en contra de la resistencia indígena denominada “malones”. En 1879, tomando como referencia el modelo estadounidense, de la mano del general Roca como ministro de Guerra de Avellaneda –y habiendo fracasado el plan de Alsina, su predecesor–, se llevaron adelante las campañas militares. La Conquista del Desierto tuvo el objeto de extender las fronteras interiores sobre nuevos territorios destinándolos a la producción a través de proyectos de colonización. La decisión política del exterminio estuvo sostenida en las características de un contexto favorable sobre el cual se proyectaba a nivel internacional desde la producción de alimentos para la exportación. La dominación española, de base urbana, no requería de estos territorios ocupados militarmente. La estructura colonial se basó en los espacios geopolíticos del Río de la Plata en relación al Alto Perú como redes comerciales y, por otro lado, la Patagonia y el Gran Chaco como zonas de indios. Pues, la economía colonial basada en la extracción y en la acumulación no requería de la expansión terrestre (Bartolomé, 2003). Al modelo agroexportador, por el contrario, le resultaba imperiosa la incorporación de miles de hectáreas para mantener y consolidar el vínculo comercial con Inglaterra. De

hecho, como imagen emblemática, el general Roca inicia la etapa final de la Conquista a bordo de ferrocarriles.

La culminación modernizante del periodo virreinal se prolongó en el periodo nacional desde una impronta civilizadora sobre un desierto que como definición geopolítica refería a territorios “vacíos” de civilización: no como orden despoblado sino como un orden alternativo al estatal. El control de la territorialidad como recurso no solo debe entenderse desde la propiedad de la tierra. Pues, se constituirán lugares, no-lugares y trayectorias significativas para los actores en la matriz del Estado nación. Las nociones de indio y desierto simbolizaron algunos de los elementos semánticos que cambiaron la representación política del nuevo conflicto (interno al territorio y respecto a un sujeto externo a la idea de nación). La consigna de “poblar el desierto” significó la realización efectiva de la primera política de exterminio del poder estatal, si bien la historiografía había supuesto que, en su mayoría, ya estaban desaparecidos desde el periodo colonial (Delrio *et al.*, 2010). La contraparte a este despoblamiento era el fomento de la inmigración anglosajona como población deseada que se relacionaba, según Alberdi, a virtudes poblacionales de estos contingentes especialmente en relación a las virtudes del trabajo que se consideraba como actividad moral y rasgo esencial de estos migrantes. Finalizada la campaña militar con las rendiciones de los caciques Inacayal y Foyel (actual provincia del Chubut) y de Namuncurá y Sayhueque en Junín de los Andes, se concreta el imperativo sarmientino de “gobernar es poblar” y se ejecuta el intento totalizador del Estado soberano. Se había alcanzado la apropiación y avance territorial sobre las fronteras interiores en pos de la construcción estatal material y simbólica. Argentina ingresaba a la división internacional del trabajo.

En 1880, con el esfuerzo poblacional de Avellaneda mediante las leyes de inmigración, el Estado tenía menos de 2.500.000 habitantes en relación a una extensión territorial de 3.000.000 km². Un año después y luego del avance sobre la Patagonia, la región chaqueña era foco de la “conquista” con innumerables intentos de colonización, principalmente a través de las misiones religiosas y de la expedición de Victorica. Los últimos enfrentamientos se suscitaron al sur del Río Pilcomayo y con la expedición del teniente Enrique Fa fueron tomados como prisioneros varios caciques sellando, al menos para la historiografía, la derrota indígena.

El Estado nación en Argentina se constituyó desde tiempos republicanos tempranos en torno a la demanda de dos recursos fundamentales. En primer término, tierras para una oligarquía en ascenso en toda la extensión de la Patagonia austral para integrarlas a la producción ganadera; y, en segundo lugar, la necesidad de mano de obra para las nascentes industrias forestales y extractivas de la región norte (Carrasco y Briones, 1996; Carrasco, 2000). Esta diferenciación conlleva a una cuestión central: se introdujo una temprana distinción al interior del colectivo genérico “indígenas” haciendo que a las poblaciones de la región sur se le imputara peligrosidad entendiéndolos como salvajes y violentos, mientras que los grupos del norte fueron descriptos como pacíficos y dóciles o, al menos, potencialmente domesticables como mano de obra.

Ciudadanía y alteridad como movimientos ideológico-tecnológicos

Da compasión y vergüenza en la República Argentina comparar la colonia alemana o escocesa del sur de Buenos Aires y la villa que se forma en el interior: en la primera, las casitas son pintadas; el frente de la casa, siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos (...) La villa nacional es el reverso indigno de esta medalla: niños sucios y cubiertos de harapos viven con una jauría de perros; hombres tendidos por el suelo en la más completa inacción; el desaseo y la pobreza por todas partes; una mesita y petacas por todo amueblado; ranchos miserables por habitación, y un aspecto general de barbarie y de incuria los hacen notables.

Domingo Faustino Sarmiento

A fines del XIX, la dominación oligárquica se caracterizó por el desarrollo de un sistema económico basado en el modelo agroexportador que articuló una alianza entre las burguesías latinoamericanas y el mercado internacional. El sistema de haciendas de la región pampeana fue la unidad de producción que permitió estructurar la jerarquía social que articuló las bases sociales y la posición respecto al poder político concentrado y coercitivo (Ansaldi, 2002). En esta matriz social, con fuerte peso del ámbito rural y como forma de ejercicio de la dominación de una elite, se definió un imaginario social con valores como la tradición, el linaje, el ocio y fundamentalmente la raza que clasificó y jerarquizó a las poblaciones bajo su dominio.

La lógica de civilización propuesta por las elites criollas, como dis-

curso interpretativo y programático basado en un esquema racial, esbozó fronteras de inclusión y exclusión que permitieron formar identidades e imaginarios sostenidos en una estructura discursiva dualista: la operación metonímica sobre lo indio (Grosso, 2008) fue transformada en otredad pero al interior (Delrio, 2005) de una territorialidad ahora “nacional”. En este intento de modernización europeizante, se recurrió a la extensión de la noción moderna de ciudadanía como identidad homogénea generalmente basada en la noción de “pueblo” como sujeto colectivo y concreto (Escolar, 2007; Balibar, 1991). La ciudadanía y la otredad son parte del mismo movimiento ideológico-tecnológico (Grosso, 2008) de homogeneidad ciudadana y diferenciación respecto a lo indígena como procesos constitutivos de inclusión/exclusión.

La idea de ciudadanía se contrapone a la invención del otro (Castro-Gómez, 2003), esto es, lo que queda por fuera –los pueblos indígenas en este caso, aunque también, las mujeres y los negros– interviniendo en las construcciones de etnicidad por parte del Estado argentino. La extensión y consolidación de la ciudadanía como sentido de pertenencia y devenir conllevó a que en el periodo inmediato a la Campaña del Desierto se llegase a debatir y cuestionar la atribución de este estatus y donde se propuso, incluso, la incorporación del indígena pero como “ciudadano de segunda” (Delrio *et al.*, 2010).

La antropóloga Rita Segato (2007), desde la noción de formaciones nacionales de alteridad describe las maneras en que los diferentes grupos sociales son constituidos en otredades culturales en las tramas de la historia “nacional”. En los pliegues de esas historias nacionales se estipulan formas específicas de ser *otro*. Desde esta óptica la autora observa articulaciones y rearticulaciones identitarias a través del tiempo atendiendo a la propagación de narrativas ideológicas de las elites nacionales. Esos grupos dominantes definieron relatos, mitologemas y experiencias de “nación”. La significación histórica de indios, inmigrantes y criollos ha contribuido a reproducir una idea particular de la nación apagando “huellas de origen” ante la neutralidad universal de la noción de ciudadanía. Segato (2007) compara los prototipos de formaciones nacionales en Estados Unidos, Brasil y Argentina deteniéndose en las diferentes modalidades de incorporación dentro del sentido de la nación como universalidad. Pues, los términos “*melting pot*” en Estados Unidos, “*ca-dinho de razas*” en Brasil y “*crisol de razas*” en Argentina han sido interpretados como mecanismos discursivos que produjeron procesos de

visibilización/invisibilización de determinados grupos a la par de procesos de mestizaje étnico-cultural.

La inscripción soberana del Estado también se sostiene en la barbarización de modos de vida subalternos que deben ser transformados. A la tecnología primaria que se instituye como distorsión perceptiva con la imposición del modelo único de ciudadanía, le sigue una tecnología secundaria de carácter disciplinario (Grosso, 2003). Esta última presupone la vigilancia del agenciamiento hegemónico en torno a la diversidad. En este sentido, González Stephan (1995, 2000) alude a las tecnologías de subjetivación implantadas como ilustración de un proceso abarcativo a nivel latinoamericano. La autora rescata tres dispositivos disciplinarios: las constituciones nacionales (en Argentina, la de 1853), los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. Estos dispositivos forman parte de la nueva episteme nacional que se expresa en las categorías dicotómicas que subsume el mencionado modelo de ciudadanía permeando la cultura política.

Como matriz de racionalización que se impone a una totalidad social, el constitucionalismo instrumentó modalidades de inclusión/exclusión social desde los principios de igualdad y libertad marcadas por la sociedad capitalista europea posterior a la Revolución Francesa (Garay Montañez, 2014). La identidad es una configuración que remite, en gran parte, a las disputas al interior de la estructura estatal. De allí que sean insoslayables las referencias a las constituciones como uno de los principales mecanismos de subjetivación definiendo los estatutos del sujeto político legítimo dentro de la construcción universalista de los Estado nación latinoamericanos².

González Stephan (1995) destaca los manuales de urbanidad como la representación de la escuela en la formación y disciplinamiento en la arena de la *civitas*: la correlación histórica entre formación nacional y la institucionalización generalizada de lo escolar como forma de socialización popular. En esa vinculación se destaca el abanico de tecnologías pedagógicas respecto a las cuestiones simbólicas y de sujeción corporal (sujeción de instintos, control de movimientos, prácticas urbanas, buenos modales). El saber autoritario en la cotidianeidad del aula y revestido de misión civilizatoria, requirió de procedimientos rituales y dramatizaciones por los cuales los cuerpos se apropiaban simbólicamente de signos patrios, principalmente de la bandera, y del modelo de ciudadanía (Grosso, 2008). Al igual que el uso del guardapolvo blanco como tec-

nología “igualadora”, el borrador del pizarrón ocupó un lugar sutil e imperceptible pero fundamental como materialidad tecnológica y expresión de la fuerza hegemónica que performa la refundación del discurso historiográfico.

Las tecnologías de subjetivación, con el tiempo, lograron la invisibilización de los trazos identitarios indígenas exacerbando el rol cuasi-purificador de la herencia europea y blanca. De esta manera, la percepción de la comunidad integrada (Delrio, 2005) a partir del paradigma homogeneizador del modelo de ciudadanía fue posible por los “efectos de ficciones discursivas, relatos maestros que atribuyen a ciertas comunidades la continuidad de un sujeto” (Balibar y Wallerstein, 1991). Se lograba, entonces, la correspondencia moderna de la nación pretendida respecto al Estado argentino como exponente de la misión civilizadora y universal.

El Territorio Nacional de Chaco

En la organización territorial, la definición de fronteras al sur y norte del país como dispositivo geopolítico requirió el establecimiento de los territorios nacionales inmediatamente después a las campañas militares operadas por el general Roca. Del mismo modo, tuvieron lugar otros procesos como la organización de la Capital en la ciudad de Buenos Aires, el desenlace de la Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay (1865-1871), las reorganizaciones de las provincias preexistentes al Estado nación y la organización de los territorios nacionales. En este contexto histórico-institucional, el Estado nacional emprende las empresas colonizadoras inaugurando las nuevas relaciones interétnicas en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa como divisiones administrativas (Trincheró, 2007; Gordillo, 2010; Iñigo Carrera, 2010). La delimitación de los territorios tenía como objetivo el establecimiento de condiciones para la instalación del capital industrial, generalmente británico, a partir de la explotación de bosques y el arraigo de la población inmigrante europea desde planes de colonización (Maeder, 1985; Beck, 2001)³. En la construcción discursiva de la nación, la frontera era el *hinterland* valorado desde la mirada economicista de la teoría de las “ventajas comparativas” que permitía obtener renta diferencial y disponibilidad de mano de obra (Trincheró, 2007). A la etapa fundacional del territorio, le sigue la explotación forestal (donde la materia prima a extraer era el tanino del quebracho colorado y el azúcar en los ingenios),

y luego la producción de algodón que se afianzaría en el centro del Territorio Nacional de Chaco.

El proceso de racionalización del territorio contempló estrategias vinculadas al saber geográfico que estructuraron una narrativa colonial, principalmente, vinculada a la idea de “desierto del norte”. En este sentido, se destacan las imágenes oficiales desde descripciones positivistas presentes en *El informe de la Comisión exploradora del Chaco* (1876)⁴. Estas prácticas cartográficas legitimaron el proyecto político de expansión de las fronteras nacionales hacia el norte. En las primeras décadas del siglo XX, a partir de la construcción discursiva de ese “desierto verde” o “el impenetrable” y las relaciones de sentido relativas de la presencia del contexto de monte, comienza el proceso de constitución y consolidación de las relaciones de producción capitalista. De esta manera, la idea de desierto verde condensó un conjunto de expectativas políticas relativas al dominio estatal y expectativas científicas como la aprehensión simbólica del terreno (Lois, 1999).

El Territorio Nacional del Chaco había sido creado en 1872 mediante un decreto del presidente Sarmiento, quien aportó la metáfora del bosque “impenetrable” a conquistar. Fue la última zona ocupada por tobas, mocovíes, vilelas, entre otros, y la intervención estatal tuvo dos etapas: en 1884, a través de las campañas militares del Ejército lideradas por el Dr. Benjamín Victorica (ministro de Guerra y Marina del general Julio Roca), y en los años 1911-1912. La ocupación de la zona central del Chaco significó el esfuerzo del gobierno nacional para proporcionar seguridad respecto a la frontera interior con el indio a partir de fuerzas regulares, mientras que estos fueron progresivamente confinados al oeste del territorio.

A partir de la ley 1532 de Organización de los Territorios Nacionales, Chaco y Formosa se dividen como territorios separados por el Río Bermejo. En el caso de Chaco, a partir de 1885 y hasta 1899, las autoridades se asentaron en la ciudad de Resistencia y se procedió a la organización política y fundacional del territorio. Quienes desempeñaron el cargo de gobernador, todos de origen porteño, fueron los coroneles Manuel Obligado (1884-1887), Antonio Dónovan (1888-1890 y 1890-1893) y Enrique Luzuriaga (1893-1896, 1896-1899, 1899-1902 y 1902-1905). Los tres con experiencia en la Guerra contra Paraguay, las luchas civiles contra López Jordán y la frontera respecto al indio en el sur de la provincia de Buenos Aires (Maeder, 1985).

Luego de cada trayectoria como gobernador, cada coronel ascendió a general. Del mismo modo, cada miembro del Ejército que resultaba herido en la campaña era ascendido. De esta manera, la “guerra contra el indio” se ritualizaba construyendo una ficción de una guerra entre iguales, donde la belicosidad de los indígenas que hacía inestables los fortines era el parangón para equiparlos a un ejército regular con armas. En ese marco, como demuestra el análisis de Giordano (2004), los fotógrafos profesionales acudieron a la región chaqueña para obtener imágenes que eran comercializadas en la Capital Federal impresas como postales. Esas imágenes, por ejemplo, “en una postal titulada «Tribu en armas» nos encontramos con un grupo de indios inmóviles, posando con arcos y flechas, mirando al espectador sin que provoquen miedo ni amenaza alguna para el blanco, más aún teniendo en cuenta que muchos de estos «guerreros indios» son nada más que niños” (p. 531). De esta manera, las representaciones iconográficas de la guerra contribuyeron a montar el mitologema del ejército regular indígena que enfrentaba a la “civilización”⁵.

Desde 1895, los gobernadores escribieron relatorías que fueron confeccionadas con el afán de brindar información fidedigna a las autoridades nacionales. Estas escrituras fueron publicadas como *Memorias del Territorio Nacional del Chaco* (Maeder, 1985) y dan cuenta del andamiaje cotidiano en la organización administrativa de la época. En esta etapa se abandona la marca semiótica de la figura del “desierto” montando en su lugar la idea de la “tierra del porvenir”. Entendiendo a estas memorias como prácticas discursivas, configuraron una variedad de tópicos contribuyendo a relatar las modalidades en que se espacializa burocráticamente el poder sobre el territorio. En el marco de los obstáculos que plantea el contexto agreste y climáticamente dificultoso (para autoridades no autóctonas de la región), las enunciaciones personales de cada gobernador reforzaban las potencialidades económicas y demográficas del Territorio Nacional.

En esta etapa fundacional, las autoridades debieron resolver problemas centrales como el crecimiento de la producción, la carencia de las comunicaciones y la necesidad de obras públicas (edificios, caminos, puentes, puertos y comunicación fluvial, correos y telégrafos), la reglamentación de la vida social y la demanda recurrente de fondos para un presupuesto siempre insuficiente. Las gobernaciones que prosiguieron debieron ensamblar y regular las relaciones de los diferentes factores de

la producción requeridos por el sistema de producción implantado donde se destacan tres cuestiones.

Los planes de colonización para inmigrantes europeos se basaban en torno a la producción agropecuaria, en un primer momento, de maíz y caña de azúcar. En 1876, se sancionó la Ley N° 817 de Inmigración y colonización o “Ley Avellaneda” que, a través de una controvertida legislación posterior sin conocimientos de áreas otorgadas y con concesiones desmedidas (Maeder, 1985), hacía hincapié en la inmigración de agricultores con el fin de incrementar el impulso en las colonias existentes en el país. Desde entonces se promovió la fundación de colonias, tanto oficiales como privadas, y se evidencian el afianzamiento de las expectativas de progreso.

Además, entre una de las preocupaciones manifiestas se menciona el control político de la diversidad cultural en el territorio. En las memorias se destacan los planes respecto a la educación como tendencia asimilacionista del Estado nación, principalmente, respecto a la población inmigrante. De manera reiterada, los gobernadores demandaban a las autoridades nacionales apertura de escuelas, libros y útiles. Un inconveniente puntual era la falta de instrucción a los niños de familias inmigrantes sin manejo del castellano y radicados en los lotes rurales. En 1884, se crea el Consejo Nacional de Educación que tenía como objetivo la instrucción primaria de la población. En este periodo, el territorio nacional de Chaco contaba con seis escuelas mixtas que dictaban los primeros grados (de las cuales cuatro estaban en colonias cedidas a Santa Fe). En las memorias escritas del año 1893, el gobernador Luzuriaga menciona que su

gobierno no descuidará nunca la educación pública, convencido como está de su eficiencia transformadora de los elementos embrionarios de estas sociedades en formación; que necesitan de su acción sólida í eficaz para robustecer su tendencia asimiladora del espíritu nacional í borrar las líneas divisorias de sus estraños orígenes (*sic*, gobernador Luzuriaga en Maeder, 1985: 139).

Las memorias de cada uno los tres gobernadores del periodo 1885-1899 no aluden a las operaciones militares de la Conquista del Desierto de 1884. No obstante, el control de la población indígena del territorio era la prioridad manifiesta de las primeras gobernaciones. En consonancia con imperativos nacionales, las gobernaciones debían incorporar al

indio, pacíficamente o por la fuerza, a la producción y el ritmo económico estatal. El gobernador Dónovan en 1889 menciona

con verdadera satisfacción que consigno en esta memoria el sometimiento de más de mil indígenas presentado durante este año (...) y que ha de dar por resultado en tiempo más o menos cercano el sometimiento de todas las tribus que aún pueblan las vírgenes selvas de este vasto territorio (*sic*, gobernador Dónovan en Maeder, 1985: 98).

Las rebeliones y resistencias indígenas a la política implementada eran reprimidas o expulsadas a las denominadas “tribus”. Dentro de la frontera interior, la política hacia el indio se reducía a dos alternativas: la reducción en pueblos a cargo de misioneros, y la incorporación como mano de obra en zafras azucareras, obrajes o tareas rurales. En las tareas de misionización se destacan la reducción de San Antonio (norte de Santa Fe) que se consolidó como modelo a seguir debido al trabajo desarrollado tanto por el gobernador Obligado como por fray Hermete Constanzi.

En 1909 comenzó la construcción del ferrocarril que atravesaría el territorio con los ramales desde Barranqueras, al borde del río Paraná, hasta la provincia de Salta, específicamente a la ciudad de Metán. Cuando la construcción se realizaba en tramos, en sentido cardinal este-oeste que correspondían a territorios ocupados por pobladores indígenas, la ocupación militar para “limpiar” la zona contribuyó a que perdieran definitivamente el acceso al río y el ganado. Principalmente, restringieron las modalidades y prácticas de subsistencia vinculadas a la “marisca” como técnica de caza, pesca y recolección (Wright, 2003). Como es evidente, los procesos de sometimiento e incorporación compulsiva en el nuevo sistema económico tuvieron importantes consecuencias sobre la población indígena de la región.

El afianzamiento de la producción de algodón, desde la cosecha de 1917 en un contexto internacional favorable, se consolidó en el suelo chaqueño debido a las cualidades de la tierra y el clima. El algodón, una materia prima sumamente requerida por las industrias de los países europeos, primero se fortalece para la exportación y desde la década de 1930 se comercializa dentro del mercado interno. El Territorio Nacional de Chaco, en su zona centro-oeste, pasó a ser el principal productor algodonoero nacional. Este sistema productivo permanecería, incluso, después de la provincialización de Chaco y hasta la década de 1970, dedicado al monocultivo minifundista del algodón desarrollado por los

colonos. En ese ciclo algodonero, entre los trabajadores estuvieron las familias indígenas que progresivamente desestructuraron sus modos tradicionales de existencia y de reproducción familiar.

En este sentido, desde la segunda ocupación militar de 1911 concluía la meta de la Campaña del Desierto habiendo obligado al indígena a convertirse en mano de obra “libre”. Allí donde las autoridades gubernamentales articularon espacios de disciplinamiento con políticas coercitivas como las reducciones, los grupos indígenas soportaron los procesos conjuntos de sedentarización, proletarización y desplazamientos respecto a las regiones que ocupaban. Entre estos mecanismos se destaca la reducción de Napalpí, fundada en 1911 (Chico y Fernández, 2008). Allí se agrupaban personas toba-qom, moqoit y en menor medida shinpi.

Las reducciones constituyeron símbolos del disciplinamiento y la orientación de los comportamientos hacia el trabajo. Los intereses de las empresas y del Estado convergían: la reserva proveía mano de obra cuando el sector privado la demandaba. En efecto, las reducciones sirvieron para la concentración de la mano de obra en el momento preciso del año en que esos obreros eran solicitados. Como trabajadores en actividades productivas estacionales, y debido al costo que representaba su manutención, al indígena se le permitió continuar el resto del año con la marisca representando una semiproletarización (Iñigo Carrera, 2010). Por la experiencia que los mataco-wichí habían adquirido con anterioridad en la venta de su fuerza de trabajo en ingenios azucareros salteños, no fue necesario reducirlos. Pero alejados de aquellos centros azucareros, la Misión de Nueva Pompeya fundada por franciscanos en el 1900 ocupó en la práctica las funciones de la reducción⁶.

A principios del siglo XX, comienza la experiencia de la “segunda evangelización”, pues se fundaron la Misión Nueva Pompeya (1900) en el Territorio del Chaco, Misión San Francisco del Laishí y Misión San Francisco Solano de Tacaaglé (1901) en el Territorio de Formosa. Siguiendo a Giordano (2003), los frailes franciscanos de Propaganda Fide a partir de 1850 reactualizaron el discurso de los jesuitas que misionaron en la región chaqueña durante el XVIII, protagonizando así “la primera evangelización del Chaco”. Como sus predecesores, construyeron su imaginario en un contacto directo con el indígena chaqueño a través del cual justificaron determinados hábitos indígenas y a menudo acusaron al blanco de su causa (ya sea situaciones relacionadas con los malones, sulevaciones o el alcoholismo). De esta manera, los elementos negativos

que podía tener la imagen del indio infiel y salvaje, eran susceptibles de ser revertidos a través de los métodos misionales. Así, la incorporación del Territorio Nacional del Chaco contó con la “conquista espiritual” como el mejor aliado a los procesos de proletarianización y en materia de radicación de los indios que requerían los ritmos de la vida “nacional”. Los “salvajes” una vez sometidos eran capaces de desarrollar tanto tareas agrícolas como de construir sus propias viviendas en las cercanías de los edificios misionales y reducciones para llevar una vida ordenada.

El trípode identitario chaqueño: inmigrantes, criollos y aborígenes

En la primera gobernación del Territorio Nacional de Chaco existió una preocupación no solo por la definición de límites departamentales, sus distritos y capitales, y la asignación de autoridades y jueces de paz, sino también por determinar el nuevo entramado y composición racial de la población. Para los gobernadores fue prioritario censar a la población existente para determinar quién estaría en condiciones de elegir autoridades municipales. Sin considerar la población de los departamentos transferidos a Santa Fe y aún con escasa importancia el interior del territorio, se realizaron tres censos que demostrarían el crecimiento exponencial de población criolla e inmigrante: en 1885 (3.282 habitantes), en 1893 (13.832) y en el Censo Nacional de 1895 (10.422). La población indígena no sería censada y solo fue estimada en el Censo de 1895 en unos 10.000 habitantes.

En 1904, el ministro del Interior del presidente Roca, Joaquín V. González, encomendó un estudio sobre las clases obreras al médico catalán radicado en Córdoba Juan Biale Massé. El sector dirigente tenía como preocupación la situación de amplias franjas sociales del país que se incorporaban a las relaciones capitalistas a principios del siglo XX. El Territorio Nacional de Chaco fue una de las regiones del país –de la “campaña”– que visitó el encargado de la rudimentaria como compleja y meticulosa investigación social. Publicado como *Informe sobre el estado de las clases obreras* (1985) cuenta con interesantes observaciones sobre el rancho del indio dentro de variadas dimensiones socioeconómicas. En esa experiencia, a modo ilustrativo, remite a la visita a Desiderio Tarragona a quien describe como un indio con una “inteligencia no común” (Biale Massé, 1985: 61):

Marido y mujer nos invitan á entrar, doy á los muchachos un puñado de galletas, que es la gran golosina del indio, y están contentos como unas pascuas./ El rancho es alto, construido de adobes que entran en un cruzado de maderas y de dos aguas, con mucha caída, amplio y cómodo. La casa está limpia y bien hecha; hay allí todo lo que tiene el labrador cuidadoso. El señor Juez de paz me hace notar el orden y la limpieza que se veía alrededor de la casa; pero yo me fijo en que hay allí higueras y duraznos, flores y plantas medicinales; todo bien cuidado y limpio, y una magnífica planta de algodón está diciendo que la colonia puede darlo y bueno./ Conversando con el indio, me dice que aquellas plantas las consigue cuando sale á trabajar, y tiene vivos deseos de tener peros y manzanos. Ese indio vale bien un colono, y tres también. Salimos de allí, y no hay ranchos ni árboles; las chacras de aquellas gentes si se distinguen de las generales es por su buena labor y buen cuidado. Declaro que aquellas *fieras* me fueron altamente simpáticas (pp. 61-62).

Alejándose de la idea de rancho como el lugar de la barbarie sarmientina, Biale Massé lo describe mucho más cómodo y adecuado que el modo de vida en los conventillos urbanos habitados por inmigrantes registrados en el mismo informe. El orden y la limpieza aparecen como valores en torno a la “casa” indígena: son indicadores de la vigilancia inaugural del Estado respecto a las unidades domésticas de las clases subalternas. No obstante, el autor se mostró preocupado tanto por las atrocidades de la explotación laboral que vivenció en su recorrido como por la falta de higiene y la amenaza de las epidemias. Pero ese diagnóstico no era exclusivo de un grupo étnico sino de los “tres elementos esenciales: el indio paria; el correntino nómada, explotado como bestia; algunos extranjeros, y pocos hijos de la región, que hacen la explotación (p. 54)”.

En un primer momento, los inmigrantes asentados producto de las colonias fueron de origen italiano, luego español y, en menor medida, francés y paraguay. A partir de la década de 1920, además de nuevos grupos de españoles e italianos, se incorporaron inmigrantes procedentes de Europa del este (polacos, checoslovacos, búlgaros, yugoslavos, ucranianos, alemanes y alemanes del Volga). Al finalizar la Primera Guerra Mundial, y en un contexto de fomento de colonización desde el Ministerio de Agricultura para expandir la producción aldononera, en 1921 se colapsan las colonias dispuestas por el avance de la inmigración. Entre 1927 y 1928 se crearon nuevas colonias agrícolas (entre ellas las de Juan José Castelli destinando 60.000 hectáreas) y entre los años 1930 y 1950

se implementaron 11 colonias más. En el periodo 1914-1947 y aún con las marcadas dificultades para conseguir títulos de propiedad por parte de los colonos, Chaco fue el territorio que más creció demográficamente (Beck, 2001).

Desde la construcción del Territorio Nacional surgen dos universos étnicos, contruidos de manera homogénea, considerados históricamente como antagonicos: el indígena y el inmigrante (Giordano, 2012). A estas formas de pertenencia es necesario añadirle un tercer componente étnico: el criollo (Dasso, 2010). La configuración de sentidos identitarios que comienza con el Territorio Nacional, continúa en los procesos de provincialización. A partir de la década de 1960, el crisol de razas en el discurso político y cultural se entiende como el mecanismo finisecular que produjo procesos de visibilización/invisibilización de determinados grupos. En esta región, el crisol está compuesto por los grupos étnicos diferenciados en tanto otros internos de la formación provincial (Briones, 2005). En este sentido, este trípede homogeneizante que se suscitó desde la construcción del Estado nación, se vincula a procesos de significación enraizados en la construcción de hegemonía cultural y fueron claves en la construcción identitaria del periodo posterior a la provincialización de Chaco.

A nivel nacional, el mecanismo del crisol de razas representó la “utopía paligenésica” de un “superhombre argentino” (Terán, 1987: 43). Aunque el término no se había acuñado en nuestro país para la etapa de “organización nacional”, es funcional a los efectos de precisar el pensamiento acerca del proceso de mestizaje y sus alcances discursivos y meta-discursivos, así como los umbrales de identidad y alteridad (Briones, 2005). Pues, el dispositivo coadyuvó a la invisibilización de la diferencia en base a un presupuesto de blanquitud y europeidad de la nación, por un lado; mientras que por el otro abría el campo para la estigmatización racial. El modelo, operando de manera encubierta, “ha europeizado a los argentinos argentinizando a los inmigrantes” (Briones, 2005: 33). Por ello, tal como expresa Briones (2004), la economía política de la diversidad sustenta la tríada identitaria y remite a cómo se han ido construyendo históricamente los signos performativos como lo indio, lo inmigrante y lo criollo⁷. Por ejemplo, mientras en la década de 1940, un país blanco y europeizado en proceso de industrialización se asombraba de la visibilización de “cabecitas negras” en la Buenos Aires del primer peronismo (Grimson, 2016), en la década de 1970 las re-

presentaciones de lo criollo en Chaco puede que sean vinculadas a la población correntina, las prácticas campesinas e, incluso, a lo que fueron las Ligas Agrarias en la provincia de Chaco.

No obstante, el lugar del criollo ha sido apreciado o subvalorado según la coyuntura política y variado según el contexto social: unas veces más cercano al indígena, otras al inmigrante⁸. Para Briones resulta particular la manera que en Argentina ha tendido a concebirse la noción de “mestizaje” en relación a procesos de “blanquiamento” y estructuración de la identidad nacional:

No es que “lo mestizo” no quedara eventualmente dentro de la nación. De hecho, la categoría “Criollo” inscribe una idea de hibridez hispanoindígena que marca esa interioridad. Lo que no ha ocurrido es que esa idea sirviera de pivote para estructurar la identidad nacional en base a un modelo de “nación mestiza”. Así, y al menos en términos comparativos, en Argentina el mestizo está categorialmente más cerca del indígena que del no indígena, pues prevalece un principio estricto de hipodescendencia que hace a que la categoría marcada (en este caso, “lo indígena”) tienda a absorber a la mezclada (Briones, 2004: 84-85).

Lo criollo siempre ha estado en una especie de tensión más o menos vinculada a un arquetipo de la marginalidad (Campra, 1998). Por un lado, el criollo nacional ha sido estereotipado con las actividades de frontera: dedicado a la ganadería, arraigado en el medio rural, asentado en un rancho, con uso del caballo y con vestimenta particular (chiripá luego bombacha, calzado de cuero, polainas). Por el otro, la representación del criollo argentino está relacionada con el antecedente sociocultural del gaucho. En las regiones del Chaco, mientras que la historiografía y la antropología se han centrado en los análisis de modelos demográficos entre las sociedades aborígenes e inmigrantes, “hay pocos registros en el tiempo de las modificaciones de organización social criolla en términos de matrimonio y parentesco” (Dasso, 2010: 239). En general, el carácter homogeneizador de la representación del criollo chaqueño es enunciado como mano de obra en la zona del monte, generalmente, hachero u obrero. Otras veces, los criollos están vinculados a su origen correntino o, más específicamente, a las actividades comerciales y lucrativas alrededor de los obrajes y la zafra algodona (Cantero, 2012).

Estos signos identitarios, encargados de “crear” sentidos de provincia, permiten identificar consistencias y fisuras en las identificaciones

siempre porosas al interior del Estado nación y en las formaciones sociales como las que proponemos. En las últimas décadas, los procesos de jerarquización del inmigrante europeo han sido cuestionados y el universo étnico indígena debe enfrentarse a procesos de valoración y reivindicación desde amplios sectores sociales. En el próximo apartado analizamos algunas aristas de estos emergentes procesos culturales.

El mandato de la diversidad

*El sentido no puede (y no quiere) cambiar los fenómenos físicos, materiales y otros, no puede actuar como una fuerza material. Tampoco lo necesita: es más poderoso que cualquier fuerza, cambia el sentido total del acontecimiento y de la realidad sin cambiar ni un solo gramo en su composición real, todo sigue siendo como era pero adquiere un sentido totalmente diferente (la transformación semántica del ser).
Cada palabra del texto se transforma en un contexto nuevo.*

Mijaíl Bajtín

Desde la década de 1980, en un contexto caracterizado por los procesos de globalización y transnacionalización del capital, se suscitan un conjunto de transformaciones ideológicas a nivel internacional que afectan las dinámicas identitarias en vastos escenarios sociales. Los cambios económicos y los procesos de retroceso del Estado de las políticas sociales reconfiguraron las fronteras sociales donde se construyeron ideas de Nación y se replantearon los esquemas de identificación. Desde fines de los años 70, el ascenso de las políticas neoconservadoras había marcado la deslegitimación del Estado de Bienestar en las democracias europeas desde argumentos que ponen límite, a partir de la mutación de los esquemas interpretativos, al estatuto “desmoralizante” de la tutela estatal (Offe, 1996).

En Latinoamérica, el marco de expansión de la economía neoliberal fue acompañado por propuestas multiculturales y retóricas que enfatizan la valoración de ciertas formas –y no otras– de diversidad social. El giro cultural (Jameson, 2008) solo es posible sobre un mismo eje de reciprocidad entre la economía y la cultura. El encuentro entre dos proyectos, el democrático y el neoliberal, articuló de manera inusitada formas de ciudadanía y de mercado que son descritas como una confluencia perversa (Dagnino, 2004). Acompañando los procesos de cambio en torno al capital financiero, las políticas de multiculturalismo postularon nue-

vas relaciones entre el Estado y la sociedad civil que dieron emergencia a renovadas agencias sociales.

En Argentina, la reconfiguración de la estatalidad pone en duda incluso la continuidad de la nación como principal aglutinador social y matriz de identificación. Dado el achicamiento y descentralización estatal desde las políticas promovidas por el Consenso de Washington, “podría suponerse que nación se encuentre en proceso de desaparición” (Grimson, 2004: 184). La era de la post-estatalidad (Briones, 1998b) desarticuló de manera permanente a la comunidad imaginada en incesante proceso de fragmentación, que se hizo más evidente en el periodo de la crisis argentina de diciembre del 2001. No obstante, más allá del “achicamiento”, el rol del Estado continuó siendo preeminente en la reconfirmación de la “reglas de juego” (Oszlak, 1997). Mediante la producción ideológica-tecnológica, el Estado acompañó su propio retroceso y la definición de nuevas fronteras legítimas.

Los efectos mordaces del nuevo paradigma interpretativo ampliaron las brechas sociales y la naturalización de las desigualdades socioeconómicas. En este marco, la noción de cultura pasa a ser el *leit motiv* de múltiples escenarios y agendas. En efecto, la cultura alcanzó el epicentro de la disputa semiótica, política y económica desde entonces hasta la actualidad. Desde la efervescencia de la globalización, la construcción permanente de lo cultural como significante se inserta en las luchas por su definición y las insólitas aristas de su politización (Wright, 1998). La retórica multiculturalista de la diversidad cultural y la celebración de las diferentes ideas de “bien” o de “vida buena” estuvieron en función de la opacidad de los aspectos estructurales y de la desigualdad en la que coexisten esos fragmentos: “la multiplicidad más o menos intercambiable de las partes oculta la fractura constitutiva del todo (de lo que solía llamarse modo de producción)” (Grüner, 2002: 89).

Es entonces cuando el retorno de la cultura (Lins Riveiro, 2004) convierte a un ámbito de propiedad cuasi-exclusivo de la disciplina antropológica en un extenso campo de conflictos interpretativos. Las disputas por las identidades se convierten en una obsesión analítica sin precedentes al interior de los procesos de globalización, por una parte, y de las tensiones entre los niveles globales y locales, por otra. Estos procesos configuraron una imagen caracterizada por la dispersión que sería el *síntoma* (Žižek, 2008) de las condiciones históricas del neoliberalismo. El principio de diferenciación, ahora en los fragmentos identitarios del

multiculturalismo, ocluye la masiva expansión del capitalismo como sistema mundial, expansión amplificada con las lógicas de consumo.

Para Žižek (2008), el multiculturalismo también puede entenderse sintomáticamente: allí el sentido de negatividad está dado por la presencia del capitalismo y las formas de desigualdad social como el otro lado de la coexistencia de mundos culturales e identidades diferentes. En la misma línea, Briones señala “la cuota de espectacularización de las escenificaciones de la diferencia indígena en la que suele apoyarse la estrategia indígena de lograr visibilidad política como algo más que «pobres y marginados»”(1998b: 14)⁹. En efecto, en la década del 90, las construcciones exotizantes y mercantilizadas a menudo desvirtuaban cualquier intento de promover demandas socioeconómicas y reivindicación sobre la equidad social. El multiculturalismo, como proyecto ideológico en su faz liberal-democrático y como síntoma del denominado capitalismo tardío, se sintetiza en la tolerancia liberal al otro. Para Žižek (2008), en las sociedades cosmopolitas la tolerancia está basada en Otro folklorizado, escenificado en prácticas exotizadas y pintorescas, más que en Otro “real”. Esa alteridad indeseable es tildada como peligrosa mientras que necesita ser vigilada. En este sentido, Žižek reflexiona sobre algunos registros empíricos. Por ejemplo, las representaciones sobre los Balcanes en la industria cultural rememoran al *Orientalismo* (2009) escrito por Edward Said. Es decir, se reproduce fantasmáticamente la cultura balcánica y, en su espectacularización, se describen las virtudes de Occidente como un sí-mismo en contraposición a esa Europa del Este.

La perspectiva liberal promueve una mirada fragmentaria a partir de la serie de disociaciones que efectúa en el análisis de la realidad histórico-social. En esta fase del capitalismo, los reduccionismos teóricos parcializan el economicismo, el culturalismo y politicismo. En este último ámbito, la filosofía política liberal ha propuesto categorías para el análisis de las sociedades multiculturales desde la misión de revitalizar la fibra democrática como proyecto político en sentido estricto. El debate entre el liberalismo y el comunitarismo (Taylor, 2009; Habermas, 2009) puso en escena la política de la identidad, un viejo problema de la filosofía occidental. En ese marco, emergen rupturas respecto a las disputas orientadas hacia una distribución justa y respeto de los derechos universales. Desde un punto de vista normativo, se plantearon dicotómicamente las nociones de justicia e identidad. La creciente expansión de la idea de reconocimiento como categoría filosófica orientadora se

dio a la par de múltiples detractores que veían reducir las pretensiones de reconocimiento a estrategias posmodernas.

En los proyectos de Estado multicultural, del mismo modo que en los enfoques teórico-políticos, el caso de las identidades culturales de los pueblos indígenas adquiere gran visibilidad por su diferenciación histórica de la sociedad mayoritaria. Este particularismo logró cristalizar sus identidades culturales mediante la lucha de los movimientos sociales y disputó legislaciones que desafiaron las prácticas constitucionales. Entre una variedad de tópicos multiculturales que engloba la diversidad social que se contempló normativamente, es en la dimensión étnica donde radica una de las principales preocupaciones por parte de los Estados (Domenech, 2003). Desde allí que, pensando en la recepción latinoamericana de esas problematizaciones, la tematización multicultural ha llevado a dos dinámicas. En primer término, al constituir sistemas normativos paradigmáticos, los actores globales replican relaciones de poder que garantizan sus procedimientos locales en base a determinados universos discursivos (Lins Ribeiro, 2004). En segundo término, en el ámbito de la filosofía política, los debates sobre la preeminencia de los derechos individuales por sobre los colectivos, o viceversa, producen dos “efectos”, a saber:

Primero, que los indígenas se conviertan en “caso testigo” para explorar los límites de diversas posturas filosóficas, jurídicas o políticas tiende de alguna manera a sacar de foco lo que los pueblos originarios plantean como sus propios “intereses y necesidades”. Segundo, ante la sensación de que –al introducir “ruidos” en el sistema– los indígenas son “causa” del problema, se espera o exige que ellos den solución a fisuras en el funcionamiento y la retórica democráticos que exceden por cierto sus reclamos (Briones, 1998b: 14).

Las matrices discursivas que configuran los conflictos multiculturales y sus resoluciones normativas, fundamentalmente en las sociedades de Estados Unidos y Canadá (Kymlicka, 1996; Taylor, 2009), no dimensionan las expresiones locales de lucha social que llevaron adelante los pueblos indígenas. La concesión de determinados derechos y la construcción del caso emblemático, por sus características históricas vinculadas a la preexistencia y autoctonía, ponen en entredicho cualquier postura normativa o teórica que pretenda estructurar a las sociedades.

Los pueblos indígenas y el neoliberalismo “criollo”

En Argentina, la coyuntura suscitada en las últimas décadas marcó los procesos de reconocimiento cultural desde la lógica de las retóricas globalizadas (Segato, 2007). De allí que sea gravitante la distinción entre procesos de larga duración y variaciones recientes ligadas a las transformaciones ideológicas en contextos multiculturales que cuestionan la existencia de un sujeto unificado al interior de la idea de Nación. El paraguas democrático y universalizado de los derechos humanos tuteló los procesos de reconocimiento étnico a la par de los requisitos de la economía política que modificó las relaciones centradas bajo la égida del Estado nación. Claudia Briones (1998b, 2005) propone denominar a las transformaciones de las últimas décadas como “neoliberalización de los estándares metaculturales hegemónicos” teniendo en cuenta el carácter transnacional de las demandas indígenas como de las producciones culturales del periodo. A partir de la producción de etnicidad por parte de la nueva hegemonía político-económica, la diferencia cultural históricamente negada de repente se convierte en un valor.

En la apertura democrática, los pueblos indígenas fueron protagonistas en el escenario de movilización y disputa por sus derechos a través del pedido de reconocimiento dentro del nuevo marco legal. A través de las organizaciones de base indígena y de la participación de agencias indigenistas transnacionales, los pueblos indígenas llevaron adelante demandas culturales. De 1987 a 2001, en la mayoría de los Estados de América Latina se verificaron cambios jurídicos, de orden constitucional y legislativo orientados a reconocer algún grado de derechos a los indígenas. Por medio de sus organizaciones y en un marco discursivo donde adquiere énfasis la diversidad cultural, los pueblos indígenas han logrado poner en el centro del debate público, con distintas intensidades, sus reclamos como colectivos diferenciados y han exigido nuevos estatutos que garanticen su existencia, sus recursos y sus derechos.

En este sentido, bajo la impronta neoliberal, la diferencia indígena hilvanó, a través de sus reclamos de nuevos pactos sociales, una ampliación de la ciudadanía, trastocada respecto a la tradicional membrecía del Estado nación. Empero, ha logrado nuevos procesos de juridización aparentemente horizontales en el marco de un multiculturalismo constitucional (Van Cott, 2000 citado en Briones, 2005). Entre las características de las transformaciones recientes se halla la mutación internacional por la cual

la diferencia indígena pasó de “objeto” a ser “sujeto” de derecho (Briones, 2005). Este proceso en Argentina se incorpora en un artículo en la Reforma de la Constitución Nacional en 1994, el 75 inciso 17. Del mismo modo, tuvo lugar la reforma de la Constitución de la Provincia de Chaco añadiendo el artículo 37 de la Carta Magna.

Conjuntamente, lo indígena se reconfigura como categoría jurídica con los emergentes arreglos internacionales, entre ellos el Convenio 169 de la OIT que rubrica la conversión jurídica de lo indígena como “minorías” a la categoría de “pueblos” (Briones, 2005). Ya en 1989, se sancionó la ley nacional 23302 sobre “Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes” que reafirmó el reconocimiento de comunidades indígenas y derechos de autonomía, además de otorgarles derechos sobre la titularidad de tierras y personerías jurídicas a sus organizaciones. Dos años antes y en la provincia de Chaco, se sancionó la ley 3258 o “Ley del Aborigen Chaqueño” que, por su parte, proponía una regulación de aspectos “integrales” (Altabe *et al.*, 1997) con los siguientes aspectos: adjudicación de las tierras, educación y cultura, salud, vivienda, el registro y documentación de las personas, y la creación del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH), como organismo indigenista provincial.

A pesar de las innovaciones jurídicas, el Estado argentino no convirtió al indigenismo en política estatal ni este fue competencia del campo intelectual como sí ocurrió en otros países de Latinoamérica (Briones, 2004). Desde los años 80, la política pública sobre la cuestión indígena tiene como eje principal al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Desde entonces, el INAI tiene la responsabilidad de crear canales interculturales para la implementación de los derechos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución Nacional. Este organismo fue creado a partir de la sanción de la ley 23302 como entidad descentralizada con participación indígena y en dependencia del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Entre varias críticas desde ámbitos académicos al organismo, Morita Carrasco enfatiza que, en esencia, es un órgano que carece por completo de participación indígena, aspecto que la misma ley establece. Por otro lado, señala que debido a la escasa disponibilidad de información poblacional del organismo: “no hay una real precisión sobre cuántos son los aborígenes que habitan en nuestro país” (Carrasco, 2000). Teniendo en cuenta la importancia que se le atribuyen a la producción de información pública, de estadísticas y sistemas de indicadores para el monitoreo, evaluación

y planeación de políticas a seguir, Carrasco puntualiza el hecho de que esas imprecisiones eran un dato de irrelevancia que se le otorgaba estatalmente a una población supuesta en términos de homogeneidad. En sintonía con Briones, esta autora es enfática en reconocer que, a pesar del masivo resurgimiento de la organización de los pueblos indígenas y la vigencia de los postulados del Convenio 169 de OIT, no existe en el país una política de Estado respecto los pueblos indígenas.

Además de las retóricas normativas del multiculturalismo constitucional, las prácticas enraizadas en discursos en torno a la interculturalidad, la diversidad cultural y las identidades indígenas crearon una multiplicidad de agencias sociales y objetivos políticos. En este marco, en un contexto caracterizado por la creciente movilización de las poblaciones indígenas pero también por la aguda desigualdad social, la gubernamentalidad neoliberal orientó nuevos actores. En estos, la filantropía de las ONG comienza a construir aboriginalidad (Briones, 1998b) más allá del Estado-nación. A la vez, como estructuras especializadas en captar recursos económicos, traman diferentes capitales políticos (Ramos, 2004) disputando una comprensión de la cultura indígena en distintos amplios campos sociales. Tal como veremos a continuación, demuestran las múltiples articulaciones discursivas entre los ámbitos locales y globales así como las relaciones de poder que permean estas nuevas “empresas” no estatales.

La promoción indigenista chaqueña

E: Bueno, lo que pasa que el diseño de Sauzalito fue pensado como un diseño urbano, lo indígena urbanizado, y eso como elemento de civilización es lo que nosotros queríamos evitar [en la localidad de El Espinillo], justamente, en el tema de la reserva. Me parece que ahí hay un error... que está en la génesis.

I: En la época de Soneira.

E: Claro, sí. Está en, en... es una visión de crear New York en El Impenetrable (Entrevista B).

El desarrollismo argentino durante la década de 1960 posibilitó la apertura de discursos que, incluso, denunciaban las opacidades de los proyectos integracionistas respecto al indígena y eran críticos del paternalismo estatal. Este contexto generó debates y desafíos al discurso hegemónico y, en ocasiones, contribuyó a difundir ciertos aspectos de

la cotidianeidad indígena rural (Lenton, 2015). En este camino, es interesante la emergencia de las “pastorales aborígenes” en gran parte del Gran Chaco y la transformación de los modelos de evangelización de la Iglesia católica (Zapata, 2016; Braticevic, 2009; Leone, 2016). La intermediación consistía en la radicación de los cuadros confesionales en las localidades rurales a partir de vinculaciones estatales previas y promesas de intervención social desde servicios pastorales en expansión.

Un ejemplo territorial es el proyecto que llevó a cabo la monja Guillermina Hagen en Nueva Pompeya, una localidad rural del interior de la provincia de Chaco, entre 1969 y 1973 (año en que es detenida y llevada a prisión). Esta mujer formó parte del grupo de sectores eclesiales, voluntarios y trabajadores de la Dirección Provincial del Aborigen (DPA), que crearon la Cooperativa Agroforestal de Nueva Pompeya. Convocada por Agustín Cervera, director de la DPA, Guillermina participó también de las Ligas Agrarias del Nordeste, apoyadas al principio por la Acción Católica Argentina, con la influencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Constituye un caso paradigmático en la organizada del trabajo cooperativo en relación a un grupo de etnia mataco-wichí junto a algunos criollos. Bajo su liderazgo, se da apertura al edificio de la Misión Franciscana que existe en el lugar y convocan a los pobladores para proyectos vinculados al “desarrollo comunitario”.

Durante el proyecto, se produce un conflicto entre algunos miembros, entre ellos los sacerdotes pasionistas y la monja Guillermina. El uruguayo Diego Soneira y otras personas deciden abandonar Nueva Pompeya yéndose a 70 km al noroeste de la provincia. Después de algunas gestiones con el gobierno de la provincia y la DPA, se decide emprender el “Proyecto Sauzalito” bajo la figura de asociación comunitaria sin fines de lucro dedicada a la promoción “integral” de la comunidad wichí. Allí emprenden el proyecto con un discurso de desarrollo social en las áreas de salud, educación y trabajo, temáticas que también eran de interés en las agencias de facciones católicas heterodoxas del periodo. Contó con el rol destacado de Diego Soneira pero también estaban presentes un conjunto de profesionales universitarios, religiosos y laicos (Doyle, 1997). Al mismo tiempo, la población indígena de otras provincias, como Salta y Formosa, fueron atraídos progresivamente a radicarse en la zona a orillas del río Teuco.

Al igual que en Nueva Pompeya, estas agencias sentaron las piedras fundamentales de las localidades del Departamento Güemes. Desde en-

tonces, la naciente matriz social pasa a transformar a la localidad en un enclave de crecimiento inusitado en términos de las características de los proyectos: por las maquinarias adquiridas (camionetas, tractores, sistema de riegos de avanzada), las inversiones realizadas por los promotores a partir de la producción, y por el financiamiento internacional recibido. Primero, bajo la órbita de la Iglesia católica y después con financiamiento de las agencias internacionales, el grupo de “blancos” sustituyeron las demandas que el Estado no respondía a los sectores indígenas ocasionando algo así como una bendición ambigua (Ramos, 2004) y nuevos esquemas de prosperidad. La valoración de conocimientos específicos (Leone, 2016) tendientes a la “liberación del indígena” más que a la mera evangelización puede considerarse como una diferencia respecto a las evangelizadoras previas. De allí que a menudo los analistas consideraron las agencias de los promotores como prácticas intersticiales respecto a los proyectos globales que se desplegaron bajo las controvertidas figuras de las ONG (Zapata, 2016).

En el denominado “Proyecto Sauzalito” fue decisivo el carisma del sacerdote líder del grupo (que luego deja los hábitos y forma una familia), tanto como por los alcances materiales de la “promoción” en términos de disposición de recursos de subsistencia. En un contexto latinoamericano posterior al catolicismo comprometido con el “pueblo pobre”, y poniendo en juego la experiencia adquirida en Nueva Pompeya, los promotores fundan la “Asociación Promotores Chaco”. La noción de “comunidad aborígen”, que conjuga la idea judeo-cristiana de *communitas* (Leone, 2016), se inscribió en el imaginario desarrollista para construir el objeto situado en contextos rurales. El eslogan de la promoción consistía en acompañar a los pueblos indígenas desde la “marginación a la libertad”. La promoción, significación alternativa y diferenciada de la idea de caridad pero vinculada tanto con el discurso desarrollista como al religioso, era justificada por el trabajo constante de la recuperación cultural y la mejora del autoestima de los grupos matacos-wichí.

En el descrédito de los partidos políticos, la denominada “crisis de representatividad”, adquieren importancia las denominadas ONG de promoción indigenista como zonas de contacto en torno a lo “indígena” en relación a la sociedad mayoritaria y al Estado. En la etapa neoliberal, las figuras de las ONG articulan desde la vinculación de lo local con lo global y van tramando recorridos institucionales que, a partir de la experticia indigenista de sus miembros, construyen sus capitales políticos

en los márgenes de las disputas por la hegemonía cultural. Desde el trabajo en ámbitos locales, las ONG configuraron prácticas que modifican sustancialmente las relaciones sociales de ciertas localidades (e, incluso, las fundaron como en el caso de El Sauzalito). La difusión de la principal arista del trabajo social de promoción tenía como objetivo la familiarización de los indígenas en actividades de obraje aprovechando el contexto montaraz. Se construyó un gran aserradero, y luego prácticas vinculadas a la agricultura desde la producción y comercialización de verduras.

Quizás la relevancia del estilo de promoción tiene que ver con los “procesos de constitución de unidades políticas de acción local de base interétnica” (Zapata, 2016: 166). Desde la dictadura, Diego y la “gente de Diego” tuvieron injerencia constante en las decisiones de todos los representantes del Ejecutivo local. En 1979, habiéndose creado la Municipalidad de El Sauzalito, Soneira fue designado por el gobierno militar como comisionado municipal. La Asociación y el municipio fueron dos entidades ligadas de manera casi indisociables en la práctica que, en su articulación, administraron localmente la etnicidad. En la democracia, la identificación del grupo promotor con la facción peronista suma adhesiones, aunque también fracturas internas. A nivel local, los diacríticos indígenas se pusieron a disposición de significaciones de moda en las agendas internacionales y permitieron disputar espacios sociales, obtención de recursos económicos o políticos y perfilarse como mediadores de las luchas indígenas y el Estado principalmente, por el territorio.

El grupo de los promotores impuso ciertos valores en torno a la interculturalidad a uno de los últimos municipios erigidos en la provincia de Chaco. La institución de la estructura municipal inviste de sentido las nuevas relaciones sociales y unge de un emblema de trabajo comunitario a los miembros “blancos” de la experiencia indigenista. Con la presencia de sus miembros en varias intendencias, tuvo lugar la institucionalización de la interculturalidad en una localidad con pobladores indígenas y criollos. La “Asociación Promotores Chaco” instituye una jerarquización a favor de lo indígena que, con el tiempo, produce disputas sobre quiénes fueron los “pioneros” de la localidad –como veremos en el capítulo IV–.

En una época caracterizada por la emergencia de las ONG vinculadas a poblaciones wichí en varias provincias del norte argentino, Patricia Doyle y Mónica Zidarich fueron dos miembros claves entre los promotores de El Sauzalito. Sus trayectorias permiten analizar las interconexiones entre la localidad y un mundo que aparecía cada vez más

globalizado. A la vez, sus itinerarios permiten dimensionar el énfasis sobre la interculturalidad instituida como significativa clave en las relaciones sociales de El Sauzalito. Además, los alcances del *background* indigenista que, como afirma Yúdice (2002), coadyuva a montar sobre la idea de cultura un recurso estratégico que se homologa como capital político en un sinfín de campos institucionales.

Las anécdotas que Doyle escribe en su libro *Camino desde la marginación a la libertad* (1997), cuyo subtítulo es “Testimonio de una vida de promoción entre los aborígenes Wichí del área de Sauzalito del Impenetrable chaqueño”, permite reflexionar sobre el contexto neoliberal de achicamiento estatal y la proliferación de agencias productoras de etnicidad (Briones, 1998b). En primer término, la característica de esta experiencia es que estaba constituida por clases medias “profesionales” oriundas de Buenos Aires y Córdoba (Doyle, 1997) desde un estilo de promoción que buscó diversas fuentes de financiamiento internacional. Doyle fue el gestor de los subsidios especialmente procedentes de Estados Unidos y Alemania y fue desarrollando una especial habilidad para la solicitud de financiamiento en función de proyectos sociales con culturas indígenas. Entre estos, obtuvieron aportes de *Misereor* e *Inter American Foundation* (IAF).

Entre las anécdotas, relata el interés de la fundación IAF, luego del otorgamiento efectivo de fondos, para que la experiencia en El Sauzalito fuera conocida en sus acciones loables. Pues, a través de cada beneficio internacional recibido las agencias generaban expectativas institucionales respecto a los “nativos” o a los “promotores” (Briones, 1998b). En una ocasión, envían al periodista chileno Ariel Dorfman a la localidad chaqueña para escribir una nota sobre la tarea que desplegó la Asociación. Doyle narra los tintes de la política internacional que permiten inferir las lógicas del capitalismo global y el lugar que ocupaba la ONG en un pueblito remoto en ese contexto:

Estuvo 15 días en Sauzalito a fines de 1984. Paró en mi casa de modo que dialogamos mucho. Entre otras cosas le pregunté cómo se sentía él en la IAF habiendo sido colaborador de Allende. Y también cómo se entendía que aparentemente la IAF estuviera apoyando proyectos en Latinoamérica, en contradicción con la política de la Administración Reagan. Me aclaró que la IAF respondía al ala izquierda del Senado Norteamericano, en abierta oposición con Reagan. Y dada la estructura de los EE.UU. era posible que un grupo de legisladores

opuestos al ejecutivo pudieran disponer de fondos para trabajar de acuerdo a sus principios, en contra de la política oficial. Por eso lo habían invitado a trabajar a él. (...) Al año siguiente Reagan intervino la IAF, y por un tiempo, aduciendo distintas razones coyunturales, dejaron de apoyar a Sauzalito (Doyle, 1997: 55).

Luego, habiendo capitalizado las vivencias del activismo indigenista, Doyle tuvo injerencia en dos campos relativos a los cambios normativos nacionales y provinciales de la década de los 80 y 90. En el campo legislativo, el indigenista de El Sauzalito elaboró el borrador de la Ley Provincial del Aborigen Chaqueño desde su cargo como asesor cultural de la DPA. También ocupó la presidencia del INAI en el periodo 1994-1996, durante la presidencia de Carlos Menem, para lo cual abandona El Sauzalito definitivamente y se radica en Buenos Aires.

Por otro lado, en esta localidad se sentaron las bases de las primeras experiencias en educación intercultural. Desde la segunda mitad de la década de los años 90, se forjó el discurso de referentes a nivel nacional en esa materia. Mónica Zidarich, miembro de los Asociación Promotores Chaco, se centró en el campo de la educación primaria en la Escuela N° 821 de la localidad desde los años 80. Se convirtió en “una pionera en enseñanza bilingüe con comunidades aborígenes” así como en una referente ineludible de la escolarización de niños en contextos interculturales. La experiencia central consistió en la implementación de una propuesta de alfabetización bilingüe wichí-castellano de dos años, de 1995 a 1997, en los alumnos de 1° a 3° y junto a la figura de Auxiliares Docentes Aborígenes (ADAS). La educadora trabajó en la formación de los ADAS, jóvenes indígenas que, después de la sanción de la Ley del Aborigen Chaqueño, ingresaron al sistema educativo formando una “pareja pedagógica” junto al maestro de grado (blanco) en un contexto de flexibilización de los criterios educativos. A partir de esta práctica, Zidarich se desempeñó como consultora externa del Plan de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación de la Nación. También publicó en coautoría dos libros de lectura, *El chalanero* (1996) y *Tsalanawu* (1996), y fichas de actividades para la alfabetización inicial en lengua wichí avalados por el INAI y la Secretaria de Acción Social de la Nación. En 1996, el INAI con Doyle como su presidente había promovido las publicaciones sobre pueblos indígenas. Además, Zidarich publicó artículos y dictó un sinnúmero de seminarios y conferencias en torno a la educación intercultural en todo el país, así como también fue con-

sultada frecuentemente por parte de periódicos, medios de comunicación y académicos avocados a la interculturalidad.

Como vemos, la interculturalidad germinada en el ámbito local de El Impenetrable se tornó un objeto de predicación (Briones, 1998b). A la par de los procesos económicos, que en lo nacional atravesaban la Ley de Convertibilidad menemista y a nivel internacional las exaltaciones del libre mercado, se consolidaban en El Sauzalito algunos de los signos ideológicos claves. La promoción indigenista viabilizó la instalación de la interculturalidad como valor metadiscursivo, como recurso para las estrategias de los sujetos (tanto indígenas como no indígenas) así como dato diagnóstico para la fijación de políticas públicas nacionales. De modo que estas aristas fueron nodales en el nuevo consenso de característica multicultural que dispuso qué rasgos de la diversidad se valorarían en la localidad, hasta nuestros días. Las construcciones del “integracionismo” chaqueño también incidieron en la definición de rasgos tolerados y costumbres a transformar, como veremos en el próximo capítulo.

Notas

1 Los denominados “alemanes del Volga” son alemanes que en siglo XVIII migraron a Rusia a orillas del río Volga, y constituyen uno de los principales grupos étnicos migrantes en la zona de la ciudad de Castelli. Los orígenes se remontan al periodo de Catalina II (1762-1800) que convocó a poblar y colonizar estepas rusas. A fines del siglo XIX, especialmente durante la presidencia de Avellaneda, migraron a América a causa de la escasez de tierras y reglamentaciones adversas. En Argentina, primeramente se asentaron en Entre Ríos y Buenos Aires y de allí se trasladaron al Territorio Nacional de La Pampa. En La Pampa, los alemanes del Volga arrendaron tierras hasta el periodo de crisis comprendido entre 1910-1925. En 1925, el cura Juan Holzer gestionó el traslado a las colonias de Castelli y La Florida para que las grandes familias volgas se radiquen. A partir del decreto presidencial de 1931 se dispuso transporte oficial para 360 familias (Beck, 2001).

2 En los debates antropológicos, distintos autores destacan otras dimensiones vinculadas a la identidad: los sentimientos primordiales, la clase y posición social, entre otros. En el caso de la relevancia del Estado en la configuración identitaria podemos mencionar además a Hall (2010), De la Cadena (2007) y Bhabha (2011). Dentro de los postulados de Stuart Hall, “el estado es una formación contradictoria, lo que quiere decir que tiene diferentes modos de acción, que está activo en muchos lugares distintos: es pluricéntrico y multidimensional. Tiene tendencias muy diferentes y dominantes pero no tiene inscripto un carácter único de clase. Por otro lado, el estado permanece como uno de los lugares cruciales en la formación social capitalista moderna donde se condensan las prácticas políticas de diferentes tipos” (Hall, 2010: 195).

3 Para los antropólogos clásicos del área, como Métraux y Palavecino, preexistía en la región actividad económica que se vinculaba con otras regiones extraterritoriales. Según Iñigo Carrera (2010), el territorio estaba ya articulado desde el siglo XVIII al capitalismo rioplatense.

4 El informe, firmado por el alemán Arturo Seelstrang (1977), remarca el carácter científico de la expedición realizada a lo largo de seis meses. Como descripción exhaustiva de la “geografía física”, constituye la apropiación simbólica del territorio chaqueño: “el primer trabajo que se ha ejecutado en nuestra república con un objeto puramente científico y con un personal argentino sin excepción alguna” (p. 97). El documento y la trayectoria del explorador Seelstrang en la Universidad Nacional de Córdoba representan los inicios del proceso de institucionalización académica de la Geografía en la Argentina.

5 La construcción de aquella narrativa heroica de las fuerzas militares fue rememorada durante la dictadura argentina de los años 70 (Trincherro, 2007).

6 No obstante, son los frailes los que introducen la cuestión de la “argentinidad” del indígena.

7 Etnicidad y raza son categorías que permiten la incorporación de la diferencia jerárquicamente organizada y pueden ser asociadas entre sí (Alonso, 1994). Según Briones (2004), la primera alude a las características y marcaciones dadas a partir de la cultura (vestimenta, estilos de vida, la lengua, la religión, la comida, la música y la ocupación); la segunda, privilegia la especificidad de los marcadores en torno a la naturaleza sin posibilidad de ósmosis entre fronteras sociales (el color de piel, la forma del pelo o fenotipos).

8 Siguiendo a Dasso (2010), los criollos chaqueños del monte seco provienen de familias que se conforman a partir de grupos primeramente arraigados en Salta y Santiago del Estero, y que llegaron al noroeste de la provincia del Chaco entre el siglo XIX y XX, estableciéndose en tierra aborígen, sobre todo en la zona de Misión Nueva Pompeya.

9 “Dicha espectacularización no queda exenta por la mercantilización de la diferencia indígena que –tomada como epítome de la “vida natural”, de la armonía con el medioambiente, del “flavor” anticonsumista de las artesanías, o de la mística de la *New Age*– es promovida por agencias de turismo, compañías de cosméticos o medios de comunicación prontos a resaltar “curiosidades”. Re-convirtiendo esas escenificaciones en muestra de anacronismo exótico o en nota pintoresca que hace anecdótica la diversidad, grupos y funcionarios políticamente conservadores y/o reaccionarios encuentran motivo y excusa para desvincular reivindicaciones indígenas de cuestiones de equidad social, reforzando así predisposiciones civilizatorias o nostálgicas y románticamente simpatéticas que nutren en vez de poner al descubierto el racismo cultural que estos agentes habitualmente portan y/o explícitamente promueven” (Briones, 1998b: 14).

Capítulo II. Integracionismo chaqueño y espacios domésticos

Introducción

El poblamiento original de la zona se inicia aproximadamente a partir de 1947. A un grupo de aborígenes que habitaban el lote 170 se les prometen tierras en la zona de Colonia Aborígen Chaco, asegurándoseles que la señora Perón los esperaba ahí para otorgárselas. Abandonan sus tierras y se dirigen a pie hasta la Colonia Aborígen Chaco, encontrando al llegar que no existía tal posibilidad. De regreso a su asentamiento anterior lo encuentran cercado y ocupado por blancos, proceso que se ha repetido frecuentemente en la provincia por el avance de la población criolla y europea que se radica en ella. Migran entonces los indígenas a lo que hoy es el barrio y establecen sus “toldos” en zonas bajas y anegadizas a ambos costados de la vía. La migración posterior se realiza en forma individual o de pequeños grupos, frecuentemente vinculados por lazos de parentesco con moradores anteriores (Hermitte y equipo, 1995c: 163).

Las disputas por la vivienda social dentro de poblaciones indígenas del noroeste chaqueño son resultado de procesos sociales y políticos contradictorios y solapados. El problema habitacional de las poblaciones indígenas se construyó desde distintas *doxas* transdiscursivas (Angenot, 2012) y a partir de los procesos de domesticación y sedentarización puestos en juego desde el Estado. Desde las últimas décadas, la vivienda social formó parte de las demandas de las luchas locales de las militancias indígenas. Pero estas demandas comienzan a cristalizarse dentro de las políticas sociales, políticas indigenistas a partir de décadas anteriores en paralelo a las narrativas identitarias posteriores a la provincialización. También se insertan en las contradictorias transformaciones sociales que protagonizan las prácticas indigenistas desarrollistas y de “promoción

aborigen” en distintas localidades de El Impenetrable. Desde entonces, el derecho a la vivienda se convierte en un campo de disputa heterogélico tan legítimo como las peticiones por la educación bilingüe e intercultural, la participación o la lucha por el territorio.

En la ciudad de Resistencia, el caso más emblemático de las intervenciones sociales en la habitabilidad indígena es en el Barrio Toba de Resistencia. Durante el peronismo, la constitución del asentamiento surge a causa de una “decepción”: un rumor engañoso hizo trasladar a las familias indígenas hasta donde estaría Eva Perón para entregarles tierras, pero cuando llegaron ella no estaba. En este barrio, la construcción de planes habitacionales para población toba se remonta a 1966 y 1970, y el proyecto arquitectónico y social contó con la tutela de la Cruz Roja. El organismo disputó la permanencia de las poblaciones tobas en la ciudad pero también desplegó variadas estrategias de disciplinamiento corporal para eliminar hábitos “inmorales” y “promiscuos”. En este marco, el Barrio Toba de Resistencia es expresión tanto de la moralización sobre usos y costumbre en relación a la “casa” como de las movilizaciones poblacionales qom a la luz de dinámicas estructurales en la provincia. De allí la pertinencia de poner en diálogo transformaciones culturales insertas en los espacios domésticos de las familias indígenas con procesos socio-productivos suscitados en la región y el país.

No obstante, también el arte chaqueño se encargó de representar los imaginarios locales sobre las características de las costumbres indígenas muchas veces asociadas a la presencia del “toldo”. Como expresa Mariana Giordano, “hubo quienes documentaron aspectos de la cultura indígena contemporánea, como la vida en tribu, el toldo, las labores de la mujer indígena, mientras otros artistas idealizaron costumbres pasadas, remitiéndose a una vida épica donde la guerra era el símbolo de la fuerza y valentía de una raza” (2008: 255). La autora analiza artistas como Pértile, Blanco Silva o Galíndez quienes retrataron en sus pinturas “imágenes sublimes de una realidad inexistente” (2008: 256).

A partir del encuadre histórico, que desarrollamos a continuación, adquieren relevancia nuevas formas de interpelación a los indígenas desde problematizaciones que se vinculan directamente a la habitabilidad indígena o que van generando las condiciones de posibilidad para la intervención en los espacios domésticos. Nos referimos al cristianismo pentecostal en la década de 1940; las disputas por los horizontes identitarios en torno a la provincialización en los años 1950; y finalmente,

las retóricas culturales de las narrativas intelectuales en la capital provincial como también a la emergencia de las pastorales aborígenes en contextos rurales desde 1960. Pues, al considerar las raíces históricas de estos procesos sociopolíticos pueden divisarse las conexiones entre los mecanismos discursivos de diferenciación cultural y la búsqueda de “integración” de lo indígena mediante proyectos económicos o políticos (Giordano, 2008). En este punto son centrales las propuestas integracionistas desde el indigenismo relativista de los años 60. Entre estas posturas, la imagen del René James Sotelo es referenciado “como el «iniciador» del indigenismo intelectual chaqueño” (Lenton, 2015: 123). Por estos años, Sotelo sostenía que

la cultura aborígen era distinta a la del blanco, y que toda integración a la vida nacional del indio debía ir acompañada por la ardua tarea de modificar una herencia cultural, lo cual requería “... traducir las realidades culturales de la sociedad nacional en la cultura aborígen para enriquecerla fundamentando su desarrollo”. Estos preceptos difundidos por Sotelo pretendían concretarse en acciones reales (Giordano, 2008: 257).

El debate sobre el “problema del aborígen” desde las propuestas integracionistas sobre el cambio cultural no estaba desvinculado de la identidad chaqueña como tópico recurrente del periodo. Luego de la provincialización, las representaciones de Chaco como una nueva matriz de provincianía resignificaron los relatos fundacionales (Briones, 2005). Las elites culturales consideraron a los otros internos de la etapa territorialiana pero introduciendo nuevas estetizaciones dentro de la épica civilizatoria ahora provincializada¹. La reconstrucción de la trama de pertenencia provincial implicó disputas en torno al lugar que ocupaban las alteridades desde una propuesta de modernización urbana en la ciudad de Resistencia como capital provincial. Mientras que el modelo de autonomía provincial se consolidaba con la hegemonía cultural del Chaco “gringo” como moralidad vinculada al esfuerzo del trabajo, los discursos sobre la presencia aborígen delinearon estrategias tanto de control social como de reivindicación en nuevos campos sociales.

El repertorio de imágenes que aludían a un “nosotros” chaqueño a su vez producían una fractura simbólica en el territorio ahora provincial. La cultura urbana del centralismo de la capital chaqueña, desde sus vinculaciones litoraleñas a Corrientes, relegó el ámbito ruralizado como una suerte de “patio trasero” de la provincia. De este modo, el conjunto

de representaciones reorganizó la experiencia social de amplios sectores subalternos proyectando la representación del noroeste como teatro de operaciones de la ética indigenista, institucionalizada en la DPA, y las pastorales aborígenes. En este periodo, *El Impenetrable* se materializó en enunciaciones sobre la región que van desde el estatus territorial subordinado por la calidad de sus tierras, el espacio social donde se concentra una alteridad indígena esencializada y desconocida para el gobierno provincial, o el ámbito para la intervención eclesiástica y sus heterogéneos servicios pastorales (mediante organismos como JUM, ENDEPA, INCUPO, Asociación Promotores Chaco, entre otros).

La definición del problema de la vivienda indígena se trama en la compleja articulación ideológica desde distintos discursos políticos sobre el hábitat (Cortés Ortiz, 2011). Ya en la década de los años 1980, las modificaciones político-institucionales que se suscitaron en la legislación chaqueña concede “la creciente etnización de la acción pública” (Grimson, 2003: 144). A medida que se van enfatizando los discursos reparadores y de reivindicación se diversifican las condiciones normativas y los ámbitos de juridización sobre los pueblos indígenas. Estas transformaciones modifican las tácticas y los sentidos por los cuales los propios grupos indígenas disputan y militan los beneficios de la inclusión en la agenda estatal.

Desde los estudios sobre el vínculo entre nacionalismos y etnicidad, los rasgos particulares o “diacríticos” son siempre expresiones de la presencia de un límite interétnico manipulado para la interacción. En nuestro caso; ¿qué procesos sociales enmarcan la legitimidad del derecho a la vivienda en pueblos indígenas chaqueños? En este sentido, proponemos como clave de lectura la propuesta por Salamanca y Tola (2008) respecto a las estrategias de acción qom y la idea de dispositivos políticos relacionales. Los autores se sitúan en aquella matriz analítica que Geertz (2006) llamó lealtades en competencia. La articulación entre estas dimensiones permitió a los sujetos acomodarse ante la simbología hegemónica del individuo ciudadano, blanco, católico y productivo. Los vínculos históricos de los indígenas respecto a la idea de Nación se configuraron en torno a cuatro dimensiones dominantes (Salamanca y Tola, 2008): lo político (la ciudadanía), lo étnico (el indigenismo), lo religioso (el evangelismo) y lo económico (la clase). Así, los planteos sobre la acción política en los intersticios entre sentimientos primordiales y sentimientos cívicos posibilitan apartarse de dos riesgos analíticos (Grignon

y Passeron, 1991): la imagen estereotipada sobre un indígena manipulado desde el vértice estatal o del “buen salvaje” con tradiciones congeladas. De este modo, al divisar la historicidad de las relaciones entre los mecanismos de dominación que se introdujeron en el caso chaqueño, plasmado en cuatro lealtades competitivas, posibilita comprender las apropiaciones de esos espacios por parte de los indígenas para disputar recursos e identificaciones. En las discontinuidades de esquemas y modelos de dominación, la vida doméstica y las tecnologías del habitar se volvieron un interés político concreto respecto a prácticas subalternas que había que observar, conocer o transformar.

El indio peronista en la arqueología ciudadana

Rodolfo Kusch aludía a la hegemonía peronista a partir de la noción de fagocitación (Kusch, 2007b). En esta descripción literaria, la metáfora permitía dimensionar la incidencia del primer y segundo peronismo en la vida de sectores subalternos del país donde el rol del Estado es representado como el catalizador legítimo para lograr la unidad de los opuestos: el *ser* occidental y el *estar* americano. El peronismo no es considerado una doctrina por Kusch, porque no decía explícitamente qué se debe hacer. Por ello, el sujeto que debió reprimir su identidad encuentra comodidad en esta forma de organizar la hegemonía política: “es el planteo de un nuevo estilo de *estar* del cual no tenemos conciencia clara pero que presentimos” (Kusch, 2007c: 671). La fagocitación reflejaba los intersticios que configuraban una nueva relación de reciprocidad (Escolar, 2005) entre el Estado y poblaciones criollas e indígenas sin precedentes ante la incorporación de sectores populares.

Desde la década de 1940 tuvo emergencia un discurso indigenista de tipo solidario para con el “pobre indígena” (Giordano, 2008). En este periodo, el paternalismo estatal del peronismo configuró la identificación del indígena como parte constitutiva del “pueblo trabajador”. El Estado ocupó un lugar normativo que tendía a “dar” y “otorgar” y la lealtad del pueblo se selló en la construcción benefactora a partir de la injerencia estatal en nuevas esferas sociales. Como expresa Escolar (2007) “nada describe mejor este momento biopolítico de pasaje entre un modo de producción de soberanía basado en la coacción a otro que se sustenta en la ‘seducción’ estatal (...) para lograr que se conviertan en trabajadores” (p. 176) o mestizos (Kusch, 2007a).

En 1945, la campaña electoral que Juan Domingo Perón² llevó adelante en el país estuvo destinada a generar expectativas de las poblaciones del noroeste argentino para terminar con la situación de explotación de los grandes terratenientes. El caso paradigmático era Robustiano Patrón Costas, fundador del ingenio azucarero de San Martín del Tabacal. Durante la campaña, anunció que la tierra dejaría de ser un bien de renta para pasar a constituirse en un bien de trabajo. En su recorrido por territorios jujeños durante la campaña proselitista, Perón explícitamente se comprometía a expropiar las tierras de Yaví e India Muerta. Aquella enunciación se difundió a lo largo de toda la zona del noroeste tanto en Salta como en Jujuy (Valko, 2008). El antecedente que significó el Estatuto del Peón Rural sancionado en 1944 daba confianza en Perón y esperanza a las comunidades indígenas. Sin embargo, como en el relato del inicio del capítulo, la restitución de las tierras nunca llegó.

En este periodo, las comunidades indígenas vieron incrementar sus derechos sociales y ciudadanía de manera inusitada (Gordillo y Hirsch, 2010): la obtención de documentos que permitió que muchos indígenas pudieran votar por primera vez; la abolición de la renta del trabajo sobre las tierras de los ingenios impuesta a los campesinos; la expropiación de haciendas; la participación indígena en burocracias estatales; y principalmente, las mejoras en las condiciones laborales producto del Estatuto del Peón Rural. En este marco, la construcción del discurso del “indio peronista” estuvo avalado por valores proteccionistas que tendían a considerarlos en relación a la propiedad ancestral de lo territorial: los hermanos indios eran los auténticos dueños de la tierra. Sin embargo, son notables las contradicciones en los debates legislativos de la época (Giordano, 2008). Si bien, por un lado, se los consideraba como los “auténticos propietarios de las tierras”, por el otro se enfatizaba la necesidad de “darles tierras” como un acto solidario y de rescate más que como un derecho legítimo.

No obstante, la institucionalización del Estado de Bienestar, siguiendo la tesis propuesta por Diego Escolar (2007) –al intentar explicar cómo durante el peronismo aparentemente “desaparecen” los indios cuyanos–, constituyó una maquinaria distintiva de “invisibilización” de las marcas indígenas y de sus identificaciones. El proceso de incorporación masiva como trabajador asalariado en las relaciones de producción capitalista significó la pérdida de recursos y medios de subsistencia de

la economía indígena. De este modo, adquiere importancia el carácter histórico, y no por ello determinista, en la interpretación de las identidades sociales así como de sus articulaciones que no necesariamente desdibujó los diacríticos étnicos (como en el caso de las poblaciones indígenas chaqueñas). Con el énfasis del ciudadano-trabajador la condición cívica se reprodujo al interior de procesos de mercantilización y del otorgamiento de bienes materiales: “venían de los partidos y nos regalaban un asado, zapatos, unos colchones viejos, ropa; al día siguiente era fiesta y todo agarrábamos; después votábamos por Perón” (Isla, 1995: 19). De este modo, la producción de una ciudadanía mercantilizada condujo a la ampliación inclusiva de la argentinidad (Gordillo y Hirsch, 2010).

La incorporación política y laboral expandió la membresía ciudadana que, en la práctica, supuso un espacio comunitario y una dimensión nacional de derechos universales (Aboy Carlés, 2009) a partir de un Estado garante de la equidad social y de los derechos del trabajador. En este horizonte, adquiere relevancia el “derecho a la vivienda” que fue reconocido entre los Derechos del Trabajador en 1947 e incorporado en la reforma constitucional en 1949. Por su parte, Eva Perón se involucró en la materialización efectiva de las políticas emprendidas. La política de vivienda del peronismo se desplegó a través de dos modalidades: la acción directa por parte del gobierno (Plan Eva Perón, por ejemplo) y de acción indirecta basada en el otorgamiento de créditos (el Banco Hipotecario Nacional empleó únicamente el modelo de vivienda basado en los chalets unifamiliares).

La impronta igualadora del peronismo concretó en el barrio obrero el emblema de una ciudad de iguales articulándose al discurso eclesástico con valores en base a ideas de familia, educación, ayuda social y vivienda (Aboy, 2003). Siguiendo el análisis de Rosa Aboy, “los diversos elementos que se amalgamaban en los discursos «ideológicos» de la propaganda peronista sobre la vivienda son útiles para vislumbrar la autoimagen construida por el peronismo en torno a sus realizaciones empíricas y el modo en que éstas eran presentadas a sus destinatarios” (Aboy, 2003: 8). En el marco de la democratización del bienestar, el modelo de vida de clase media se generalizó a partir de la construcción masiva de viviendas para los trabajadores. Si bien algunos autores sitúan el rol del Estado en las políticas de vivienda desde las últimas décadas del siglo XIX (Ballent y Liurnur, 2014), con el peronismo se establecía una fractura entre los tra-

bajadores (“cabecitas negras”) y la “ciudad blanca” (Ferraudi Curto, 2014; Grimson, 2016). Una expresión de esa tensión era la significación política sobre que esas masas barbarizadas, habiendo accedido a la “casa propia”, harían “asado con el parquet”.

No obstante, al tiempo que las ciudades del país veían levantar sus “barrios obreros”, en los contextos rurales el Estatuto del Peón Rural también promovió formas de regulación del hábitat dentro de las relaciones laborales. En su artículo 11 se establecía que

El alojamiento deberá satisfacer condiciones mínimas de abrigo, aireación, luz natural y de espacio equivalente a quince metros cuadrados por persona; contará asimismo, con muebles individuales para el reposo y comodidades para la higiene personal completa, con arreglos a las condiciones ambientales y posibilidades y naturaleza de la exportación (Artículo 11, Estatuto del Peón Rural, 1944).

De este modo, la modernización social dispuso bajo los argumentos del bienestar patrones arquitectónicos, urbanísticos y de higiene que estructuraron el “mundo peronista” de los trabajadores rurales y urbanos.

El evangelismo en el horizonte qom

Existen diferencias sustanciales entre la evangelización de grupos Qom y el rol que jugaron las iglesias anglicanas en los sectores wichí del Chaco centro-occidental (Franceschi y Dasso, 2010; Colazo, 2013). En el primer caso es fundamental referir a la difusión del pentecostalismo evangélico en el trasfondo histórico del primer peronismo. En la década del 40, el evangelio encontró muchos puntos de contacto con la ideología integracionista estatal. Como proceso iniciado por la misionización católica, la expansión de la Iglesia Evangélica Unida contribuyó con el proceso de sedentarización indígena a partir de la promoción de la agricultura.

Elmer Miller (1979), como referente de la bibliografía antropológica del Gran Chaco, alude a que tobas (qom) de Formosa y Chaco, durante el peronismo, protagonizaron una transformación en el *locus* de poder de estas comunidades. Estas mutaciones sociopolíticas redefinieron ciertos liderazgos en contextos de reducción del territorio disponible. Si antes el poder en la cultura toba era ocupado por los espíritus del monte y se encarnaba en chamanes aptos para la curación y sanación, progresivamente se consolidan nuevas simbologías. Las disonancias a las que refiere

Elmer Miller (1979) son representadas por el hombre blanco con cada vez más presencia en su cultura. En ese cambio, emerge la necesidad de que representantes indígenas se trasladen a las ciudades para manifestar el pedido de territorios para las familias tobas. Un caso paradigmático es el del cacique Pedro Martínez de Pampa del Indio (Chaco). Martínez viajó a Buenos Aires poco después que asumiera Perón para peticionar por la tierra. No solo se va a encontrar con el presidente de la Nación sino que allí también conoció al representante de la Iglesia del Dios Pentecostal. En el relato histórico de Pedro Martínez, Perón le habría entregado documentos sobre la propiedad de las tierras de la comunidad de Martínez y un uniforme militar que este “lució por todo el Chaco auto-proclamándose «cacique general»” (Citro, 2009: 135).

Desde 1946 a 1954, en épocas de Martínez como líder local se fundaron unas 22 iglesias evangélicas en Chaco y Formosa. De esta manera, se articulaban simbólicamente las dimensiones política y religiosa creando nuevos lazos sociales. Dicha articulación saca de su propia historia al pueblo indígena pero lo reinserta nuevamente demostrando que, en el fondo, nunca hubo posibilidad de pensar lo político sin lo religioso. Desde entonces, la palabra “evangelio” es un concepto nativo de las comunidades tobas, en este caso, y refiere a la práctica relacionada al cristianismo pentecostal. La característica de este credo se manifiesta en que los propios sujetos mantuvieron un rol activo que definió la apropiación de la religión hasta la actualidad.

El Segundo Plan Quinquenal, del periodo 1953-1957, señalaba como un objetivo de la Acción Social estatal la “Protección del Aborigen” mediante su “incorporación progresiva”. 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). Si el paternalismo peronista operó, en la práctica, enfatizando acciones solidarias de entrega de implementos agrícolas, semillas o herramientas que debían ayudar a los “hermanos indios”, el evangelismo coadyuvó a vincular esta práctica religiosa con la idea de Nación y contribuyó a mantener a los tobas en una actitud de sumisión. En efecto, es el evangelio la práctica que los convenció del supuesto estatus de igualdad con los hermanos blancos. A su vez, la política proteccionista —plasmada en las retóricas del Se-

gundo Plan Quinquenal– denotaba la superioridad del blanco para tutelar y regir la vida del indígena. El fundamento de la integración a las normas y prácticas de una sociedad mayoritaria subordinaba a las poblaciones indígenas y las sometía a formas hegemónicas del bienestar basadas en la posesión de bienes materiales.

En la actualidad, una de las modalidades más frecuentes en que se organiza la disputa del recurso de la vivienda es mediante la práctica del “evangelio” en las localidades chaqueñas que analizaremos. El pastor negocia las “casillas” para sus feligreses y de esa manera promueve la “casa propia” para el bienestar de la familia. Así, la vivienda social se anuda con las políticas de bienestar y la práctica del evangelismo de dos maneras: a nivel externo, la vivienda como arquitectura representaba el acceso a bienes materiales; mientras que, a nivel interno, es asociada a ideas de “familia” y sentimientos de “felicidad” o “dignidad”, como veremos en los capítulos IV y V.

El Chaco “gringo”

Con el dictado de la ley N° 1532, referida a la organización y gobierno de los Territorios Nacionales, se establecía que estos eran solo competentes para elegir sus autoridades comunales y jueces de paz. La normativa dictaminaba que en los territorios con una cantidad poblacional de alrededor de 30.000 habitantes podrían instalar legislaturas locales y, al superar los 60.000, constituirse en provincias. Hasta la Constitución de 1949, el ejercicio cívico del Territorio estaba supeditado a la designación de concejales en los municipios y toda la participación posible se limitaba a ese ámbito estatal (Leoni, 2008). Desde la Constitución de 1949, el proceso de provincialización forma parte de la construcción nacional que fue justificada ideológicamente desde los principios de igualdad y unidad política y, de este modo, fueron progresivamente “peronizados”.

El Territorio de Chaco contaba con los requisitos para provincializarse desde la década del 20. En efecto, entre 1930 a 1946 el tema fundamental de conflicto y discusión política fue la provincialización del Chaco. Los argumentos que se esgrimieron para evitarla, se referían a la falta de “desarrollo cultural” de los territorios nacionales. Si bien desde la década del 30 se dispuso de mayor instrucción educativa a través de la construcción de escuelas, además del auge la instalación de instituciones deportivas y sociales o bibliotecas, el argumento centralista daba cuenta de la “barba-

rización” de las zonas alejadas de la metrópoli porteña. Del mismo modo, los fundamentos en torno a la falta de “gimnasia política” en alusión al ejercicio de derechos cívicos o la expansión del “virus de la politiquería” se encuentran en tal dirección. Este tipo de argumentos demostraba la fuerza de los grupos conservadores y la expresión del miedo al ingreso de representantes de nuevas provincias al Senado.

Los partidos políticos chaqueños no se pronunciaron a favor de la provincialización sino solo el peronismo a través de la figura de los sindicatos. Luego de la nueva Constitución justicialista, mediante el artículo 82, se les concedió el derecho a participar en las elecciones nacionales de presidente y vicepresidente de la Nación. En 1951, desde el impulso del laborista bonaerense Cipriano Reyes, fueron autorizados a enviar delegados con voz y voto a la Cámara de Diputados. Luego se sanciona la ley N° 14037, por la cual el Chaco y La Pampa se vieron constituidos administrativamente como provincias autónomas. En ese mismo año, el Senado dictaminó una Convención Constituyente que sancionó la Constitución de la Provincia “Presidente Perón” (Gutiérrez Viñuales, 2001)³.

La Constitución provincial institucionalizó un aparato centralizado que posibilitó la construcción de una nueva matriz témporo-espacial e hizo posible condensar formaciones político-culturales y reorganizar pertenencias⁴. Al interior de esta idea de provincia, los grupos étnicos pudieron imaginarse a sí mismos con pretensiones de continuidad histórica, cultural y territorial. La transformación de Territorio Nacional a estructura provincial se configuró a partir de la jerarquización de los inmigrantes en el trípode identitario chaqueño a través de, al menos, tres acontecimientos. En primer término, además de la cantidad poblacional requerida para instaurarse en provincia hubo otro aspecto que legitimó la transformación institucional: el progreso económico alcanzado desde la década de 1930 respaldaba la necesidad de la transformación política. La vinculación entre la colonización, la inmigración y la actividad algodonera en el área centro-chaqueña había dado frutos convirtiendo al territorio en un pujante centro económico que contribuyó a que surgieran pueblos y localidades, cooperativas agrícolas y algunas industrias.

En segundo lugar, durante el primer tercio del siglo XX, la inmigración europea que se localizó en el Chaco desarrolló prácticas vinculadas a las ideas socialistas, anarquistas y comunistas como la organización gremial y tarea educativa en bibliotecas y centros. En la

década de 1930 los movimientos de colonos agrícolas se nuclearon en uniones y cooperativas para protestar contra la baja en los precios del algodón (Iñigo Carrera, 2010). Si bien los reclamos salariales y de mejores condiciones laborales frecuentemente se realizaban al margen de la actividad gremial, la aparición del movimiento peronista canalizó este tipo de disputas donde las organizaciones gremiales abandonaban progresivamente su armazón endeble. De hecho, con la actividad gremial de la década del 40, la “lucha por la provincialización” fue uno de los significantes centrales de la unión de trabajadores en el horizonte del peronismo provincial⁵.

En tercer lugar, y específicamente en Resistencia como matriz social compleja, se produce un proceso de elitización de los extranjeros (Leoni, 2008) “en un juego de fuerzas que pareciera haber terminado por imponer hasta hoy la visión de un Chaco gringo” (Leoni, 2004: 11). La representación hegemónica y moralizante del “inmigrante laborioso” se inscribió como matriz identitaria en el horizonte provinciano. El rol preeminente del componente poblacional de origen europeo, vinculados socialmente mediante distintas agrupaciones étnicas o culturales, fue legitimado a través del éxito económico que obtuvieron. Siendo que Chaco no contó con educación superior hasta después de su provincialización, a la elitización de grupos inmigrantes es necesario añadirle el origen extra-provinciano de los profesionales que llegaron a ocupar roles gubernamentales y no gubernamentales requeridos en la nueva estructura provincial: funcionarios públicos, empresarios, directores de periódicos, profesores de colegios secundarios existentes.

En las interpretaciones historiográficas del presente, el progreso material con que se describen las primeras décadas del siglo XX están asociadas a tres elementos relacionales: la pujanza económica de los inmigrantes, el desarrollo en materia edilicia y la ampliación de las “inquietudes culturales”. Estas dinámicas eran inexistentes en la etapa inicial del poblamiento de la capital chaqueña y permitieron promocionar la pujanza provincial a nivel nacional. Una representante de estas perspectivas historiográficas es María Cristina Pompert de Valenzuela (2016). Citamos *in extenso* su análisis sobre aquellos años donde se inscribe la transformación de Resistencia “del desierto verde a la capital nacional de las esculturas”:

Resistencia progresaba económicamente y esta situación se observaba

principalmente en materia edilicia. Sus habitantes, que en la primera década del siglo rondaban la cantidad de nueve mil personas aproximadamente, gozaban en general de un buen nivel de vida. (...) La publicación denominada *El Chaco de 1940* producida a raíz de la celebración en la Capital Federal de la Primera Gran Exposición del Territorio del Chaco en Buenos Aires refleja la admiración que producía en los habitantes de la Capital Federal, el comprobar la existencia de un territorio pujante y progresista en lo económico, en donde se destacaba la producción algodonera y la riqueza forestal (Pompert de Valenzuela, 2016: 21-22).

La reivindicación indigenista

A partir de la sanción de la Constitución provincial, la “Federación Socialista Chaqueña” inicia una discusión en torno a lo se denominó “la reivindicación del Chaco” en detrimento de la nominación “Presidente Perón”. El gobierno militar dictó el decreto ley 4161 que prohibía mencionar la palabra “peronismo” en cualquier documento de carácter público o verbalmente y, en 1956, se designa con el nombre “Chaco” a la provincia (Manuel Millán Ford, 2011). Luego, el 7 de diciembre de 1957 se instauró una nueva Constitución que quedó en vigencia al año siguiente y que, disputando el sentido de la nominación, reflejaba el pensamiento de los sectores socialistas sobre cómo reivindicar al Chaco.

Más allá de las pujas de sentido en relación a su nombre, para la historiografía chaqueña la provincialización de Chaco y La Pampa no fue el resultado de acciones nutridas desde la sociedad civil sino que estas fueron por la exclusiva acción del gremialismo junto con la intervención de Eva Perón (Leoni, 2005; Ruffini, 2005)⁶. Para los opositores “pareció más que el resultado de las iniciativas chaqueñas, un fruto elaborado en la Secretaría de Asuntos Técnicos” (Maeder, 1996: 235). Esto nos demuestra la ausencia de sentidos de pertenencia e identificación al interior de una “provincia joven” (Mombello, 2005) respecto a sus pobladores desvinculados de preocupaciones institucionales.

En este proceso provincial, la producción de categorías y criterios de identificación y clasificación en el Chaco, que regularon la existencia de los diferentes tipos de otros internos como población subordinada (Briones, 2005), presenta dos características: en primer lugar, es a partir de la década de 1960 que se articularon con mayor fuerza los distintos discursos totalizadores de pertenencia provincial; y en segundo lugar,

los supuestos de las elites culturales provinciales y gubernamentales sentaron las bases a partir de las cuales se organizó una nueva hegemonía cultural. En el periodo de provincialización, las nominaciones sobre lo indígena se correspondían con el discurso peronista metropolitano. Siguiendo a Giordano (2008), estos discursos se nuclearon en torno al concepto de “hermanos indios” a quienes los no-indígenas debían ayudar solidariamente para palear su problemática.

A su vez, el objetivo peronista de crear instituciones de “protección” al aborigen, coincidió con la emergencia político-institucional chaqueña de ciertos gestos o corrientes indigenistas locales. En un primer momento el tema aborigen estuvo presente en los debates previos a la sanción de la Constitución Provincial del Chaco de 1957. Los discursos estaban vinculados a ideas reivindicatorias de lo indígena desde distintos horizontes político-partidarios. Esta corriente indigenista chaqueña continuó haciendo presente el valor de la solidaridad para con el pobre indio o indio-víctima⁷. Tuvieron emergencia institucional las distintas áreas sociales donde se manifiesta la esencia de la problemática indígena y las acciones del Estado provincial al respecto.

En un segundo momento, la Comisión Redactora de la Convención Constituyente dictaminó un artículo especial para el tema “Aborígenes”⁸. Ese artículo representó el discurso de los convencionales y simbolizó el imaginario social dominante sobre el indígena durante la década de 1960 en el Chaco en base a la “protección” provincial e “integración en la vida nacional”. Mariana Giordano (2004) reflexiona sobre los procesos discursivos vinculados a la reivindicación de los indígenas desde propuestas integrales. La autora sostiene que “esta corriente elevó la imagen del «indio víctima» a un drama social: apelaba a refrescar la memoria sobre las relaciones entre blancos e indios en el Chaco y consideraba que para la solución de ese drama no bastaba la entrega de tierras” (p. 548). El esquema “reivindicatorio”, marcadamente contradictorio, estaba sostenido en un imaginario del indio como el símbolo de la autoctonía. Defendido por las clases medias y sectores sensibilizados con el “drama indígena” acarrearban, como en el caso del arte chaqueño, la idealización extrema de lo indígena.

A medida que se transitaban los años 60, el indigenismo reivindicatorio del plano cultural intentó abrir la imagen homogénea del indio chaqueño ahondando en las diferencias étnicas y culturales de las tradiciones indígenas. En cambio, en el ámbito político-partidario cualquier

diferenciación étnica se perdió en una nueva imagen unificada de lo indígena: “visto un indio, vistos todos” (Giordano, 2004: 550). En cualquier caso, la solución a la situación de desprotección de esa otredad indígena era la aculturación basada en las bondades y beneficios del progreso forjado por los inmigrantes en la nueva sociedad chaqueña.

Resistencia: el crisol de razas y el plan de embellecimiento

Al aumento demográfico y el progreso material, con la provincialización le sigue la modernización de la vida chaqueña en Resistencia. En la ciudad Capital, los pensadores e intelectuales locales otorgaron al territorio una significación cultural singular. En este caso, nos detendremos en algunas representaciones, conflictos y dicotomías puestas en la escena de los años 60 donde se activaría el crisol de razas chaqueño y, a través de las pujas de sentido, la construcción del peso simbólico de la Capital sobre el resto del territorio provincial.

Žižek (2008) establece que mediante un “giro específico”, un contenido particular es difundido como noción universal bajo la estructura discursiva de “lo típico” como elemento de fantasía. En esta instancia fundacional, diferentes discursos se disputaron respecto a qué es lo típicamente chaqueño a partir de ciertas significaciones en torno al pasado. Para ello, se tuvo en cuenta lo regional (la definición del área social a la que pertenece Chaco) y lo cultural (el trípode identitario con la jerarquización de los inmigrantes). La pregunta por la región a la que pertenecía el Chaco forma parte del lineamiento peronista basado en la planificación. Del mismo modo, la vinculación entre el peronismo y la ideología católica posibilitó que la Iglesia chaqueña interpretara las raíces provinciales a partir del hispanismo católico situado en el pasado colonial y territorialiano. La raíz del catolicismo otorgaba un lugar secundario al rol de la inmigración europea en la construcción del Chaco.

Para el reconocido periodista e historiador Guido Miranda (2005) lo chaqueño era parte de la región del Nordeste representado por el pasado de la cultura guaraní. En cambio, para Ramón Tissera (2008), otro referente en el campo periodístico e historiográfico, la pertenencia al Gran Chaco sentaría las bases identitarias, históricas y geopolíticas de la nueva provincia. Además, como lo chaqueño estaba representado por la ciudad capital, se delineaba un fuerte vínculo litoraleño entre Resistencia y Corrientes. Por la influencia de los funcionarios de Corrientes

en las cuestiones administrativas y la política local, con frecuencia el Chaco se incorporaba a un esquema regional subordinado a la órbita correntina. Además, la preocupación regional también tenía su correlato cultural que se plasmaba en las diferentes consideraciones sobre las pertenencias. Del mismo modo, mientras que para Guido Miranda (2005) “la población, el origen del Chaco moderno es correntino”, Ramón Tissera (2008), esgrimía que “acá el que tuvo el valor de llegar era el criollo... y lo que hicieron los inmigrantes fue venir después y poblar, quedarse” (Zurlo, 2012: 8). Al mismo tiempo, Tissera defendía el papel del aborigen como actor central del pasado chaqueño.

En torno a la ciudad de Resistencia, surgieron perspectivas que tomaban como hito inicial el proceso histórico de la colonización a partir de los contingentes de inmigrantes. Al intentar demostrar la autonomía del desarrollo chaqueño, se puso el acento en la proeza del inmigrante. De este modo, se impone la conmemoración de la fundación de la ciudad de Resistencia (en 1975) vinculándola, como desplazamiento de sentido, al acontecimiento de la llegada de los primeros inmigrantes italianos (en 1878). El inmigrante pasó a detentar un rol constituyente y fundador de Resistencia (Cantero, 2012) ritualizado en la conmemoración de 2 de febrero en el calendario oficial⁹.

La creación de la Universidad Nacional del Nordeste en 1956 y el movimiento cultural contribuyeron a la conformación de nuevos subgrupos culturales en el ámbito de urbano. En Resistencia se da un fenómeno cultural de gran relevancia para indagar en las acciones “culturales” que instituyeron, desde el campo artístico, los fundamentos a la identidad capitalina luego proyectados a la provincia. En este marco, “El Fogón de Arrieros” se constituye como una elite cultural cuyos miembros estuvieron sensibilizados con expresiones artísticas e intervinieron activamente en la modernización de Resistencia¹⁰. En la década de los 60, este centro cultural desarrolló el denominado “plan de embellecimiento” el cual nació primeramente desde la iniciativa del grupo; luego, la propuesta se institucionaliza desde la Municipalidad de Resistencia. En 1961, el plan de embellecimiento de Resistencia consistió en la limpieza de las banquetas por parte de los vecinos en la cuadra donde estaba localizado el centro cultural. Después colocaron plantas y emplazaron esculturas (la propuesta se proponía también la realización de murales al aire libre). Esta iniciativa fue difundida con el objeto de que otros grupos de vecinos imitaran la idea (Gutiérrez Viñuales y Giordano,

1992). La colocación de esculturas fue interpretada como la “fantasía artística” tendiente a “hermosear” la ciudad caracterizada por sus veredas anchas. Para la prensa, la decisión del Fogón de multiplicar los pequeños jardines floridos en las calles y los rincones de Resistencia convirtieron a la ciudad en una especie de museo al aire libre. En un primer momento, la acción de “embellecer a la ciudad” fue interpretada por la Municipalidad de Resistencia como una amenaza a sus competencias políticas. Más allá de un incipiente conflicto, explicitado en el cruce de opiniones en los periódicos, el Concejo Deliberante municipal apoyó la propuesta.

La fundación de la ciudad de Resistencia estuvo sostenida en la racionalidad urbanística liberal decimonónica basada en modelos higienistas europeos y americanos. En el caso de lo que era la Colonia de Resistencia, las diferentes mensuras fueron introducidas por Seelstrang y Foster, definiendo el trazado general de la planta urbana e imponiendo una “parrilla territorial” (Sudar Klappenbach, 2004). De acuerdo al modelo hispano de cuadrícula, se dispuso totalmente de manera regular y simétrica a las manzanas y anillos de circunvalación, e incluso, a la diagramación de la plaza central y plazas periféricas. La planificación colonial guardó gran espacio para las veredas entendidas como lugar de tránsito del pueblo de a pie.

Las intenciones, inocentes retóricas culturalistas de sectores de medios y altos estratos socioeconómicos de la ciudad, revelaban los tempranos rudimentos y dispositivos estatales para embellecer la ciudad. Detrás de valores que exaltaron la estética modernista, se modelaba una ciudad ideal forjada por el arrojío de los inmigrantes que progresivamente iba fragmentando y diferenciando el espacio urbano. Una determinada idea asociada a lo bello se aplicaba a las veredas y calles de manera oficial resignificando un ideal de civilización y de ciudad chaqueña visible y visibilizada por el progreso. Con el tiempo la ciudad de Resistencia se convierte en la sede de la Bienal Internacional de las Esculturas, en la actual Capital Nacional de las Esculturas, en un sinónimo de “museo al aire libre” a los ojos del turista y en un sustrato urbanístico que sostiene al “crisol de razas”. Los prolijos márgenes simbólicos de la ciudad alejan a lo indígena del trípode identitario provincial. En este marco, el lugar de los indígenas en el juego de fronteras sociales al son de la nueva vida institucional, es que mientras son invisibilizados en el Barrio Toba de Resistencia, por el contrario, son imaginados en el nor-

oeste chaqueño. Para algunos autores, la institución cultural representada por “El Fogón” se constituyó en una propuesta “cosmopolita” tendiente a articular una identidad en relación a una idea de ciudad (Cantero, 2012). Desde nuestro argumento, planteamos que el lugar que ocupó este espacio cultural en la capital provincial propició un efecto discursivo que permeó en gran parte las políticas culturales de toda la provincia. Lo artístico extendió la configuración de lo “típico” como matriz cultural y reprodujo el mapa identitario conjuntamente a valores estéticos para toda la provincia.

El Impenetrable: la diferenciación habitacional

Durante el gobierno nacional de Juan Domingo Perón, se creó la Dirección Nacional de Protección del Aborigen. En 1955, el gobierno militar puso fin a la asistencia y beneficios económicos y comenzó una progresiva provincialización de los asuntos indígenas erigiendo los respectivos institutos provinciales. En el Chaco se instauró la DPA a partir del decreto ley 12969 de 1956 del Superior Gobierno de la Nación. La Dirección General de Protección al Aborigen culmina sus funciones y sus bienes se transfirieron a las respectivas provincias (Benedetto, 2010)¹¹.

La DPA, como institución encargada de la cuestión indígena bajo contralor del Ministerio de Bienestar Social, forjó narrativas sobre “integración” de los indígenas que constituyen uno de los antecedentes centrales de la preocupación política por la habitabilidad indígena desde el Estado chaqueño. En 1969, el gobierno de facto del coronel Miguel Ángel Basail dicta la ley 970 que planteaba cierta autonomía administrativa de la DPA. La normativa proponía “integrar” al indígena exclusivamente mediante el trabajo: “Facúltese a la DPA (...) a fomentar actividades agropecuarias, forestales, comerciales e industriales tendientes a facultar el desarrollo del pleno empleo de la mano de obra de la población indígena, su abastecimiento y el consumo y comercialización de su producción” (ley 970/69).

En 1971, asume René Sotelo quien fue titular de la Dirección Provincial del Aborigen por 10 años. Sotelo era un indigenista creador de la Feria de Artesanía Chaqueña, precursor en tareas de alfabetización indígena y fundador de la Asociación Amigos del indígena de Quitilipi. Fue la primera vez que el organismo contó con una conducción estable en el tiempo¹². Durante su dirección, se modificó la ley 970 en algunos

de sus artículos. En ese marco, se introdujo la participación aborigen a través de asociaciones civiles como estructuras con personerías jurídicas. Los indígenas comenzaron a familiarizarse con las Asociaciones Comunitarias como forma administrativa para disputar recursos y territorios a través de las prácticas burocráticas (que también otorgó un lugar jurídico a los promotores “indigenistas” luego de la apertura democrática¹³).

En un contexto donde las poblaciones indígenas eran la mano de obra principal del mercado laboral en condiciones de marginalidad –al igual que los sectores criollos–, los indigenistas de la época así como los funcionarios del gobierno a través de la DPA, interpretaban la situación como falta de “integración” a la sociedad chaqueña. La pobreza indígena era moralizada desde los valores del trabajo y el esfuerzo que desbordaban como cualidades del “Chaco gringo”. Del mismo modo, en el período dictatorial era frecuente que las diferencias culturales fueran interpretadas como subversivas. La discriminación étnica que debía sufrir el indígena ante los sectores blancos atravesaba todas las instituciones sociales. Y hace comprensible que se hayan volcado con tanta fuerza a los espacios religiosos donde, al menos, se predicaba que todos eran iguales, con rápido ascenso hasta pastor y con posibilidades de introducir propias prácticas. La diferencia étnica era una amenaza y, si para los fines prácticos “integrarse” era perder las marcas identitarias (lengua, tierra, familia extensa), mejor aún para los dispositivos sanitarios y de control poblacional.

En 1969, la DPA solicita al Consejo Federal de Inversiones (CFI) la realización de un informe sobre la situación de las comunidades indígenas de cuatro localidades del Chaco. A su vez, el CFI encomienda a un equipo de antropólogos del Instituto Di Tella el trabajo en “terreno”. Este informe, sin continuidad, quedaría relegado y no se publicaría hasta 1995 como iniciativa de la Universidad de Misiones y en homenaje póstumo a la reconocida antropóloga Esther Hermitte, fallecida cinco años antes. El título con que se publicó este informe es *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional* (1995). Consiste en un diagnóstico cualitativo y cuantitativo de las condiciones de existencia o “nivel de vida” de los indígenas a partir de un exhaustivo trabajo de campo.

El informe da cuenta del lugar privilegiado de la mirada antropológica en la configuración del conocimiento legítimo de la alteridad indígena. La realización del trabajo de campo por parte aquellos

antropólogos, aún novatos y bajo la dirección de Hermitte, contribuyó a la realización de una sistematización meticulosa y obsesiva de datos y descripciones vinculadas a los modos de vida en términos materialistas más que simbólicos. Este informe, a modo de diagnóstico, constituye el primer abordaje de las condiciones de habitabilidad indígena desde el indigenismo chaqueño. Para poder “integrarlos” desde la DPA, previamente era necesario conocer en qué situación material se encontraban: cómo eran sus viviendas, dónde estaba localizada la unidad doméstica, cómo eran sus relaciones de producción.

En el prólogo a la edición del libro, y desde un tomo autocrítico al trabajo realizado con más de dos décadas de distancia, uno de los antropólogos participantes refiere al trabajo de campo en el Barrio Toba de Resistencia. Alejandro Isla (Hermitte y equipo, 1995c) reseña sobre la limitación de reproducción de *la familia extensa desde los lineamientos* sanitaristas de la Cruz Roja. Como organismo de tutela barrial, la Cruz Roja articulaba con la Municipalidad los mecanismos políticos de localización, otorgamiento y distribución de las parcelas de tierras desde presupuestos etnocéntricos basados en una idea de familia nuclear:

Más grave por sus consecuencias inmediatas fue el ataque sobre la “familia extensa”, considerada promiscua y un rasgo atávico, al repartir la municipalidad [de Resistencia] por indicación de la [Cruz Roja] parcelas pequeñas, que obligaba a dividir aquéllas en nucleares. Por ejemplo, a una familia extensa no le daban dos o tres parcelitas juntas, sino que se la repartían en diferentes lugares del barrio (Isla en Hermitte y equipo, 1995c: 18).

Durante el peronismo, la familia nuclear en la vivienda individual y en el horizonte del hogar cristianamente constituido era fundada en principios morales. La vivienda individual en lote propio posibilitaba construir las significaciones en torno al ascenso social, pero, por otro lado, respondía a las orientaciones vinculadas al catolicismo y al ideal de familia (Aboy, 2003). En los años 60 persistía el imaginario sobre la “vivienda” como el instrumento de una ascesis por la cual las costumbres imperfectas o inmorales se pulían. En aquellas observaciones antropológicas en el barrio Toba, se registran las enseñanzas de las señoras de la Cruz Roja a las familias indígenas. Se trataba de la incorporación de prácticas domésticas de limpieza a partir de hábitos, objetos materiales y espacios de la vivienda reservados para el aseo. Estos aspectos nos per-

miten reconocer los intentos concretos por transformar las sensibilidades indígenas mediante las ideas dominantes de limpieza/suciedad (Elias, 1988) de la época.

Otra operatoria del paradigma integracionista es rememorada por el relato de Alejandro Isla (Hermitte y equipo, 1995c) cuando remite a una entrevista realizada por el equipo de antropólogos metropolitanos a René Sotelo. El director del DPA, a partir de un censo que se realizó en la localidad de Cabá Ñaró –y que nunca se procesó–, decía que la particularidad de ese asentamiento toba podía ser pensada como una “integración a corto plazo”. Los hogares indígenas eran absorbidos por los sectores criollos pobres y, de este modo, al mestizarse, efectivamente desaparecían. La integración, como acción valorada, era caracterizada como cortoplacista por parte de la DPA debido a su eficacia en disolver el “problema indígena”.

En el caso de Misión Nueva Pompeya, una de las localidades visitadas y encomendada a Nicolás Iñigo Carrera, el informe da cuenta de los entramados sociales y las relaciones de poder en un contexto de mucha menor complejidad. Las descripciones del antropólogo son propicias para una lectura analítica comparativa diacrónicamente como para comprender, a través de la información sistematizada, los plexos de sentidos que describen a la habitabilidad desde criterios normativos bien marcados. La descripción de los espacios de las viviendas y sus usos sociales estaban prefigurados desde la mirada del académico de clase media y habitante de Buenos Aires. De esta manera, se buscaba constatar en las unidades domésticas “ausencias” y “presencias”, carencias y posesiones, desde tipologías de funciones hegemónicas de los espacios (sobre dónde comer, dormir, ir al baño, preparar los alimentos) y de allí graduar el grado de integración o “nivel de vida”.

El informe también se centra en el trabajo de campo desarrollado en Misión Nueva Pompeya por Nicolás Iñigo Carrera. En estos años, allí se encontraban 10 “viviendas aborígenes”, 7 de “criollos” y 3 instituciones sociales (escuela, almacén y el edificio de la misión). Era uno de los pocos puntos más poblados de la zona (la mayor concentración indígena estaba en el paraje Pozo del Sapo). Una característica sociológica era distintiva y permite inferir el tardío sentido de pertenencia de la población criolla como indígena en estas localidades: “ningún poblador cercano a la Misión, mayor de 55 años, es chaqueño; los mayores son todos nacidos en Salta” (Hermitte y equipo, 1995a: 32). Es decir,

la instalación de los wichí provenientes de Salta coincide con la instalación de la Misión a fines del siglo XIX.

En las tablas de datos sistematizados del informe sobre Nueva Pompeya, las categorías con que se describe a la “población según origen étnico” son “aborígenes”, “criollos” y “blancos”. Centrándose censalmente en los indígenas durante más de dos meses de trabajo, Iñigo Carrera (1995) menciona que todos los miembros de una misma familia suelen vivir en un mismo espacio. Al contabilizar su composición hace evidente la existencia de la familia extensa:

En un elevado porcentaje, las viviendas están concentradas en uno o dos dormitorios contiguos; sólo en muy pocos casos se insinúa cierta dispersión como consecuencia del crecimiento familiar y a la falta de conocimientos técnicos suficientes para solucionar las uniones de techos (Iñigo Carrera, 1995: 54).

El autor del trabajo de campo en esta región también calcula la dimensión de las superficies techadas en metros cuadrados y sus cerramientos. Además, analiza la utilización social del espacio circundante y los que son próximos a las viviendas, los usos colectivos y las características climáticas que hacen necesario la protección de la sombra. Así, expresa:

En general, y dadas las características de la zona, prefieren emplazar sus viviendas teniendo en cuenta la proyección de árboles que suplen la falta de ambientes que presentan en su mayoría, conformando una galería natural que utilizan como lugar de estar, comer, cocinar, juego de chico. Salvo en muy pocas excepciones, el ambiente construido por ellos cumple la función de dormitorio. El entorno doméstico manifiesta una muy pobre expresión por la ausencia casi total de otros elementos como pozo de agua, hornos, corrales, etc. El pozo de agua tiene un uso colectivo (Iñigo Carrera, 1995: 50).

Dando cuenta de un excesivo uso del lenguaje de diagnóstico, el informe del antropólogo a partir de sus encuestas menciona que “el elemento faltante de todas las viviendas es el retrete y el lugar para baño” (Iñigo Carrera, 1995: 54). Por otro lado, se percibe en los dibujos y planos de las unidades domésticas de las familias encuestadas que el depósito para la algarroba está presente en todas, espacio que en la actualidad se ha prácticamente perdido.

A partir de los títulos “La estructura económica de Nueva Pompeya antes de la llegada de la Dirección provincial del Aborigen” y “La economía de Nueva Pompeya después de la llegada de la Dirección provincial del Aborigen (1969-1970)”, se diferencian dos etapas que demuestran el cambio sustancial en las relaciones sociales de producción entre indígenas y no-indígenas a partir de la llegada de DPA, pero fundamentalmente por la labor de la monja Guillermina que reanudó el trabajo desde la Misión (como ya analizamos en el capítulo I). En este marco, del informe de Iñigo Carrera (1995) se desprende la incidencia que tuvo la instalación de la DPA en Nueva Pompeya permitiendo el acceso de un salario a tres empleados y evitando que tuvieran que ir a trabajar a la cosecha de algodón. Además, la institución introduce prácticas de diferenciación en las habilidades dada por el inicio de la construcción de casas con ladrillos y materiales industriales respecto a lo que para el autor es el “cuasi-grupo de los aborígenes”:

La Dirección Provincial del Aborigen tiene tres empleados con sueldo. Estos empleados son los que tienen en este momento el mejor nivel de vida; son los únicos con entradas regulares de dinero y además reciben comidas para ellos y sus familias. También se le construyeron casas de ladrillos (dos de las cuatro que hay en Nueva Pompeya) (Iñigo Carrera, 1995: 81).

La DPA posibilitó la construcción de las viviendas a una minoría de familias indígenas dejando de lado las prácticas dominantes (con madera, “palo a pique” y barro). En este sentido, la institución indigenista fomentó la vivienda de ladrillos asociándola a una idea de integración. En el relato de los antropólogos, la localidad de Nueva Pompeya “no estaba integrada” pero a causa de una variable geográfica dadas las dificultades de accesibilidad, únicamente por picadas, y la distancia. Para Iñigo Carrera (1995), “si puede hablarse de una sociedad no integrada, la aplicación de este concepto es válida en la medida en que su referente sea un sistema social global constituido por dos elementos regionales: Nueva Pompeya y Castell” (p. 45). Esta falta de integración le lleva a ilustrar con ejemplos: “en el tiempo que permanecemos allí (dos meses y medio) sólo pasaron dos vehículos: una ambulancia desde el sur que iba a buscar un enfermo a Rivadavia y la camioneta de un predicador evangelista que venía desde Salta y se detuvo en Pompeya para regresar en el día” (p. 45).

En 1976, la zona de El Impenetrable¹⁴ protagonizó un conjunto de intervenciones desde la denominada “Campaña del Oeste” (Borrini y Schaller, 1981). El gobierno provincial dispuso un proyecto por el cual se integraría a extensas áreas incorporándolas a la producción agropecuaria. En este contexto, las localidades comenzaban a incrementar su población y la promoción indigenista llevada a cabo por los “blancos” convergieron con estas iniciativas estatales. En este sentido, la “campaña del oeste” implicó la implantación del régimen de tenencia de la tierra con el objeto de expandir la frontera agropecuaria. Para ello se llevó adelante un trabajo de nuevas mensuras, llegando a 1979 habiendo medido 1.352.878 hectáreas. Al mismo tiempo, el proyecto pretendía disponer infraestructura como caminos, apertura de picadas con hacha y machete, provisión de agua potable y servicios (salud, educación, seguridad) y el mejoramiento de lotes para lograr arraigar a la población en tierras fiscales mediante su privatización (venta y arrendamiento).

Pastoral aborigen y condiciones de habitabilidad digna

El espacio de la vida aparece por primera vez como opuesto al lugar de trabajo. (...) Al configurar su entorno privado, reprime a ambas. De ahí surgen las fantasmagorías del interior. Para el particular, el interior representa el universo. En él reúne la distancia y el pasado. Su salón es un palco en el teatro del mundo.

Walter Benjamin

En los años 70, en el “Proyecto Sauzalito”, desprendimiento de la cooperativa de Misión Nueva Pompeya luego del conflicto entre Diego Soneira y la monja Guillermina, entre las áreas de la pretendida “promoción” indigenista se encontraba la construcción de viviendas con materiales industriales así como la apertura de ladrilleras como fuentes de trabajo (a partir del financiamiento desde los subsidios obtenidos). Según lo relatado a modo de “memorias” y como parte del equipo de promotores liderado por Diego Soneira, Patricio Doyle (1997) cuenta que se trajo de la ciudad de Castelli al señor Romero. Este hombre dictó cursos sobre las técnicas para la fabricación de ladrillos. Las capacitaciones sobre distintos oficios solían ser habituales en las modalidades de trabajo de los promotores. Este curso permitió levantar viviendas de material, primero a los promotores blancos, luego construir la escuela, el hospital “y poco a poco los wichí pidieron apoyo para construir lo

propio” (p. 38). De este modo, la comunidad wichí de ES fue “apropiándose” de las técnicas de albañilería.

Inicialmente no trajeron empresas para un proyecto FONAVI. Se apoyó con chapas para el techo, una puerta y una ventana. Los interesados mismos hacían el resto. La idea era dar los pasos cuando la gente sentía la necesidad de ellos, y en la medida que los quisiera dar (p. 38).

La imposición de una economía política de la moralidad en torno a la denominada vivienda de “material” ocupó un lugar central en la promoción indigenista. En la organización laboral, el impulso de la ladrillería a través de capacitaciones y cursos estuvo a la par de la “posteada” y la agricultura.

Conseguimos un aporte del Municipio, con el cual pagamos a un aborígen ladrillero llamado Ramón Navarrete, quien dió un curso en Tres Pozos. Bajo la dirección de Ramón quemaron un horno de primera categoría. Nosotros lo compramos y edificamos con él la primera parte de nuestra casa de material. Al poco tiempo algunos quisieron hacer también su vivienda de ladrillos, varios de ellos quemaron hornos, organizamos un curso de albañilería, la construcción del puesto sanitario, y los primeros pasos de la nueva escuela... (*sic*, Doyle, 1997: 47).

En ocasiones, la vivienda tendría un uso clientelar por parte de los indigenistas como la clase dirigente “pionera” a nivel local. Otras veces forjaba rispideces entre los promotores con indígenas. La producción de ladrillos contribuyó, en ocasiones, a la generación de conflictos en el momento de la venta habiéndose convertido el producto en bien de intercambio. Como ejemplo, Doyle refiere a la situación que protagonizaron con Romualdo Martínez, segundo intendente wichí de El Sauzalito a principios de los años 90:

Otro tema fue la vivienda. Aquí tuvimos el primer encontronazo con Romualdo. Él había arreglado entregar la fabricación de ladrillos a un criollo, pagándole por el horno entero, al barrer, sin diferenciar los de primera, segunda... cuando fuimos a ver el horno nos encontramos con un problema. El criollo lo había arreglado a Romualdo con una bicicleta, y éste le estaba pagando mas (*sic*) caro que el costo corriente del ladrillo en la zona, y todos de segunda. Romualdo apoyó al criollo, contra los intereses de su gente. La cosa se puso muy dura. Al fin de

la reunión la gente decidió cumplir con lo convenido por Romualdo, pagó el horno, pero convenimos que en adelante se harían contratos por escrito, y diferenciarían los ladrillos de primera a los de segunda. El criollo embolsó su dinero y no apareció más (Doyle, 1997: 47).

En este caso, en las nuevas relaciones impuestas entre indígenas y no indígenas, compradores y vendedores de ladrillo, las decisiones de los indigenistas acaban por imponerse tanto como su sistema de reglas (“contratos por escritos”) y a partir de la lógica del mercado. En este punto coincidimos con Laura Zapata (2016) en su análisis sobre cómo operaba la promoción como imposición de un esquema de valores occidentales en las territorialidades rurales. En términos de esta autora “es sintomático que ante las condiciones de equilibrio frágil en que se desarrollaban los proyectos, la principal preocupación de los promotores haya sido la contratación de un ladrillero para la marcación del territorio con una edificación sólida y duradera” (Zapata, 2016: 176). En efecto, el carácter fundacional con que los propios promotores concebían el proyecto hacía que las marcaciones espaciales y las edificaciones sean una obsesión recurrente. Pues, en esta experiencia el proyecto de liberación coincide con el proyecto de urbanización de los grupos indígenas involucrados.

Imagen 1. Tipologías de viviendas realizadas en época de la Asociación Promotores Chaco en ES



Fuente: Archivo personal de O.S.

Imagen 2. Incorporación de materiales industriales en el hábitat indígena en ES



Fuente: Archivo personal de O.S.

Como mencionamos en el capítulo anterior, Patricio Doyle tuvo injerencia en la estructura burocrática provincial a partir de su trayectoria como miembro de Asociación Promotores Chaco. Desde su cargo como asesor cultural de la DPA, elaboró el borrador de la Ley del Aborigen Chaqueño. Sancionada en 1987, esta legislación expresa en su artículo 19:

El instituto provincial de desarrollo urbano y vivienda coordinará con el IDACH acciones en materia de vivienda que permita al indígena el acceso a condiciones de habitabilidad digna, adecuadas a las necesidades socio-culturales de su grupo familiar y las características ecológicas de la zona que habitan, priorizando las actividades en el área rural (art. 19, Ley del Aborigen Chaqueño, 1987).

En este artículo, se manifiesta el reconocimiento cultural a la diferencia indígena por parte del Estado provincial en relación al marco mayor de la ley de protección jurídica “integral” a los pueblos indígenas. Expresa también la necesidad de que el Estado, desde un nuevo organismo (IDACH) instituido para la participación indígena, regule un ámbito específico que con el paso de los años será una bisagra para dicho reconocimiento cultural: la vivienda digna para comunidades indígenas.

Durante los años 80, se reforzó el vínculo de la integración al indí-

gena con la preocupación cada vez más creciente por el problema de la vivienda. En las localidades de El Impenetrable, la presencia indigenista había dado sus primeros pasos en el fomento de la vivienda de ladrillo habiéndose identificado la pobreza y marginalidad social con las condiciones manifiestas en las unidades domésticas. Para la DPA la vivienda precaria era signo de la degradación moral de los pueblos indígenas y de la débil integración a la sociedad. Para los indigenistas, los planes estatales que comenzaba a “bajar” eran sinónimo del crecimiento del “pueblo nuevo” del cual ellos eran partícipes.

En la provincia de Chaco, la política indigenista estuvo promovida desde el control de instituciones estatales vinculadas a grupos religiosos (Lenton, 2015). En efecto, la construcción de la política indigenista chaqueña tuvo en el problema de la vivienda una arista programática ineludible. Por un parte, a nivel local, la incorporación de la albañilería y ladrillería contribuía a devolverle al mundo indígena su fortaleza y “libertad”. Por otra parte, a nivel provincial, la convergencia entre el problema de la vivienda y habitabilidad indígena durante la democracia, quedaron plasmadas en la nueva legislación y cruzadas por distintos discursos sanitaristas. La vinculación de la habitabilidad con la epidemia del mal de Chagas o el problema del cólera en la primera parte de la década de los 90 circunscribieron algunas de las prácticas discursivas que conformaron sobre sí un objeto de intervención político. Normativamente, los responsables de promover la construcción de vivienda como el Instituto Provincial de Desarrollo Urbano y Vivienda (IPDUV) quedaron atados a la nueva legislación indígena. En la práctica, fue el IPDUV el que ejecutó distintos planes habitacionales sin consideraciones del IDACH.

Con el auge del neoliberalismo, en la focalización de la política social para “pobres” se encontraban las “comunidades indígenas” como tipología del destinatario enlazada a problemáticas específicas. En este marco, los planes habitacionales para comunidades indígenas, así como comunidades rurales en general están escasamente estudiados en la etapa neoliberal. Los trabajos analíticos se han centrado, mayormente, a describir lo habitacional en el ámbito urbano o periurbano. Entre algunos de los planes más extendidos en materia de políticas focalizadas de hábitat se encuentran las categorías “comunidades aborígenes” o “comunidades rurales” como destinatarios específicos. En esta década aparece con fuerza la “chagasización” del hábitat indígena. A través de la cons-

trucción del vínculo incuestionado de la vivienda indígena como “rancho criollo” con el vector trasmisor del mal de Chagas, la política habitacional se proponía erradicar el primero para combatir el segundo. En El Sauzalito, generalmente, los planes de vivienda se implementaron junto a la creación de puestos sanitarios en el marco de la “lucha anti-chagas”. Además, la vivienda fue vinculada a la preocupación política por las inundaciones tras los desbordes del río Bermejito o la epidemia del cólera.

Entre los programas de viviendas implementados en los años 90, durante la gobernación de Ángel Rozas (UCR) y expandidos en las tres localidades analizadas –en las zonas urbanizadas más que en áreas rurales–, se encuentra el plan Aipo. El plan es un programa integral focalizado e implementado desde 1997 en los cuatro departamentos de la provincia con mayores índices de pobreza, entre ellos el Departamento Güemes. Era un sistema de articulación de diferentes ministerios de la provincia del Chaco, en dependencia de la Secretaría de Desarrollo Social, y se ocupó de la selección de los beneficiarios a quienes se le proveería atención a través de distintos subprogramas (referidos al fomento de huertas familiares y colectivas, atención primaria de la salud, alfabetización).

La palabra *aipo* (a veces escrito en letras mayúsculas como si fuera una sigla) significa “crecer” en lengua wichí. Para acceder a este plan, en las localidades de El Impenetrable se inscribía a los beneficiarios según los requisitos mediante la acción de los municipios respectivos. Desde la denominación del plan hubo una vinculación de sentido entre la pertenencia del beneficiario y la necesidad de erradicar la vivienda-rancho, principal objetivo del programa (en un periodo donde se refuerza la migración de la zona rural a la urbana). El prototipo estándar cuenta con dos habitaciones, una galería, una letrina y un fogón fuera de la vivienda. Es aquí donde se institucionaliza la política de vivienda que incluye “fogón” como artefacto que supone consumo de leña aún en contextos urbanos. El “fogón” (asador), con el tiempo, será la marcación de que esa vivienda es diseñada para una alteridad cultural: es el prototipo de una “vivienda para población indígena”. A su vez, el énfasis en la letrina se comprende, entre otros procesos históricos, al vincularlo a los acontecimientos suscitados en 1992 a causa de la expansión del cólera en el noroeste del país y, particularmente, en El Sauzalito a causa de su cercanía con Salta a través del río, como veremos más adelante.

En este marco, la vivienda indígena adquiere fuerza como objeto de estudio en relación a su espacialización rural. La temática se volvió recurrente en la carrera de Arquitectura de la UNNE y se ha explorado como caso testigo de la “integralidad” en relación a una noción de hábitat no solo centrado en la reproductibilidad técnica de la vivienda moderna (Benjamin, 2009). En efecto, es desde la década de los 90 que se incrementan los aportes académicos y las habituales “recomendaciones” de los arquitectos de sectores medios considerando aspectos ambientales sobre la “vivienda rural” en la provincia de Chaco (Lombardo, 1999).

Notas

1 Los estudios historiográficos conceptualizan a la historia chaqueña del siglo XX en dos etapas: la del Territorio Nacional del Chaco o “etapa territoriana” y la de la Provincialización del Chaco o “provincianía”.

2 Supuestamente, el interés de Perón en el mundo indígena se debía a que esa era la ascendencia étnica de su madre (Valko, 2008). No obstante, en el periodo peronista existieron varias acciones institucionales que generaban un clima de optimismo respecto a la inclusión de los indígenas en general y la reforma agraria en particular: se decretó la reglamentación de las funciones de Consejo Agrario Nacional (creado en 1940) que tenía la finalidad de otorgar tierras a comunidades indígenas y crear escuelas con orientación en territorios fiscales; se estableció el 19 de abril como el Día Americano del Indio; se crea la Dirección de protección al Aborigen (en reemplazo de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios); se abre la Oficina Etnográfica que luego se transformaría en el Instituto Étnico Nacional que pretendía el mejoramiento físico y moral de poblaciones indígenas (Lazzari, 2004); se decretó que el 10% de la recaudación en juegos de azar y casinos se destinara a asistencia social de pueblos indígenas; y por último, la modificación a partir de la Reforma Constitucional de 1949 del artículo que hacía referencia a “mantener un trato pacífico con los indios” y “su conversión al catolicismo”.

3 El nombre “Presidente Perón” fue propuesto por los convencionales Policarpo Acosta y Felipe Gallardo. Este último afirmaría que “la resolución fue adoptada por unanimidad, en reconocimiento a los innumerables beneficios recibidos por el pueblo trabajador de esta provincia y porque a un pueblo rico, tesonero y laborioso no podía encontrarse otro nombre más grato y adecuado que el del primer trabajador argentino...” (Felipe Gallardo, citado en Gutiérrez Viñuales, 2001: 38). A su vez, La Pampa pasó a llamarse “Eva Perón”.

4 La expansión de la ciudadanía política durante el peronismo fue objeto de numerosos trabajos académicos extra-céntricos (Macor y Tcach, 2003). Coinciden en afirmar que el otorgamiento de rango provincial a los territorios ocasionó un punto de inflexión en su historia que modificaba los modos tradicionales de las prácticas políticas y propiciaba la integración social de sectores hasta entonces marginados.

5 Además, en la misma década del 30, se suscitaron huelgas de braceros para requerir mejores retribuciones por su trabajo. En la década de los 40, los trabajadores del Terri-

torio se habían organizado en torno a gremios donde se fue desplegando la necesidad de llevar adelante la lucha por la provincialización. En localidades como Presidencia Roque Sáenz Peña, Villa Ángela y Zapallar se formaron progresivamente asociaciones como “Sindicato de Obreros de Oficios Varios” o “Sindicato Único de Trabajadores Agrarios”, adherido a la recientemente instaurada Confederación General del Trabajo (CGT) sección Resistencia. La adhesión de esta institución construyó la inquietud por llevar hacia adelante “la lucha por la provincialización” así como también “la lucha por la expropiación de tierras” en manos de la Bunge y Born y de Agar-Croft. El “Sindicato Único de Trabajadores Agrarios” extendió hasta los trabajadores del interior, como Taco Pozo y El Pintado que en ese momento no tenía caminos para comunicarse con los otros pueblos. A través de reuniones en esas localidades se elaboraron petitorios que luego fueron entregados a la CGT, senadores, diputados, el presidente Perón y su esposa Eva Duarte. En 1948, se sucedieron varias visitas a Zapallar por parte del diputado Leloir. Estas tuvieron como objetivo sistematizar información y datos de las necesidades de los trabajadores de esta localidad para ser incluidas en lo que sería el segundo Plan Quinquenal (Gutiérrez Viñuales, 2001).

6 Para Leoni (2008), los sectores populares eran frecuentemente movilizados para intervenir según lo requería la política de las provincias limítrofes como Corrientes o Santiago del Estero. De este modo, los caudillos eran encargados de confiscar las libretas cívicas o acarrear la población para votar.

7 En Latinoamérica, el indigenismo es la corriente de opinión y de toma de posición, de inspiración humanista de protección y denuncia, favorable a lo indio/indígena (Favre, 1998). Las congruencias y diferencias entre las políticas indigenistas adoptadas por los distintos países de Latinoamérica están en función del lugar de la alteridad indígena durante la colonización y, específicamente, a partir de la configuración del Estado nación. Por ello es central el abordaje de Claudia Briones en torno al concepto de formación nacional y provincial de alteridad. El ejercicio de comparación exhaustiva de Argentina con cada uno de los países de la región excede esta investigación. No obstante, cabe aclarar que el Estado argentino no convirtió nunca al indigenismo en política de Estado ni este fue competencia del campo intelectual a diferencia de países como México o Bolivia (Briones, 2004).

8 El artículo 34 de la Constitución Provincial de 1957 expresa: “La Provincia protegerá al aborigen por medio de una legislación adecuada que conduzca a su integración en la vida nacional y provincial, a su radicación en la tierra, a su elevación económica, a su educación y a crear la conciencia de sus derechos, deberes, dignidad y posibilidades emergentes de su condición de ciudadano. Quedan suprimidos los sistemas de misiones, reducciones u otros que entrañen su diferenciación y aislamiento social”.

9 La fecha que representa el momento fundacional fue simbolizada como la del 2 de febrero de 1878. Historiadores, como Maeder (1996), por investigaciones realizadas, afirman que la fecha efectiva del desembarco de 43 familias friulanas en el río Negro fue el día 27 de enero de 1878.

10 En “El Fogón”, expresiones como letras, pintura, escultura y teatro convivían en un mismo espacio físico. La institución surge en 1943 en la casa de Aldo Boglietti, *alma mater* hasta su fallecimiento en 1968. Luego, las actividades adquirieron estatus de Fundación y contaba con vinculaciones con artistas y críticos de arte de todo el país. En la actualidad, su presidente es el Dr. Daniel Moscatelli. Por su permanencia en el tiempo de

la organización, por el prestigio de sus miembros y por la repercusión en la capital provincial donde se encuentra la clase gobernante, “El Fogón” ocupó un lugar preeminente en el discurso moderno de la provincianía en un territorio marcadamente centralizado.

11 A su vez, se ratifica el decreto 460 de 1954 que establecía la creación de la Dirección Provincial de Acción Agraria y Colonización para la Readaptación Indígena.

12 Desde 1984, la dirección de la DPA estuvo a cargo de otro indigenista Carlos Benedetto (miembro de la JUM), hasta la transformación del IDACH que él también impulsó. Desde 1984 a 1987 se desarrolló un período de diálogo con las comunidades indígenas, no sin obstáculos burocráticos, que posibilitó incluir en la legislación los derechos indígenas. En las memorias de Patricio Doyle (1997) menciona que el primer gobernador de la democracia, Florencio Tenev del partido peronista, “había querido desplazarlo a Nazario Acosta, Director del Aborigen desde la muerte de Sotelo. Pero Nazario era de planta, y se negó a renunciar. Entonces fue nombrado Benedetto pero con la idea de desplazarlo... Pero no lo logró. Terminando trabajando más o menos juntos, hasta que desapareció la Dirección del Aborigen ante la creación del IDACH” (*sic*, p. 61).

13 En Sauzalito, la figura de “Asociación Civil sin fines de lucro”, según Patricio Doyle (1997) permitió estructurar una figura legal no problemática (a diferencia de la “cooperativa” de Nueva Pompeya) en contexto dictatorial. En sus memorias cuenta que “cuando la promoción se extendió a toda la zona, se crearon progresivamente asociaciones en cada pueblo. Tenían un reconocimiento municipal y por la Dirección Provincial del Aborigen. Inicialmente eran suficientes como herramientas prácticas para el trabajo de promoción, recibir subsidios, etc.” (p. 37).

14 En esta época, El Impenetrable comprendía no solo el Departamento Güemes como en la actualidad sino también parte del Maipú y Almirante Brown.

Capítulo III. Del genocidio étnico a la reparación histórica

Introducción

Moran en chozas de nueve metros cuadrados, con paredes de barro y madera, pisos de tierra y techos de nailon. Se bañan y lavan su ropa en el río, y luego la cuelgan en las plantas para que el sol termine el trabajo. Duermen con la cabeza sobre la tierra, y cuando la temperatura aprieta, lo hacen a la intemperie, sin temor a los insectos, los yacarés y las serpientes que pululan por ese mundo olvidado. No es muy larga la vida: apenas llega –cuando no la cercenan la enfermedad o las alimañas– a los sesenta años, y casi todos albergan Mal de Chagas, tuberculosis o alguna enfermedad infecciosa. Andan descalzos y sólo cubren su desnudez con la ropa que les acercan Patricia [Sosa] y su gente: la Fundación Pequeños Gestos. Una historia que empezó en mayo pasado, en Córdoba, cuando ella y este pueblo [Qom] se encontraron; una reunión profunda, mística, que le abrió la puerta a esta cruzada... (Revista *Gente*, 2008).

Para Alcida Ramos (2004), el indigenismo funciona como una suerte de occidentalismo u orientalismo americano rememorando la propuesta de Edward Said (2009). El indigenismo podría comprenderse como aquellas prácticas representacionales dispuestas a mostrar poblaciones no occidentales como los Otros de occidente. Pues, para Ramos, lo que escriben y publican los medios constituye una de las múltiples piedras angulares del indigenismo como aparato ideológico. Además de las políticas estatales o los movimientos sociales de los propios indígenas, esta autora refiere al concepto de indigenismo desde un paraguas amplio que

aglutina prácticas disímiles y constructoras de imágenes de un mundo intercultural. En este sentido, los medios generan imágenes y matrices representacionales que operan, muy a menudo, en base a la esencialización de la cultura indígena.

Ramos (2004) ponía la mirada en la parte “ficticia” de las relaciones interétnicas. Colocaba el acento en el análisis de una especie de hiperrepresentatividad puesta en juego en múltiples escenificaciones de encuentros eventuales entre indígenas y no-indígenas en las décadas de 1980 y 1990 del contexto brasilero. Allí, los misticismos desenfrenados tanto como los rituales equivocados, siempre en situaciones cotidianas de interacción pintan de pie a cabeza ideas de Nación y alteridad. Esta forma de comprender el indigenismo introduce la importancia del rol activo tanto de no-indígenas como de los propios grupos autodefinidos como indígenas. De este modo, opera la matriz ideológica que en base a eventos episódicos se vuelve sentido común o, si se quiere, se constituye en la percepción generalizada de la sociedad con respecto al “indio” (Landa Vázquez, 2006). En este sentido, reparamos en que “los indios siempre han sido una reserva inagotable de imágenes manipulables y el imaginario que trata sobre ellos es tan rico como contradictorio, ya que puede concebirlos como hijos del paraíso o como salvajes culpables del subdesarrollo nacional” (Barabas, 2000: 1).

En la década analizada, el lugar que ocupa lo indígena al interior de la “inclusión” propuesta desde las políticas públicas no puede ser desligado de un fortalecimiento del imaginario neoindigenista en la hegemonía provincial. Estas renovadas interpelaciones actualizan debates provinciales del pasado y configuran ideologemas provenientes de diversos espacios discursivos y no discursivos. De allí registramos algunas convergencias discursivas entre el discurso político y los medios de comunicación en los ámbitos provincial y nacional.

En esos años, poco a poco se fueron modificando las representaciones sobre el indígena chaqueño con las disputas político-partidarias. Para dimensionar las particularidades en la construcción de la hegemonía cultural sobre la alteridad radical dividimos la década en dos discursos dominantes: uno “miserabilista” basado en el peso gravitante en torno al sentido del genocidio étnico sobre pueblos indígenas; y otro “populista” bajo el discurso de la reparación histórica desde la nueva presencia del Estado¹. Ante el viraje hacia el bienestarismo, este dualismo tuvo una incidencia superlativa en la intervención estatal a las po-

blaciones indígenas en las tres localidades en que nuestro trabajo se centra. Las vastas imágenes que circularon sobre lo indígena construyen un clima de época que va desde el énfasis discursivo en “genocidio étnico” a la “reparación histórica” pasando por todos sus gradientes. En breve tiempo, los medios pasaron de publicar imágenes con niños indígenas desnutridos rodeados por las moscas afuera de los hospitales a considerar la identidad indígena chaqueña como símbolo de la pujanza y del valor étnico-cultural que identifica a la raíz más autóctona de la provincia.

En este tránsito, la construcción de una alteridad indígena se sostuvo también en representaciones disímiles sobre la región. En un primer momento se renueva El Impenetrable desde un estatus secundario o lugar ajeno respecto al territorio provincial. A la vez, la exotización y el sensacionalismo sobre los índices de pobreza en los medios se apoyaron en el carácter salvaje de un área imaginada como natural y agreste. Estas imágenes ayudaron a visibilizar al indígena-de-El-Impenetrable, primero, a costa de espectacularizar su miseria –con crónicas como las del “apartheid impenetrable” (Aranda, 2010)–; y luego, en el énfasis retórico en la fortaleza cultural y el esfuerzo originario en la construcción de provincianía.

En un ejercicio de desentrañamiento de la hegemonía discursiva (Angenot, 2012), el acceso a la vivienda digna forma parte de los avances de la modernidad. En este contexto, en lo decible y lo pensable se inscribe la cuestión de la vivienda digna como tematización “bisagra” entre una forma de atenuar la desigualdad y, al mismo tiempo, exaltar la teleología del progreso material. Dentro de los argumentos con los que opera la legitimidad de la política de erradicación de viviendas rancho es justamente la alta incidencia de mal de Chagas en poblaciones indígenas del norte del país. Para dimensionar la preocupación política y sanitarista por la enfermedad endémica, la política federal de vivienda identificó el “factor cultural” como la variable a modificar estatalmente. En este sentido, es ilustrativo el imperativo de la erradicación de ranchos desde enunciaciones oficiales como la de la presidenta Cristina Fernández:

También, cómo han bajado los casos de Chagas y los vectores: en el año 2003, de 18 casos de Chagas a 2 casos de Chagas en el año 2013. Ustedes no saben el esfuerzo que significa bajar estos vectores. Es tan difícil como mover el índice de Gini porque significa eliminar factores culturales, también. No es solamente darle a la gente una casa (...) Y

lo puede decir la gente de Santiago de Estero. Cuando recorriamos, con el entonces gobernador de Santiago del Estero el interior con Gerardo [Zamora] y me mostraba todo su plan de escuelas rancho, de casas rancho. Para eliminar los techos de paja había que quemar las casas porque la gente, aún con la casa nueva, se volvía a vivir en la casa de techo de paja. No era porque fuera ignorante o vaga por querer vivir ahí. Era una costumbre cultural, que son las más difíciles de remover: las costumbres culturales (Cristina Fernández, discurso presidencial en Apertura de periodo de sesiones ordinarias del Congreso de la Nación, 01/03/2014).

La manera de enfrentar el problema sanitario es convergente con la premisa del bienestar de las mayorías que en términos de la mandataria se sostiene en que los indígenas deben “aceptar vivir mejor” (Briones, 2015: 29) y “darle a la gente una casa”. Además, está en sintonía con los estudios locales sobre el control de los vectores en comunidades aborígenes rurales. Desde estas investigaciones se señala que “las viviendas presentan una estructura precaria, muchas veces con techo de paja, paredes de adobe y piso de tierra, lo que favorece el establecimiento del vector” (Sotelo *et al.*, 2004: 1).

Al final del capítulo, damos cuenta de los mecanismos discursivos que proyectaron “condiciones de habitabilidad” desde el Instituto Provincial de Desarrollo Urbano y Vivienda (IPDUV). Como prácticas estatales, las matrices de inclusión habitacional a las comunidades indígenas son significadas como el *ethos* objetivo de la “reparación histórica” donde la materialización de mecanismos disciplinadores y reguladores (Foucault, 2009), no dejan de detentar la pregnancia integracionista del Estado y la formación moral de la ciudadanía. En este marco, nos detuvimos a analizar las modalidades en las que opera el trabajo ideológico a través del lexema de la “reparación histórica” ocultando formas de desigualdad, de subordinación histórica y de violencia estatal. En esta labor ideológica, la idea de “vivienda digna” para pueblos originarios clausura otras problematizaciones sanitarias o estructurales. En el caso chaqueño, la política indigenista obedece más a la dignificación social que respecto al objetivo de “eliminar factores culturales” para reducir un problema sanitario. Es decir, el derecho a la vivienda forma parte de los sentidos sociales que incorporan a los sectores subalternos a una línea de progreso social. Dentro de la retórica peronista en sentido amplio, el acento ideológico de la reforma habitacional nos conduce a

comprender interpelaciones y obstáculos dentro de las políticas de reconocimiento legítimas en el periodo, como veremos en el próximo apartado.

Los pueblos originarios entran en escena

La construcción de hegemonía cultural que se abre desde 2003 “no re-crea con exactitud los estilos de los años cuarenta y setenta con los cuales se identifican generacionalmente los esposos Kirchner” (Briones, 2015: 27) pero abre canales de intercambio sin precedentes con los “pueblos originarios”. El sustento discursivo nacional del periodo se inserta en el proceso de “Reparación Histórica” que Lenton (2014) localiza en las demandas indígenas posteriores a la presidencia de Yrigoyen y no antes. Esta retórica se enfatiza en el año 2006 con motivo de cambios legislativos moderados sobre la política indigenista relativa a la ocupación de las tierras. Nos referimos a la ley 26160, y sus consecutivas prórrogas, que suspende los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordena el relevamiento de sus tierras en todo el país.

La celebración del Bicentenario de la Patria en el año 2010 (Gotta *et al.*, 2010) permitió escenificaciones, reacomodamientos identitarios y disputas políticas desde los movimientos indígenas. De hecho, se constituyeron dos “grupos” antagonistas respecto a las políticas kirchneristas². A menudo, la discordia en los ámbitos de interlocución entre el Estado nacional y los pueblos indígenas se debe a que enfrentaron los contratos de ciudadanía propuestos al movimiento indígena con las políticas gubernamentales (extractivismo o desposesiones territoriales, por ejemplo) que socaban el bienestar de muchas de ellas. Briones (2015) propone comprender las retóricas por fuera de las habituales categorías de “cooptación” o “resistencia” con las cuales se leyeron al vínculo entre los movimientos sociales y el Estado en el periodo. Es esta posición teórica la que sirve de marco para analizar los usos políticos de las identificaciones y los contenidos de la política indigenista dentro de la nueva “hegemonía nacional y popular”.

En la provincia de Chaco el discurso “reivindicativo” es encarnado a partir de la asunción de Jorge Capitanich como gobernador electo en 2007. A través de su pedido de perdón público por la Masacre de Nalpí de 1924, al igual que Néstor Kirchner en la ESMA años antes, demuestra un punto ilustrativo del tono y características. A la par de

una política provincial de los derechos humanos, la gobernación peronista visibilizó alcances en propuestas de interculturalidad en materia de salud y de educación. En ambos gobiernos, nacional y provincial, las decisiones políticas sobre las problemáticas de los territorios indígenas no han tenido más efectos que evitar desalojos violentos a las comunidades en la década analizada. De hecho, los conflictos precedentes sobre la territorialidad indígena y criolla en el Interfluvio Teuco-Bermejito no fueron resueltos (Gómez, 2015).

Sin embargo, es necesario tener en cuenta las modalidades redistributivas que operaron como telón de fondo y describen el alcance de la política social en sectores “pobres” e “indígenas” del Chaco. El discurso político provincial tomó estas formas de incorporación ciudadana como esencia o complemento de la “reparación histórica”. En cuanto al corolario económico de las políticas sociales del modelo “nacional y popular”, en los datos oficiales se modificó sustancialmente la línea histórica de varias zonas acechadas por la indigencia. Hasta diciembre de 2010, Chaco tenía más de 74.000 beneficiarios de algún plan o pensión no contributiva, solo superada por la provincia de Buenos Aires, con una población 15 veces mayor. El Departamento Güemes de la Provincia de Chaco registró para el Censo Nacional de Población Hogares y Viviendas (2001) un nivel de NBI de 43,1% de su población; mientras que en el periodo 2001-2009, tales índices fueron del 21,1% de población con alguna NBI (EPH, 2009). De esta manera, las poblaciones indígenas de las tres localidades analizadas ingresaron a la lógica del consumo en la medida en que se expandió la intervención estatal desde planes, programas sociales y pensiones.

Labores nocturnas

*La simbología política es ideología política,
y la ideología política es hipocresía de clase.*

Clifford Geertz

En el contexto chaqueño, recurrimos a la reconstrucción de dos ejes contextuales que permiten caracterizar a las gobernaciones y las interrelaciones a las comunidades indígenas desde distintas retóricas: el periodo 2004-2007, con el gobierno provincial del Frente de Todos (UCR), y 2007-2014, con el Frente para la Victoria (PJ). Esta diferen-

ciación temporal nos permite comprender las disputas de sentido organizadas desde el vínculo de la política habitacional y los pueblos indígenas. A lo largo de esta década, El Impenetrable, como las poblaciones indígenas que en él habitan, se convierten progresivamente en eslabones de cadenas dialógicas que, como la reverberación de los ecos, recuerdan momentos del pasado (Angenot, 2012).

El Impenetrable fue objeto de labores nocturnas (Grosso, 2005) en tanto invención renovada de un espacio simbólico subordinado. Es decir, la región fue imaginada desde oficinas de prensa, revistas de farándula y canales de televisión, o desde artículos de escritura meticulosa por parte de los intelectuales o funcionarios. En efecto, El Impenetrable como signo articuló redes semióticas en torno al conflicto social, los movimientos sociales, la apelación desde los derechos humanos, la acción solidaria desde las clases medias porteñas y la reparación histórica provincial. La región estuvo definida desde la capital provincial o desde Buenos Aires actualizando algunos sentidos del pasado. En ambos casos se representó como un tejido intrincadamente social y natural que necesita ser constantemente intervenido, como veremos a continuación. En esos discursos los indígenas chaqueños fueron significados recurrentemente en la fantasía biopolítica del exterminio. Las representaciones sobre los cuerpos desgarrados por la pobreza y el hambre, la presencia de las enfermedades y la adversidad climática de la zona de monte, por momentos adquirieron ribetes hiperreales (Ramos, 2004). Estas imágenes constituyen algunos de los múltiples diagnósticos e indicadores “objetivos” de los discursos técnicos y políticos que justificaron la severa intervención. La preocupación ecologista de la “extinción” de las poblaciones indígenas cual especies animales se hizo palpable a la par de los mecanismos de las propias comunidades para captar “ayudas” y “donaciones” (Salamanca y Tola, 2008).

Posteriormente, estos discursos delinearon convergencias y diferenciaciones con las enunciaciones de corte populista ligados a la gestión de Jorge Capitanich. De este modo, la reivindicación de los “pueblos originarios” desde retóricas políticas, culturales y estéticas no escaparon a la espectacularización de la diferencia y sus signos identitarios. Con el gobierno peronista, la reparación histórica estuvo vinculada a un genocidio, pero del pasado: la Masacre de Napalpí de 1924. Así, la retórica neoindigenista que inauguró institucionalmente Capitanich demuestra que lo indígena nunca puede ser significado muy lejos de un “espacio

de muerte”. En este marco, “la vivienda social” y sus “soluciones individuales” para “comunidades indígenas” contribuyeron a imprimir una tipología de intervención gubernamental en los ámbitos locales de la provincia.

El genocidio étnico

En abril de 2006, se produjo una de las grandes inundaciones que padeció El Impenetrable, principalmente en la zona de El Espinillo –paraje de Villa Río Bermejito– dentro del Interfluvio, como consecuencia de los desbordes de los ríos Teuco y Bermejito. Los dos últimos años en la gobernación encabezada por Roy Nikisch mediante la Alianza Frente de Todos (UCR)³ estuvieron mediados por un foco de conflicto social desencadenado en esa zona. Las poblaciones indígenas de El Espinillo se manifestaron con cortes de rutas contra el intendente Lorenzo Heffner en el edificio municipal localizado en Villa Río Bermejito. Las comunidades acusaban al funcionario por no distribuir la ayuda enviada desde el gobierno nacional a causa de aquella inundación⁴. Luego que el reclamo encuentre la solidaridad de pobladores locales, los manifestantes acamparon en frente de la municipalidad por 50 días. No obstante, el antagonismo se prolongó y el activismo indígena es encauzado por partidos políticos y movimientos sociales indígenas.

A través de la permanencia de cortes de rutas y piquetes, el conflicto se “provincializa” con un acampe en frente de la Casa de Gobierno en la ciudad de Resistencia en 2006, al que volveremos más adelante. Desde estos acontecimientos, sucedieron varias manifestaciones indígenas haciendo cada vez visibles distintos imaginarios en torno a la “miseria” y la “postergación” que padecían las comunidades. Mientras se profundizaba la confrontación entre el gobierno de la UCR y las fracciones opositoras, comienzan a circular una abundante cantidad de imágenes sobre la pobreza indígena. En ese contexto, emergen actores sociales que elevan la “causa indígena” provincial: partidos políticos, funcionarios indígenas del IDACH, instituciones y observatorios sociales, promotores e indigenistas locales o personalidades del espectáculo de Buenos Aires.

Mediante las imágenes potenciadas en los medios de comunicación, las denuncias de desnutrición o por la propagación de la tuberculosis inscribieron a los pueblos indígenas en una situación de marginalidad extrema. En ese marco, cobró noticiabilidad el caso de Rosa Molina

hasta el día de su muerte. Ella era una *qom lasbe* de 30 a 24 kilos (según qué periódico provincial) y representó el paradigma de la corporalidad devastada por el hambre. La desnutrición indígena se convirtió en una temática opinable en las diferentes instituciones sociales como la Iglesia católica, el Ejército, el Centro de denuncia y crítica social chaqueño Nelson Mandela, la Defensoría del Pueblo o funcionarios de la justicia.

Las coberturas de medios nacionales e internacionales (*BBC*, *Al Jazeera* o *Washington Post*) reconocían la noticiabilidad del “genocidio chaqueño”. En ese marco, el gobernador de Chaco identificaba la mediatización de la marginalidad indígena como una “campana perfectamente orquestada” (*Norte*, 22/08/2007) desde ciertas facciones partidarias. El abandono estatal con que se justificaba la situación socioeconómica era interpretado por el gobernador como una estrategia impulsada desde las bases peronistas que, en periodo electoral, capitalizaban el conflicto y la fractura entre los indígenas y la UCR⁵. Al mismo tiempo, Nickisch sostenía que los culpables eran los mismos indígenas que debido a “su propia cultura e idiosincrasia no dejan que el Estado los atienda correctamente” (*Norte*, 22/08/2007).

De esta manera, el antagonismo entre las movilizaciones indígenas y el oficialismo se hacía cada vez más complejo. Sumado al reclamo por venta de tierras públicas de manera irregular⁶, desde la militancia indígena (fundamentalmente *qom*) de toda la provincia solicitaron una audiencia con el gobernador. Sin conseguir el objetivo, marcharon a Resistencia acampando en la Plaza 25 de Mayo en frente de la Casa de Gobierno. El 21 de julio de 2006 comenzó la huelga de hambre de 12 indígenas en el cuarto piso de Casa de Gobierno y fue mantenida a lo largo de 31 días de reclamo en carpas emplazadas sobre la plaza central. Dentro de los nueve puntos que solicitaban los activistas a través de un petitorio que objetivaba la lucha de las organizaciones indígenas, se encuentra el pedido de vivienda para “terminar con la migración” y el abandono de los territorios⁷:

Las comunidades indígenas poseen un déficit en materia de planes habitacionales, principalmente en lo que hace a viviendas rurales que contribuyan a mantener a las familias en las zonas en donde son oriundas y así terminar con la migración y abandono de sus tierras cultivables. Por esto petitionamos un cupo anual de 500 viviendas que se construirán en asentamientos existentes (punto 9 del petitorio, Resistencia, 2006).

El pedido de vivienda comenzaba a pensarse dentro del horizonte de lo exigible para las poblaciones indígenas. De esa forma se apropiaban del lenguaje oficial respecto al “déficit habitacional”. A la vez, hacían evidente la necesidad de que se respeten los asentamientos rurales antes que los ámbitos urbanizados.

En aquel reclamo de 2006 en Resistencia, el acampe indígena coincidió con la fecha estipulada para la tradicional Bienal de Esculturas de Resistencia y, compartiendo el espacio de Plaza 25 de Mayo, se presentaban como acontecimientos irreconciliables. En ese invierno se popularizó una expresión de los organizadores de la Bienal de Esculturas a los medios de comunicación: “en julio Resistencia es una fiesta, lástima los indios en la plaza”. La frase remitía al contraste estético entre las manifestaciones concentradas en la plaza central y la realización de la principal festividad pública de la capital provincial como evento de rango internacional. La miseria del patio trasero se trasladó al escenario modernista urbano que conjugaba en el atractivo de las esculturas la intención de fomentar las posibilidades de turismo en el invierno chaqueño.

En agosto de 2007, el Defensor del Pueblo de la Nación (que en ese momento estaba a cargo del cordobés Eduardo Mondino) elevó a la Corte Suprema de la Nación un pedido de atención a la situación socioeconómica de las comunidades aborígenes en la zona de Pampa del Indio y Villa Río Bermejito. A partir del relevamiento de las condiciones de vida en parajes del Departamento General Güemes, el texto de la demanda presentó bajo el título de “Hechos”, una síntesis de las entrevistas a las familias qom. Allí las representaciones miserabilistas otorgaron significaciones sobre el cuerpo del indígena relacionándolo con el hambre o la enfermedad. La demanda de la Defensoría se proponía “modificar las actuales condiciones de vida de las poblaciones (...) que se encuentran en una situación de exterminio silencioso, progresivo, sistemático e inexorable” (Demanda a la CSJN, 2007: 1). Con un corpus elaborado con casi 40 fojas se enfatizaban las condiciones de existencia de las comunidades a través de un repertorio de metáforas sobre la vulnerabilidad social (“caótica situación de desamparo y exclusión”; “nos aproximamos cada vez más a su extinción”; “vulnerabilidad de las poblaciones afectadas”; “vulneración sistemática de los derechos humanos”, entre otras expresiones). Entre los derechos que se exigía, se encontraba el “derecho a la vivienda digna” como uno de los aspectos centrales en la tutela judicial.

Un mes después, la Corte Suprema resolvió dictar una medida cautelar ordenando al Estado provincial y nacional la garantía de la provisión de agua, alimentos, comunicación y transporte a las familias. Las medidas tuvieron tres efectos materiales en la zona de Villa Río Bermejo: las cajas de mercadería y agua mineral (se describía que tomaban agua de charcos) que, desde el 2007 y mensualmente, fueron entregadas por el Ejército; la implementación de gran cantidad de viviendas para población indígenas y no indígena desde los tres niveles estatales y otras organizaciones sociales (MIJD de Raúl Castells, Madres de Plaza de Mayo, Federación Nacional Campesina, etc.); así como el crecimiento de la población empadronada para recibir ambos beneficios desde localidades vecinas (principalmente de la frontera con Formosa). Con estas acciones comenzaba una época de bienestar caracterizada por la intervención en políticas sociales sin precedentes en la historia local.

Imagen 1. La presencia del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación en VRB



Fuente: Imagen de la autora, 2010.

La reparación histórica

En las elecciones de septiembre de 2007 para la gobernación provincial,

inesperadamente ganó Jorge Milton Capitanich como candidato del partido provincial Frente Chaco Merece Más y a nivel nacional por el Frente para la Victoria (PJ). Asumió el cargo en diciembre de ese año y así finalizaba la hegemonía provincial del partido radical. En su discurso de asunción Capitanich señaló que su gobierno es “justicialista con base en la Doctrina Social de la Iglesia” y que tiene el objetivo de construir una “sociedad más justa y solidaria” desde el repertorio peronista. Al mismo tiempo, convocó principalmente a los “hombres y mujeres de los pueblos originarios” a participar en su gestión. Así se reconfirmaba una vieja unión entre el peronismo y pueblos indígenas⁸. Con el discurso del gobernador Capitanich daba inicio la etapa de “reparación histórica” a los pueblos indígenas que, en versión chaqueña, estaba bajo la retórica de la práctica católica del “perdón”:

Fui el primer gobernador que allá, por el 8 de enero, pidió perdón a los pueblos originarios y lo ratifico: pido perdón en nombre del gobierno por la masacre, a las víctimas, a nuestros hermanos, los descendientes; pido perdón a ustedes, pueblos originarios que han forjado con su lucha y su esfuerzo esta tierra caliente de nuestro Chaco (Jorge Capitanich, *Norte*, 18/07/2008).

En el gabinete de Capitanich ocuparon un lugar preeminente algunos funcionarios que tejieron un nicho “indigenista” vinculado al derecho o a la interculturalidad desde distintos ministerios. En este marco, se crea la Dirección de Defensa de la Democracia y el Ciudadano del gobierno del Chaco, que estuvo a cargo del abogado Julio García⁹. Como heredero del constitucionalista Ricardo Altabe, se convirtió en un referente provincial y nacional de una especie de indigenismo jurídico basado en el asesoramiento en gestos simbólicos y rituales estatales (conmemoraciones, actos, congresos, publicaciones y políticas territoriales como la Reserva Grande). García fue uno de los impulsores de los eventos conmemorativos del 16 al 19 de julio de 2008 a propósito de la Masacre de Napalpí. En el cronograma de actividades realizadas en Colonia Aborigen Chaco, además de su ratificación del pedido de perdón a los pueblos originarios desde el discurso del gobernador, estuvo sucedido por espectáculos festivos. Se destacaron las presentaciones del Coro Toba “*Chelaalapi*” de Resistencia, y entre otros números, el dúo electrónico “*Tonolec*” (que emprendería su momento de éxito vinculado con el nuevo imaginario de un Chaco “intercultural”¹⁰).

En este periodo, la hegemonía discursiva también trastoca el lugar histórico y jerarquizado del inmigrante europeo en las manifestaciones celebratorias. La Bienal Internacional de Esculturas de 2010 se titulaba “La Globalización, el Bicentenario y los Pueblos Originarios” y el evento se trasladó de la Plaza 25 de Mayo al predio “Domo del Bicentenario”. En esta ocasión lo indígena también había estado presente en las obras de esculturas: se había creado una figura de un indígena de la etnia qom moldeada íntegramente en 180 kilos de chocolate por el repostero Lindor Brauer de Buenos Aires. Dejando atrás el sintagma “en julio Resistencia es una fiesta, lástima los indios en la plaza”, esta era la manera de presentificar la diferencia indígena en ciudad capital estetizada por las esculturas. En el 2012, en la Bienal se introduce la temática indígena que, enmarcándose en la consigna “La profecía” –en referencia al mito maya de que en diciembre de 2012 “se terminaba el mundo”–, también pretendió resignificar aquella expresión popularizada en épocas del gobierno de Nikisch.

Durante estos años surgieron denuncias sobre el desmonte y venta ilegal de madera, principalmente desde el Centro de Estudios Nelson Mandela. El organismo responsabilizaba a la Asociación Comunitaria *Meguesoxochi* (titular de las 150.000 hectáreas de propiedad comunitaria qom en la zona del Interfluvio) en complicidad con el gobierno de Capitanich. Del mismo modo, la Asociación Comunitaria titular de las 20.000 hectáreas en Misión Nueva Pompeya, también detentaría algunas denuncias por la venta de madera. Estas imágenes sobre los propios indígenas, tanto qom como wichí, desmontando y vendiendo clandestinamente algarrobos no tuvieron demasiado eco dentro del imaginario peronista donde el indígena es el guardián moral del monte chaqueño por su cualidad de originario respecto al territorio.

En los medios nacionales, desde el 2008 tuvo amplia repercusión el paso de la cantante de rock/pop Patricia Sosa por El Impenetrable. Con su campaña solidaria, contribuyó a aportar un ingrediente de exotización en el modo de vida de las familias indígenas de esa región. Entre las “historias heroicas y solidarias en medio del drama aborigen” (*Clarín*, 13/10/2008) se activaron los dispositivos relacionales qom que disputan beneficios y donaciones. En la interacción cara a cara de los indígenas con los miembros de las fundaciones y colectivos solidarios no indígenas también desataron mistificaciones desenfundadas (Ramos, 2004). Este es el caso de la Fundación “Pequeños gestos, grandes logros”. Según Patricia

Sosa, ella fue “elegida” por los tobas en un ritual donde, al escuchar su canción y tras un episodio de “revelación”, la comienzan a buscar¹¹. Desde entonces la consideran la “hermana cantante” (Revista *Resumen*, 2008).

A partir de la cobertura apoteósica de medios gráficos y programas de la televisión abierta (“Susana Giménez” y “Almorzando con Mirtha Legrand”), Patricia Sosa fue constantemente vinculada a El Impenetrable. Al mismo tiempo, esta región chaqueña era descripta como una zona inmensa de miseria extrema que, acentuando la distancia simbólica de Buenos Aires, hacía imperiosa la tarea humanitaria de la cantante sobre cuerpos menguados y corroidos por el hambre: “la desnutrición, la piel pegada a los huesos, los niños llenos de granos, el pelo todo manchado por el agua con arsénico” (*La Nación*, 19/07/2008). La estereotipación del indígena se apoyaba en imágenes que retrataban el encuentro de Patricia Sosa y los niños tobas. En esas ocasiones, la población indígena era definida en el relato de la cantante a partir de su inocencia (nunca habían viste juguetes) o por el intercambio de diacríticos atávicos (por ejemplo, un arco para tirar flechas realizado como artesanía). No obstante, el carácter épico de la presencia propia o del arribo “salvador” de nuevas mercancías eran las acciones más loables con que la fundación y su representante describían el encuentro intercultural.

Las crónicas de la solidaridad en términos de valores de la clase dominante hacían emerger, como su cruel contrapartida (Boito, 2012), la “barbarización” de la cultura qom. De este modo, las comprendidas como heroicas y místicas visitas de la cantante a El Impenetrable comienzan a vincularse con la “emergencia habitacional”. Al igual que el indigenismo de sectores medios, la solidaridad de clase se construye sobre la fantasía de restituir “lo comunitario” a la degradada comunidad étnica en su faz privada. En todos los casos las viviendas ranchos son consideradas por la cantante como “tumbas” en tanto prácticas ancestrales y nocivas por la supuesta presencia de vinchucas¹². Solo su intervención cambiaría el destino endeble de las personas:

Uno de esos días los médicos nos dicen: (...) Hay que ir por las casas. Ahí fue cuando recibí un llamado de Alicia Kirchner (...) Y Alicia me había dicho: “Nosotros estamos trabajando en El Impenetrable, pero en este momento tenemos una delegación levantando el pueblo Nueva Pompeya, que estaba en condiciones deplorables y tenemos planes por año... a esta comunidad no le toca”. Entonces fui yo. Cuando me llamó me dijo: “Ahora yo quiero sumar. Así que te pido que me vengas

a ver ni bien llegues a Buenos Aires”. Fui, le conté de esta realidad tremenda y le dije que necesitábamos las casas. Y me dijo: “Bueno, vamos a hacerlas” (Patricia Sosa, entrevista en *La Nación*, 19/07/2008).

Bajo el lema “la fama bien usada” se construye un vínculo entre la solidaridad de Patricia Sosa y caminos institucionales para responder a la precariedad de las viviendas indígenas de La Polelé o Paso Sosa (parajes de Villa Río Bermejito). El diario *Perfil* (07/08/2008) publica una nota sobre la visita a El Impenetrable del flamante gobernador Capitanich y de la ministra de Desarrollo Social como resultado de la visibilización mediática de la cantante. Esa cruzada no hubiera sido posible sin la presencia de Patricia Sosa en el programa de televisión “Susana Giménez”. En una entrevista “relajada” de la diva a la familia de Sosa, surge el siguiente diálogo sobre la tarea filantrópica de la cantante:

Patricia Sosa: Y aparte quiero felicitar a los pibes que me mandó Alicia Kirchner (a los “pibes” con cariño, ¿no?) porque se han metido en todas las taperas, en todos los lugares, a hablar con los jefes de familia. Salían todos picados de pulgas, los médicos los curaban...

Susana: ¡¡¡Ayyy mi amor!!!

PS: ¡Y seguían, y se metían más adentro con una vocación, con una alegría!

S: ¿Cómo pueden vivir así...?

Marido: Lo que estaban haciendo era el censo para ver cuántas casas son las que hay que construir, cuántas familias viven...

S: Claro, claro, tienen que saber. El Ministerio tiene que tener un control... ¿y cuántas casas son las que se tienen que construir?

PS: Y, por ahora, son como 40.

S: 40, ¿tipo ranchito, tipo así... casa de bosque?

PS: No, son hermosas las casas.

Evadiendo mediaciones locales y provinciales, la respuesta positiva del Ministerio de Desarrollo Social legitimó el evento solidario transformando a El Impenetrable, nuevamente, en una malla social y natural que hay que censar, cuantificar e intervenir con “casas hermosas”. No obstante, el testimonio de Patricia Sosa al igual que los fundamentos de la Defensoría del Pueblo, se sostienen en una preocupación de corte ecologista que, equiparando a los pueblos indígenas con especies silvestres (Habermas, 2009), profetizaban su “extinción”. En base al mismo argumento, el riesgo de “arrasamiento cultural” es utilizado por intelecto-

tuales chaqueños, entre ellos Mempo Giardinelli, para argumentar la construcción de la Estancia La Fidelidad –sin población indígena dentro de las 250.000 hectáreas de Chaco y Formosa– en el Parque Nacional El Impenetrable.

Debido a todo eso –que además trae aparejado el arrasamiento cultural de miles de argentinos de pueblos originarios que allí habitan desde hace milenios, y apresura la depredación a manos de implacables cazadores furtivos– es evidente que no hay otro camino que la creación de parques nacionales como éste para asegurar la supervivencia y sustentabilidad del monte chaqueño (Mempo Giardinelli, *Página 12*, 01/06/2014).

La finalidad de Giardinelli es la promoción y visibilización turística de un futuro parque nacional que “está llamado a ser una joya (...) por su incalculable potencial” (el Parque Nacional El Impenetrable fue inaugurado en 2017). Desde este argumento, también la Subsecretaría de Turismo de Chaco viene enfatizando una representación de El Impenetrable como zona cósmica e hiperreal. La política comunicacional “Chaco, el Secreto de Argentina” es ejemplo del uso de lo autóctono ligado al turismo étnico (Torres Fernández, 2008) donde El Impenetrable aparece como “marca mítica”. La “joya del turismo” no es solo la exuberancia natural sino que esa región “se encuentra con las culturas originarias transformándose en una experiencia inigualable”. Es decir, la atracción turística dentro de procesos de mercantilización de la cultura es lo indígena cosificado y abstraído de cualquier nudo conflictivo.

Giardinelli llega a aseverar que las localidades de El Impenetrable cercanas al futuro parque nacional no están a la altura de los cánones y estrategias que la actividad turística implica. Este es el caso de la otra “joya”, la “Misión” de Nueva Pompeya como patrimonio histórico que si bien es “el principal atractivo del pueblo (...) no cuentan con folletos ni información histórica alguna, y de hecho ni figura entre las ofertas turísticas del Chaco” (*Página 12*, 29/09/2014). Sin embargo, en el 2007, Giardinelli definía la zona como desértica y producto del desmonte voraz en medio de “la agonía Qom”. Del mismo modo, en ese momento adhirió a la tesis del exterminio indígena: “El resultado es la devastación del Impenetrable: cuando el bosque se tala, las especies animales desaparecen, se extinguen. Los seres humanos también” (*Página 12*, 25/09/2007). Desde el 2008, el intelectual “sueña” con el turismo en

las comunidades de El Impenetrable, “porque es lo mejor que se puede hacer aquí” (*Página 12*, 29/09/2014). El otrora “desierto” durante la UCR se convertiría ahora en “océano verde” con el FpV. De este modo, advertimos cómo los usos del “desierto” operan como signo ideológico que retorna constantemente para referir a El Impenetrable.

Contexto de emergencia de la casa-caja

Progresivamente, el acceso a la vivienda digna por parte de los indígenas es cuestionado tanto como promovido: la vivienda no solo es don del Estado dentro de un horizonte de expectativas sociales sino también un fetiche de la época que suspende o niega los antagonismos sociales. Desde el giro bienestarista en 2003, la focalización que caracterizó la etapa neoliberal continuó teniendo asidero en la política habitacional (Barreto, 2011) desde criterios de nominación socioculturales donde se destacan las poblaciones “rurales” y “aborígenes”. Del mismo modo, persistió la focalización a la población chagásica erradicando las viviendas ranchos, aunque al menos desde el contexto chaqueño no tuvo discursivamente la misma fuerza que en la década anterior.

En la política habitacional del IPDUV, la diferencia indígena es una construcción esencializada donde “visto un indio, visto todos” (Giordano, 2008). En Chaco, entre 2004 y 2014, no se formularon documentos provinciales que postularan lineamientos de una política habitacional propia. Más bien, la provincia se ajustó a las condiciones impuestas por la nueva política federal de vivienda (Barreto, 2014). En Argentina, a partir del año 2003, la política pública de hábitat social estuvo centralizada en el Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios que concentró la planificación, ejecución y control de toda la obra pública, con la intención de fortalecer el esquema federal¹³. Más que una nueva política de vivienda, a partir del 2003 comienza una nueva “etapa” en la política habitacional tal como se implementó desde la década de 1990. En esta etapa disminuyeron los estándares de calidad de las viviendas tanto como de las urbanizaciones.

Si bien hubo programas dirigidos a la población indígena como el Subprograma de Solidaridad Habitacional con Comunidades Aborígenes (2006), desde el 2005 es el MV el programa más extendido en toda la provincia y en las localidades de El Impenetrable (el área 5 para el IPDUV). La relativa “univerzalización” del programa de “mejoramiento

de vivienda” estuvo en función de los criterios construidos en los Estados locales desde propias matrices de pertenencia y diversidad. La administración de los planes de vivienda asignados quedó en manos de los municipios o, en ocasiones, es el propio IPDUV quien lo ejecuta a través de licitaciones públicas. En ambos casos, la elaboración de las listas de posibles beneficiarios dependió del Estado local según la cantidad de “soluciones” disponibles. Las soluciones eran módulos o “casa-cajas” valuados en \$ 10.000 y consistían en una habitación y un baño afuera.

“Desde Bermejito para arriba” (periodo 2004-2007)

Desde el 2003, el IPDUV tuvo a Félix Zarabozo en su cargo de presidente. En esta gestión se implementaron dos programas destinados a las comunidades indígenas: desde el 2004 el programa MV, implementándose al año siguiente; y en 2006, el Subprograma de Solidaridad Habitacional con Comunidades Aborígenes financiadas por la Nación. Los mejoramientos del MV fueron utilizados como herramienta clientelar y electoralista desde la provincia a los municipios y desde estos a la sociedad. El plan tuvo mayor expansión en barrios y asentamientos de la ciudad de Resistencia y en los centros más urbanizados de la provincia. La vivienda MV tiene en sí misma la categoría de vivienda: no requirió la existencia de una vivienda previa a pesar de tratarse de un programa de “mejoramiento de vivienda”. Formalmente, si bien pretende ser una habitación para anexas a una vivienda preexistente, se la consideró “unidad habitacional”.

No obstante, es en el Subprograma Solidaridad Habitacional con Comunidades Aborígenes donde adquieren sentido las características normativas de la vivienda exclusiva para beneficiarios con adscripción “indígena” en este período:

De esta manera, el Gobierno provincial está dando una solución efectiva a la problemática habitacional del barrio Mapic, conformado mayormente por familias aborígenes, quienes podrán acceder a una vivienda adaptada a las necesidades de estos grupos. Hay que recordar que los prototipos que conforman las unidades habitacionales que se ejecutarán en el barrio fueron elaborados con la participación y consenso de las familias. Entre otras características, las viviendas contarán con dos a tres dormitorios, baño, galería y un fogón para la elaboración de artesanías (IPDUV, 2007).

Según la información proporcionada por el portal del IPDUV, la vivienda “adaptada” a las necesidades culturales de las familias refiere a dos características centrales. En primer lugar, las dimensiones arquitectónicas que disponen entre dos a tres dormitorios presuponiendo una familia extensa o familia nuclear numerosa. Mientras que, en segundo lugar, surge un artefacto de sentido (Kogan, 2012) que significa la diferencia en relación a los espacios domésticos: el fogón para realizar la artesanía. Ya presente en el prototipo de la vivienda “Aipo” desde 1997, el fogón es una tecnología destinada al uso de leña y se relaciona a la producción de artesanía. Supone que la familia utilizará leña como combustibles para preparar la artesanía a pesar de que sea dificultoso de conseguir en los barrios con presencia indígena de Resistencia.

Del mismo modo, en la presentación del IPDUV en la Expo Vivienda Social en 2010, se enfatizó que el “fogón-parrilla” posee un uso para la elaboración de alimento (más que para la elaboración de artesanía). En aquella exposición se menciona “que el prototipo utilizado también contempla la ejecución de fogón-parrilla en la vivienda, construido en mampostería para preservar los principios de estas comunidades” (IPDUV, 2010). En ambos casos, tanto en los argumentos del 2007 como los del 2010, suponen que hay una forma arquitectónica que preserva “los principios de estas comunidades” pero que se reduce a un único elemento. En lo enunciado por el IPDUV, se señala que estos prototipos arquitectónicos “fueron elaborados con la participación y consenso de las familias” (IPDUV, 2010).

La primera diferenciación al interior de la categoría genérica “aborígenes”, más que distinción de las tres etnias chaqueñas (qom, wichí y moqoit), es la primacía de la localización: en ámbitos urbanizados del Gran Resistencia o en el resto de las poblaciones localizadas al noroeste de la provincia. El presidente Zarabovo explicitó cuáles son los criterios que utiliza la provincia para la implementación de políticas habitacionales destinadas a indígenas. En ese sentido, la provincia presupone un criterio “técnico-operativo” y otro de tipo “social”. Él menciona al respecto que las unidades habitacionales “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” (IPDUV, 2007). La denominación “zona Impenetrable” es una etiqueta que recuerda que la población destinataria es

principalmente indígena. En relación al criterio “técnico-operativo”, el IPDUV enuncia desde una posición centralista que El Impenetrable es algo así como una zona que implica un “más arriba”. Como coordenada cartográfica, la localidad de Villa Río Bermejito se constituye en un punto de referencia: es una frontera simbólica de El Impenetrable con el resto de la provincia como un “más abajo”.

A su vez, el criterio “social” de esta administración es representado por dos cuestiones: la alusión a la adaptación de las necesidades habitacionales de acuerdo a los problemas en la coyuntura de inundaciones que afectaron a las localidades ribereñas (catástrofe que había desatado los conflictos provinciales entre pueblos indígenas y oficialismo), mientras que como espíritu intercultural de época –y evadiendo nuevamente cualquier antagonismo como telón de fondo–, se vuelve a enfatizar la consulta sobre cómo los indígenas querían vivir.

En el diario *Norte* del 26 de agosto de 2007 se publica una solicitada dirigida al director del medio desde el “Foro por la democracia y la dignidad”. Era un espacio conformado por un grupo de vecinos indígenas e indigenistas de Misión Nueva Pompeya y se expresaban sobre la situación de la construcción de vivienda en esa localidad. Esta solicitada nos permite reflexionar sobre varios puntos de la política habitacional en el periodo demarcado entre el 2004 y 2007:

En la localidad de Nueva Pompeya, a 20 kilómetros aproximadamente de Misión Nueva Pompeya, el municipio está construyendo vivienda para aborígenes, parte de un total de las 80 anunciadas para la zona. Nos llama poderosamente la atención, además de las ridículas dimensiones de las piezas, que los ladrillos sean asentados en barro, sin ningún tipo de encadenado, con apenas dos filas de ladrillos con cemento, éste mezclado con arena del río, que todos sabemos que no sirve para la construcción. Tampoco se le está colocando cielo raso de machimbre, como es el caso de las viviendas construidas en el pueblo. Es evidente la mala calidad de los materiales ya que el revoque se puede sacar fácilmente con la uña. A ninguna vivienda de este plan se le construyó una letrina. Solicitamos públicamente la intervención de la justicia y de las autoridades que correspondan (...) a fin de investigar el uso de estos fondos, para comprobar si se cumple con lo que se presupuestó en el proyecto de la obra, la cual dicho sea de paso no tiene el cartel reglamentario (*Norte*, 26/08/2007).

La nota remite a la disminución de los estándares de calidad de las

viviendas realizadas en el periodo (Barreto, 2011) como a la total injerencia del municipio en la construcción y adjudicación de las viviendas. Es en ese terreno de toma de decisiones, en los márgenes de lo formal y en las fronteras de lo social, que las políticas de vivienda se constituyen como efectivas tecnologías de gobierno en entramados locales, tal como veremos en el próximo capítulo. Por otro lado, al tratarse de una vivienda MV, la nota pone el acento en la ausencia de los artefactos de sentido tan enfatizados desde el discurso del presidente del IPDUV. Además de manifestar la necesidad de cielo raso en techos regularmente de chapa por las altas temperaturas de la región (el cielo raso es un claro indicador de clase social en la región), los vecinos refieren a un elemento de disputa central: el “reconocimiento” e interpretación de las pautas culturales indígenas en relación al baño. Es decir, si este debe estar instalado al interior de la vivienda o la construcción de una letrina afuera. No solo constituye una vieja rémora del higienismo sobre la cuestión social sino que actualiza los mecanismos de la disciplina corporal que se ponen en juego respecto a las alteridades indígenas. Por último, el fragmento citado refiere a las dos localizaciones posibles de las viviendas. Este aspecto introduce una de las aristas centrales de implementación de vivienda para poblaciones indígenas: los procesos de urbanización de sectores indígenas desde la gestión municipal y de una economía-política en torno a la habitabilidad indígena.

El neoindigenismo habitacional (periodo 2008-2014)

En enero de 2008, el gobernador Capitanich pidió perdón en nombre del Estado chaqueño por la Masacre de Napalpí en el acto de homenaje a Melitona Enrique, única sobreviviente de aquel genocidio. Ese día, el acto conmemoratorio servía como excusa para festejar el cumpleaños número 107 de Melitona en la localidad centro-chaqueña de Machagai.

Hoy festejamos el cumpleaños 107 de nuestra querida Melitona Enrique, pero también pedimos perdón por lo que hizo el Estado Nacional contra los chaqueños, aborígenes y criollos, en Napalpí en 1924, y le decimos a todos nuestros comprovincianos que estamos trabajando, todos los días, para que todo aquello que dijimos en la campaña electoral se transforme en hechos (*Norte*, 18/01/2008).

La reparación histórica no es tal sin el lugar prioritario de la vivienda

digna para indígenas. En este marco, el obsequio del Estado provincial a la mujer que sobrevivió a una de las masacres más hostiles a trabajadores del capitalismo chaqueño fue una vivienda social.

El gobernador, cantando el feliz cumpleaños, entregó las llaves de la nueva vivienda a la única sobreviviente de la Masacre de Napalpí. En silla de ruedas, Melitona Enrique participó junto a su familia, con emoción, de su casa propia, ya que hasta el momento no contaba con una unidad habitacional para compartir con los suyos (*sic, Norte*, 18/01/2008).

Como reconocimiento simbólico de la diferencia cultural pero también de la violencia estatal, el gobernador encauza un discurso ético que intenta remediar y subsanar un orden pasado (“empezar de cero otra vez” como decía Patricia Sosa). La vivienda no solo es la máxima expresión de inclusión social desde parámetros de igualdad y de reconocimiento sino que se propone suturar la conflictividad social que se inscribía en el atroz acto genocida del Estado en la etapa territorialiana. Se suponía que, después de 107 años, Melitona cumpliría el sueño de la “casa propia”. En el discurso de “reparación histórica” hacia los pueblos indígenas ocupó un lugar central la expansión de la política social. Melitona, sin casi poder caminar, fallecería en noviembre del 2008.

Ya en su segundo mandato, en noviembre de 2012, el gobernador formalizó la entrega de una vivienda a Pedro Valquinta, de la etnia moquito y de aproximadamente 107 años en el paraje La Toldería. Sobre este ritual de Estado, el diario *Norte* (05/11/2012) titulaba “Histórica reparación. Después de 88 años, el único sobreviviente de Napalpí logra tener una casa digna”. Desde un discurso con una impronta marcadamente católica, la vivienda digna es lo que desagrava más allá del tiempo transcurrido y redime al pueblo indígena después del perdón. El acceso a la propiedad privada de la vivienda suturaría, paradójicamente, el pedido de reconocimiento colectivo del pueblo indígena y las angustiosas biografías sin justicia bajo un Estado que se construye sobre genocidios como andamios. La vivienda opera ideológicamente como un “don del Estado” (Boito y Espoz, 2014) en tres sentidos: posibilita su acceso a quienes estaban imposibilitados como clases subalternas, repara el agravio moral de la falta de reconocimiento estatal en términos identitarios, y dignifica la vejez de los sobrevivientes a la violencia estatal del pasado.

El IPDUV como burocracia plebeya

En julio de 2011, en la segunda visita al IPDUV, acordamos la entrevista con el coordinador de “vivienda aborígen” desde el área de Gerencia Social. Destinada a la gestión de los programas exclusivos para “aborígenes” de toda la provincia, cuenta con cuatro personas como trabajadores regulares (una trabajadora social y tres empleados de la planta permanente del IPDUV). El coordinador del área nos recibe con mucha amabilidad y haciéndonos pasar a una pequeña oficina a un costado del mundo de empleados hablando, escritorios y archivos del Instituto. Al comenzar la entrevista, varios compañeros de trabajo venían a la oficina sonrientes, comentaban sobre lo lindo que era el despacho y marcaban que tenía aire acondicionado como privilegio. Esos comentarios habilitaron a lo largo de las dos horas de entrevista (en horario de trabajo, parecía no ser demasiado) a que el coordinador quisiera comentar qué pasaba en su repartición y el por qué de esos comentarios:

Como verás yo no tenía nadie para... yo no tenía espacio acá para recibir a nadie, gracias a Dios ahora me entendieron un poquito y me dieron un espacio acá nuevo para poder charlar estas cosas con usted, y cuando yo recibo a la comunidad [indígena] los recibo con el mejor amor pero los tenía que recibir en el pasillo. Bueno, yo ahora los recibo más o menos como corresponde. Y bueno, vamos avanzando, vamos avanzando (...). Yo estoy trabajando hace cuatro años. Yo estoy trabajando en un rincón como una cucaracha. (...) estoy haciendo miles de cosas, por todos lados trabajando. Y hoy recién me dan el espacio. (..) Ella es Sandra [la presenta], ella es parte de mi equipo de asistentes sociales, una de las que trabaja a pulmón allá conmigo, en pleno Impenetrable, y bueno, estamos cada vez más chico nuestro equipo (Entrevista C).

La situación llevó a elaborar preguntas sobre si este lugar que le otorgaban espacialmente al área de la vivienda aborígen para adentro del IPDUV era posible de proyectarse a lo que representaba la vivienda indígena para “afuera” (sobre todo en lo que el funcionario llama, no sin proeza, “allá... en pleno Impenetrable”). Para salvar esta interrogación, nos detendremos en dos actores: el discurso de uno de los presidentes del IPDUV, y el funcionario del área de vivienda aborígen. Este último, el funcionario entrevistado que coordina los programas destinados a comunidades indígenas, se encargó de distinguir los dos pro-

gramas financiados por la Nación que gestionaron desde el gobierno de Capitanich:

El programa también para aborígenes, pero se llama Programa para Aborígenes y Rurales. Aborígenes y Rurales viste... esta es una diferenciación que se hizo porque uno de los problemas que sí, yo me encontré después, en realidad no había problemas de índole administrativo pero había de índole social, porque en las listas presentadas por los municipios había criollos. Lo que era viviendas para aborígenes, había demanda criolla. Cuando detectamos esta situación nosotros le hicimos conocer inmediatamente al Gobernador, y el Gobernador fue muy clarito en ese aspecto: “el programa es para aborígen, así que los que son criollo tendrán que esperar su programa, su momento, todo, todo”. Y las listas son saneadas. Así se hizo, el caso testigo fue justamente Villa Río Bermejito, en el cual nosotros dimos una serie de baja a familias criollas, que no tenía nada que ver con la necesidad (Entrevista C).

Villa Río Bermejito es el “caso testigo” donde había unidades habitacionales para “aborígenes” que fueron otorgadas a “criollos”. La gestión de Capitanich “saneó” la injusticia de distribuir viviendas a un grupo étnico que no le correspondía. Es por ello que, desde mediados de la primera gobernación, se decide suspender el monopolio de la elaboración de listas de beneficiarios a los municipios. Desde las expresiones del técnico del IPDUV se evidencia que los municipios ya no eran los que elaboraban las listas pero tampoco se pasaba ese monopolio de la atribución a las Asociaciones Comunitarias indígenas de los distintos territorios. En aquellos municipios generalmente gobernados por la UCR (este es el caso de las tres localidades que analizamos) lo que se hizo es dar lugar a “punteros” peronistas y “su gente” que son “organizaciones nomás, así simplemente que por ahí no tienen personería jurídica pero que se juntan, se arman” (Entrevista C).

Desde el 2006, las modalidades más efectivas que han encontrado los sectores indígenas para disputar viviendas son los cortes de rutas y los piquetes en las tres localidades analizadas. En la distribución de vivienda indígena prima la pertenencia a estas “organizaciones nomás” y, como criterio secundario, la importancia del grupo familiar indígena con demanda habitacional (fundamentalmente en las parejas jóvenes). El criterio familiar se vincula a la representación de la familia extensa

en el otorgamiento de vivienda. Según el entrevistado la gestión peronista del IPDUV trató constantemente de “repensar el tema cultural de ellos desde lo social, por ejemplo, el tema este de conformación del grupo familiar que en muchas de las ocasiones ellos se quedan, los abuelos quedan con sus nietas. Sin papeles, sin nada, ellos son así” (Entrevista C). La familia extensa es la característica cultural que define el nosotros/otros en las prácticas estatales de la administración habitacional a nivel provincial. La alteridad indígena no solo es definida en el marco del reconocimiento retórico a la familia extensa sino que surge de las fronteras respecto al vecino en el marco de los nuevos barrios o grupos de viviendas que se construyen desde los últimos años. El encargado de la vivienda aborigen del IPDUV, además de recurrir al “gurú” en la cuestión indígena chaqueña (el funcionario Julio García para imbuirse en formas correctas del proceder ante lo “aborigen”) también elabora recomendaciones a los beneficiados sobre el deber ser del “buen vecino”:

Que yo sé que por ahí a lo mejor... no sé si alguien se va a enojar conmigo o no pero, yo por ahora estoy acá... yo me junto con la comunidad, como son barrios por ahí, viste, se forman barrios con 10 viviendas, 15 viviendas, yo sé su forma cultural pero eso ya no tiene mucho que ver con la forma cultural sino con la forma de convivencia. Entonces trato de hacerles entender que la música fuera de horario ya molesta al vecino, que me parece bien que estén contentos, que estén felices, y que lo expresen me parece perfecto, pero hay que tener un poco también de cordura y cuidado con la bebida, porque los chicos te están viendo, no se olviden de sus hijos porque ellos son el futuro, ustedes tienen que luchar por... yo todo un mensaje trato de dejarlo siempre que puedo, con ellos viste... cuando estoy reunido (Entrevista C).

En la personalización del vínculo con los beneficiarios, el acceso a una vivienda nueva implica la perspectiva moral por la cual el indígena debe cambiar su manera de ser y de estar. La vivienda es una suerte de rito de pasaje a un mundo civilizado sin “música fuera de horario”, con “cordura y cuidado con la bebida” porque “los chicos te están viendo”. Es en este punto donde emerge el estereotipo del “indígena borracho” al que corresponde disciplinar restituyendo el orden silencioso de sujetos inaudibles (Bidaseca, 2010). La esperanza no indígena en que las transformaciones estéticas y arquitectónicas operen como escenario de mu-

taciones culturales y morales es un aspecto constante en políticos y técnicos de las burocracias chaqueñas.

Por último, el técnico precisa con énfasis sobre cualquier riesgo al leer las nuevas urbanizaciones en contra de la voluntad a los beneficiarios indígenas: “¡Ojo! que el tema de la urbanización tiene que ver muchas veces con que ellos ya están insertados ahí. No es que los estamos trayendo del monte acá, viste” (Entrevista C). En este sentido, la espacialización de la vivienda es el giro prioritario de la política pública dentro del vínculo multicultural entre identidad y lugar. Pues, la categoría “rural” en la elaboración de políticas es problemática y contradictoria. Nos remite a las paradojas a las que remite Bocarejo (2011) dentro de la “ilusión política” multicultural. Para esta autora, la primera paradoja de estatutos jurídicos refiere a la espacialización rural de la diferencia. Es decir, para el multiculturalismo el sujeto legal “indígena” como significado fijo y estancado es imaginado en zonas rurales. El sentido de lugar, como topología, es una bisagra que identifica quién es el sujeto legal en cuestión, como tipología. Y esto ocurre porque la redefinición de las otredades actuales solo es posible desde determinadas formas de diversidad legítima y no otras.

La segunda paradoja que identifica Bocarejo (2011) radica en los efectos de aislamiento político dentro de la relación entre indígenas y no indígenas que ocasionan las retóricas normativas multiculturales. Pues, en las realidades locales, el otorgamiento de derechos diferenciales implica disputa y separación de colectivos étnicos. Esto explica por qué dentro de las imputaciones racistas del periodo tienen como centro significaciones sobre el otorgamiento de planes sociales y viviendas. También explica que poblaciones criollas estratégicamente busquen ser confundidas, dados algunos fenotipos y ante determinado recurso en disputa, respecto a una adscripción indígena que no tienen.

Pero es aquí donde se acentúa un punto de conflicto: la dicotomía sobre si la vivienda “urbaniza” a las comunidades indígenas o si las comunidades indígenas “ya estaban urbanizadas” cuando se les construyó sus viviendas. La forma de construir a partir de la disponibilidad de terreno, “dispersas” o “como barrios”, condiciona que muchas de las viviendas se materialicen en las plantas urbanas de las localidades del Departamento Güemes. En esa dicotomía, la economía-política del hábitat indígena depende en gran medida de tres aspectos: las decisiones de las empresas constructoras (que no les resulta rentable ir al monte);

del Estado local (las maneras en que se gestiona diversidad interior y su localización); y de las fronteras que se disputan y negocian respecto a los vecinos “criollos” en los ámbitos locales (muchas veces a costa del aislamiento social y político). En este proceso es donde se inscribe la proximidad de la estructura burocrática provincial a los ciudadanos y adjudicatarios (Perelmitter, 2016) morigerando los impactos sociales de las intervenciones estatales.

“Su histórica casa que hoy es la casa de los chivos”

Durante la primera gobernación de Capitanich, el IPDUV tuvo como presidente a José Benítez y, en el periodo 2012-2015, a Domingo Peppo. En la práctica, una diferencia que surge entre los perfiles, más que en gestión de programas, es la mayor difusión de las inauguraciones y el uso de las nuevas tecnologías para difusión de actividades del IPDUV. Peppo tuvo intenciones electoralistas que se evidenciarían en el 2014 y esta decisión repercutió en las estrategias de comunicación gubernamental. A partir de estos discursos, difundidos en los medios de comunicación chaqueños, fue posible ahondar en cómo su gestión contemplaba la cuestión urbana/rural en relación a la vivienda indígena en las localidades de El Impenetrable.

En primera instancia, haremos referencia a un video titulado “Entrega de viviendas en Nueva Pompeya, Chaco” y publicado en el diario chaqueño *Chaco día por día* del lunes 25 de agosto de 2014. El video, que consiste en una entrevista al presidente del IPDUV en un acto por la entrega de viviendas a una comunidad indígena de la etnia wichí de Nueva Población, fue colgado originalmente en el espacio virtual YouTube con el descriptor “abuela de 115 años” (también subido el día 25/08/14). Citamos *in extenso* un fragmento de la entrevista a Peppo realizada en contexto de uno de los rituales centrales de la política pública en cuestión y de los periodos electorales: los eventos oficiales de entregas estatales de viviendas sociales.

Peppo: Momentos muy emocionantes vivir el reconocimiento de ellos, el hecho histórico que, decían el hecho de que lo vengán a ver, que también valoraban eso y a partir de eso también el compromiso que habíamos asumido hacia algún tiempo y el hecho de haber construido estas viviendas que son verdaderamente unas viviendas dignas, amplias, que tienen que ver con sus idiosincrasias. Se puede ver la venti-

lación que tienen, la galería, dónde está el lugar para hacer la cocina, dónde están los baños, o sea, verdaderamente una vivienda que tiene que ver con su entorno, con su realidad, y el reconocimiento. Y el dato excluyente creo que tiene que ver con una abuelita, al cual estuvimos entregando y que vinimos hasta su casa, de 115 años, que a esa edad logra tener ese tipo de vivienda y a mi espalda está donde vivió gran parte de su vida en este lugar, en Nueva Población, donde hay una cantidad importante de familias y donde verdaderamente el Estado está presente (...) Más de 100 años en Nueva Población en la cual el Estado no estuvo presente. Hoy se empieza a reivindicar a esas personas, a esas familias, y creo que síntesis de todo eso es la abuela a la cual le estamos entregando recientemente la acreditación de su vivienda. Ella ya está viviendo, y bueno, acá a mi espalda está su histórica casa que hoy es la casa de los chivos. Así que eso también, porque está retirada de la vivienda y lo va a dejar para eso (Domingo Peppo, AA.VV, *Chaco día por día*, 2014).

Las imágenes mediáticas sobre situaciones sociales y prácticas estatales permiten desnudar ciertas “omisiones” y evidenciar la otredad en su construcción exotizante, intrincadamente ideológica y materializada en artículos de periódicos de circulación masiva. Este video, comienza con la toma de la cámara en primer plano de la cara de la mujer wichí sentada, el presidente del IPDUV, agachándose, le entrega la carpeta de adjudicación de la vivienda. Luego, la mujer anciana se limpia la boca con su camisa y lo besa, y el funcionario la besa en la frente. La puesta en escena se sustenta en dos valores: relación intercultural entre el funcionario blanco y la beneficiaria indígena, y en el sentido de la reciprocidad entre la lealtad indígena y los dones del Estado.

Del mismo modo, esta escenificación de la entrega de la vivienda es montada en una “ficción” dentro de las relaciones interétnicas: la mujer a quien se le entrega la casa es descrita como mucho más longeva de lo que es, tanto que le atribuyen 115 años que la mujer wichí no tiene. En la escena construida, la mujer era el ícono de la vejez digna en una vivienda que le entregó el Estado preservando un modo de vida rural esencializado. La gestión de Peppo en el IPDUV, en su versión menos grandilocuente pero más efectiva en la circulación mediática (Romero y Quevedo, 2015), construyó en torno a Martina Palacio, una sobreviviente de las significaciones en torno al genocidio étnico en El Impenetrable. En la circunstancia política que vincula al funcionario con la mujer indígena y muchos periodistas es casi imposible eludir la

preocupación biopolítica de la vida y lo histórico como fantasmático “espacio de muerte”. Los 115 años de la mujer, no solo niega los procesos de urbanización de la otredad sino que, en tanto signo de vida prolongada, se distancia del tópico fúnebre presente en la hegemonía discursiva precedente.

Se trataba de una mujer, símbolo de cultura wichí, que ahora era dignificada por las prácticas del Estado “presente”. Además, da cuenta de la burocracia plebeya (Perelmitter, 2016) que se aproxima hasta el territorio ancestral y personaliza el intercambio político. Pero, ¿qué nos recuerda este otorgamiento de vivienda a una persona anciana con pertenencia indígena? La espectacularización de la entrega de la vivienda buscaba transmitir cierta similitud con aquel hito de Capitanich respecto a los “regalos” para los últimos sobrevivientes de la Masacre de Napalpí. Al mismo tiempo, el carácter normativo de la habitabilidad doméstica y su relación con el valor de la dignidad constituye otros “actos cotidianos en que el peronismo [se ha] sedimentado en la cultura” (Semán, 2009: 1048).

En ese cuadro episódico, la “casa digna” como ideologema restituye la membresía de lo indígena dentro del campo igualitario de la ciudadanía. La fuerza semántica y retórica de la “casa digna” se distancia del sentido hediento (Kusch, 2007b) vinculado al modo de vivir indígena y al hábitat rural (aquel rancho plagado de vinchucas que se hace necesario erradicar por su carácter indigno y vergonzoso). En el video la palabra “rancho” no se menciona y se la sustituye por “histórica casa”. Los lugares del conflicto se anulan y el manto de la inclusión habitacional sutura cualquier sesgo de desigualdad estructural. La dignificación habitacional hace entrar inmediatamente a la crueldad y a la nostalgia en escena. En una hegemonía nacional basada en la premisa de que “debemos aceptar vivir mejor” es natural que la histórica casa hoy sea “la casa de los chivos”. Al igual que en la entrega de la vivienda a Melitona Enrique, sobreviviente de la masacre de Napalpí, la vivienda es un “regalo envenenado”, tal como refiere Pierre Bourdieu en la realidad argelina de 1960. Es decir, “la vivienda moderna, paradójicamente, se convierte en el obstáculo a la vida moderna que parecía prometer” (Bourdieu, 2013: 141).

Notas

1 Las nociones “miserabilismo” y “populismo” provienen de los recaudos metodológicos dentro de la propuesta sociológica de Grignon y Passeron (1991).

2 Por un lado, entendido como un espacio intercultural que nace en el 2003 con Néstor Kirchner, se destacan el Consejo de Participación Indígena (CPI) y el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). Por otro lado, se podría mencionar, entre otros, a la figura del indígena formoseño Félix Díaz (Cardín, 2013; Briones, 2015).

3 Nikisch sucedió a Ángel Rozas que gobernó la provincia de Chaco en dos periodos 1995-1999 y 1999-2003 también por la UCR.

4 El Espinillo aún no se había municipalizado. Esto sería en el año 2011. El primer intendente electo fue Ricardo Sandoval. La elección fue promocionada desde el gobierno provincial como el “primer intendente indígena” a pesar de que en El Sauzalito tuvo representantes desde muchos años antes.

5 Nikisch, después de los acampes, decía: “Existe una campaña perfectamente orquestada contra la provincia (...) Nunca ocultamos el hambre, la miseria ni la pobreza, situaciones sobre las que venimos trabajando desde hace muchos años (...) El año pasado, con el acampe de los aborígenes, con cartas y presentaciones sobre el bosque chaqueño. Son cuestiones sistemáticas, perfectamente orquestadas (...) En muchos casos sabemos perfectamente que por su propia cultura e idiosincrasia no dejan que el Estado los atienda correctamente, no hacen uso de los medicamentos y rechazan los tratamientos (...) Vamos a volver a poner la voz del gobierno, para que también esté la otra campaña en estas publicaciones, porque es inconcebible que se haya manejado de esta manera, con características políticas” (Roy Nikisch, *Norte*, 22/08/2007).

6 En junio de 2006, en medio de la protesta aborigen, el diario *Norte* titulaba “Es oficial: quedan 687.053 hectáreas de tierras fiscales” a partir de la información del Instituto de Colonización del año 2005. Dos tercios de estas tierras se encontraban (286.273 hectáreas) en el Departamento Güemes. “En un festival de transferencias llegó a hacer que en un día del 2003 se firmaran 161 adjudicaciones de predios, es decir a un ritmo de una adjudicación cada tres minutos, en promedio, teniendo en cuenta la extensión de la jornada laboral de la administración pública” (*Norte*, 08/06/2006).

7 Los puntos del petitorio eran (Indymedia, 2006): 1. La renuncia del Intendente de VRB (UCR); 2. Entrega de territorios indígenas; 3. Relocalización de criollos de las 150.000 has del Teuco-Bermejito de la población qom; 4. Refuerzo del presupuesto del IDACH (era de 0,70 centavos por cada indígena); 5. Ampliación de ese presupuesto; 6. Nombramientos de 18 agentes sanitarios a planta permanente; 7. Titularización de maestros bilingües sin estabilidad en el cargo desde 1987; 8. Repudio a la persecución política; 9. Cupo de 500 viviendas anuales para comunidades indígenas.

8 Ese mismo año, se decretó el “Día de la Memoria de los Pueblos Indígenas y la Reafirmación de sus derechos” el 19 de julio (decreto N° 3288/08). Además, se otorgó el carácter de lenguas oficiales a los idiomas de los tres pueblos indígenas (*moqoit, wichí y qom*).

9 La Dirección depende del Ministerio de Gobierno, Justicia, Seguridad y Trabajo. García renunció a su cargo cuando el vicegobernador, Bacilef Ivanoff, queda a cargo del Ejecutivo y Capitanich es nombrado como jefe de Gabinete en el gobierno nacional.

10 Este último dúo de música regional, o folclore electrónico, debió radicarse en Buenos Aires por la gran proyección de sus canciones de estética étnica desde una profunda espectacularización. Entre otros, su *hit* es la canción “Antiguo dueño de las flechas (indio Toba)” escrita por el historiador porteño y antiperonista Félix Luna (con música de Ariel Ramírez) y canciones en lengua *qom*. Por parte de los artistas, la apropiación de los signos estéticos de las etnias indígenas puede vincularse a la metacultura occidental que ha absorbido elementos de otras culturas desde su operatoria hegemónica. De este modo, las mezclas y contradicciones que emergen, dado que la revalorización de los signos indígenas se materializa de manera diferente a las que pudieran realizarse efectivamente por los propios indígenas, no conduce necesariamente a un fortalecimiento de las prácticas en tanto grupos étnicos (Geat, 2013). Interpelando al dúo Tonolec, en el paraje de VRB, Fortín Lavalle, se constituyó un grupo de danza *qom* denominado Pocnolec por jóvenes de la comunidad indígena. El grupo, crítico de las estéticas y cánticos no-indígenas del dúo, sostienen que la estetización en las danzas ha surgido por una investigación previa con ancianos de sus familias, como miembros de la propia comunidad indígena a partir de los recuerdos de algunos de sus rituales festivos.

11 “Ocurrió en enero de este año. Y fue una revelación. Cuenta Patricia Sosa que todo comenzó en un ritual de fuego toba, convocado por los caciques frente al drama que desató la muerte de dos chiquitos el verano pasado en el Impenetrable. “En pleno ritual, pasó un auto que dejó escuchar una canción mía y a ellos les impactó”, recuerda Patricia. Dice la leyenda, que los tobas más jóvenes averiguaron de quién era esa canción y empezaron a buscarla. “Mientras estaba dando un recital en Córdoba recibí una carta de la tribu, fue místico”, contó a *Clarín* la cantante. “Desde entonces, Patricia Sosa viajó tres veces al Impenetrable y la semana pasada llevó hasta allí seis semirremolques que llenó con donaciones” (*Clarín*, 13/10/2008).

12 “Por más que me digan que es fresco, por más que me digan lo que me digan, eso está lleno de vinchucas, el piso es de tierra. No pueden vivir con la cabeza metida en la tierra (...) El día que estén esas casas listas con sus camas nuevas, con sus colchones, como se debe, como la gente tiene que vivir, vamos a hacer una gran fogata con todo eso y haremos un ritual de despedida al pasado, a ese pasado feo. No a sus costumbres que son lindas sino al pasado feo que les ha tocado vivir y a ver si se puede empezar de cero otra vez” (Fundación Pequeños Gestos, grandes logros en Paso Sosa, AA.VV., 2009).

13 La nueva Política Federal de Vivienda parte del esfuerzo asociativo entre Nación-Provincia-Municipio. En ese marco, el Programa Federal de Mejoramiento de Viviendas “Mejor Vivir” se trató de planes “solidarios” o subsidios no reintegrables por el adjudicatario. Desde un enfoque keynesiano, mediante la articulación del programa MV con otros programas de desarrollo, se buscó la reactivación del mercado laboral como así también el de la construcción. Para un análisis evaluativo sobre el programa MV en la implementación participativa en Chaco y Tucumán, véase a Motta (2016).

Capítulo IV. Estados locales: el orden de las alteridades

Introducción

Pasa que ahora, por ejemplo, hace poquito le querían poner el nombre a la escuela de Tartagal [paraje de El Sauzalito], y la escuela de Tartagal fue hecha por Don Chirilo González. Ese criollo que tenía el camión. Él tenía a los hijos y quería que sus hijos aprendieran a leer y escribir. Entonces él levanta el ranchito y trae una maestra. Entonces a la escuela se le quiere poner el nombre de “Chirilo González”. Y los aborígenes se opusieron, que no porque, bueno, que ellos estuvieron primero. Y no es cierto, ellos no estuvieron primero. Hay fotos, hay documentación, que yo la estuve viendo hace poco (Entrevista D).

Durante la gobernación de Capitanich, el Ministerio de Educación convoca a ponerles nombres a las escuelas primarias (antes nominadas con números) con referencias a pioneros de cada pueblo. Las disputas sobre la nominación, entre opiniones criollas y wichí en ese caso, plantean nuevas formas del conflicto simbólico más amplio en torno al origen de las localidades y sus parajes rurales. Pero este antagonismo estuvo latente y recién aparece cuando el Estado interpela exigiendo identificaciones institucionales y pertenencias culturales. De allí que el problema del “origen” de cada localidad sea puesto en discusión ante cada política pública que involucre enunciar un “nosotros”. Esa es la oportunidad cada vez más plausible para que se tensionen formas hegemónicas del “ser provincial” y formas subalternas que lo cuestionan.

En la localidad de El Sauzalito, durante el trabajo de campo una de las nietas de Francisco Pérez estaba escribiendo un libro sobre el poblamiento de la zona a partir de la radicación de su abuelo. Él se había trasladado desde el norte de Santiago del Estero para alimentar a su ganado

y en la actualidad es una de las familias tradicionales de la localidad. Ofendida por la divulgación de la historia oficial desde el discurso de los indigenistas sobre su tío, “el criollo racista” (Doyle, 1997), quería ofrecer su versión familiar demostrando que, en el origen de la localidad, allí no había población wichí. En esta disputa de sentidos, la historia de la localidad intentó ser fijada a partir de las memorias y escritos “interculturales” (Zidarich, 1999). De hecho, es el propio Doyle quien menciona que la denominación del lugar antes del arribo de los promotores es “El sauzal de los Pérez”. Sin embargo, Francisco Pérez era devoto de San Francisco Solano, tenía un templete en su casa y organizaba la celebración todos los años. Esta conmemoración sí fue valorada por los indigenistas. Los sacerdotes vinculados a la promoción aborígen construyen la iglesia católica San Francisco Solano en frente de la plaza central en el intento de respetar selectivamente algunos signos de las expresiones populares del entramado social al cual llegaban.

En el Departamento General Güemes, hemos trabajado en tres poblaciones locales y sus respectivos espacios administrativos. En la década de 1970, los municipios de Villa Río Bermejito (VRB), El Sauzalito (ES) y Misión Nueva Pompeya (MNP) fijan sus perfiles normativos, administrativos y políticos. Si bien la década analizada opera como ordenada temporal, no perdemos de vista la historicidad en que se insertan las tres localidades como entramados sociopolíticos singulares. En el noroeste chaqueño, los municipios fueron piezas claves en la elaboración de sentimientos de doble pertenencia: primero, como identidad local y luego, provincial. En una provincia de estructuración tardía, y en un contexto de inmigración de poblaciones de las fronteras provinciales a esta región, la órbita del municipio proyectó prácticas y discursos sostenidos en sentimientos y formas de pertenencia territorial: la invención de sentimientos respecto a un “nosotros” que, al organizar el contacto entre los grupos sociales, propuso coordenadas de pasado y proyección de devenir.

Pero también es necesario enfatizar que la “autonomía” municipal es una huella del neoliberalismo. En el contexto de achicamiento del Estado, la reforma de la Constitución Nacional de 1994 sancionó el artículo 123 que institucionaliza el estatuto autonómico de los municipios. Desde entonces, el nuevo perfil de las administraciones locales se hizo cada vez más complejo: la distribución de los recursos estatales, las nuevas competencias administrativas —ya no solo atender al barrido, limpieza y

alumbrado público— y la participación de nuevos actores sociales. Los Estados locales emergieron como articuladores de programas sociales y políticas a través de las cuales se disputan criterios de distribución y asignación no solo de recursos sino también de identidades (Saldi, 2011).

Las políticas de reconocimiento a las comunidades indígenas propugnadas por las retóricas multiculturalistas confluyeron con los procesos de profundización de las políticas neoliberales. De esa manera, los procesos de descentralización estatal en la práctica condensaron saberes burocráticos tradicionales y nuevas gestas interculturales (Grosso, 2012). En este sentido, “hacer una crítica de la «gestión» en su versión hegemónica posneoliberal” (p. 107) implica considerar la connivencia en los pliegues de nuevas prácticas democráticas, el debate multicultural y los altos niveles de desigualdad social a partir de la retirada de la intervención estatal.

Las estructuras municipales quedaron inexploradas en cuanto a la producción de sentidos de pertenencia como en su formación histórica. Como vemos en el fragmento de la entrevista a una docente “blanca”, las construcciones y jerarquización de los otros internos (Briones, 2005) se reproducen en torno a la ritualidad burocrática tanto como en coyunturas puntuales o eventuales emergencias (Foucault, 1992) donde se hace posible disputar recursos, beneficios y merecimientos. Pues, en este capítulo analizamos un conjunto de relaciones sociales locales desde el abordaje teórico-metodológico basado en la noción de aboriginalidad (Briones, 2005). Este concepto nos permite considerar el lugar de los Estados locales como constructores y reproductores de alteridades. Para analizar los procesos de reconocimiento de la diferencia indígena en gestiones locales indagamos en la construcción de categorías sociales de clasificación e identificación desde la “comunidad imaginada” a nivel local.

En este punto, recurrimos a algunos aportes en el campo de la antropología del Estado desde autores como Abrams, Mitchell o Gupta. En estos autores la idea de Estado como poder ideológico requiere de una tarea analítica que lo desenmascare. En el caso de Abrams nos remite a un conjunto de categorías para explicar la diferencia entre el Estado como concepto y lo que hacen efectivamente quienes trabajan y tienen poder de decisión en nombre del Estado. Introduciendo algunas críticas a las comprensiones marxistas del Estado, el autor nos proporciona una interesante definición: “el estado no es la realidad detrás de la máscara de la práctica política. Es la máscara misma que nos impide ver la práctica tal como es” (Abrams, 2015: 63). Del mismo modo, para

Mitchell el Estado es un conjunto de métodos de representación de la realidad social que origina una “máquina artificial” (2015: 171); una vinculación singular entre capitalismo y “efecto de Estado”.

Mientras que, para Gupta, “en lugar de tomar la noción de «el estado» como punto de partida, debemos dejar abierta la cuestión de análisis en cuanto a las condiciones en que el estado en verdad opera” (Gupta, 2015: 127). El aporte de Gupta nos ofrece algunas discusiones teórico-metodológicas que ponen el acento en cómo estudiar el Estado desde una comprensión etnográfica y en el marco del Estado local. En primer término, el autor parte de considerar el grado en el que el Estado llegó a estar imbricado en las situaciones minuciosas de la vida cotidiana. De allí que parte de señalar cómo las fronteras entre “Estado” y “sociedad civil” en realidad, como nociones occidentales, son eminentemente borrosas. Gupta (2015) propone que, en lugar de tratar “lo local” como una unidad espacial coherente, debemos prestar atención a las mediaciones de forma múltiple a través de los cuales el Estado local llega a ser construido.

En el capítulo, a partir del trabajo de campo, desarrollamos tres argumentos referidos a las “culturas políticas” (Gupta, 2015) en los Estados locales del Departamento Güemes de la cual participaron activamente las experiencias pastorales y la promoción indigenista. En primer lugar, aludimos a los discursos fundacionales en los procesos de municipalización como construcciones que condicionaron la particularidad de la experiencia indígena en cada localidad en la coyuntura analizada. En segundo lugar, a partir de las prácticas discursivas de los funcionarios municipales, nos detenemos en explorar las retóricas oficiales que se particularizan en prácticas estatales. Por último, analizamos la producción tecnológica de la política habitacional a partir de la cual se “acomodan” esas alterizaciones objetivándolas en el territorio. El seguimiento al Programa Federal de Mejoramiento de vivienda “Mejor Vivir” nos permitió indagar en los sentidos involucrados en la producción del hábitat para pueblos indígenas y los procesos de espacialización de la diferencia en relación a los nichos de historicidad que distinguen a cada localidad de El Impenetrable.

Los orígenes de Estado en El Impenetrable

Los discursos fundacionales operan como lugares de enfrentamiento (Foucault, 1992). La lucha por el significado (Voloshinov, 2009) sobre

cuál es la población autóctona se vuelve objeto de una comprensión activa entre, por un lado, la instauración de un origen como presencia en cada localidad y, por otro, la fuerza de la discordia (Foucault, 1992) en cada disposición escénica dada por los usos de la historia local. Como hipótesis de trabajo, establecimos que en cada una de las localidades consideradas se producen lógicas distintivas de construcción de la diferencia indígena por parte del Estado local que depende de las matrices histórico-políticas heredadas (la jerarquización de los inmigrantes europeos sobre criollos y de estos dos respecto a indígenas). Como expresa Balibar (1991), el mito de los orígenes representa una forma ideológica efectiva en la que se construye de manera cotidiana la singularidad imaginada.

Analíticamente identificamos que en cada “comunidad” local se produce un acontecimiento, eventual o sostenido en el tiempo, que reorganiza las relaciones de poder en torno a un antagonismo fundamental (Žižek, 2003). Nos referimos a las movilizaciones indígenas en VRB (2006), a la llegada (y partida) de la monja Guillermina en MNP (1969-1973) y a la problematización de la epidemia del cólera desde la promoción aborígen en ES (1992). En tanto dramatización escénica de las partes intervinientes, desencadenaron la visibilización contingente de las relaciones sociales en cada una de las poblaciones. Esta conflictividad actúa sobre la estructuración social precedente, la confirma o la cuestiona, y opera en las continuidades o transformaciones de la experiencia de cada localidad. A su vez, estos acontecimientos influyeron en el rol del indigenismo local (es decir, el activismo no-indígena) y en la socialización de lo étnico como valor en cada una de las estructuras municipales. En la construcción de relatos oficiales la figura traumática de estas eventualidades son huellas en las coordenadas de pasado y proyecciones de devenir. También aportan argumentos y justificaciones sobre la reciente inclusión de la diferencia en los contratos locales de ciudadanía.

En el río

En 1974, Villa Río Bermejito se instituye como “Delegación turística” dependiente de la ciudad de J.J. Castelli y, en 1992, alcanza la categoría de Municipio de “tercera categoría” a partir del decreto del gobernador Tagüinas. En la normativa que sanciona su estatus municipal se hace énfasis en tres cuestiones: “su potencial crecimiento poblacional, las ac-

tividades económicas y la importancia de la ocupación efectiva” (decreto N° 574/92). En este sentido, el calificativo “potencial” y la referencia a la “ocupación efectiva” dan cuenta del perfil normativo de un tipo de residente deseado y de la escasa densidad poblacional durante varios meses al año (por la construcción de casas de “fin de semana” en las costas del río).

La información historiográfica que se difunde actualmente en las áreas de turismo de la localidad sostienen dos características históricas¹: la actividad turística y la ausencia de población indígena. El origen fundacional de la localidad es fijado a principios del siglo XX y se relaciona a inmigrantes de la provincia de Salta. Mientras que, en una segunda periodización, se la vincula exclusivamente a la actividad deportiva de la caza y pesca relacionada al turismo de “fin de semana”. Desde esta segunda etapa, el crecimiento de la localidad se relaciona con el aumento de la población visitante, ya no de otras provincias sino de las localidades más pobladas de la zona centro-chaqueña. El lugar de lo indígena en esta construcción fundacional aparece sutilmente en la referencia al “club de Caza y Pesca Los Tobas”. Más que como deporte (como el prefijo “club” pareciera aludir en la información turística), la pesca constituía el medio básico de subsistencia en los meses en que la población proletarizada no acudía a las colonias algodoneras. Como pobladores de los parajes rurales e incorporados desde larga data a las actividades económicas, los pobladores qom de la región de VRB fueron evangelizados por la Iglesia encabezada por Pedro Martínez a mitad del siglo pasado, como veíamos en el capítulo II. De hecho, muchos ancianos recuerdan aquellas liturgias que se prolongaban hasta la noche.

La síntesis histórica de promoción turística invisibiliza a los grupos de indígenas tanto como antes lo hizo la legislación que municipalizó el territorio. En esta región, el indigenismo tuvo una entrada temprana en comparación a otras localidades aunque más débil. Desde 1964, se desarrolla una propuesta de promoción integral desde la JUM. Este organismo ecuménico creado por iniciativa de la Iglesia Evangélica Metodista y radicado en la localidad de Castelli, promovió la asistencia a las poblaciones qom de una región bastante amplia (entre ellas abarcando a VRB y sus parajes). Si bien también contó con miembros que capitalizaron su experiencia como funcionarios de las instituciones indigenistas estatales², su promoción estuvo en un primer momento centrada en el sanitarismo. Principalmente, los tratamientos del Dr. Humberto Cichetti fueron desa-

rollados en el centro de Tisiología a propósito de la gran epidemia de tuberculosis de 1965. Luego de la muerte de Cichetti en 1976 y con la recuperación de la democracia, la institución definió la política sanitaria del Ministerio de Salud provincial incorporando el rol de “agentes sanitarios” para la APS en ámbitos rurales. En un segundo momento, la JUM se involucró en el paraje El Colchón donde inició “el Programa de Desarrollo Económico” de tres maneras: fomentando las actividades de agricultura en sus propias “chacras”; desarrollando un aserradero para procesar madera de algarrobo; y construyendo “viviendas higiénicas y adecuadas a la zona y al sistema de vida de cada grupo” (JUM, 1975). En una tercera etapa, se destaca la creación del Centro Educativo Rural El Colchón más que cualquier otro proyecto de “integración” al indígena. Instalado en un paraje rural de VRB, este centro alternativo surgió como iniciativa de la “tarea promocional comunitaria” para la educación primaria. En el 2006, de esta institución salieron los docentes, padres y alumnos que apoyaron el acampe frente de la municipalidad y las movilizaciones indígenas subsiguientes.

En la misión

El centro simbólico de esta localidad es el edificio de la Misión construida desde 1900 en el marco fundacional del Estado nación y a partir de la llegada de los padres franciscanos desde Salta en busca de la “conquista espiritual”. Durante la segunda presidencia de Julio Roca, este concedió 20.000 hectáreas para repartir entre los grupos de frailes e indígenas en el Territorio Nacional de Chaco. Los primeros frailes se instalaron en un paraje a tres kilómetros de lo que después fue la Misión dando nombre a la zona como *Polenom* (en wichí “llegó el cura”) o Laguna de los Curas. Luego planearon dónde sería levantada la Misión y, posteriormente, el trazado del pueblo rectangularmente con una plaza en el centro. Junto con las comunidades indígenas, llegan a la zona las poblaciones criollas buscando pasto para su ganado vacuno, principalmente desde el norte de Santiago del Estero y del sur de Salta. La población wichí es trasladada también desde Salta a partir de este proyecto misional y se localizó progresivamente en torno a la Misión.

En los relatos históricos estas regiones de El Impenetrable, como zona de monte espinoso, no se corresponden en esencia como su territorio “ancestral”. A fines de la década del 40, ante las sequías prolonga-

das, tuvo lugar el avance de los vinales (vegetación espinosa que impedía el cultivo de las tierras). Con el cambio en la fertilidad del suelo sumado al envejecimiento de los frailes, la Misión es abandonada (Iñigo Carrera, 1995). Los conflictos entre indígenas y criollos se acrecentaron desde la ausencia de los frailes. En ese marco, las familias wichí se vinculan con las iglesias anglicanas a partir de viajes a Salta. Avelino Lazarte fue uno de los primeros en instalar en Nueva Pompeya un templo anglicano. Se radica en Pozo del Toba y se convierte en pastor. Luego de su muerte, el culto es continuado por su esposa hasta la actualidad.

La historia reciente de la localidad es vinculada a un acontecimiento clave en la construcción de subjetividad indígena de la localidad. En 1969, llega la DPA conjuntamente con la Hermana Guillermina Hagen y un grupo de clérigos bajo inspiración de las ideas del Concilio Vaticano II, como ya mencionamos en el capítulo II. Los promotores convocan nuevamente a los indígenas y a los criollos para trabajar en la “posteada” bajo los lineamientos de Guillermina. La particularidad de este indigenismo es que también integró al criollo en el proyecto de desarrollo comunitario. El trabajo comunal que llevó adelante la cooperativa a través de la venta de postes se interrumpió ante la ausencia de la monja, quien desempeñó un marcado personalismo, y no pudo ser continuado por su comisión o por su presidente. La Misión fue abandonada en dos ocasiones³. Esta vez por la detención en la cárcel de Sáenz Peña de Guillermina ante el conflicto con el peronismo chaqueño bajo la gobernación del Deolindo Bittel⁴.

Algunos años después del alejamiento de Guillermina, se creó el Municipio de Tercera Categoría de Nueva Pompeya (ley 2036/77). En la misma ley de municipalización, en épocas del interventor provincial Facundo Serrado, se suprimió el Municipio de El Pintado (destruido por una fuerte inundación) y se constituyó bajo su dependencia a la Delegación de ES. El mecanismo de municipalización representaba el intento dictatorial de control a la población indígena (visibilizada previamente de los alcances del proyecto cooperativo de Guillermina) en contextos de la “campana al oeste”. Dos años después de la municipalización, se habían realizado 3.185 kilómetros de caminos dentro de los proyectos de integración de El Impenetrable a la actividad productiva provincial en búsqueda del poblamiento “efectivo”.

En el proyecto

A lo largo de la investigación nos hemos referido en distintos pasajes al grupo de indigenistas “blancos” que fundó ES. Los promotores liderados por Diego Soneira eligieron el lugar exacto donde se erigiría una nueva localidad hasta entonces poblada por unas pocas familias. Afincándose en carpas y luego en casas de palo a pique y tierra, procedieron inmediatamente al trazado colonial de las cuadrículas para llevar a cabo el “Proyecto Sauzalito”. En la orientación norte-sur, planificaron la plaza, la escuela y el hospital. Desde el primer momento el colectivo de blancos pioneros proyectó unilateralmente la dinámica de las relaciones sociales y luego divulgaron su razón indigenista con distintas finalidades sociales. Ahora bien, nos referiremos a la institución secundaria, un epifenómeno del proyecto inicial y del enclave de promoción aborigen: el “municipio” en tanto estructura estatal.

El Sauzalito se funda el 18 de octubre en 1979 como Municipio de Tercera Categoría y, en 1987, por decreto del gobernador Tenev, se fija el ejido municipal. Habiéndose creado el Municipio de El Sauzalito, Diego Soneira fue designado por el gobierno militar como comisionado municipal. Bajo el título “exposición de motivos”, la ley 2429 expresa a modo de introducción:

Por la presente ley se crea el Municipio de Tercera Categoría de El Sauzalito, donde hasta ahora funcionaba una Delegación Municipal de Misión Nueva Pompeya. La importancia de los esfuerzos realizados en el área de El Sauzalito en materia de salud, educación, comunicaciones y obras de infraestructura social, así como el desarrollo alcanzado en la agricultura bajo riego, experiencia esta última que procura nuevas fuentes de producción, reemplazando la explotación del monte, con el fin de mejorar los ingresos de la población que mayoritariamente es de origen autóctono, significan un verdadero avance en la integración cultural, social y económica, y un hecho histórico trascendente, la jerarquización que se le acuerda. Actualmente, el desarrollo paulativo y sostenido del asentamiento poblacional de “El Sauzalito”, asume una envergadura tal, que no resulta conveniente continuarla sin la presencia efectiva de una autoridad local. Ello permitirá, la posibilidad del manejo de las cuestiones atinentes al ámbito local, con una inmediatez y descentralización que hará más fluida y provechosa la vida de relación y permitirá intensificar la integración con desarrollo que se pretende lograr para esa zona de avanzada en el oeste chaqueño (*sic*, ley 2429/79).

De este modo, el inicial “Proyecto Sauzalito” era un sueño cumplido para los promotores “blancos”. Daba inicio, ahora desde una estructura estatal que los legitimaba, a una suerte de indigenismo totalizador: instituía estatalmente aquel compromiso de vida (Briones, 1998b) del grupo social no-indígena. Resulta sumamente significativo el texto relativo a la “exposición de motivos” en la ley 2429 que instituye el Municipio de El Sauzalito. En los otros dos casos, no hubo motivaciones aparentes más que resaltar en el caso de VRB “Que la población... solicita” un nuevo estatuto normativo. Entre los argumentos que se exponen en ES queda evidenciado el grado de desarrollo que el indigenismo de la Asociación Promotores Chaco había alcanzado en la naciente localidad. El texto normativo es exhaustivo en descripciones relativas al desarrollo en tanto “esfuerzo realizado” que había alcanzado el grupo de promotores. Las expresiones son ricas en intentar transmitir el carácter innovador, logrado en escaso tiempo, en características y proyectos de infraestructura que es adjetivado como un “hecho histórico trascendente” para el oeste chaqueño.

Por otro lado, daba cuenta del vocabulario de época que imprimía las condiciones de producción al proyecto que instituía el municipio desde un rol accesorio. Pues, el desarrollo había sido alcanzado, solo había que sostenerlo en el tiempo y no resultaba amenazante como la Cooperativa de Nueva Pompeya o las Ligas Agrarias. El abordaje desarrollista como discurso hegemónico (Escobar, 2007) se materializaba discursivamente en una batería de significantes: “desarrollo sostenido” o “integración con desarrollo”. Además, el carácter original del desarrollo alcanzado en la localidad busca diferenciarse de la devastación del monte posibilitando modernizar el trabajo mediante la agricultura bajo riego.

Existe otra cuestión que es significativa: la fecha con que se fija el acto fundacional de la localidad (18 de octubre). Desde entonces y hasta la actualidad, el Municipio de El Sauzalito cuenta con un calendario municipal donde se destacan dos fechas con asuetos administrativos. Estas fechas articulan los imaginarios como improntas fundacionales, el indigenista y el peronista: el 19 de Abril (instituido como semana de los Pueblos Indígenas) y el 18 de Octubre (instituido como Día del Pueblo). Es posible arriesgar interpretativamente que esta segunda celebración remite al día de la lealtad peronista, que se inserta con esa intención simbólica, aunque no de manera explícita por el contexto dictatorial. En las memorias de Patricio Doyle (1997) expresa que el uruguayo So-

neira ya en democracia se identificó estratégicamente con el peronismo, debido más que a una convicción ideológica, a la afinidad indígena con el partido político. En sus palabras: “Diego sostiene que, siendo la gente humilde peronista él se embanderará con este partido para acompañar más de cerca al pueblo, sin existir de su parte un acuerdo total con la política del partido” (p. 60).

El municipio, como veremos más adelante, institucionalizó el sentido de la interculturalidad (aunque sea un significante ausente en la proclama de motivos de la ley de municipalización) como valor local. El nuevo andamiaje administrativo defendió la igualdad identitaria en la arena formal otorgando espacio para funcionarios con adscripción wichí y creando áreas exclusivamente para “indígenas”. Por el partido peronista, la localidad contó tempranamente con intendentes wichí aunque claramente tutelados por la figura de la promoción aborígen: Rogelio Herrera que gana las elecciones de 1987 y “Romualdo” Martínez en 1991 (cuya gestión es recordada en la localidad por coincidir con la epidemia del cólera en la localidad).

El Estado local y la comunidad imaginada

No se puede dejar de explicitar el vínculo de estas dinámicas estatales –y el control social a nivel local– con los cambios estructurales en la provincia en cuanto al sistema productivo y de las formas de incorporación al indígena en los modelos económicos regionales. A partir de las transformaciones del sistema productivo, los municipios mostraron recelo para otorgar ayuda a la pobreza indígena y esto fue mayor en municipios más identificados con inmigrantes europeos. En otras ocasiones, propiciaron ámbitos de incorporación y otras formas de subsistencia a través del empleo o proyectos asistenciales⁵. En ambos casos, las disputas por los recursos estatales adquieren tal espesura que los rótulos étnicos (“aborígen”, “criollo” o “blanco”) tienden a desdibujarse y solaparse con otros (oficialismo/oposición) ante la posibilidad de disputar un determinado beneficio. Más aun cuando las arcas públicas de los municipios se transformaron en interesantes “empresas” y el campo político cristalizó posibilidades de realizar negocios a sus funcionarios.

Si bien las gestiones actuales no pertenecen al peronismo –a quien frecuentemente se le otorgan lecturas académicas enmarcadas en el clientelismo (Auyero, 2001)–, las administraciones vinculadas al partido ra-

dical (UCR) también consolidaron prácticas similares. En un contexto de clientelización de la etnicidad (Gordillo, 2009), las maquinarias político-partidarias, las posiciones de clase y las pertenencias étnicas aparecen estrechamente imbricadas en los sistemas de dominación provincial.

No obstante, en la coyuntura analizada, el municipio proporciona algo más que mercadería, trabajo o pensiones. La expresión “gente del intendente” es utilizada con frecuencia para dar cuenta de los procesos de enclasmiento, identificación y diferenciación social en las localidades de MNP, ES y VRB. En la medida en que surgen distintas mediaciones en el vínculo Estado local y los vecinos, lo étnico no es lo opuesto al Estado ni a las formas diversas de la acción política subalterna. En este sentido, las relaciones de subordinación esgrimidas en el intercambio de votos por bienes, favores y distintos recursos (Auyero, 2001) no son ajenas a las prácticas municipales como constructoras de identidades, lealtades y valores (Gordillo, 2009). No es que la membresía política sea simplemente negada al indígena. Por el contrario, en los intersticios de los lugares de autoridad local, frecuentemente articulados en relaciones “cara a cara”, se disputan identidades, fronteras de la negociación y alcances de los beneficios personales. Allí, las acciones políticas subalternas son constitutivas de subjetividades políticas en las grietas de la etnicidad, la clase y el faccionalismo político-partidario.

En MNP y en ES la presencia wichí en frente del edificio municipal o en sus pasillos es una constante todas las semanas desde temprano por las mañanas hasta los mediodías. En VRB, la asistencia qom es dificultosa espacialmente en el nuevo salón municipal (y desde el 2006, también en el viejo edificio). El nuevo edificio fue diseñado arquitectónicamente por el propio intendente para que las personas no puedan acceder a las oficinas y reparticiones sin permiso previo. A pesar de que la presencia de los vecinos sea eventual en el amplio *hall* de entrada (para buscar correspondencia y notificaciones de ANSES), los vínculos entre el intendente, los pastores (en zonas rurales) y presidentes barriales (en la zona urbana) es por teléfonos celulares y de manera permanente.

En este marco, el rol del municipio en la construcción de la diferencia indígena (Saldi, 2011; De la Maza Cabrera, 2012a, 2012b) tiene una relevancia cada vez más acentuada dentro de relaciones de reconocimiento y redistribución. El análisis de la política de vivienda es pertinente como escenario privilegiado para la comprensión de las relaciones

interétnicas que se suscitan en cada matriz social local. En efecto, nos posibilita explorar las relaciones cotidianas entre el Estado local y los pueblos indígenas para comprender “cómo la ciudadanía puede ser construida y experimentada de maneras completamente diferentes a aquellas visualizadas por perspectivas más eurocéntricas” (Lazar, 2013: 13). Las disputas por el derecho a la vivienda nos permiten divisar, por un lado, la construcción política de matrices de identidad, alteridad y autonomía en relación a ciertas formas de vida deseables, y por otro, las experiencias sociales producto de la incorporación inusitada dentro de políticas de bienestar.

La retórica oficial del “aborigen escondido”

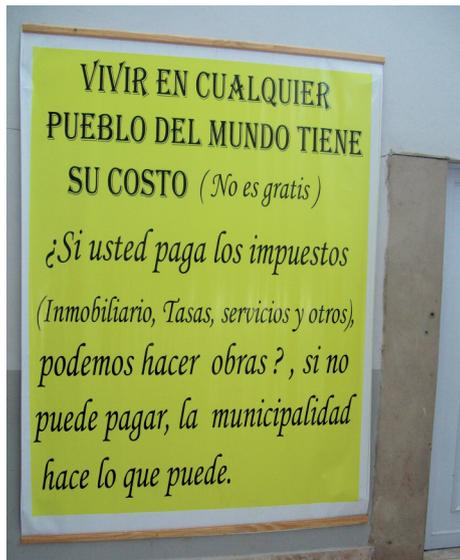
En la década analizada, la localidad de VRB sufrió dos transformaciones sustanciales en los alcances de la participación política en la experiencia local. En aquellas movilizaciones se subvierten las formas que hasta entonces constituyeron encuentros entre el Estado y la población indígena. En primer lugar, el conflicto entre el municipio y grupos indígenas en el año 2006 inaugura una etapa donde la protesta indígena se manifiesta activamente en nuevos liderazgos y formas de expresión e intervención en el espacio público (piquetes y cortes de rutas). Además, desde la denuncia del Defensor del Pueblo en 2007, se consolidó la focalización de la política social a través de la entrega de cajas de mercaderías y de la implementación de planes de viviendas de manera extraordinaria en comparación con otras localidades. Como consecuencia de ello y hasta el año 2014, en los barrios de mayoría indígena habrá más de un 90% de población con beneficios de vivienda estatal de distintos planes habitacionales.

A partir de esta coyuntura exacerbada de expansión de la política social, el padrón electoral de la localidad se acrecentó de manera considerable con población de localidades vecinas, tanto chaqueñas como formoseñas. Ese número de votantes no radicados en la localidad condiciona el resultado de las elecciones municipales. Eventualmente, muchos han vuelto a vivir a Castelli o Miraflores sin cambiar el domicilio. Por ejemplo, en las elecciones municipales de 2011, la disponibilidad de colectivos y recursos para movilizar a la gente desde esas localidades (conectadas en gran medida por ruta asfaltada) por parte del oficialismo contribuyó a ganar las elecciones. Por el contrario, al ser un día de lluvias intensas (que redundó en caminos de tierra intransitables) la oposición,

sin demasiados recursos, vio serias dificultades en trasladar la gente desde los parajes rurales al centro de la localidad.

En segundo lugar, la transformación es administrativa y refiere a la división dentro del Municipio de VRB. En 2010, se institucionaliza el Municipio autónomo de El Espinillo. Si hasta el 2010 se contabilizaban unas 68 iglesias evangélicas en todo el ejido municipal, con la división quedaron alrededor de 38. El municipio tiene perfectamente registradas la cantidad de iglesias evangélicas. En efecto, después de las manifestaciones de 2006, entre sus prácticas estatales será primordial mantener un trato cordial con los pastores de las diferentes iglesias y los nuevos “presidentes barriales” de la planta urbana. El pastor evangélico, como líder en las prédicas, se acerca mucho al “puntero” que moviliza su asamblea en caso de elecciones. De este modo, el denominado “fondo sojero”⁶, en este municipio es reservado a dos áreas sociales: construcción de veredas e infraestructura, tendiente a mejorar los recorridos de turistas en la costa del río; y fortalecimiento de los edificios de las iglesias y la provisión de alimentos para celebraciones y liturgias pentecostales. De allí que, como las iglesias, las casas de “fin de semana” de los turistas están perfectamente contabilizadas y vigiladas: son exactamente 560.

Imagen 1. Afiche emplazado en la Municipalidad de VRB



Fuente: Fotografía de la autora, 2014.

Teniendo estas transformaciones como telón de fondo, el municipio articuló un discurso sobre la comunidad local donde el indígena es visibilizado como un peligro para la gobernabilidad y la convivencia vecinal. En el *hall* del nuevo edificio municipal construido en frente de la plaza central de la localidad, se dispuso un cartel que busca interpelar al mal contribuyente con una leyenda que reza: “Vivir en cualquier pueblo del mundo tiene su costo (no es gratis). ¿Si usted paga los impuestos (inmobiliario, tasas, servicios, otros), podemos hacer obras?, si no paga, la municipalidad hace lo que puede”. Aunque con algún problema de redacción, el texto pretende individualizar a la población que no paga sus impuestos responsabilizándola de la falta o escasa agencia estatal. En la entrevista con el funcionario, esa población indeterminada encuentra sus marcas étnicas. Allí donde el municipio buscaba en lo escriturario culpar a los malos contribuyentes en general, en la entrevista vincula directamente a la población indígena⁷ con los problemas administrativos del Estado local. En una coyuntura de gran bonanza económica (los ingresos que recibe el municipio con la coparticipación como con los fondos federales y las obras públicas provinciales) sumado a la actividad turística local hacen de VRB una de las localidades más prósperas y desiguales de El Impenetrable.

Asimismo, parece que el énfasis en la falta de recaudación de impuestos municipales no ha impedido cristalizar las mejoras sustanciales en la costanera demostrando que la gobernabilidad, más el acto de pagar, se sostiene en definir el merecimiento de quien puede ser vecino. A partir de las migraciones rurales a la planta urbana se construye una frontera simbólica entre los barrios bajos poblados por los indígenas, alejados de la costanera, y zonas turísticas de camping y paseos que zigzaguean entre las casas de “fin de semana”. En esa tensión, la administración municipal actúa de dos maneras: en primer término, es el encargado de “hermosear” el pueblo desde criterios estéticos, técnicos y arquitectónicos que complementen la exaltación de las bondades paisajísticas y naturales de la zona; en segundo lugar, evita que el asentamiento de los qom, con vivienda estatal o con rancho, sea visible ante el “ojo del turismo”.

Las fronteras espaciales entre los barrios tobas y la costanera no solo se corresponden con fronteras identitarias entre “aborígenes” y “criollos”. En las entrevistas con el responsable del municipio aparece una tercera categoría de identificación y pertenencia. El propio funcionario se identificaba como “gringo”, categoría descripta con cierta exclusividad, cons-

truyendo las variantes clasificatorias de la diversidad local imaginada más allá de lo dicotómico. El intendente es descendiente de alemanes inmigrantes que llegaron a la colonia de Castelli a principios del siglo XX. Dedicado a la tradicional actividad forestal de la zona y luego a agricultura, el funcionario constituye el grupo identitario que revive el “crisol de razas” chaqueño. No obstante, el intendente hace una aclaración: “gringos hay pocos, tres o cuatro nomás, la mayoría son criollos y aborígenes”. Con tres gestiones consecutivas en el municipio, la pertenencia alemana se jerarquiza en la organización de los otros internos de la localidad.

La subalternidad de la alteridad qom es tal que no solo se manifiesta como negatividad sino además como invisibilización, como veíamos antes en los discursos historiográficos y del mercado. Para el intendente, la indígena no es la población autóctona de VRB. Cuando él arriba a la localidad “no había aborígenes, los aborígenes estaban lejos, estaban en Espinillo, acá a 40 kilómetros, en el monte, todos escondidos” (Entrevista E). Dado que estaban “escondidos”, la otredad es descripta desde la distancia más radical: ellos estaban pero no se veían. Aquí radica ese viejo énfasis en el vínculo entre identidad y lugar que esencializa al indígena encerrándolo en un mundo bárbaro y rural. Al mismo tiempo, ese énfasis señala la paradoja de las políticas del reconocimiento dentro de modelos de bienestar que en la medida que urbaniza a las poblaciones las sigue identificando con sentidos rígidos. El indígena pertenece al monte y no al casco céntrico de VRB. Al mismo tiempo, los que “no son gente de acá”, aunque no vivan gran parte del año en la localidad, constituyen la población fundacional de la localidad. Ese grupo, en términos de clase social, es el que le otorga la razón de ser del municipio definido como “villa turística”.

La retórica oficial pastoral/clientelar

Como portal de bienvenida, el poblado de MNP cuenta con murales a cada lado de un gran arco de metal con el nombre de la localidad. De un lado, el mural muestra la imagen del edificio de la Misión en perspectiva y, del otro, un fraile apoyando una mano sobre la cabeza de un indígena casi desnudo y arrodillado. Estos murales fueron realizados en el año 2007 a pedido de la municipalidad.

Imagen 2. Ingreso a MNP



Fuente: Fotografía de la autora, 2012.

Como la mayoría de las instituciones sociales, el edificio del Estado local de MNP se encuentra ubicado en el centro de la localidad, precisamente en la esquina de la plaza y a una cuadra de la Misión. Al interior el edificio municipal está dividido por oficinas pequeñas conectadas por un pasillo angosto. En ese pasillo es habitual que se formen colas y se realicen las esperas de los vecinos para que alguna autoridad o su secretaria los atienda. La municipalidad es un lugar de socialización donde el sujeto está con otros. La presencia indígena en los edificios municipales durante toda la mañana es una constante en las dos localidades analizadas con población wichí. A veces necesitan realizar un trámite, demandar algún beneficio o postularse como trabajador para requerimientos municipales de ocasión (“changas” como carpida de veredas y barrido de calles, por ejemplo). En épocas de sequía, se vuelve imperioso el pedido del traslado de agua en camiones a los parajes rurales.

Esta manera de estar en la municipalidad depende de dos aspectos: del vínculo con el partido político oficialista y de la relación personal con el intendente. En sí, la posibilidad de que la demanda sea respondida está en función de que el sujeto sea considerado “gente del intendente” o no. En el interior del edificio municipal, la oficina principal es la del intendente como es frecuente pero aquí tiene una particularidad. Esta oficina cuenta con dos puertas: una que da a la recepción que es

también la oficina de la secretaria (donde la gente de “afuera” espera al haber “formalizado” la solicitud de una reunión); mientras que la otra, que da al patio, tiene la función de atender casi exclusivamente a vecinos wichí por parte del propio intendente. Desde ese patio, donde también está la radio municipal, los varones indígenas golpean la puerta para solicitar un “valecito” o hacer un pedido cara a cara al intendente. Los pobladores no entran al interior de la oficina una vez que golpean la puerta, solo esperan ser atendidos afuera.

A partir de la entrevista realizada con el funcionario encargado del Estado local (Entrevista F) desde 1999, evidenciamos la naturalización del “sistema de vales”. Como intercambios cotidianos en la relación entre intendente y pobladores se define la cultura política de la localidad. Durante el tiempo que duró la entrevista con el funcionario, constantemente la segunda puerta fue abierta por el intendente después de cada golpe. Él escuchaba al ciudadano (generalmente, un varón que habla muy bajito y cerca al cuerpo del intendente⁸) e inmediatamente cortaba con la mano un pedazo de papel, escribía algo y, finalmente, lo sellaba y firmaba sin casi alterar el hilo de charla. En esta situación de oficina, se produce una especie de conversación polifónica: la presencia de la secretaria criolla que se esforzaba por ser amable ante la entrevistadora desconocida frente a los “baches” de su jefe con ella, mientras que el intendente nunca dejó de atender a los vecinos wichí quienes pedían ese papel desprolijo sellado y firmado.

Cuando transcurría la mitad de la entrevista, el propio funcionario tuvo la necesidad de explicitar de qué se trataba esa práctica puntual. Desde su perspectiva, el intendente define que de esa forma el municipio responde a los “amigos con necesidades”. En el seno de una ciudadanía mercantilizada, el sistema de vales es un mecanismo clientelar institucionalizado en el municipio que permite disputar bienes materiales y simbólicos. De este modo, “la gente del Tigre” –por el apodo del funcionario– accede a beneficios diarios, pero en pequeños montos. Esos vales, en su significación material, son canjeables en distintos comercios (generalmente en almacenes, algunos de los cuales pertenecen a hermanos del intendente) y en la única estación de servicio de la localidad (combustible para las motos a las cuales los pobladores han accedido desde los últimos años). Es aquí donde ressignifica el lugar de “mariscadores” de la cultura wichí pero vinculada al comportamiento político en el terreno estatal (Salamanca y Tola, 2008). En su significación sim-

bólica, los “valecitos” son bienes identitarios donde, de manera cotidiana, se construyen sentidos de comunalidad y diferencia. En la misma interacción, el funcionario a cargo del Estado local negocia modalidades de legitimidad, liderazgo y totaliza toda acción de asistencia local a la alteridad indígena.

Desde el discurso de la autoridad local, se desprenden dos matrices culturales que componen a la comunidad imaginada de MNP: los “amigos con necesidades” y “los criollos nativos”. Mientras que el primer grupo social es descripto como alteridad radical o los que reciben planes sociales, los “criollos nativos”, en cambio, son los forjadores de la localidad a través de la producción caprina y ganadera. El propio intendente se definió en el segundo grupo y constantemente usó su caso como ejemplo de las dificultades en ese tipo de producción económica en la actualidad.

En varios cierres de campaña para las elecciones provinciales, el intendente lideró una caravana de la UCR vestido de “criollo nativo” (gaucho) y montando un caballo. Atrás lo iban siguiendo camionetas, motos y autos de la población mayormente criolla (entre ellos, muchos docentes). La acción pretendió emular al exgobernador Ángel Rozas cuya iniciativa fue la realización de la “cabalgata de la fe”, ya tradicional en la ciudad de Quitilipi, que rinde homenaje a San Pantaleón (patrono de los enfermos) y a la Virgen María (patrona del Chaco). A su vez, una caravana similar se hizo en el Barrio Wichí donde las fracciones peronistas (indígenas e indigenistas) eligieron ir caminando y en silencio.

En la entrevista, el funcionario menciona un interesante pasaje que termina de delinear la construcción sobre la alteridad indígena, el rol del Estado local en la asistencia –por momentos piadosa– y el posicionamiento político-partidario. Pero, fundamentalmente, el relato permite comprender los sentidos de pertenencia a “la gente del Tigre” y diferenciarla de quien no lo es. Cuenta que un vecino wichí fue a las 22 horas a su casa. Era la última opción luego de buscar durante toda la jornada cómo o quién podría traer el cuerpo del familiar del hospital de Castelli, pues había fallecido a las tres de la madrugada de ese mismo día. El wichí fallecido, que era peronista, no abandona esa identificación ni después de muerto: “Cuando fallece alguien –expresa el funcionario pompeyense– no miramos si es justicialista o... Incluso el hombre que falleció anoche era un hombre justicialista, un hombre toda la vida del justicialismo” (Entrevista F). La autoridad local decide los términos de

su “colaboración” dosificando el alcance de la crueldad ante la familia de posicionamiento político contrario: “le digo hermano: «Vamos mañana temprano» ... y no, porque el cuerpo está allá” (Entrevista F). En una localidad pequeña, el conocimiento de la proximidad y la distancia social condiciona cómo gestionar la intervención estatal respecto a un otro: “gastamos los pocos recursos que tenemos, mandamos a buscar el cuerpo, lo acompañamos con todo” (Entrevista F). La narración nos recuerda aquel argumento, que postulábamos en el capítulo anterior, sobre que lo indígena enarbolado desde el miserabilismo o desde la reivindicación no puede sino estar definido como lo fronterizo a un espacio de muerte. La corporalidad entra nuevamente en las relaciones de poder entre la estatalidad y la población indígena, pero esta vez, como cuerpo muerto y cargado de significación ideológica: “un hombre toda la vida del justicialismo” (Entrevista F). Los términos de la sumisión permiten recordar el poder pastoral presente en las subjetividades indígenas en torno a la Misión pero sin poder “ganar” sus almas.

La retórica oficial sobre el “entrevero”

Desde el año 1979 hasta la actualidad, el municipio está organizado en torno al valor de las relaciones interculturales y de la diferencia indígena. La misma comunidad de ES, es referenciada como *Sip`ohi* (“el lugar el Manduré” en su traducción al castellano) tanto por indígenas como por no indígenas y visitantes frecuentes a la localidad (trayendo donaciones o con los proyectos solidarios que pretenden recuperar la cosmogonía de los wichí). La jerarquización de la alteridad se manifiesta en las características que adquirieron las heterogéneas prácticas burocráticas locales basadas en el carácter eminentemente representacional del Estado (Geertz, 2000): desde el nombre de las calles al discurso de las autoridades. En el cartel azul, iluminado por reflectores, que se exhibe en el edificio con el escrito “Municipio de El Sauzalito” se muestra la imagen de cuatro mujeres wichí con el monte de fondo. En otros murales de la plazoleta lindante al edificio municipal, como el de la imagen a continuación, se representa la diversidad local donde la presencia de una médica rubia (“blanca”) está rodeada de personas morochas con diferentes tonalidades de cabellos oscuros (“aborígenes” y “criollos”). En esa imagen de la pared, seguramente realizada por los alumnos de la escuela primaria, se puede leer “yo quiero jugar en un pueblo sano”.

Imagen 3. Mural en ES



Fuente: Fotografía de la autora, 2011.

Nuestra primera entrada al campo, en septiembre de 2011, fue una semana después de las elecciones municipales. Al ingresar al pueblo en el “Romina”, único medio público de transporte local, el colectivo tuvo que detenerse durante varias horas por un piquete de la lista que había perdido. De tal manera que hubo que caminar algunos kilómetros hasta llegar a la planta urbana. Durante esa primera estadía, toda vía de acceso a la localidad fue interrumpida indefinidamente por los cortes y movilizaciones indígenas. La estadía en el campo se extendió involuntariamente. En esos días, el intendente que había viajado hasta Resistencia, no pudo entrar a la localidad hasta levantado el piquete (por ello no podría ser entrevistado hasta el próximo viaje). Los vecinos no indígenas también hacían sus reclamos frente a los piquetes indígenas y se reunían en frente de la plaza central. Bajo la coordinación del cura de la iglesia católica del pueblo ponían en evidencia el desacuerdo y la preocupación por la falta de funcionamiento normal de muchas de las instituciones locales (por ejemplo, transporte de agua a los parajes, alimentos a los comedores de las escuelas rurales, entrada de mercaderías a los comercios, etc.). Una semana después, las vías de acceso principal a la localidad

se abrirían durante una hora por la tarde. Esta situación se mantuvo así hasta la resolución del conflicto con el viaje en helicóptero del ministro de gobierno Juan Manuel Pedrini hasta el lugar para negociar con los piqueteros que, para entonces, tenían demandas mucho más variadas (pedido de vivienda entre ellas).

A propósito de la ausencia del intendente, nos reunimos con la “Secretaría de relaciones con la Comunidad” (Entrevista G). El diálogo con una funcionaria nos permite comprender dos aspectos discursivos: el valor de la presencia indígena en la gestión municipal y la “integración” de las diferentes culturas como identidad comunal de ES. En primer término, la planta de trabajadores del Estado local cuenta con mayoría de empleados wichí, uno o dos por secretarías, a diferencia de los otros dos municipios considerados en el análisis. Además, existe una Secretaría del Aborigen que oficia de traductor para quienes no comprenden el castellano, tiene experiencia en otros cargos de la burocracia local y se encarga de coordinar acciones entre las actividades de las iglesias evangélicas y el intendente. En la actualidad, hasta el cacique de la localidad –menor de cuatro hijos del viejo *niyat* Ernesto Reynoso– se desempeña como empleado de la Dirección de Tránsito municipal. En el primer viaje a la localidad, las mujeres wichí vendían su artesanía a la “Secretaría de relaciones con la comunidad” y la ofrecían a turistas de ocasión en un local destinado para tal fin en el mismo edificio municipal. Además, la camioneta de la municipalidad se utilizaba para llevar a las mujeres a buscar chaguar al monte y que ellas realizaran sus tejidos (*yicas*) pudiéndolos exhibir luego en el municipio. Son algunas prácticas legadas de la promoción indigenista que perviven en las relaciones políticas del poblado.

En segundo lugar, otros de los valores exaltados en los mandatos originados en el “Proyecto Sauzalito”, en un contexto (meta)cultural propicio (Briones, 1998b), se actualizan en discursos sobre la integración entre “aborígenes”, “criollos” y “blancos” (a diferencia de la categoría de “gringo” de VRB⁹). De allí que en los diálogos con los funcionarios sea reiterada la enunciación de ciertos valores que intentan acomodar las diferencias y desigualdades en la planta urbana. En el intercambio que logramos en una segunda estadía, el intendente nos manifiesta con certeza que “es el único lugar del Chaco donde convive la comunidad aborigen con la criolla porque en otros lugares vos vas a ver el barrio Wichí y en tal lugar los blancos, en tal lugar el criollo, acá no, acá se convive” (Entrevista H). Es similar al caso de la secretaria que nos

expresaba que “acá estamos muy, todos vivimos muy integrados. Acá creo que es el lugar donde más integrados están” (Entrevista G).

La “interculturalidad”, la “integración”, el “entrevero” y la “convivencia” suponen una condición de posibilidad: el régimen de visibilidad que exalta las identidades diversas dentro de una malla de inteligibilidad local que está compuesta de semejanzas y diferencias socioculturales perceptibles. En este sentido, la secretaria entrevistada manifiesta que “acá hay una casa de los blancos, de los maestros, y una casa de los aborígenes. La casa de los blancos tiene la vereda limpita, pintada. Los aborígenes, bueno, tiran todos los papeles, sacan la basura afuera” (Entrevista G). Las modalidades de la localización “entreverada” de las viviendas familiares advierten una manera de distribuir y diferenciar a los grupos sociales: una localización que construye la diferencia a partir de escenificar su supuesta integración.

No obstante, el municipio representado como el más intercultural es también el que más enfatiza la lógica higienista desde prácticas manifiestas en cada acontecimiento extraordinario para la salud pública (cólera, dengue o inundaciones). El baño es la principal arena de disputa dado que, como expresa el intendente, “la gente usa mucho todavía el tema de ir al monte o hacer sus necesidades vamos a decir, ahí nomás” (Entrevista H). De allí se comprende que el destino del “fondo sojero” sea utilizado para construir letrinas. Los diferentes grupos de la localidad no olvidan la epidemia del cólera durante los años 90. Los nuevos rituales disciplinadores en torno a la preocupación por la letrina pueden significarse desde aquel acecho mortal que exacerba la preocupación higienista en la subjetividad de los “blancos”. Estas manifestaciones microfísicas explican por qué en el mural de localidad se enuncia “yo quiero jugar en un pueblo sano”.

Lejos del monte: vivienda y urbanización

En la localidad de... a los... días del mes de... se autoriza a... DNI..., y a su grupo familiar inscripto en el Registro del IPDUV a ocupar la vivienda individualizada en Manzana... Parcela... de la localidad de..., en carácter de TENENCIA PRECARIA. Condición indispensable habitarla dentro de las 24 horas de haber recibido las llaves y conservarla en perfecto estado como el recibido. Queda absolutamente prohibido vender, transferir, ceder, alquilar. Se otorga a efectos de ser presentado ante autoridades de SECHEP o cualquier otra autoridad.

El no cumplimiento de lo establecido, dará lugar a la caducidad de los derechos que se hubiese adquirido. (Municipalidad de ES 2013).

Como hemos visto, las categorías étnicas han sido construidas históricamente y son reproducidas por el perfil del Estado local de manera singular y se actualizan en los modos de hacer estatales. También sostuvimos que las estructuras políticas locales se solapan con las formaciones hegemónicas de dominación. Desde esta perspectiva, advertimos que en cada una de las localidades de El Impenetrable se producen lógicas sedimentadas de construcción de la diferencia indígena y la jerarquización socio-cultural. Ahora referiremos a las modalidades en que, en cada uno de los municipios, se exponen los criterios de inclusión/exclusión a la categoría indígena en la representación del problema habitacional.

Como expresa el comprobante de adjudicación bajo la figura de “tenencia precaria”, además de las firmas del “adjudicado” y del “intendente”, instituye que la vivienda “individualizada” se localiza en las manzanas de áreas urbanizadas. La contracara de las disputas por el acceso a la vivienda son los procesos de espacialización, racialización y urbanización de la diferencia indígena. El posicionamiento partidario es esencial para el acceso a este “derecho” pero también se cristalizan otras formas de dominación. En el trabajo de campo, a partir del relevamiento de las viviendas MV implementadas a nivel local, arribamos analíticamente a disposiciones u ordenamientos espaciales dominantes en cada planta urbana. De manera contradictoria y heterogénea, la autoridad local fija el sentido sobre la diferencia y le asigna un lugar. Estas estrategias políticas de distribución de lugares e identidades a través de los mecanismos de asignación de viviendas describen las particulares reglas de aparecer de los cuerpos (Rancière, 1996) en el espacio físico y simbólico de cada localidad.

La topología de la invisibilidad

Los procesos de construcción de alteridades son significativos en la formulación escrituraria de la política habitacional especialmente en VRB. Si “todo enunciado es por sobre todo una orientación valorativa” (Voshinov, 2009: 131) los documentos estatales como construcciones discursivas ponderan universos de sentidos éticos, estéticos y étnicos. Partiendo de la dificultad para acceder a este tipo de documento estatal,

tomaremos como referencia el pedido de evaluación para la ejecución de dos programas de vivienda. Las prácticas estatales suelen mostrar algunas desigualdades de facto (Wanderley, 2009) que reproducen viejas relaciones de poder. En este caso, esas desigualdades son completamente formalizadas y actualizan las estrategias locales de dominación.

En el documento analizado peticiona unidades habitacionales para los grupos “aborígenes” y “criollos” que conforman la localidad con fecha del 23 de septiembre de 2007. En un primer momento, exploramos la representación municipal del problema habitacional y objetivación de la diversidad local. En este sentido, como primera dicotomía objetivada surge la divergencia que elabora la municipalidad entre dos subprogramas de viviendas. Al solicitar aprobación para la ejecución de viviendas ante otra instancia estatal (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación), es el municipio quien representa la necesidad habitacional desde diferencias culturales y desigualdades materiales. El primer subprograma se denominó “Viviendas Programa Mejor Vivir rurales y urbanos. Para aborígenes”. El segundo es denominado “Viviendas Programa Familias Criollas. Rurales”. Mientras que en el primer proyecto la fuerza de la significación recae en la promesa del “mejoramiento” en las condiciones de vida vinculadas a un determinado grupo social, en el segundo el acento recae en la idea de familia como categoría oficial e ideograma (Ovartún, 2000). En cada programa, a excepción de la temporalidad racionalizada de cuatro etapas de seis meses cada uno, existen diferencias sustanciales que detallamos en el siguiente cuadro:

Cuadro 1. Programas MV y FC en VRB

	Mejor vivir	Familia criolla
Destinatario	Aborígenes	Criollos
Superficie total	4 x 3,30 m ²	7 x 3,15 m ²
Superficie de la galería	4 x 2 m ²	7 x 2,50 m ²
Capacidad de la cisterna	6000 litros	8000 litros
Artefactos de sentidos	“El aljibe y la letrina son fundamentales para ellos”	“La galería, la cisterna de 800 litros y la letrina son fundamentales para ellos”
Presupuesto	\$ 14.000	\$ 24.800
Cantidades	500 unidades	200 unidades

Fuente: Elaboración propia en base a datos Municipalidad de VRB, 2007.

Esta distinción denota las condiciones de habitabilidad que construye normativamente el Estado local basadas en adscripciones étnicas. Cada categoría social tiene ciertas necesidades específicas estableciendo semejanzas y diferencias, merecimientos y prioridades. La cantidad de unidades habitacionales requeridas o el presupuesto contribuyen a naturalizar en las prácticas estatales diferenciaciones sociales y desigualdades materiales en función de la objetivación de las alteridades.

En un segundo momento, advertimos tropos de individuación y jerarquización social. Desde las portadas de los documentos se instituye una dicotomía central sobre las poblaciones beneficiarias. De este modo, se subordina bajo la fantasía “inclusiva” (Espoz, 2013) a lo indígena respecto a lo criollo. En la construcción del beneficiario, el sujeto solo es identificado a través de las dos categorías de clasificación oficializadas. Así, la red de escritura documental es parte de la imposición de una condición de ser (Comaroff y Comaroff, 1991). La individualidad del sujeto no puede comprenderse por fuera de las dos categorías de identificación, pertenencia y jerarquía.

En un tercer momento, evidenciamos estrategias de espacialización e invisibilización de la diferencia en VRB. La política habitacional como discurso político es fundamentalmente un dispositivo de poder (Foucault, 2009) que, en base a una cartografía simbólica, dispone cierto régimen de visibilidad de la diferencia. Como maquinaria territorializadora (Briones, 2005), la política de vivienda local se establece como prácticas ideológico-tecnológicas (Grosso, 2008) que definen y representan relaciones interétnicas. Las nuevas condiciones de habitabilidad implican una nueva localización, generalmente urbanizada en el Barrio Nuevo y el Barrio Norte. Al radicarlos en los barrios periféricos, el objetivo de la política es impedir la radicación en zonas céntricas o de la costanera del río como espacio público reservado para propietarios de chalet y turistas en verano. La nueva localización regula las existencias concretas de los sujetos y sus experiencias identitarias (Vivaldi, 2010). El espacio racionalizado municipalmente constituye el ámbito de sociabilidad estableciendo límites y fronteras entre los grupos sociales que, progresivamente, se volvieron más heterogéneos.

En VRB la construcción constante de nuevos barrios como forma de reorganizar la experiencia indígena involucra disputas a fin de distinguir lugares indígenas respecto a lugares no-indígenas (los complejos de turismo, las casas de fin de semana, el “barrio de los profesores” o los

que accedieron a una vivienda del FONAVI). En este proceso de espacialización, emergen nuevos liderazgos urbanos. Los pastores evangélicos ancianos, aquellas primeras familias extensas en llegar a la planta urbana de la localidad desde los parajes rurales, se convirtieron en “presidentes barriales” y oficiaron de “punteros” en la disputa para la construcción de más viviendas o un “templo de material” para los suyos. Estos referentes son quienes mejor vinculación tengan con el intendente en la transmisión de las demandas.

Por otro lado, y volviendo al discurso del intendente de VRB, las desigualdades en el diseño y decisiones en cuanto a las formas arquitectónicas están justificadas por la particularidad de las prácticas culturales de cada grupo. Por ejemplo, en el diálogo con el funcionario, el baño con inodoro no se hace para ahorrar costos sino porque la “gente del campo” es la que “quiere así, colgado”. En ese diálogo también se desprende que “las empresas son las que no quieren ir al campo a trabajar, ellos quieren hacer todo juntito” (Entrevista E). La localización urbana, en última instancia, reside en las decisiones económicas de las empresas que ganaron la licitación. Como eslabones de la lógica del mercado de la casa (Bourdieu, 2001), resulta preeminente el rol de las empresas locales y corralones vinculados a la construcción de la obra pública en la coyuntura de mayor expansión histórica. En efecto, las decisiones políticas sobre la localización de las viviendas en algunos casos son definiciones económicas que se negocian informalmente entre las empresas y el área Operativa del IPDUV. Otras veces, son los merecimientos y privilegios que se proyectan desde la autoridad local.

La topología pastoral

La planta urbana de MNP creció alrededor del centro simbólico del edificio de la Misión como una cuadrícula regular en expansión. A medida que se fueron debilitando los impulsos históricos de la Misión como configuración de poder y matriz de sociabilidad, las poblaciones wichí debieron desplazarse a los parajes distantes de la planta urbana. El incremento constante de la población criolla fue decisivo en estos procesos. Paralelamente, en una forma de vida marcadamente dinámica como la wichí, la condición de semiproletariado como forma hegemónica de incorporación económica acentuó la condición “seminómada”. Es decir, después de cada campaña algodonera era necesario reorganizar la unidad

doméstica siendo probable que estuviera destruida o dañada dada la ausencia temporal de toda la familia. Los proyectos del indigenismo productivo encabezado por Guillermina presumieron brevemente la suspensión de esta incertidumbre.

En los años 90, con el otorgamiento de las 20.000 hectáreas de propiedad comunitaria, las poblaciones wichí reconstruyeron sus familias extensas en los territorios rurales inmediatamente contiguos a la planta urbana (una suerte de círculo lindante). La antropología definió a estos procesos como “parajización” (Dasso, 1999) y nuevas “casas asociadas” (Franceschi y Dasso, 2010) suponiendo la reconstrucción de los lazos de parentesco matrilocal, es decir, la mujer es la que al formar pareja se queda en la territorialidad familiar. El proyecto de los Hermanos Maristas basado en autoconstrucción de viviendas (con financiamiento del BID para los alambrados perimetrales) contribuyó, en gran medida, al asentamiento definitivo en áreas rurales de unas 200 familias. Sin embargo, en las últimas décadas, el proceso de poblamiento de la planta urbana se profundizó a partir del abandono de contextos rurales. En este marco, el municipio aparece con mayor fuerza como un proveedor de beneficios materiales para asegurar la subsistencia socioeconómica en un contexto más urbanizado.

En el diálogo con el intendente de MNP emergen varias cuestiones centrales para comprender el discurso habitacional en tanto organizador de las relaciones interculturales locales. La implementación del programa de viviendas MV en su faz formal, como ya dijimos, corresponde con el mejoramiento de vivienda. En esta población, la habitación que debería añadirse a una vivienda preexistente se construye como vivienda en sí misma (en lo que se denomina “terreno pelado”) y es un recurso atado a un uso clientelar. En palabras del intendente: “usted vio, los vallecitos con ayuda que le doy a la gente, así, así hacemos esas vivienditas” (Entrevista F).

En la administración y distribución de la vivienda no es posible planificar por fuera de la clasificación social entre “aborígenes” o “criollos”. Bajo disponibilidad de los recursos económicos del programa MV, el municipio aquí también estructura su práctica diferenciando el modelo arquitectónico para cada grupo como categorías homogéneas. Para los aborígenes corresponde una “pieza 4x3 con ladrillo y un revoque medio fino nomás te digo” (Entrevista F), mientras que, para los criollos, se construye “un comedorcito y una pieza” (Entrevista F) pero también un baño y una cocina.

Desde el discurso del funcionario a cargo del Ejecutivo local, se justifican las desigualdades desde un primer argumento basado en la toma de decisiones democráticas y consensuadas junto a los líderes wichí: “junto con el Presidente del Consejo que era aborígen y los pastores, el presidente de la Asociación Aborígen, habíamos acordado que... ellos querían que... hacer más chicas, que sean una pieza de 4x3” (Entrevista F). El segundo argumento que utiliza el funcionario para legitimar los criterios culturales de la política implementada refiere a un aspecto climático relativo a una de las regiones más secas del noroeste del país. El funcionario lo plantea “por la necesidad digamos cuando llueve, viste que se mojan todo, que les gotea todas sus casitas” (Entrevista F). Para los aborígenes, la vivienda sería una suerte de protección de los bienes materiales más que de la familia ante la eventualidad de la lluvia. Aparece en este caso una relación semiótica que enlaza lo aborígen y la naturaleza como signos muy próximos.

No obstante, existe un mecanismo perverso del municipio de VRB en el otorgamiento de las viviendas. Al construir las unidades a poca distancia de sectores mayoritarios criollos o muy cerca de las fronteras con el casco céntrico, el municipio comprendió que el comportamiento de los indígenas será vender la vivienda adjudicada. La venta de la vivienda estatal por parte del indígena siempre es a una persona no-indígena que la necesita para su residencia, generalmente temporal. La comercialización de la vivienda constituye un ilegalismo popular (Foucault, 2002) que resiste a la fijación y localización estatal. De esta forma, se convierte a la unidad habitacional en un bien de cambio.

El funcionario expresa que los aborígenes “fueron vendiendo viste, o cambiaron por una moto o cambiaron por autito, o... vendieron; y sobre todo las viviendas fueron quedando en el casco más céntrico” (Entrevista F). En la práctica, es interpretada por el Estado local como un hecho positivo que permite reasignar la unidad habitacional a trabajadores calificados que migran a esta localidad (docentes de escuelas primarias y secundarias, bibliotecarios, trabajadores del sector privado, trabajadores de la empresa multinacional Aggreko radicada en la localidad, etc.). El ilegalismo popular es resignificado estatalmente como una restitución del orden social criollo habiendo limpiado lo “indeseado”. Este tipo de ilegalismos da cuenta de los márgenes de discrecionalidad y la informalidad que constituyen “supuestos necesarios del Estado, de la misma forma que la excepción es a la regla” (Das y Poole, 2008: 20).

En una larga historia de desplazamientos y conflictos entre criollos e indígenas, es recordado el episodio por el cual la intendenta echó a las familias indígenas localizadas a los costados de la pista de aterrizaje (al este y detrás de la Misión) y los desplazó a lo que en el presente es el Barrio Wichí. Desde aquel incidente a fines de los años 80, este sitio deshabitado de indígenas fue habitado progresivamente por habitantes criollos. Como estrategia institucionalizada para desplazar a grupos sociales, en el presente el Estado local construye viviendas en los límites simbólicos del centro criollo que constituye lo otro (“*abat*”) del territorio wichí. Si la vivienda se vende es ocupada por la población deseable, blanca y profesionalizada. Los ilegalismos se instituyen como patrimonios relacionales (Grosso, 2012) anclados en las fricciones de las formaciones interculturales. La evidencia del delito indígena, más que una mera actitud punitiva, constituye una serie de efectos positivos y sobre todo útiles a la economía política local (Foucault, 2002). Se origina un *boomerang* de orden y trasgresión que reproduce la presencia del Estado local dentro de un régimen de legalidades múltiples y jerarquización étnica.

La topología intercultural

Las políticas habitacionales son un escenario privilegiado para observar relaciones interculturales. En el caso de ES, como desarrollamos en el apartado anterior, la autoridad local se referencia en dos mandatos tradicionales: la interculturalidad como construcción ideológica basada en el valor de la diferencia indígena y el higienismo a partir de la memoria histórica del cólera. Desde estos dos discursos dominantes surgen significaciones con las cuales el municipio orienta los procesos de administración y distribución de vivienda social en el fantasmático espacio de la dicotomía salud/enfermedad.

La institución fundacional que proyectó un entramado de relaciones sociales en torno a la centralidad de la plaza y al lado del río, continuará reproduciéndose a partir de los procesos de urbanización de la diferencia indígena. Al contrario de las poblaciones criollas dispersas y rurales, las familias wichí se afincan únicamente en áreas urbanas, ya sea en el casco céntrico de ES o en los respectivos agregados familiares de los distintos parajes rurales (Vizcacheral, Tartagal, Tres Pozos, Sauzal, Wichí, etc.).

Desde el 2005, las políticas de vivienda implementadas en la loca-

lidad continuaron replicando el patrón de estructuración social (como también los planes habitacionales “Aipo” en los años 90). Recordemos que la ficción multicultural basada en la lógica del “entrevero” como representación de la identidad municipal requiere de la presencia indígena urbanizada. De esta forma, ya sea que la unidad habitacional sea construida por el municipio o empresas licitadas, su materialización respeta la lógica del “entrevero”. Desde un primer momento, las prácticas de “vueltear la municipalidad” permitió disputar recursos articulando esencialmente una práctica que nace en ES con los proyectos de los promotores indigenistas. En los últimos años, ese “vueltear” tiene como objetivo singular la lucha por el acceso a las viviendas. También la “casacaja” es el recurso pugnado entre el municipio de ES con la gestión de la UCR y los punteros peronistas locales.

En 2013, en el diálogo con el intendente de ES señalaba sobre el programa de mejoramiento MV que se trataba de una “casita en terreno pelado”. Por otra parte, el problema habitacional no puede ser desligado nunca de una fibra sensible en la localidad. La letrina, de este modo, se convierte en un artefacto de sentido (Kogan, 2012) de la representación municipal de la habitabilidad indígena. Según este funcionario, “la gente al baño instalado no va, y en el norte, acá, no funciona” (Entrevista H). La agencia sanitaria desde el municipio central es la permanente construcción de letrinas a pesar de la promoción desde planes habitacionales de la nación del “baño instalado” adentro.

Al igual que con los demás intendentes, el elemento democrático en la distribución de las viviendas es introducido desde la figura de las pasivas y desgastadas Asociaciones Comunitarias. En la localidad estas organizaciones indígenas se dividen en dos: “*Wemeck*” con presencia en la planta urbana (cuyo presidente es el cacique y empleado de tránsito) y “Nuevo Amanecer” en la zona de propiedad rural (con títulos individuales) de “Los lotes”. Se supone que el intendente ajusta “el criterio de la piecita” con las demandas oficializadas desde estas instituciones locales.

Pero a pesar de todos los esfuerzos democráticos en la transparencia de la distribución de los mejoramientos/mercedimientos habitacionales, la vivienda para indígenas entra inevitablemente en un mundo de la penalidad y la sanción moral. En la entrevista con el funcionario, este se enfoca a relatar sobre una familia wichí con un hijo que padece la enfermedad llamada “huesitos de cristal”, un caso peculiar que adquiere noticiabilidad a nivel provincial. Se trataba de una familia de Fortín Bel-

grano (último paraje del ejido de ES) que debe trasladarse 110 kilómetros, a la planta urbana de ES por el bienestar de su hijo. El municipio de ES, con presiones políticas e intervenciones de la familia en el espacio público de la localidad, adjudica un mejoramiento MV. Pero esta vivienda luego es desarmada y vendida en partes.

El entrevistado refiere a la “politización” del hecho que, debido a una demanda penal, debe construirle una “habitación-módulo” a la familia en cuestión:

vino acá porque el chiquito estaba con problemas de salud, se instaló bajo un árbol con una carpa donde me hace una demanda, una denuncia judicial por abandono de persona. Él solo nomás –lógico, asesorado por alguien ¿no?–. Entonces nosotros le hacemos una piccita, un Mejor vivir, una habitación-módulo (Entrevista H).

Luego de la mediatización del caso del niño con huesos extremadamente frágiles, intervino el gobernador Capitanich y su secretaria que, según el intendente, “decidió ella sí o sí que acá tenían que hacerle la casa, y acá se lo iba a controlar con la policía, con la asistente social, con la gente de la escuela, con los médicos, con el municipio, todo el mundo estábamos atrás de Carlitos” (Entrevista H).

En ese conflicto se ponen en evidencia las conocidas prácticas interculturales de compra-venta de viviendas sociales así como la emergencia de una batería de construcciones esencializadas sobre la diferencia racial (Hall, 2010). Solo si partimos de que la vivienda constituye un dispositivo clave en los intercambios de favores clientelares en situaciones electorales y no electorales, entonces es posible dimensionar las múltiples posiciones que emergen en esta situación. Una familia indígena, disociada de la justicia ordinaria, no podría por sí sola haber tomado el camino judicial. En el vínculo horizontal con otros partidos políticos competidores (aunque compartan la impronta “indigenista” con el gobierno de Capitanich) siempre existe una frontera ideológica que permite sentar y diferenciar posiciones. En un Estado local multicultural, lo que se “politiza” y lo que no, lo que se clienteliza y lo que no, lo que se decide en forma conjunta y lo que se decide *a posteriori* de atrincherarse bajo un árbol o de una demanda judicial, definen las modalidades de la inclusión/exclusión de lo indígena ante bienes altamente valorados. Pues, la propiedad de una vivienda –aunque otorgada en “tenencia pre-

caria” por el municipio— constituye el supremo anhelo y fantasía de una familia tipo que caracteriza a la sensibilidad burguesa.

La sanción moral a la comercialización entra en la escena discursiva planteando un sistema de valoración que regula prácticas y culpabiliza al otro indígena en múltiples sentidos. Las alterizaciones a la alteridad wichí se sostienen principalmente en la interpretación de la irracionalidad de los comportamientos de los sujetos involucrados desde un conjunto de características que describen a todo el grupo social. El intendente responsabiliza al padre de familia wichí de sucumbir a malas ofertas de manera reiteradas y a caer en momentos recurrentes de desposesión que, por el carácter cosificado que envuelve a lo aborigen, le impide actuar y decidir sobre sus bienes. El sujeto se deshace sistemáticamente de sus posesiones privadas y, con esa acción ilegítima, socaba el bienestar e integridad física de los suyos. Para el imaginario provincial, ante la enfermedad de salud del niño, la vivienda estatal operaba como una esfera de asepsia que protegía la fragilidad corporal. Pero la vivienda era parte del dispositivo de control sanitario sobre el cuerpo del niño, principalmente del peligro que representa la irracionalidad de su padre indígena.

El dominio político desde la municipalidad

Más que las estrategias de clasificación social esgrimidas desde lugares de poder y en base a nociones de raza (Quijano, 2003), optamos por refinar el análisis de las matrices históricas y simbólicas por las cuales se construían y reproducían determinadas formas de diversidad, desigualdad y diferencia. Las municipalidades y sus agentes estatales operan como promotores de configuraciones identitarias, morales y territoriales. En este sentido, enfatizamos una dimensión analítica que exalta las prácticas de los Estados locales como aquello que, por momentos, escapa a lo formalizado y que requiere ser constantemente experimentado como comportamientos, acuerdos/desacuerdos, decisiones e imágenes.

En este capítulo, nos ocupamos de explorar la dimensión cotidiana en la que se configura el vínculo del Estado local y sus modalidades de intervención en las poblaciones indígenas. La problematización fue obediendo cada vez más a describir los modos de articulación entre las formas de pertenencia local (basadas en la diversidad), las retóricas del reconocimiento (basadas en las diferencias) y los criterios de distribución de viviendas (basadas en las desigualdades). Al interior de relaciones in-

terculturales, la perspectiva reparó en las prácticas estatales implicadas en la implementación de la política habitacional y en las subjetivaciones de los grupos construidos como diferentes.

A nivel analítico, el trabajo de campo en torno a los espacios municipales en cada localidad nos condujo a otro deslizamiento teórico: relegar el peso analítico de las prácticas de gubernamentalidad (*sensu* Foucault) esgrimidas desde el Estado local a las dinámicas basadas en la “cultura política” (*sensu* Abrams) que definen singulares de negociación y conflicto intercultural. Al decir de Abrams (2015), estudiar al “Estado” no es sino una manera de comprender la socialización en su devenir histórico:

El estado es, entonces, en todos los sentidos del término, un triunfo del ocultamiento. Oculta la historia y las relaciones de sujeción reales detrás de una máscara ahistórica de legitimidad ilusoria: se las arregla para negar la existencia de conexiones y conflictos que, de ser reconocida, sería incompatible con la autonomía reclamada y la integración del estado (Abrams, 2015: 55).

En este punto es necesaria una referencia al vínculo analítico escasamente explorado entre los partidos políticos y los pueblos indígenas. Las representaciones sobre poblaciones indígenas pasivas y manipuladas por los aparatos político-partidarios provinciales no permitiría analizar los mecanismos de disputas en torno al recurso de la vivienda (o cualquier otro) ni el lugar que ocupan los actores locales (pastores, punteros, jefes de familias extensas o presidentes de asociaciones comunitarias) en la distribución de las unidades habitacionales, ahora disponibles. Al poner el acento en las agencias locales en torno a una política pública en particular, comprendemos cómo la etnicidad se reproduce mediante relaciones de dominación política. Del mismo modo, el énfasis de la etnicidad en relación a las tramas de las estructuras partidarias, como la del peronismo a nivel provincial y el radicalismo a nivel local, se desarrolla en clave histórica y en diálogo con otros dispositivos organizadores de las acciones políticas posibles (Salamanca y Tola, 2008).

En este horizonte, los usos políticos de la vivienda social son signos de las disputas ideológicas entre el Estado y los pueblos indígenas, pero no solo concebidos como mecanismos de control hacia clases subalternas, sino de resistencia, alianza, negociación o reacomodo identitario. De manera que, mirar las disputas por la vivienda social, significa poner

sobre la mesa aquella función ideológica del Estado en un contexto de “bienestar”. Así, el Estado local aparece como ambivalencia, haciendo que las simbologías políticas o las situaciones cotidianas oscilen entre el reconocimiento de las identidades étnicas y su imposibilidad constitutiva dados los alcances de la nueva homogeneización cultural, como veremos en el próximo capítulo.

Notas

1 “De Villa Río Bermejito se conocen dos etapas en lo que a asentamiento se refiere. La primera etapa sería la llegada de los pobladores de la zona de Salta hacia principio del siglo XX, esta gente viene costeando el Río Bermejo y se asientan en lo que hoy sería nuestra localidad y la segunda etapa sería a partir de 1935 en adelante donde comienzan a llegar los primeros turistas y se funda el club de Caza y Pesca Los Tobas, El club Sáenz Peña, se asientan las casas de fin de semana de las Cooperativas como la Unión, Coop. Charata, Coop. Sáenz Peña. De ahí en más es incesante la construcción de viviendas de fin semana, de turistas de toda la región (Sáenz Peña, Juan José Castelli, Tres Isletas, Charata, entre otras)” (Intertournet y Alconet, 2012).

2 Nos referimos a Carlos Benedetto, presidente de la DPA e intendente de la ciudad de Castelli por el PJ.

3 Una tercera reapertura del edificio de la Misión tuvo lugar en los 80 cuando llegaron los Hermanos Maristas a la zona. Sin embargo, no se desarrolló el mismo vínculo afectivo con los wichi como en épocas de la monja. Solamente es recordado el Padre Teo, quien recorría con frecuencia las poblaciones rurales. Teo también abandonó la localidad repentinamente. En los 90, la labor espiritual supuso acciones como las búsquedas de mojones de los franciscanos ante la entrega de las 20.000 hectáreas de propiedad comunitaria. Una vez recuperado el territorio, los Hermanos Maristas coordinaron un extendido plan de viviendas basado en procesos de autoconstrucción. “Hubo durante aproximadamente diez años, el Hermano Teo, un Marista que consagró su tarea social y apostólica a ellos. Llevó planes de vivienda, construcción de casas y letrinas de material; creación de «barrios» en medio del monte que se fue abriendo hacia la modernidad” (Colazo, 2011: 12).

4 Desde el discurso indigenista que surge en la gobernación de Capitanich la salida de Guillermina es otorgada a la llegada del régimen militar y no al conflicto en el seno del peronismo como de la gestión de la DPA. En las elecciones provinciales 1973, el justicialismo presentó la fórmula Bittel-Torresagasti que finalmente triunfó por sobre la UCR. Bittel asumió la segunda gobernación en un difícil clima político a nivel nacional con las divisiones dentro del PJ. Este gobernador provincial fue, después de un explícito apoyo por parte del peronismo izquierdista del grupo de Guillermina, su principal opositor. En aquel entonces Bittel fundamentaba: “Yo no quiero que los aborígenes se peleen. Y tengo que decir, con el más profundo dolor del alma, que estas rencillas que se producen son la desgraciada consecuencia del accionar de elementos que no son aborígenes y que quieren usarlos para apoyar sus inconfesables apetitos” (Norte, 10/06/2007). Los “elementos que no son aborígenes” refería a la cooperativa de Pompeya que también ga-

naba un enemigo interno más: las diferencias con el presidente de DPA, René Sotelo, por las concepciones sobre la política indigenista. Desde el Ministerio de Bienestar Social la política indigenista era netamente paternalista al cual el indigenismo de la Cooperativa de producción y consumo se oponía. Conjuntamente, el gobierno justicialista recurrió a las mismas presiones que ejercieran los militares y la DPA solicitó el envío de policías a MNP. En el año 1973, comenzaba a gestarse el proceso que culminaría con la detención de Guillermina en octubre de ese mismo año en la ciudad de Sáenz Peña. Al ir presa, se distanció del obispo Di Stéfano y la madre superiora de su congregación. La cúpula que la había llevado a El Impenetrable le quitaba su apoyo.

5 Los municipios debieron hacer frente a la agudización de las necesidades sociales, acentuadas en el contexto nacional de la crisis del año 2001-2002 donde se suscitaba, en la provincia, la emergencia de los recordados bonos “Quebrachos” (cuasi-monedas) como medios de circulación.

6 El Fondo Federal Solidario, implementado como decreto 206 de 2009 por el gobierno nacional, tiene como objetivo distribuir entre las provincias un 30% de lo que el gobierno recauda en concepto de retenciones a la exportación de soja. En el mes de mayo de 2013, el monto del fondo sojero ascendía a \$ 493.649,48 y las localidades de tercera categoría de ES, MNP y VRB eran 3 de los 10 pueblos chaqueños que lo recibían.

7 Los pueblos indígenas están exentos jurídicamente del pago de cualquier tipo de impuestos. El artículo 9 de la Ley del aborigen Chaqueño establece: “la adjudicación en propiedad de las tierras tendrá el carácter de reparación histórica y será en forma gratuita, individual o comunitaria, según el interés de cada grupo. Los beneficiarios estarán exentos del pago de impuestos provinciales. El IDACH gestionará las exenciones impositivas de orden nacional y municipal”.

8 En un momento de la entrevista, la secretaria se acerca con E.C., mujer wichí referente local del culto anglicano luego de la muerte de su esposo. El intendente auspicia de presentador de la mujer enfatizando las prácticas municipales que atienden las festividades étnicas. Es la única persona wichí que deja entrar en la oficina municipal por la puerta principal.

9 En las diferenciaciones socioculturales de ES entre el “criollo” y “blanco” existen diferencias. Los criollos son productores ganaderos y los blancos son los docentes o comerciantes que generalmente vienen de la capital provincial o de las grandes ciudades chaqueñas. La diferencia entre ambos es, en algún sentido, de clase más que de etnia: el docente tiene uno de los mejores salarios del empleo público; en cambio, el criollo tiene una situación más adversa (vive en el campo con pocas cabezas de ganado vacuno, muchos de los cuales murieron por las frecuentes sequías, sin pasturas, sin habilitaciones del Senasa para vender animales a otras localidades; sin acceso a servicios básicos como luz eléctrica y a mucha distancia de centros urbanizados). La diferencia entre “criollos” y “blancos” parece ser que refiere a la división del trabajo que progresivamente se ha ido complejizado en las áreas de comercio y servicio en la localidad.

Capítulo V. El par bienestar/malestar en las vivencias indígenas

Introducción

El encuentro entre investigadora e informantes se dio de manera particular en cada localidad. Pero lo interesante es que, en un primer momento, el carácter externo fue significado en base a las estrategias de intervención tradicionales. a) En VRB, nuestra preocupación por la vivienda se tradujo en las familias adjudicadas como “alguien de Castelli que quería comprar un terreno” o como el rol de “trabajadora social”. En cuanto al municipio, el carácter foráneo fue suficiente para otorgar la entrevista y la única condición del intendente es que no fuera una periodista de Buenos Aires “porque después dicen cualquier cosa” o que no “trabajara para Patricia Sosa”. b) En MNP, se tradujo como una antropóloga a la cual le interesaban sus narraciones bíblicas. En lengua wichí existe una palabra específica para nombrar al grabador (*topak'hi*) y da cuenta de la presencia temprana de los antropólogos en la zona. En relación al municipio, el carácter foráneo fue atribuido al peronismo local, luego al radicalismo (por ser cordobesa) y, finalmente, el intendente preguntó si “paraba” de Marisa (la militante social opositora que muchos comparan con Guillermina). c) En ES, nuestra presencia fue interpretada como “gente que trae donaciones” o que “viene a ver cómo vivimos y las necesidades”. En el municipio, el carácter de extranjera y “blanca” se tradujo en la condición de miembro de alguna ONG (Nota de campo, 2014).

Ahora bien, es necesaria una mirada a contrapelo de las prácticas divisorias impuestas desde los Estados locales haciendo inteligibles las vivencias de los sujetos beneficiarios de la política habitacional y del otorgamiento de los lugares según las identidades. No solo porque sean “recién venidos” a los lugares más habitados sino porque las condiciones

sociales han cambiado los vínculos interculturales y el alcance de los intercambios. Estas nuevas condiciones de habitabilidad actualizan procesos conflictivos en las relaciones interétnicas y definen condiciones de existencia específicas. En consecuencia, como segunda hipótesis, sostenemos que tanto las disposiciones arquitectónicas y localizadoras de las políticas habitacionales locales, como construcciones hegemónicas, transforman las experiencias de convivencia de las familias indígenas, limitando/posibilitando relaciones sociales. Este es el punto en que la investigación nos ayuda a desenmascarar el Estado local en su operatoria ideológica. Abrams (2015) propone dejar de lado el Estado para ocuparse, en cambio, de las relaciones que más bien oculta. En efecto, deberíamos estudiar la resistencia y los sujetos para desmitificar la función ideológica del Estado. Para este autor, no se trata de un Estado esencializado sino más bien de una representación de la dominación política y económica. De allí que cada interpretación a nuestra presencia en el “campo” también nos da pistas para comprender la construcción imaginaria sobre el Estado o las formas “artificiales” o “múltiples” de su apariencia en la región. Esta posición teórica tiene implicancias metodológicas que procedemos a explicar.

La exotopía del investigador como horizonte de la comprensión es la condición de posibilidad de un acontecimiento a partir de los cruces comunicativos de las experiencias interculturales y del encuentro con el otro. En ese proceso de encuentro, la reciprocidad de las culturas posibilita el posicionamiento de observador para distinguir algunos tópicos inaccesibles a su propio autoanálisis (Bubnova, 2008). El *locus* de enunciación de los sujetos como acto ético nos encauza a analizar la discursividad social entendida como configuraciones de sentido producidas a través del diálogo¹. De allí que “en un encuentro dialógico, las dos culturas no se funden ni se mezclan, cada una conserva su unidad y su totalidad abierta, pero ambas se enriquecen mutuamente” (Bajtín, 2008: 352). Por ello, la vivencia es comprendida como signo de procesos estructurales e ideológicos que los sujetos exponen y disputan en sus prácticas. Pues, para Bajtín (2000), el medio cultural reconoce la dinámica histórica por la imposición ideológica del sentido mediante la palabra de los sujetos en acto.

Sostuvimos que, en el presente, la hegemonía “nacional y popular” promueve nuevas lógicas de inclusión/exclusión que inciden en las marcaciones identificadoras y en las subjetivaciones políticas. Las categorías

valorativas y normativas que se desprenden de los discursos institucionales y técnicos condicionan los eslabones locales que definen y performan los modelos habitacionales para los sectores subalternos. Las nuevas condiciones de habitabilidad implantadas por las políticas públicas, fuertemente reguladas por la lógica de la mercantilización local, afectan a las vivencias de los sujetos dejando huellas en la materialidad de las relaciones familiares (a veces generando conflictos intergeneracionales dentro de mismas familias), las identidades y comportamientos posibles/deseables.

Las prácticas estatales de los niveles locales ponderan la fuerza de los procesos de homogenización y nuevas fragmentaciones sociales. De manera minuciosa, la lógica de regulación del Estado local expresa diferentes gramáticas corporales y topológicas. La comprensión de la coyuntura requiere develar la lógica de la incorporación estatal que opera a través de la reproducción de la diferencia y nuevos mecanismos de alterización. En el análisis de las disputas por la vivienda en relación a los pueblos indígenas es central considerar dos cuestiones: una de tipo sociocultural, y la otra, estructural. Por un lado, el tema de la vivienda se inserta en la transformación de grupos sociales cazadores-recolectores nómades (o “mariscadores”) a sedentarios. En segundo lugar, “el problema de la vivienda se convierte —desde sus «orígenes»— en un problema de «accesos y derechos» —ocluyendo el problema de la tierra y la renta como instancia originaria de acumulación del capital (*sensu* Harvey)—” (Boito y Espoz, 2014: 52). En este marco, la política habitacional se enmarca en problemáticas históricas como acceso a la propiedad de la tierra por parte de los pueblos indígenas de la provincia de Chaco.

En este capítulo nos detenemos en dos contextos interrelacionando sentidos de tiempos y sentidos de lugares desde la perspectiva bajtiniana: uno en referencia al “gran tiempo” y el otro a un “tiempo situado”. El primer vector analítico provee umbrales y eventos ineludibles de las subjetividades de las familias entrevistadas. El segundo vector explora en la experiencia en torno a las nuevas condiciones de habitabilidad en el marco del pretendido “mejor vivir”. Ambos cronotopos son marcos de referencia a partir de los cuales es posible la comprensión de significaciones y percepciones en torno a la producción de vivencias. Es decir, los conceptos historizados de tiempo y espacio estipulan los alcances de la posición personalizada del sujeto cognoscente desde una perspectiva materialista.

Gran tiempo: acontecimiento y subjetividad local

En las tensiones que ha implicado la relación de poder entre el Estado como interlocutor preciso y los pueblos indígenas se presentan ciertas formas fijas que condensan las pugnas específicas. Además de operar en la consideración de los otros internos en el seno de las estructuras burocráticas influenciadas por dicha eventualidad, como vimos en el capítulo IV, también influye en las sensibilidades sociales. A nivel local, estos acontecimientos se evidencian dentro de la estructura de experiencia (Williams, 2000) como hipótesis interpretativa de larga duración. En esta mirada retrospectiva, advertimos las maneras en que la noción de la autoridad que caracteriza tanto a lo religioso y lo estatal se confunden y solapan mutuamente en la proyección de bienestar y prosperidad.

Al seguir analíticamente la trama de la historia se comprende que se trata de la transformación del campo de la experiencia indígena en cada localidad: aquello se vuelve experiencia constitutiva y constituyente de lo social. Podría decirse que esta contingencia anclada en el pasado reciente adquiere densidad material y orienta axiológicamente a las prácticas sociales. En términos de Foucault, “esta experiencia no es ni teórica ni práctica. Se remite a esas experiencias fundamentales en las que una cultura arriesga los valores que le son propios” (Foucault, 1998: 10). La vivencia social, atada a una memoria colectiva, expresa los horizontes de la constitución subjetiva en términos de luchas inmediatas activadas desde coordenadas contextuales precisas. En este horizonte, las vivencias manifiestas en un determinado espacio-tiempo marcan la impronta del *otro-para-mí* bajtiniano (Bubnova, 2000), la materialidad de toda experiencia social así como la interioridad/exterioridad de cada acontecimiento.

De esta forma, una vez que las alteridades han sido puestas a determinada distancia/proximidad, se reasegura su permanencia en esa superficie del territorio como forma de localización del poder. Un paso previo radica en ahondar en las modalidades en que se produce ese “reaseguro”. En este sentido, suponen que tendrán tres mecanismos de regulación sensorial a partir de fantasmas (Žižek, 2003) o signos ideológicos que develan los procesos históricos: a) la construcción del antagonismo social entre la población indígena y el municipio definiendo estrategias de protesta en VRB; b) las convergencias entre el desarrollismo comunitario, el integracionismo chaqueño y la presencia religiosa en MNP; c) y la construcción de la vigilancia higienista e intercultural en ES. En ese

marco, la palabra existe en la intensidad de los acontecimientos, en la memoria y en la acción política que configura modos identitarios a la vez que organiza el mundo de la vida en tanto devenir.

La protesta

Aquellas movilizaciones indígenas del otoño de 2006 quedaron en las memorias de los participantes. En el contexto posterior a una inundación, las familias del paraje El Espinillo decidieron ir a VRB a visibilizar sus reclamos a la municipalidad encargada de una fallida distribución de “ayudas”. El diario *Norte* titulaba “Llega la ayuda nacional” (*Norte*, 20/04/2006) desde la Secretaría de Desarrollo Social. Se refería al envío de varios elementos (chapas, colchones, frazadas y ropa) solicitados por el gobierno provincial que llegarían en la mañana del 21 de abril. Cuando arriban los siete camiones con la ayuda al Chaco, se concentran en la ciudad de Castelli y desde allí se suponía que se iban a distribuir localmente. La naciente tradición “piquetera” (significante vinculado a los acontecimientos del 2001 en el país) en frente de la Municipalidad de VRB marcó el punto de inflexión en la acción política indígena en cuanto a los modos de reclamar y a las decisiones sobre lo que es legítimo demandar.

I: ¿Usted recuerda cómo fueron esos hechos del 2006?

E: Bueno, se empezó, la manifestación se empezó... había creciente, inundaciones, crecida del río. Empezó allá en el más adentro, en El Espinillo. Se mandaron ropa, se mandaron mercadería y justamente tiene que manejarse el intendente. Se llevaron la ropa allá y... cuando se llevan la mercadería, se llevan ropa, frazada, como a esta hora el frío [la entrevista fue realizada un día del invierno]. Y le dieron a los blancos, por ejemplo, los blancos que no le llega la inundación, camperas le dieron. Por ejemplo, a nosotros ahí en El Colchón nunca llega la inundación. Tenemos muchos vecinos criollos allá en Cabeza de Buey y repartieron mercadería, le dieron ropa, frazada, todo... que esas cosas se traen para los inundados ¡para los inundados! Cuando no se mandaron, los del Espinillo venían a reclamar a acá en la Municipalidad y el intendente los atiende por la vereda, no se puede atender así como estamos hablando ahora. Y un día ellos dicen que no, nosotros vamos a hacer manifestaciones, tenemos que manifestar y se venían (Entrevista I).

Con la protesta, los usos político-partidarios de los acontecimientos a nivel provincial y el horizonte de la organización de la población qom en contra del enemigo inmediato (el intendente) forjaron nuevos contenidos subjetivos de acción política subalterna: quedó en evidencia el campo de fuerzas. En un contexto de marcada desigualdad socioeconómica, la diferencia indígena subvertía los términos de la negociación con el Estado. El umbral que se cruzó conducía a sedimentar la transformación de las formas tradicionales de ser y estar en la localidad.

De este modo, el contexto de reivindicación de la diferencia indígena se entrelaza con el poder hipnótico del fetichismo de la mercancía. En un determinado momento de la hegemonía “nacional y popular” se apeló cada vez más a los ciudadanos en tanto consumidores privilegiados de la localidad. En esta etapa emergía la faz bienestarista a nivel local que se cristalizó luego con el arribo de políticas de asistencia de todo tipo y desde todos los niveles estatales: cajas de mercaderías de baja calidad mensuales distribuidas por el Ejército y políticas habitacionales extraordinarias. En un primer momento, el motivo de la protesta fue el deseo del otorgamiento efectivo de las mercancías prometidas desde el municipio de VRB pero también aparecían otras heridas dentro de una dinámica turística que los invisibilizaba. Comenzaba un periodo caracterizado por un profundo cambio en las expectativas sociales: la protesta del 2006, convertida en epopeya, marcó el inicio del acceso indígena casi irrestricto a las “mercaderías” y “ayudas”. Comienza una década sellada por el bienestar entendido como la inclusión estatal a través del otorgamiento de la capacidad de consumo, dejando de esperar esporádicas donaciones innecesarias de colectas de sectores medios de todo el país.

El signo ideológico había cambiado y la militancia qom comenzaba a usufructuar del esencialismo estratégico (Spivak, 2011). Ese día la comunidad indígena se encontró con las nuevas retóricas discursivas para denunciar injusticias de larga data y traducirlas como demandas “étnicas”. En un primer momento aquello que se podría haber poseído pero que no lo fue, despertó muchas otras razones para tomar la Municipalidad, entrar a los depósitos (Roze, 2007), pedir la renuncia del intendente, participar con sus familias en la continuidad del piquete, viajar a Resistencia a un acampe y organizar una huelga de hambre en la Plaza 25 de Mayo para que el gobernador los atienda. La estrategia de visibilización indígena en la localidad como algo más que meros pobres y

marginados encuentra las condiciones adecuadas para dramatizar esa condición étnica pauperizada.

En la vivencia del entrevistado, y dentro de los argumentos que justifican su decisión de acercarse al piquete, se encuentran expresadas las características de la relación que se mantenía con la autoridad local. El funcionario no-indígena evadía recurrentemente la relación de diálogo con sus vecinos indígenas y tampoco escuchaba los pedidos y las demandas. El edificio municipal estaba vedado para la alteridad indígena y ni siquiera podía ingresar a sus oficinas². Además, el entrevistado apela que, mientras el indígena no podía hablarle, él sí hablaba sobre “ellos” descalificándolos y estereotipándolos. De este modo, el relato permite evidenciar la relevancia de la construcción discursiva de las identidades sociales (Honneth, 2006)³.

I: ¿No los quisieron reprimir?

E: Mandaron la policía militar del Chaco pero nosotros no aceptamos porque no pertenecen a la ruta nacional. Nosotros obedecemos si viene la Federal, la Federal sí puede venir porque la provincia no tiene que ver nada, no tiene nada que ver. Nosotros estamos pidiendo nuestro derecho. Y ahí se entrevera, nosotros pidiendo nuestro derecho, que el IDACH apoya, todo eso... este, cambió ahí. Y dijo que nos van a atender [el gobernador Nikisch (UCR)] el 6 de junio, el 6 de junio. Hablaban nuestras iglesias: “no, cuidate porque es el diablo el que está ahí, porque el 6 de junio, es el día del diablo... por ejemplo el día 6 del mes 6 del 06. ¡Esta es la marca del diablo! ¡El gobierno es el diablo!” (Entrevista I).

Aunque las posturas de los diferentes actores “se entrevera”, sus diferencias son partes necesarias del alcance político del reclamo. En el relato, el Estado se percibe como una cadena infinita de eslabones y formas de control que después de mucho tiempo fueron colectivamente enfrentados. Un nuevo encuadre ideológico parecía posicionarse en la escena política nacional y posibilitaba a la oposición peronista apoyar los piquetes en la medida en que estos se naturalizaban como forma de protesta indígena en distintas localidades chaqueñas.

En el verano de 2007, del mismo modo, se suscitaron nuevas movilizaciones contra la contratación municipal del grupo de rock Callejeros. Se opusieron a que tocara en el festival tradicional de la apertura de la temporada estival. Sobre ese episodio se tején vivencias que per-

miten indagar las percepciones de las mujeres indígenas en la realización de las intervenciones en el espacio público⁴. La indagación en torno a los piquetes permite obtener una imagen más acabada de los cambios de la experiencia social y en la acción política:

E: ¡Aquel día hacía mucho calor! ¡De más calor! La gente decía que donde iba Callejeros había muerte. Blanca [de la AAC] nos preguntaba si estábamos seguros de soportar, de quedarse en el piquete... por los chicos y las mujeres... la gente grande, porque era calor de enero... ella lloraba. Sabíamos que los mayores estaban haciendo “trabajos”. Siempre le quisieron hacer un trabajo al gringo [el intendente] pero a los criollos no le pasa nada. Después... la policía montada venía al piquete y las mujeres estaban muy asustadas porque nunca había pasado. Los caballos venían y se acercaban... pero olían y se hacían para atrás porque le pusieron una grasa de animalito a las ramas. Entonces los caballos olían las ramas y se iban, se iban así... espantados. I: Olían los vinales y se asustaban...

E: Ellos no entendían por qué pasaba eso. También... eh... Mario [no indígena] sacó una foto. Apareció una serpiente grande, muy grande, amarilla y negra que salió de un costado del camino. Cruza y desaparece por el otro lado. Desaparece. Todos la vimos, tenía colores muy brillosos que no hay en la zona así tan grande. Algunos le tiraban piedras pero un hombre que es curandero dijo que no lo hagan a eso porque era trabajo de otro curandero. Después... vino el juez de Paz que nos iba a leer un documento. Ahí apareció de la nada una nube y llovió solo sobre ese hombre. Estaba muy asustado y temblaba porque se daba cuenta que a los otros no les llovía. Había pleno sol, muy fuerte ese día, no podía llover. Todos vimos eso (Entrevista J).

Los vínculos en torno a la constitución subjetiva en la experiencia de protesta se entrelazan inexorablemente a la construcción de la identidad y las posibilidades políticas de las agencias de comunalización étnica (Briones, 2007). En los piquetes qom siempre se desarrolla en la acentuada mezcla de generaciones y edades, lugares de referencia/residencia (ruralidad/urbanización) y formas anteriores de participación política.

En el caso de la vivencia de DS, descrita desde el arrojamiento de la comunidad, fue el discurso evangélico el queregonaba acerca de las precauciones sobre la identificación del gobierno provincial con el “diablo” durante el primer piquete del año 2006⁵. En cambio, los piquetes en

contra de la presencia de Callejeros en la localidad del relato de MA acentúa formas de la espiritualidad pre-evangélica de la acción política. No obstante, en ambas formas de vivenciar e interpretar los acontecimientos adquieren densidad las sensaciones de miedo y desconcierto que producen estos hechos sociales totales (Ramos, 2004) en donde nunca se tiene certeza sobre el grado de la violencia estatal que puede desatarse.

Del mismo modo, en estas vivencias se manifiestan las tramas de la sociedad mediatizada que se cuele aún más en los relatos. En el segundo piquete, el contexto de mediatización se pone en evidencia en dos momentos. En primer lugar, en torno a la construcción de Callejeros, grupo de rock de Buenos Aires, como epítome de la muerte. La construcción mediática de una tragedia foránea vuelve como argumento en el antagonismo entre los qom y el responsable del municipio. En un segundo momento, el mecanismo de veridicción que utiliza MA en relación al lugar que ocupa la presencia de lo tecnológico. La experiencia narrable sobre formas concretas de la espiritualidad, constitutivas de las acciones políticas indígenas, ahora también son objeto de constatación a través de la materialidad objetual de lo sensible.

En los piquetes sucesivos se hará cada vez más evidente la presencia del consumo de la tecnología para coordinar los cortes de rutas, principalmente a partir de la telefonía celular que se suman al uso frecuente de las radios locales (las que no eran oficialistas). En el trabajo de campo de julio de 2009, se desarrolla un corte en pedido de vivienda y agua potable para la zona del paraje de Lavalle. Se eligió el momento exacto en que el intendente había viajado a la ciudad de Castelli para que no pudiera entrar a VRB. En ese corte, extendido de día y de noche, la posesión de motos era muy palpable y causaba asombro a las mujeres que decían en lengua materna y a modo de humorada: “el piquete del 2006 estábamos todos en bici, ahora todos tenemos motos. Seguro el próximo andaremos en auto”. Las formas de consumo cada más expandidas iban tramando ribetes particulares en las modalidades de protesta y en la construcción de las demandas. De esta forma, la producción ideológica del bienestar asociado a las mercancías y al uso de la tecnología se combinan en las prácticas heterogéneas y afectan no solo instancias de acción colectiva.

Imagen 1. Piquete qom en Lavalle, entrada a VRB



Fuente: Imagen de la autora, 2009.

Imagen 2. Las cajas de mercaderías que trae el Ejército a VRB



Fuente: Imagen de la autora, 2010.

La presencia religiosa

Para Bajtín (1986), la historia constituye un “gran tiempo”: una perspectiva abierta donde no hay sentido que se pierda, pues este se recupera y transforma. La noción de memoria la comprendemos articulada a la visión bajtiniana respecto a las relaciones dialógicas que se establecen a

través del tiempo. En esta perspectiva, el segundo umbral que contemplaremos es la experiencia en torno a la llegada y permanencia de la monja Guillermina en MNP. Retomando el lugar simbólico de la Misión, el acontecimiento modificó la experiencia indígena vinculada a la modernización de los ritmos de vida y de trabajo. Actualmente, las personas wichí mayores de 50 años en la localidad, son los encargados de recordar con una entonación profundamente sentimental la experiencia de trabajo con Guillermina. En ese gran relato, la Misión es resignificada después de años de abandono y se trama como espacio de la nueva etapa de bienestar de las poblaciones indígenas también promovido por la DPA. Ese encuentro intercultural⁶ se fijó en la tradición oral de la comunidad y tiene una clara organización interna con fechas, actores e instituciones urdidas, como veremos en la presente entrevista a JO, vecino de MNP:

E: Ya en 1940/50 fue abandonado [el edificio de la Misión] este... estaba abandonado. Entonces, estaba la capilla sola y dos casas más, la Misión misma y... la Misión, la escuela, eso era todo. Después allá esos ranchos que eran de los criollos y desde entonces surgió la idea de los mismos wichí de buscar alguna ayuda como... la comunidad va a Castelli a trabajar algunos todos los años; y todos los años iban y volvían, iban y volvían y los chicos a veces estaban sin la escuela, porque trabajaban los chicos tenían que irse, ¿viste? para poder comer y trabajar los chicos en el algodón y entonces, hasta ese año, hasta el 1970, alguno de los wichí, uno que se llamaba Lazarte, él encabezó el grupito ese de cinco, de cuatro, eh... compañeros más, de ir a ver la Dirección del Aborigen que era antes en la provincia del Chaco, no había la IDACH todavía... Dirección del Aborigen, sí... Entonces ellos se juntaron con los tobas de Castelli, de otros lados, se enteraron que había una Dirección del Aborigen que atendía a los tobas primero, en el sector de Bermejito, toda esa parte, en la zona de Quitilipi, Machagai, todas esas partes donde había tobas; entonces, dijeron que sí hay una ayuda a la comunidad aborigen; entonces, de ahí surgió la idea de eso de... bueno habló con un tal... que era Sotelo de Quitilipi que era director de la ONG. Entonces no era con presencia del IDACH así como es ahora, nada más que estaba puesto por el gobierno para que atienda [...] De ahí surgió la... la idea de venir a ayudar con el trabajo de los wichí; entonces llegó la hermana Guillermina y después de eso con el cura, el Padre Cervera a ubicar a la Hermana Guillermina que es de Monte Grande, de Buenos Aires. Ella se llama

Guillermina Hagen de Montes de Oca, así se llama la hermana Guillermina, que es una monja pero... Entonces vino así en ese año 70 en adelante para ver qué se puede hacer. Trataron de... agilizar los papeles para hacer una cooperativa de trabajo, de ahí comenzó esa idea de trabajar (Entrevista K).

El relato histórico de la sociedad local es inseparable de la presencia no-indígena donde el pasado se construye desde recuerdos agradables. La adquisición de la mercadería como producto de la “posteada” marca la satisfacción de las necesidades y el fin temporario del trabajo familiar en la recolección de algodón en Castelli. La cooperativa que reabre en el edificio de la Misión los involucra en la comercialización de postes de quebracho colorado. Las familias dispersas fueron concentrándose en una nueva dinámica social que atraía tanto a indígenas como a criollos en torno a “esa idea de trabajar”.

E: De ahí se empezó a trabajar con los postes de quebracho colorado para que sea más urgente. Con el poste vos podés vender a cambio de mercadería y poder seguir trabajando. Entonces como era el único material que había, el poste que había más en el monte, porque el de quebracho colorado había más demanda en el campo de Santa Fe y toda esa parte, venían a comprar... Entonces ya se hizo una cooperativa de trabajo. A partir de la cooperativa de trabajo, empezaron a haber más... trabajo, había más comida; entonces los aborígenes que estaban dispersos, algunos vivían cerca, aquí a 80 km, otros vivían por acá a 40 km, otros venían de 30 km de este lado, y... ya se venían todos para acá, a la Misión. Entonces antes habrá como 200 personas, aborígenes aquí en Pompeya. Y es una realidad, porque muy pocas familias habitan, entonces con el trabajo este, empezaron a juntarse todos, porque había trabajo, entonces, todos se enteraron y venían a trabajar, aunque sea para trabajar un poquito; y ahí ingresaron 300, 400 familias, ingresaron todos a la Misión, a la cooperativa. Entonces ya empezaron a venir criollos también, porque los criollos estaban en la misma situación que los aborígenes, la misma situación... Entonces venían a buscar trabajo, a buscar comida también porque ellos tampoco tenían; el Wichí tenía los chivos pero qué iba a hacer con la miseria que había... Ya se venían todos a la misión. Entonces la hermana buscaba conseguir a todos trabajo. Compró maquinarias, como ser la... el motor de la luz, un motor grande para la energía, donde llega la energía... Y con esa energía hacía... se conectaba el aserradero de madera, para hacer tablones, hacer sillas, mesas, puertas de toda la

madera que hay, algarrobo. Entonces había mercadería, ropa... muchas cosas que se conseguían a través del trabajo; entonces, de ahí se hizo la comunidad más grande, cada vez más grande, por la necesidad. Entonces, después de eso siempre fue idea del aborígen, todas las cosas que hay aquí en Pompeya fue idea del aborígen. Porque ellos querían trabajar, para poder comer, poder... poder este... Y ahí la Guillermina empezó a machacar que no se vayan a cosechar, que ellos mismos hagan el trabajo para poder vender y quedarse en la misión, quedarse aquí en Pompeya (...) y... después la idea del aborígen era... como teníamos un... un... toda la gente de la cooperativa era que decidía todo, como no había municipio, entonces la misma comisión de la cooperativa decidían quien... todas las comisiones eran aborígenes todos y por supuesto asesoradas por la... primero por la hermana Guillermina, después de eso se fue y dejó otra gente que sigue con esa idea de ir progresando. De ahí vino con el motor ese de la luz y... que producía energía, cuando no se ocupaban las aserraderas mandaban... tiraban cables alrededor de la plaza y de ahí son las primeras luces, que daban hasta las 12 de la noche y después se apagaban. Después empezaron a alargar los cables, la luz, esto era todo monte, era en la Misión nomás que había gente, podía haber más campo... todo esto era monte. La cooperativa empezó a levantar casitas, ¿viste? viviendas, techos de tierra, todo alrededor de... donde está la Municipalidad ahora; entonces cuando se fueron ellos [Guillermina y el "Negro" Montero], quedó la cooperativa a manos de los mismos aborígenes, el presidente y la comisión.

I: ¿Y cuándo se crea el municipio?

E: Bueno entonces, cuando se recuperó la Misión y ahí produjo trabajo, después... apareció la Municipalidad, más o menos en el 82 habrá sido, no más 80, no me acuerdo bien... (Entrevista K).

La organización de la cooperativa produjo transformaciones territoriales y espaciales en una región rodeada del monte que ahora se convierte en recursos y medios de producción. En ese marco, las modificaciones en la experiencia social operaban en una multiplicidad de formas en el medio de El Impenetrable: desde la utilización constante de la avioneta como medio de transporte hasta las modificaciones en las relaciones de explotación. Dentro de estos cambios se pasó de vender la fuerza de trabajo en la cosecha estacional a comercializar postes y muebles con la región pampeana. Para el discurso de la propia Guillermina "en aquella época era un escándalo que un wichí con cara de wichí entrara al Banco con una chequera, pagara, retirara, pusiera plata, se ba-

jera de una camioneta Ford último modelo” (Guillermina Hagen en el documental *Chacú*, 2010). Dentro de ese escándalo a los ojos del “gringo” de Castelli, la integración propuesta también suponía enormes cambios en las construcciones subjetivas que implicaban el uso del dinero (más allá de los vales y medios de pago del trabajo asalariado).

Del mismo modo, no era menos relevante la técnica dentro del proyecto cooperativo. Las maquinarias eléctricas para la producción de muebles de madera también permitieron el tendido de red de electricidad pública. Los cables, cuando no se utilizaban, permitían iluminar alrededor de la plaza. En el medio del monte, la noche se percibía como la forma de continuar las actividades propuestas por los indigenistas y las capacitaciones políticas del grupo religioso⁷. De este modo, la experiencia perceptiva de “la luz” distinguiría un nuevo régimen de visibilidad público.

No obstante, la metamorfosis del espacio público era acompañada por las intervenciones habituales de los indigenistas en el espacio privado. En la memoria de JO, Guillermina es la primera que hace “casitas” para las poblaciones wichí. A partir de la construcción de las primeras viviendas, el poblamiento en torno a la Misión “hizo la comunidad más grande, cada vez más grande”. El trazado urbano proyectado a comienzos del siglo por la misionización católica se concretaba en la etapa de Guillermina, donde las nuevas viviendas y las luces eran lo otro del monte. La estructura municipio se coloca en los sentidos históricos de los indígenas como un dato borroso (solo era el lugar donde, antes, estaban las casitas que construyó Guillermina). Los olvidos también son narrativas que permiten actualizar el estado actual de los antagonismos. Las promesas de bienestar y su creencia efectiva convierten a Guillermina, aún en la ambivalencia de las buenas intenciones, en la sacralizada mujer blanca que protegió al aborigen de MNP.

La mirada médica

Ya en la década de los 80 se consolidaba la presencia de los promotores blancos en ES. Una de las acciones más emblemáticas fue la puesta en marcha de las políticas locales de APS. Los enfermeros y trabajadores de la salud comenzaron una esforzada tarea visitando (generalmente, en bicicleta) a la población en el extenso territorio del ejido de ES (vacunaciones, control de embarazos, tratamientos, etc.). En el Proyecto Sau-

zalito, la formación sanitaria de los wichí era central para los promotores como forma de salarización pero principalmente como respuesta a la situación sanitaria y la alta mortalidad infantil que diagnosticaron⁸.

Progresivamente, el equipo de promotores va encontrando nuevos argumentos que potenciaron una preocupación por cierta profilaxis social: la inquietud higienista preforma a lo indígena como objeto predilecto de intervención sanitaria. En este sentido, desde el comienzo se destaca el rol de los agentes sanitarios indígenas locales con dos misiones puntuales: la erradicación del llamado rancho “criollo” y la expansión del uso de la letrina como medidas de asepsia. Entre estas intervenciones se organizaban campañas de fumigación de las viviendas para controlar el mal de Chagas. Las medidas se articulaban con la difusión de las ideas tendientes a la erradicación de ranchos de manera explícita (desde las primeras políticas habitacionales se destaca el llamado “Plan Chagas” implementado en Los Lotes).

Una enfermera universitaria que trabajó en los años 80 como miembro del grupo de promotores, recordó en una entrevista que los agentes sanitarios desarrollaban una tarea puntual en Tartagal (paraje de ES). En primer lugar, observaban desde el punto estratégico de la sala de enfermería dónde estaba el sitio que cada familia usaba para hacer sus necesidades fisiológicas en los alrededores de sus viviendas. En un segundo momento, se cortaban los yuyos y pastizales identificados para persuadirlos de construir sus propias letrinas. El discurso indigenista local se expandía a muchos ámbitos sociales, incluso de la población criolla, que implicaba revisar las prácticas cotidianas con las que, hasta la llegada de los blancos, habían hecho las cosas.

MP, descendiente de la familia criolla santiagueña pionera, dedicada a la ganadería y a la venta de carne para el consumo local, cuenta que Diego Soneira en aquella época fue a hablar con “carniceros” y “verduleros” del pueblo: “si iba a vender alimentos que preparara bien su local” que, en ese momento, era la propia vivienda familiar. Esto implicaba poner azulejos en las paredes y piso de material ya que este era de tierra. MP se enojaba y le respondía que con qué dinero iba a hacer esas reformas si vendía dos kilos de carne por semana en una población de muchos menos habitantes. Recuerda que Diego le golpeaba la espalda con una palmada, como era su costumbre, y le decía “andá M, andá” (Entrevista M).

En estas nuevas prácticas promovidas, el rol de los agentes sanitarios

debía poner énfasis en la difusión del uso de la letrina. Ese espacio organizó un campo específico de intervención que luego se enfatizaría con la presencia de la epidemia del cólera a partir del año 1992. Pues, la difusión del uso de la letrina fue más acentuada dada la conexión por el río con la provincia de Salta donde se ubicó el foco de la epidemia⁹. El “problema del cólera” ponía en marcha una serie de intervenciones estatales de prevención sanitaria. En este contexto chaqueño, durante el gobierno de Tagüinas (PACH), la epidemia obligó a propagar todos los recaudos desde los promotores más que desde el interés genuino de la cartera de salud provincial en un momento de disminución del gasto público. De allí que este acontecimiento extraordinario sea interesante desde dos experiencias que recuerdan las formas que adquirió la preocupación por la epidemia. Es decir, la perspectiva de los promotores blancos y la de los vecinos wichí son diferentes.

I: ¿Estaba acá en la época del cólera?

E: Sí, estábamos... acá murieron unos conocidos míos. En el hospital viejo todavía se los atendía. Había gente que tenía miedo a la enfermedad. Algunos blancos se fueron de acá, había sido que estuve muy fuerte la cosa en Salta, en Santa Victoria, por allá. Hay docentes que... se fueron... con las familias. Después volvieron recién. Por eso no se podía ir al río. Estaba prohibido. Eso... y la gente se movió mucho... para hacer letrinas, informaban por radio, mucho... había que usar lavandina en el agua. Pero después no pasó mucho más. ¿Vos te acordás cómo fue? Del cólera pregunta [le pregunta a la esposa]

A: Estaban las mujeres que visitan la casa... venían a la mañana y la Municipalidad te hacía letrina. Tooodas las mañanas venían las mujeres... Dos me parece que murieron, dos o tres aborígenes.

I: ¿Y a ustedes les hicieron la letrina?

E: No me acuerdo... a mucha gente le hacían la letrina... en aquella época.

A: Sí, a nosotros... que estábamos allá con mi mamá, nos hicieron. Pero después desapareció ese cólera, no se dijo más nada (Entrevista L).

En un primer momento, la Municipalidad (que en ese periodo tuvo a su segundo intendente indígena) y los promotores fueron los que coordinaron el “problema del cólera” ante la inoperancia del gobierno provincial. En un segundo momento, es interesante observar las lógicas de regulación y disciplinamiento corporal puestas en juego. Entre ambas aristas se inserta la visibilidad de las relaciones de poder local, las estra-

tegas y la búsqueda de condiciones de mantenimiento de la salud para toda la población local. Las vivencias de la familia de OL recuerdan el suceso casi como una preocupación de los “blancos”. De hecho, muchos de ellos se fueron de la localidad a refugiarse en sus respectivos lugares de origen extra-provinciales.

No obstante, la epidemia intentó cohesionar a la población heterogénea de una localidad. Para algunos el acontecimiento posibilitó tender un puente en una comunidad dividida en posiciones partidarias (peronistas y radicales¹⁰), adscripciones étnicas (blancos, criollos e indígenas) y roles sociales (promotores, agentes sanitarios, docentes blancos, etc.). El nuevo enemigo común obligó a que tanto los promotores como la gente del municipio difundieran los mecanismos para prevenir con información clara difundida por la radio sobre el problema para que dejara de ser asunto de blancos.

Las “manzaneras” (significante también presente en el asistencialismo en el peronismo bonaerense) eran las mujeres que recorrían casa por casa en un pueblo mucho más pequeño y también las poblaciones alejadas de la planta urbana. Desde las mañanas y generalmente de a dos, ellas iban explicando las formas de prevención: la potabilización del agua con cloro o lavandina, el lavado de las manos y de la comida y, fundamentalmente, la construcción de letrinas. También se habían estipulado controles como la prohibición de que los “chalaneros”¹¹ cruzaran el río para evitar contagios. Como se suponía que el virus provenía de los recursos del río también se prohibió la pesca y el consumo de pescado disponiendo vigilancia policial en la ribera aunque los wichí ya no pescaban. A la difusión bilingüe por la radio, se sumaban otras formas creativas de prevenir: la teatralización del virus en las escuelas, la colocación de afiches con la leyenda “no le tengas miedo al cólera” y se dispusieron autos con altoparlante para comunicar mensajes bilingües por las calles.

En el intento de prevención de la epidemia de cólera, la construcción de letrinas era esencial para los promotores. Como los elementos no discursivos de la prevención sanitaria, se construyeron letrinas con los ladrillos que donaron absolutamente todas las ladrillerías del pueblo. En efecto, hacer letrinas requería del esfuerzo de “todos”. Primero se hacía un pozo negro con pala de aproximadamente 1,5 metros que debía realizar la familia sin letrina. La tapa para el pozo se construía de cemento y la hacían los empleados municipales. Ellos también construían la picita del baño con ladrillos (los primeros tenían techo, después so-

lamente las paredes de más de 1,5 metros). La puerta de madera se obtenía del aserradero de la Asociación Promotores Chaco. El inodoro también se construía con los ladrillos que habían sido donados por las ladrillerías. El municipio también compró y distribuyó cloro y lavandina. A su vez, las “manzaneras” eran las encargadas de inspeccionar que cada casa tuviera letrina o que no hubiese alguien con síntomas. De lo contrario, informaban al municipio para que se construyera una. Posteriormente, se fueron dando cuenta que estas no sabían usarse por la población mayormente indígena. De este modo, se les impuso a la población wichí la modalidad de la letrina con inodoro como tecnología de fuerte disciplinamiento corporal (Preciado, 2009).

La última epidemia recordada que afectó la zona fue la de dengue en 2009. Desde la experiencia de entrevistado, el interior de la casa fue puesta nuevamente bajo vigilancia más que el patio. El objetivo era controlar la presencia de recipientes con agua donde nacía el mosquito transmisor. Nuevamente se entrelazaba la mirada médica con el orden político local:

I: Y así que del dengue sí te acordás...

E: Sí, me acuerdo que mi tía tenía dengue, tenía todos los síntomas así...

A: ¿Quién?

E: La Olga... creo que ella fue la única que le pasó... ¡casi se murió! Se ponían afiches así en los negocios, y antes de eso van y avisan por la radio que van a pasar casa por casa y la gente se preocupaba mucho... y limpiaba la casa y qué sé yo, la gente cuando le avisaban por la radio empiezan a limpiar, por ejemplo a mí me pasó, que voy a limpiar la casa... viste cuando te dicen tenés que eliminar todos los recipientes que tengan agua, y bueno cuando hay así brotes así de esos... todo el mundo... pasan información por la radio y la gente se preocupa mucho... igual que con el cólera (Entrevista M).

Las vivencias sobre las experiencias en torno a las epidemias, y las formas de su recurrencia, posibilitan reflexionar sobre los límites difusos, culturalmente configurados, entre el adentro/afuera de la casa tanto como la percepción sobre el “peligro” del virus. La producción de temores que, como manifestaciones ideológicas en el tejido social, encuentran en la historia cercana sus razones y emociones que retornan en los sueños políticos (Foucault, 2002). En la localidad de ES, las tecnologías disciplinarias aplicadas sobre el cuerpo y la regulación pobla-

cional permiten comprender la constitución de las subjetividades mediadas por la presencia “blanca” y el mandato intercultural.

Tiempo situado: estar y “hallarse” en una nueva habitabilidad

La semiopraxis (Grosso, 2008) como categoría de análisis propone describir el carácter táctico de los sujetos respecto a las formaciones hegemónicas. Las abigarradas formaciones sociales se caracterizan por la confrontación de modos de representar en tanto epistemes prácticas (Grosso, 2009). Desde esta perspectiva es posible abordar las vivencias de los sujetos en los esquemas de convivencia propuestos donde el cuerpo se instituye como signo en la experiencia intersubjetiva. En este marco, de lo que trata es de comprender la producción de sentidos en las prácticas de reproducción o transformación de las relaciones sociales, es decir, significaciones inscriptas en posiciones materiales y relacionales de enunciación.

El régimen de visibilidad de lo indígena en el señalamiento multicultural de la identidad también se ha modificado en los núcleos urbanizados de cada localidad del noroeste chaqueño. Los nuevos barrios en las plantas urbanas constituyen fronteras entre grupos sociales en dinámicas constituidas por niñas y niños, jóvenes, familias extensas y un enmarañado panorama de ancianos, caciques, pastores, punteros y presidentes de asociaciones. En este sentido, aparecen nuevos atributos adjudicados a la categoría “indígena” (Lanusse y Lazzari, 2005). Desde los 90 emergieron indígenas “técnicos” de programas asistenciales, indígenas “municipales”, indígenas “maestros bilingües”, indígenas “agentes sanitarios”, entre otros. En la década analizada el atributo más enfatizado es su carácter “pensionado”. Los subsidios y pensiones no contributivas (madres de siete hijos, invalidez o por discapacidades, etc.), en la mayoría de los casos son el medio de subsistencia familiar donde varios miembros poseen algún tipo de ingreso económico. El otorgamiento estatal de las asistencias socioeconómicas es tanto el origen de estereotipos negativos (relacionados a la moralización del trabajo y la “vagancia”) por parte de la población no indígena como uno de los recursos más disputado desde las familias indígenas.

Entre el 2010 y el 2012 se inauguraron 13 mini filiales del Nuevo Banco del Chaco SA (NBCH) con cajero automático en todas las localidades de El Impenetrable¹². La modernización bancaria representa la transformación más reciente en la experiencia indígena y se enmarca en

relaciones interculturales en contexto de clientelización ampliada. No solo porque impone nuevas prácticas a la sociedad local sino que su presencia modificó las relaciones sociales globales: el cartel en la puerta del NBCH de ES con el enunciado en castellano “prohibido entrar mascando coca”, el manejo de la tarjeta de débito, las colas, problemas cuando se rompe el cajero, entre otras dimensiones.

Los primeros días del mes, durante la semana en que se efectúan los pagos de sueldos, AUH y pensiones no contributivas, en torno al Banco se instalan feriantes que venden sus productos (ropa, verdura, etc.). Las mercaderías ofrecidas se van diversificando como la posibilidad de negociación de los feriantes (muchos de ellos forasteros) con las autoridades locales. En VRB es una excepción porque el municipio nunca permitió la disposición de los puestos de venta afuera del Banco (este queda a pocos metros del supermercado del intendente). A pesar de ello, las posibilidades de consumo qom van incrementándose, pero bajo nuevos requisitos involucrando la reconfiguración de las solidaridades. El acceso a tecnologías en comercios de electrodomésticos, muebles o bazar mediante el pago en cuotas es cada vez más posible, pero se exige una garantía representada exclusivamente por un docente, maestro bilingüe o empleado público. A su vez, las motocicletas y los celulares, los productos más accesibles y valorados en el periodo, formaron parte de nuevos intercambios informales. En VRB, los días viernes a menudo la juventud empeñaba el equipo del teléfono por dinero para salidas el fin de semana. El lunes, si todo salía bien y si se reponía el monto solicitado, se hacía la transacción y la otra persona qom devolvía el equipo. Al mismo tiempo, las familias indígenas comienzan a vender las mercaderías que contienen las cajas que trae el Ejército, preferentemente aquellos productos que nunca consumen¹³.

En MNP, los puestos de feriantes o “tienderos” al lado del Banco son permitidos por la Municipalidad, pero solo cuando se trata de ciudadanos de la localidad. A partir de esta restricción ocurren algunos acontecimientos que resultan interesantes en las dinámicas locales. En el 2014, unos comerciantes de origen boliviano provenientes de Rivadavia (Salta) solicitaron el trámite administrativo para montar su tienda durante “los días de cobro” en frente de la plaza. El permiso evidentemente fue denegado y estos decidieron localizarse en el Barrio Wichí, en frente de la Asociación Comunitaria. Contrataron a empleados wichí y jóvenes para la atención a los clientes pagándoles \$ 200 por día. Ellos cobran y coordinan las ventas a precios mucho más bajos que los tien-

deros “nativos” de la plaza u otros almacenes¹⁴. La presencia de los bolivianos también modificó otras prácticas de ventas en los supermercados de la localidad. Por ejemplo, uno de los principales autoservicios como “Casa Redel” comienza a poner carteles en lengua wichí con enunciados como “bienvenidos”, “deje aquí su bolso” y “precios bajos”. Además, continuó con su política de contratar empleados indígenas que atiendan al público, estrategia que es imitada por una carnicería. La atención por parte de wichí es apreciada debido a la mejor posibilidad de comunicación y de solicitar correctamente los productos o cortes de carnes y, por eso, la carnicería es muy concurrida.

En la década analizada, en ES la inflación en el sistema de precios es tan pronunciada como en MNP debido a la distancia de los centros urbanos de distribución. Pero también por los sueldos altos que cobran docentes y empleados públicos a partir de las bonificaciones por “zona desfavorable”. La localidad de ES constituye una región geográfica extensa de gran consumo, principalmente, para los eslabones de la cadena de distribución. En los cortes de rutas debidos a los piquetes, los principales actores que reclamaban para que se levantara y poder salir eran los diferentes comerciantes. Ellos venían desde Castelli y Sáenz Peña para el reparto de productos en la zona extensa del ejido municipal de ES¹⁵. Por otro lado, en una localidad donde el indígena está “entreverado” con el criollo, el almacén “La palmera” es el principal lugar de abastecimiento. También existen, a excepción del Barrio Wichí, muchos kioscos y almacenes familiares casi en cada cuadra de la planta urbana. En esta localidad, los “tienderos” también tienen presencia en cada semana de pago bancario como vemos en la imagen a continuación.

Imagen 3. Cola en el NBCH y feriantes vendiendo en ES



Fuente: Imagen de la autora. Trabajo de campo en julio de 2014.

En este auge de las últimas décadas, en la localidad comienza a visibilizarse el problema de la comercialización y consumo de drogas. La cercanía a Salta y la lejanía respecto a controles hace que muchas personas tengan testimonios sobre aterrizaje de avionetas que trafican o la existencia de *dealers* locales (entre ellos se registraron algunos policías). En las problematizaciones locales este hecho afecta tanto a la juventud criolla como indígena de las tres localidades analizadas y se suma al tradicional y pronunciado consumo de alcohol.

Dentro de estas transformaciones socioeconómicas en las localidades de El Impenetrable, una nueva vivienda no solo impone un uso social del espacio sino nuevos límites simbólicos y territoriales más amplios. El horizonte heterogéneo que tramamos en este capítulo se caracteriza por la expansión de la capacidad de consumo de los sujetos y advierte dos dinámicas sociales: constituyen lugares desde donde los indígenas negocian estrategias de “criollización” o mestizaje; y, por el contrario, recrean espacios e intersticios dentro de una predeterminada sensibilidad pública local. En estas tensiones se inserta la experiencia subjetiva a partir del otorgamiento de unidad habitacional y dentro de procesos de mercantilización. Como expresión nativa en la zona, el significado de “hallarse” en su uso social en castellano refiere a la sensación de estar cómodo y a gusto en un lugar de residencia determinado aunque sea eventual o dinámico. La nueva vida urbanizada está constantemente medida en esos términos: hallarse o no.

Procedencia y permanencia

En una región que históricamente presentó conflictos con la tierra en el contexto rural¹⁶, la planta urbana de VRB como el “polo turístico” de la región fue habitada por criollos más que por qom. Decíamos en el capítulo anterior que se creó una frontera simbólica que diferenciaba entre los lugares de esparcimiento turísticos (casas de fin de semana, clubes, campings y zonas de playas) y las zonas bajas más alejadas del río. La división identitaria entre indígenas y no indígenas se traslada cada vez más en el plano urbano donde se segregó a la diferencia a ocupar ciertos terrenos devenidos en barrios.

En una conversación mantenida con TF comenta el acceso de su familia al ámbito urbanizado en una zona vedada para la alteridad in-

dígena. Actualmente, su vivienda se localiza en el barrio Ecotur que debe su nombre al camping y complejo turístico:

I: ¿Cómo conseguiste el terreno acá [su vivienda], este?

E: Hace más de 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 de que ande borracho... qué sé yo, porque es un pueblo turístico. Después... apoyé a un peronista en una interna y fue que pude comprar y empecé a levantar. Beto no quería guardarme más los materiales (Entrevista N).

En la actualidad, el barrio Ecotur es inaccesible para la presencia indígena pero ahora por la saturación de la construcción turística. En el caso de TF, el permiso estuvo supeditado a su participación en una campaña electoral. Esta familia construyó su “casa propia” en terrenos individuales a pesar de que luego vino el resto de los familiares. Estas viviendas, la de TF y sus padres, tienen ladrillos vistos, techos a dos aguas y rejas y son muy parecidas a las de “fin de semana” de cualquier turista. No obstante, es un caso excepcional que confirma una regla: conseguir ciertos terrenos depende pura y exclusivamente del vínculo con los criollos y la ideología política del gobierno municipal de turno. El carácter vedado de terrenos céntricos al indígena se acentúa desde estrategias de la gestión municipal en cuestión.

A partir de la década de los 80, se inicia la migración qom desde el paraje El Colchón, Lote 39 y La Pelolé al barrio que en la actualidad se conoce como “Las tablitas” o “Barrio Industrial”. Las familias indígenas se fueron radicando en la medida en que un aserradero de esa zona les permitía realizar “changas”. Con el tiempo, se va poblando el “Barrio Norte” o “Barrio *Larañi*” donde antes había un predio en el que solía funcionar una pista de aterrizaje. En un tercer momento, más cerca del río, el “Barrio *Alcaya*”¹⁷ se forma con familias procedentes del paraje Fortín Lavalle que previamente habían vivido en la zona de los aserraderos. La inundación de 1985 en la localidad condicionó que buscaran nuevas zonas de residencia.

En la actualidad, el *Alcaya* es el único más céntrico poblado por numerosas familias extensas indígenas. Su presidente barrial forma parte

de las primeras familias indígenas en radicarse en la planta urbana ante la busca de trabajo. También es pastor y recuerda la presencia de Pedro Martínez en la zona. Por su vínculo con el intendente de VRB, coordinó la mensura de un nuevo barrio que se estaba proyectando así como la implementación de los programas habitacionales o “casillas”. En un diálogo, el pastor y presidente barrial nos menciona:

I: La mayoría son de Lavalle... acá.

E: Desde el 80 sí. Todo era monte acá, mucho más chico era. Acá había siete aserraderos donde trabajar... hasta Heffner [el intendente de VRB] tenía primero aserradero, después se dedicó a sembrar verdura. Pero... el agua salada que hay no es buena para la verdura. Es salada...

I: ¿Sigue viniendo gente a vivir, no?

E: ¡Sí! muchos jóvenes. De todos lados. Por ejemplo, nosotros estamos organizando... mensuramos unos terrenos por allá... del otro lado, mañana tenemos la reunión y estamos viendo cómo los separamos porque la gente necesita terreno para tener su casita... formar su familia como Dios manda (Entrevista Ñ).

La entrevista con SE nos permite dimensionar el perfil político que adquiere el presidente barrial. Además del liderazgo espiritual como pastor de la Iglesia Cuadrangular (unas de las varias iglesias evangélicas pentecostales de la planta urbana que realizan “rondas”), coordina acciones en materia de vivienda social. El presidente del barrio es ante todo un traductor al castellano e intermediario respecto a la centralización municipal. La experiencia adquirida por su temprana radicación en la planta urbana le permite desenvolverse como mediador político. Por una parte, guía a las parejas jóvenes desde el consejo de “formar su familia como Dios manda”; por otra, negocia con la autoridad local la consecución de terreno o vivienda para alcanzar ese mandato.

En el invierno del 2012, se realizó una reunión de familias que solicitaban la mensura de un nuevo terreno al oeste de la planta urbana. La reunión se realizó a las 19 horas en el patio de la iglesia de SE y bajo el reparo que hay en el predio. La iglesia no tiene edificio de material pero existe una promesa del intendente para construirlo. En esa convocatoria se formó una comisión (presidente, secretario, tesorero) para la organización del nuevo proyecto barrial. SE lideraba la reunión sentado en una mesa. Algunos de los presentes fueron propuestos por él y elegi-

dos por la asamblea para cubrir esos cargos (todos qom salvo un matrimonio de Buenos Aires ya radicado hace muchos años en la localidad). Todo lo hablado quedó asentado en un cuaderno de actas. Los pasos a seguir eran conseguir oficialmente las últimas mensuras de algunos de los lotes para empezar a habitar y que en el futuro se construyan las viviendas ya solicitadas. Entre los temas tratados se encontraba la necesidad de definir cómo llegaría el agua al barrio. Uno de los presentes propuso cavar entre todos y llevar una manguera subterránea hasta que se resuelva de una manera menos provisoria. Todos los presentes se rieron de la propuesta de manera estridente. Por el contrario, SE dijo que no se preocuparan, que no era necesario que ellos tengan que cavar, sino que charlaría con el intendente para buscar la forma de que “los municipales” puedan extender la red pública.

Imagen 4. Asamblea para la organización de un nuevo barrio en VRB



Fuente: Imagen de la autora. Trabajo de campo en junio de 2012.

En una coyuntura excepcional, las periferias de la localidad continúan poblándose de manera incesante. El presidente del barrio como nuevo actor social gestiona las posibilidades de residencia a las nuevas parejas “de todos lados” recién llegados o miembros de familias extensas de otros barrios indígenas de la localidad que quieren “apartarse”. Ya no es solo el que establecía redes sociales con los pobladores del paraje de Fortín Lavalle que buscan lugar de residencia. A partir de su capital religioso, en el pre-

sente se disputa la obtención de tierra y vivienda unificando valores políticos de comunidad y familia. Las figuras legales aprehendidas de las asociaciones comunitarias ya debilitadas y en la vertiginosa experiencia piquetera (que en el 2006 elaboró cantidades de petitorios, actas, notas y comunicados) son constantemente puestas en juego.

En este marco, en la última década se consolidan los barrios “Los pumas”, “Nuevo” y “Levante” con familias procedentes, especialmente, de Formosa (San Carlo, Riacho de Oro y Perín), El Espinillo, Lavalle y de los barrios tobas de la ciudad de Castelli. En esta nueva heterogeneidad social, subsumida bajo la categoría “aborigen” –como veíamos en el programa MV elaborado por el Municipio de VRB–, se traman nuevas fronteras identitarias: marcaciones entre un “nosotros” desde la construcción de sentidos de pertenencia barrial y un “otro” que remite el nuevo que es de afuera.

I: ¿Hay más casillas acá [Barrio Norte] o en el barrio nuevo?

E: Menos... Acá están siempre peleando, por esto, por aquello. Lo que pasa que los formoseños son bravos allá.

I: ¿Los formoseños?

E: Sí, ellos siempre reclaman por todo, recién llegan al barrio y ya están reclamando. Piden más que los de acá y tienen suerte parece porque siempre le dan [risas].

I: Me dijeron que los de El Espinillo eran bravos...

E: También, pero más los formoseños. Los formoseños vienen y, mirá en el Barrio Nuevo, ya está de presidente Rivarola. Y nosotros acá todavía tenemos que usar una canilla para todo el barrio... ellos no, pavimento tienen. Al lado de ellos, los de acá somos como el zorro, el animal más tonto que hay (Entrevista O).

En los nuevos barrios las identidades qom construidas a partir del paraje de procedencia se mantienen, aunque emergen procesos de diferenciación. En los últimos años, se incrementa la migración desde El Espinillo (quienes organizaron las movilizaciones del 2006), Formosa o Castelli. En el momento que aparece el otro de afuera, se construye en sintonía un “nosotros” que es el término medio entre el que procede de algún paraje cercano (El Colchón o Lavalle, por ejemplo) y el que pertenece al Barrio Norte o Barrio Nuevo. Entre los “formoseños” (los qom “de afuera” para los barrios bermejenses) y los “chaques” (los qom de ahí para los formoseños) se relacionan de dos maneras: diferencián-

dose a partir de su capacidad para reclamar y obtener beneficios rápidamente o usufructuando mutuamente las capacidades organizativas y de movilización en beneficio colectivo del barrio de referencia. En la primera estrategia predomina una opción que busca capitalizar la residencia previa como comunalidad barrial; en la segunda, prevalece una solidaridad de clase social que se opone a los privilegios de los “veraneantes” no indígenas. Parecería que la acción política de los “formoseños” son más eficientes en la participación y sostenimiento de las estructuras partidarias hegemónicas (Gordillo, 2009). Las confrontaciones abiertas (simbolizadas en los piquetes, en la elaboración de listas para las elecciones municipales o en la usurpación a las viviendas sociales sin terminar) o las negociaciones (simbolizada en la aceptación de las lógicas asistenciales de la municipalidad) son posibilidades que indudablemente han puesto en diálogo a las tácticas y los aprendizajes políticos limítrofes de las dos formaciones provinciales. Los costos políticos y las ganancias de cada elección performan la participación activa qom en relación a las dinámicas partidarias en contextos de bienestar.

Regímenes subalternos de visibilidad

A partir de los años 90, se suscitaron los denominados procesos de parajización (Franceschi y Dasso, 2010) a partir de la recuperación del territorio comunitario en las 20.000 hectáreas¹⁸. La instalación del alambrado perimetral después de la titulación y entrega efectiva del territorio permitió tener un claro límite del nosotros y los otros. Estos procesos permitieron a las familias extendidas reconstruir sus vínculos de parentesco en los territorios rurales. De allí que la conformación de nuevos parajes con las familias extensas reproduce la noción de “casas asociadas” como solían ser las prácticas de las “bandas” como organización social wichí. Desde el discurso antropológico a menudo se idealizó la reorganización familiar que identifica la parajización del indígena con formas de autonomía en la vida rural.

MNP es la localidad con menor proporción de indígenas con viviendas adjudicadas. El beneficio ha sido otorgado en mayor medida a criollos. Otra particularidad es que, si bien el programa MV I o “casacaja” fue realizado en el ámbito de la planta urbana, el MV II se construyó en el marco del territorio de la reserva indígena. Según expresaron los propios adjudicados, el MV II implicaba formalmente una vivienda

de dos dormitorios y comedor pero también hay criterios de diferenciación que, para la familia wichí, se construyó del mismo modo que las casa-cajas.

La familia de EP está formada por 12 personas. En la entrevista, ella cuenta que hace pocos años se “movieron” y viven allí (antes vivían en el paraje El Atento) porque le construyeron la vivienda MV II. Para “moverse” debieron pedir permiso a la Asociación Comunitaria de las 20.000 hectáreas y, luego, encontrar el lugar indicado para radicarse por lo cual tardaron bastante. Actualmente, la familia cría varios chivos, ella cobra una pensión y hace *yicas* y su marido es “gente del intendente”, es decir, todas las mañanas va al edificio municipal a estar ahí y si necesita que el camión le lleve agua, le pide.

E: Le pedimos al intendente para que nos diera una casita. Primero estábamos en el Atento. Estuvimos dos años para que nos dieran. Él lo prometió que hasta tal día nos daba, íbamos y veníamos y nada. Fuimos al municipio... nos tuvimos que pelear. Y después la hicieron pero era una piecita nomás. Nosotros pensamos que iba a ser como en... terreno municipal. Me sentí mal porque el mismo intendente nos había dicho que iba a ser como las del terreno municipal. Vicente nos mintió, nos dijo otra cosa. Mi hijo la ocupa a la piecita. Nosotros seguimos en el ranchito.

I: ¿Dónde están durmiendo ahora?

E: En la casita [señala el rancho de al lado] (Entrevista P).

Imagen 5. MV II en las 20.000 hectáreas



Fuente: Imagen de la autora. Trabajo de campo, julio de 2014.

El territorio de propiedad comunitaria se presenta como un horizonte de autonomía pero relativa. Si bien la cría de chivos le permite el autoconsumo y la producción de *yicas* (o elementos en chaguar en general) para la venta ocasional¹⁹, las posibilidades de subsistencia están ancladas en el vínculo con el municipio. La familia representada por su jefe y el Estado local intercambian favores por “valecitos”, “vivientitas”, traslado de agua, etc. Asimismo, la familia se manifiesta defraudada por el intendente porque las características de las viviendas no se corresponden a las características prometidas. Son evidentes las diferenciaciones políticas entre los planes habitacionales para criollos e indígenas, y las familias saben que las del pueblo tienen otras características arquitectónicas.

No obstante, la promesa de la vivienda ha servido para que los pobladores se radiquen en el Barrio Wichí con sus familias. Además de la reserva indígena, el Barrio Wichí se convierte en una territorialidad controlada por las familias asentadas que negocian los límites que los separan respecto de aquellos sujetos extraños. Aludíamos en el capítulo anterior a la venta de viviendas en el caso de si los vecinos eran criollos o si el terreno se aproximaba abruptamente al espacio simbólico de esa alteridad.

RH es madre de tres hijos (una adolescente, otra de tres años y un varón de 13 años) y vive con su marido en una vivienda social que le otorgaron desde el 2011. Ella limpia la casa todos los días, baldea el piso y barre el patio. La familia valora mucho su nueva vivienda pero dos cosas le resultan problemáticas: los cambios sociales en el barrio que afectan a la juventud, y la cercanía de vecinos criollos considerada como negativa. La primera situación reveladora surgió a partir del diálogo con la entrevistada, la segunda en la conversación con su hermana:

E: Sentíamos algo muy lindo, estábamos muy contentos [cuando recibieron la vivienda]. Es hermosa para nosotros. No nos imaginamos que íbamos a tener. Nosotros aprovechamos todo lo que le dan: “sí, dejá nomás que te voy a votar”. Ellos no saben qué voy a hacer después. Aprovecho todo.

I: Así que ya están acostumbradísimo acá...

E: Nomás no la puede hacer acostumbrar a la nena que vaya al baño.

I: ¿Y qué no te gusta del barrio?

E: Está muy cambiado, no es como era antes. Mi hijo vive vagando. ¡Va a la escuela pero no vuelve o vuelve de más borracho! En el Barrio

te piden plata, te hacen daño, roban. No es como antes. Toman Fernandito y se ponen mal. ¡Cambió mucho! (Entrevista Q).

En la vivencia sobre la dinámica del barrio, RH manifiesta la gratitud respecto a la nueva vivienda que permitió que abandonara voluntariamente el rancho (el resto de las familias suelen seguir manteniendo el ranchito al lado de la vivienda). Su relato nos permite reflexionar sobre tres cuestiones. En primer lugar, RH reconoce que la vivienda fue otorgada antes de las elecciones y luego de muchas promesas. En segundo lugar, la nueva habitabilidad significó cambios en los modos de estar tanto en el afuera de la vivienda como adentro. La familia debió interpretar los nuevos usos de los espacios y reeducar los cuerpos. Respecto al afuera, el barrio se construye desde adentro y cada vez más como un territorio peligroso. En tercer lugar, la preocupación recurrente de muchos entrevistados es el comportamiento de los jóvenes en el barrio²⁰. La amistad con otros adolescentes criollos hace que tomen “Fernandito” (preparado de Fernet y gaseosa cola envasado) y anden “vagando”. El alcoholismo siempre fue una problemática naturalizada entre los wichí pero ahora afecta a las mujeres, a jóvenes cada vez más chicos e incluye nuevos comportamientos barriales como la amistad con los criollos y nuevas prácticas violentas. La forma de vida de los criollos se transforma en una barrera que debe ser constantemente reconstruida desde nuevas prácticas sociales. En una conversación con la hermana de la entrevistada anterior surge el siguiente diálogo:

E: ¿Fuiste de la [RH]?

I: Sí pero no la encontré. Debe haber salido...

E: ¡No! Estaba.

I: ¿Sí?

E: Ella apaga la luz, tiene criollos vecinos.

I: ... ¿Cómo sería?

E: Ella siente que hablan. Siente... mala onda, como si hablaran de ella o del marido. Apagan la luz y se quedan quietos. Así sienten menos molestia (Entrevista R).

RH tiene vecinos criollos en frente de su casa. La calle que los separa es el límite simbólico que da comienzo al Barrio Wichí. La hermana de RH explica, en circunstancia de una visita fallida, el mecanismo de la luz apagada en su vivienda. Al tener la casa oscura suspende la visibilidad

y se toma el control de aquello que el no-indígena (*siwela*) puede llegar a ver. La presencia del otro se percibe, se siente y presiente. La incomodidad de vivir en frente del criollo no es una elección y obliga a buscar mecanismos que suspendan la “molestia”. La presencia de los “tienderos” bolivianos en el barrio hace que cada vez sea menos necesario salir del barrio. La acción de “amucharse” con blancos en los puestos del centro tampoco resulta agradable eligiendo, incluso, ir a comprar a Redel donde, al menos, hay atención wichí.

Del mismo modo, cuando no hay vecinos criollos las familias incrementan la permanencia en el patio sentados afuera durante gran parte del día. La conversación anterior fue un punto de inflexión a la hora de comprender las prácticas, principalmente de los jóvenes, en el barrio.

E: A los nuevos no le gusta ir a bailes, salir. Les gusta estar en el barrio, en las esquinas. Navidad y año nuevo la pasan ahí.

I: ¿Charlan?

E: Charlan en la oscuridad, sentados toda la noche hasta la mañana. Eso le gusta. Las mujeres charlan todas juntas, y los hombres charlan todos juntos.

I: Es muy oscuro el barrio.

E: Sí, le tiran piedra a las luces con gomera. Siempre las arreglan y siempre las rompen. Para estar así como les gusta (Entrevista S).

En el Barrio Wichí se rompen las lámparas de luz eléctrica constantemente como forma de contrariar a la regulación de la sensibilidad pública: la posibilidad de ver y no ser visto. La oscuridad y la noche como marco para la socialización constituyen las formas de resistencia a las lógicas de autoridad local. En ocasiones se cobra “peaje” a los sujetos que transiten por determinadas zonas debiendo dejar algo de dinero para comprar alcohol. Las luces que pone el municipio se rompen con piedras y, esas mismas piedras, son también tiradas desde la oscuridad al patrullero de la policía que ya casi no entra al barrio²¹. La agencia de los jóvenes en el espacio público es la misma que la de las mujeres en el espacio doméstico.

Imagen 6. Barrio Wichí en MNP



Fuente: Fotografía de E.G., 2014.

Los límites del territorio son confirmados por los “nuevos” que regulan la presencia de propios y de los ajenos al barrio. Ni el criollo o la policía ya entran por miedo a los “quirquinchos” (estereotipo negativo basado en la movilidad y las agencias wichí) y al peligro que representan para foráneos los borrachos. Se suspende el régimen de visibilidad que impuso la iluminación pública en épocas de la monja Guillermina y de la vida moderna en el marco urbanizado. Las fronteras simbólicas se actualizan en las disputas sociales que, bajo las capas del “gran tiempo”, cambian el sentido de los acontecimientos imponiendo un nuevo orden subalterno.

Para no tirar la casa

ES es la localidad donde más se difundió la construcción del programa MV en particular. La condición intercultural dispone dos contextos de análisis: las condiciones de habitabilidad a partir de la co-presencia de los grupos étnicos (a diferencia de MNP) y, por otro lado, en la presunción del “entrevero” de indígenas y no-indígenas. Las decisiones municipales y las pertenencias político-partidarias performan determinadas disposiciones escenificando el entrevero cultural y corporal. Las prácticas sociales, como sentidos en pugna, desmontan esa escena y cuestionan las lógicas de integración materializadas en políticas de vivienda.

Imagen 7. Planta urbana de ES



Fuente: Fotografía de la autora. Trabajo de campo, 2011.

El único barrio con la totalidad indígena donde no se produce esta idea oficial de diversidad cultural es el Barrio Wichí. En este barrio, casi la totalidad de las familias han sido adjudicadas con vivienda MV pero cada entrevistado distingue quién se la entregó: el oficialismo (UCR) o el candidato opositor en las elecciones del 2011 (PJ). Una de las familias tiene las dos casa-cajas, una detrás de la otra, y cada una tiene sus características distintivas: la amarilla (con revoque) es peronista, la de “ladrillo visto” (sin revoque) es radical. Este dato nos permitió distinguir el signo político en cada vivienda en el resto de la localidad, al menos las otorgadas en el marco de las elecciones del 2011.

No obstante, en el Barrio Wichí las familias más antiguas son anglicanas, de origen salteño y se han desempeñado en actividades de ladrillería en los años 90. En la actualidad, es muy frecuente encontrar en los patios algunas carretillas viejas porque ellos han sido productores en aquella “época de Diego”. En un diálogo con TA, nos comenta:

E: Yo vivía agregado con un vecino que este, es cuñada mía ya, en el medio, primer, primer.

I: ¿Acá en el barrio o más en el centro?

E: Más allá, más allá, más atrás... y bueno, era que estábamos agregados ahí, pero yo trabajaba entonces en una ladrillería, ocho años trabajando ahí en ese trabajo, y bueno, no molestaba a nadie, no vuelteaba a la municipalidad por alguna necesidad, no porque tenía, yo trabajaba, buscaba si no tenía trabajo, tenía que buscar qué hacer, ya podía vivir, tenía su mercadería.

I: ¿De quién era la ladrillería?

E: Mía (Entrevista T).

Las capacitaciones en ladrillería durante la promoción indigenista y el fomento de la vivienda dejaron huellas en las prácticas de las familias indígenas. En aquel entonces, la fabricación de ladrillos les permitía un ingreso económico sin tener que “vueltear” a la municipalidad. Remite al bienestar en épocas de los proyectos de avanzada –a los que ya referimos– y a la dinámica individual del desarrollo que pregonaban las capacitaciones de la ONG local.

En el resto de la localidad, el vínculo entre la interculturalidad y la vivienda estatal sugiere otro panorama. Cabe preguntarse: ¿se perdió el sentido dinámico de la unidad doméstica y de las “casas asociadas” (o como decía TA “yo vivía agregado”) cuando a la vivienda la hace el Estado en un terreno individual? En este horizonte es que presentamos de manera sucinta la vivencia de un joven wichí para ir delimitando las sensibilidades puestas en juego en la inclusión habitacional. Nos permitimos reproducir el siguiente diálogo:

E: Cuando tienen una casa, y se muere padre o madre empieza a desintegrarse la familia y dejan la casa...

I: ¿Dejan la casa?

E: Se van de a poquito y la casa queda abandonada.

I: ¿Y por qué sería?

E: Y qué sé yo... Nunca me pregunté por qué hacen eso, además nunca me pasó a mí... por ejemplo, a mí me está pasando que mis dos abuelos se murieron hace poco, un año, y éramos una familia así numerosa, mi tía, mi tío, mis primos... y ahora no hay nadie en la casa, está la Ana ahí que se va a querer ir y va a querer vender la casa... más que nada porque uno se va porque se siente dolido cuando está así en la casa... hay muchos recuerdos... por ejemplo, yo ahora no voy para allá, cuando voy me trae muchos recuerdos y me quiero alejar de ese lugar.

I: ¿Y de quién era la casa?

E: De mi abuela y de mi abuelo.

I: ¿Y se fueron a otra casa tus familiares?

E: Sí, por ejemplo, se van a vivir con otros primos, me entiendes... o si no, se hacen ranchos (...). Por eso... yo había escuchado cuando muere así, principal, principal madre o padre, se van porque... qué sé yo, como que el espíritu anda y esas cosas... que deberías dejar el lugar... y esa es costumbre de tirar la casa y hacer una al lado (Entrevista U).

El abandono de la casa, inclusive cuando la vivienda es la que le dio el Estado, sucede cuando un familiar fallece. La ausencia de la corporalidad de un miembro de la familia o de las corporalidades causa sensación de nostalgia y tristeza. El dolor dificulta ponerlo en palabras. La ausencia del cuerpo se sufre pero en un determinado espacio social que es también espacio material y espiritual. Cuando el dolor es tan fuerte y ante la imposibilidad de irse a otro sitio, la casa se desarma. Cuando la casa no se puede desarmar, se huye de ella y se busca nuevo refugio familiar. En este marco, la vivienda estatal generalmente no se “tira abajo” sino que se reasigna según lazos de parentesco. Una situación similar vivenciamos con un vecino del Barrio Wichí con el que habíamos acordado una entrevista. Luego de ir a su casa y no encontrarlo nos dijeron los vecinos que se había ido a vivir detrás del almacén “La palmera”, donde queda la Asociación Comunitaria, dado el fallecimiento del hijo de su actual esposa.

Estas prácticas demuestran una situación límite pero también una resistencia cultural que opera al interior de la relación de poder. En este sentido, la expresión “deberías dejar el lugar” es un mandato cultural en una situación determinada y debe respetarse. La muerte que llega a la familia es un umbral, en plexos de sentidos de una forma cultural que no es sedentaria y ni mucho menos estática. Como si se tratara de una creencia pre-evangélica que se habita en circunstancias de dolor, la salida es siempre la movilidad colectiva.

I: ¿Y conocés a otra gente que le haya pasado lo mismo [querer irse de la vivienda]?

E: Y uno por ejemplo... también pasa que hay algunos que tienen casas hermosas, tienen todo, todo y después se van porque dicen por ejemplo... cuando tienen vecinos blancos así, empiezan a irse... como... que se sienten incómodos... como la familia de Horacio... ¿te acordás? y miles de veces le dieron vivienda y cada vez que había un vecino blanco así se iban... y cada vez se agrandaba el pueblo y llegaban al monte y se cambiaban y así, todo el tiempo... no sé cuál es la cuestión, como que se siente observado por los blancos... por ahí dicen para qué voy a tener casa linda si nos morimos de hambre, o no tenemos nada.

I: ¿Y qué casa era, tenía dos habitaciones?

E: De esas casas grandes que están ahí, que tienen dos habitaciones, la galería... la que decís vos, que tienen fogata... que están en la casa del Carlos, ¿te ubicas? ahí, vivía la familia del Horacio... que siempre cuando había cosecha se iban y dejaban la casa así... la gente iba, los chicos jugaban... (Entrevista U).

Aunque tenían casa grande (en oposición a la de MV ya que según pobladores es “como la gruta del Gauchito Gil”), la familia de Carlos tenía que ir a trabajar a la cosecha de algodón. La razón de su movilidad respondía a la condición clasista que conformó un semi-proletariado indígena para la producción algodonera en el Chaco. En este caso, la casa se abandonaba para ir caminando 300 kilómetros a trabajar a la cosecha con toda la familia.

El entrevistado wichí vive en el marco de una familia extensa y convivió con dos vecinos no-indígenas al lado. No solo desmitifica un supuesto apego del indígena a la vida en el ámbito urbanizado e incluso del centro de la localidad (características enfatizadas en los discursos de las autoridades locales); además permite analizar el contraste en las formas de vida traducido en prácticas diferenciales.

I: ¿Vos crees que a los wichí les gusta vivir en el pueblito o prefieren más lejos, a las familias, o sea vivir ahí en el centro en el pueblito?

E: Prefieren estar así en la vuelta del pueblo... ¿me entendés?, la mayoría...

A: Pero, por ejemplo, ¿tu familia no tiene de los dos lados vecinos blancos?!

E: Sí, sí, y mi abuela siempre quiso irse de ir... porque los vecinos tenían perros y todas esas cosas, pero ella siempre quiso vivir en Los lotes... (Entrevista U).

En Los lotes, territorios individuales otorgados a las Asociaciones Comunitarias wichí en los 90, aún residen las familias que se han apropiado de la agricultura (como la familia de ML). También habitan familias que han abandonado esa práctica pero desean vivir en un territorio amplio lejos del centro. Que la abuela de M “siempre quiso irse de ir” rememora la incomodidad de convivir con el criollo. La situación actualiza un conflicto y niega el discurso de la integración local por el cual se suponía que el aborigen está “muy integrado, totalmente integrado”. La mujer wichí, particularmente la anciana, encarna el rol central de la forma de vida, pues es la encargada de la unión familiar y el mantenimiento de las pautas tradicionales. Es la que planteó que quiere irse a vivir en Los lotes, su nieto lo sabe y lo manifiesta. No decidió irse antes, no lo hizo, quedándose hasta su muerte en la planta urbana y con vecinos criollos. La mujer en la cultura wichí no solo es la que resguarda la tradición sino la que maneja el tempo de las modalidades, siempre flexibles, de adaptación al contexto y las nuevas relacio-

nes. La mujer tiene fuerza propia inscrita en su cuerpo, presente y ausente, y reproduce un pasado deseado que también “vueltea”. Es una fuerza táctica (De Certeau, 1996) como silenciosa que enfrenta las incomodidades inscritas en las condiciones de habitabilidad local.

“Como la gruta del Gauchito Gil”

La burla recorre inversamente las políticas nacionales de negación y silenciamiento, pero sigue gravitando en ella el peso de la ocultación del poder que el humor disfraz.

José Luis Grosso

Luego de la definición normativa de roles y estatus, identidades y matrices culturales, se instituye la fuerza de la localización de la vivienda asignada a cada familia. Esta espacialización de las diferencias interculturales logra topológicamente que la diferencia étnica se actualice en una determinada ubicación imponiendo sistemas de circulación entre lugares específicos. Pero esta expectativa estatal, por momentos oculta y moralizada, encuentra sus resistencias.

La representación oficial dentro de la lógica de un programa económico que promete un bienestar subalterno encuentra un límite en las astucias y burlas orquestadas en la cotidianidad concreta (De Certeau, 1996). Las relaciones de poder se sostienen en la producción simbólica que asocia lo político y lo cultural. Como fragmentos de experiencia, la corporalidad es el escenario que articula el mundo interno y mundo externo donde coexisten aspectos que se ven y otros que se ocultan. Así, es posible diferenciar el análisis a las maneras de “representar” oficialmente a las culturas populares (con un rol activo de las prácticas estatales) de aquellos modos de representar al interior de culturas populares. Ambos, los modos de representación oficiales (simular-control) y populares (simular-burlar), constituyen los términos de la lucha en tanto sociedades interculturales poscoloniales (Grosso, 2009). Las maneras subalternas del representar (lingüísticas y no-lingüísticas) operan en relación a complicidades y desajustes con las políticas hegemónicas en tanto prácticas que desafían a la cultura oficial como orden dominante.

En este sentido, a menudo la vivienda MV aparece como artefacto parodiado y ridiculizado. Para concluir el presente capítulo nos detendremos en las palabras de varios de los entrevistados wichí que comparan de manera reiterada las escasas dimensiones espaciales de la vivienda

MV con un kiosco o con la gruta del Gauchito Gil. Son ejemplos sobre cómo el relato de las prácticas sociales abre caminos figurados que disputan el sentido y metaforizan el orden instituido. En el primer caso, la metáfora alude a los mejoramientos del programa MV que se localizan a la salida de MNP (camino a ES). En el segundo caso, refiere a las manifestaciones de religiosidad popular expandidas por todo el NEA y en donde se le rinde devoción a la imagen del Gauchito Gil (Barrios, 2018). Tanto en las prácticas de comercialización en torno al emplazamiento del kiosco o aquellas destinadas al culto popular se trata de maneras de hacer mayormente ligadas al mundo de sectores criollos. La alusión reiterada de la comparación nos advierte de las tácticas (De Certeau, 1996) que deslegitiman el derecho a la vivienda y las adscripciones identitarias dominantes en contratos locales de ciudadanía. Al mismo tiempo, las expresiones remiten a las prácticas del espacio habitable y la experiencia de resistencia en torno a producción hegemónica y masiva de la vivienda social. El kiosco y el Gauchito Gil, el comerciante y el devoto criollo, son signos respecto a los cuales el humor wichí marca distancias culturales. De alguna manera, esos enunciados dan cuenta de las reconfiguraciones del mundo simbólico, del paisaje y de la iconografía en el noroeste chaqueño. El mercado y otro tipo más de feligresía subalterna constituyen también lealtades en competencia e inscripciones de fe en un espacio cultural que se parece cada vez más “criollo”.

Imagen 8. Gruta del Gauchito Gil en MNP



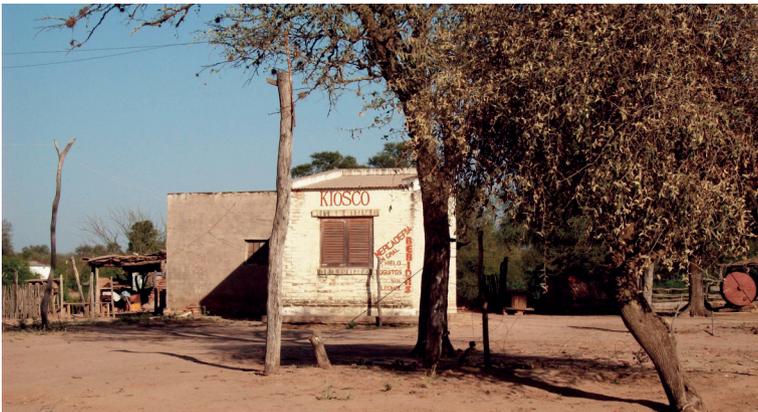
Fuente: Fotografía de la autora. Trabajo de campo, 2013.

Imagen 9. MV utilizada como kiosco en MNP



Fuente: Fotografía de la autora. Trabajo de campo, 2013.

Imagen 10. MV utilizada como kiosco en MNP



Fuente: Fotografía de la autora. Trabajo de campo, 2013.

Notas

1 “Por esta razón, es atinado y honesto emplear una escritura discursiva, dialógica o polifónica, que hace aparecer la intersubjetividad, el contexto signifiante y la situación de interlocución, incluso si el discurso dominante sigue siendo el privilegiado” (Ghasarian, 2008: 24).

2 En la actualidad, el nuevo edificio reestructurado tiene una paradoja arquitectónica: se está adentro pero nunca del todo. Las oficinas son inaccesibles y se llega a ellas por la única puerta, la cual es abierta solamente por los empleados de atención al público que deben dar el beneplácito en caso de que alguien quiera pasar.

3 La propuesta de un análisis fenomenológico de las heridas morales, nos recuerda a las posturas de algunos filósofos que consideran que los sujetos son vulnerables en la dimensión moral porque deben su identidad a la constitución de una autorreferencia práctica que depende de la cooperación y aceptación de otros seres humanos (Honneth, 1996). Así, el dominio cultural se ejerce tanto a nivel de la falta de reconocimiento (representaciones públicas de una cultura sobre otra) como de la falta de respeto (tratamientos y estereotipaciones en interacciones cotidianas). El “punto de vista moral” alude a los criterios relativos a cómo y como qué se reconocen intersubjetivamente los sujetos en tanto cualidades deseables.

4 El 30 de diciembre de 2004, la realización de un recital de Callejeros en el local bailable República Cromañón de Buenos Aires terminó en un incendio que produjo 193 muertos.

5 Para Taussig (1980) la producción de imaginarios de diablos fusiona los procesos caracterizados por el fetichismo de la mercancía con propias formas indígenas de fetichismo.

6 La anécdota del entrevistado wichí refiere a la publicación de una noticia sobre el “descubrimiento” de una nueva comunidad aborígen por parte del diario *El Territorio*. El episodio da cuenta del grado de desconocimiento sobre El Impenetrable en el momento en el que apuntaban las propuestas de “integración” desde el discurso provincial. Al mismo tiempo, el entrevistado remite al hecho en el cual la palabra “wichí” comienza a ser utilizada por el grupo de indigenistas que percibían que “mataco” tenía una connotación negativa (Rodríguez Mir y Braunstein, 1994). Luego adquiriría un uso generalizado desde la propia comunidad, tal como se desprende del diálogo con el vecino del Barrio Wichí.

7 El “Negro” Montero, pareja de Guillermina, cuenta en la entrevista realizada para el documental institucional *Chacú* que después de las jornadas de trabajo enseñaban historia argentina y latinoamericana a los trabajadores como parte de las actividades de militancia de la Juventud Indígena Peronista (JIP).

8 En el año 1991, sucedió una tragedia que conmocionó a todo el pueblo. Los agentes sanitarios viajaron a Resistencia a firmar el pase a planta permanente y a la vuelta protagonizaron un accidente fatal donde murieron varias personas (entre ellos, seis de esos agentes).

9 El brote de la epidemia tomó visibilidad mediática en la esfera pública nacional como un “problema de los indígenas” atado a las pautas culturales tradicionales que los hacían propensos a ser afectados por la enfermedad. Con la emergencia del cólera, las narrativas hegemónicas pusieron en equivalencia a la “cuestión indígena” con una “amenaza latente” frente a la propagación de la enfermedad: para el ministro de Salud nacional “los indios no hablaban castellano –desconociendo el bilingüismo– y por eso están desinformados” (Trincheri, 2007: 222) respecto al virus. De allí que se fomente la formación de agentes sanitarios indígenas cuya su tarea sería “educar” los “buenos hábitos” de salud y así poder modificar aquellos aspectos “culturales” (Lorenzetti, 2009). En ese sentido, son los propios actores los que impulsarían los cambios porque, siendo conocedores de su “propia

cultura” y a través de la capacitación, garantizarían la eficacia de las intervenciones sanitarias previstas.

10 Dentro de los promotores se habían fragmentado en peronistas (liderados por Diego Soneira) y radicales (liderados por Nelly Trevisán). Ambos disputaron el municipio.

11 Especies de botes llamados “chalanas” que se utilizan para cruzar el Río Teuco.

12 El NBCH brinda atención al público desde el primer día posterior a la acreditación de haberes a activos provinciales, durante todos los días, hasta el viernes siguiente. El resto del mes, la atención es los lunes, miércoles y viernes. En cada inauguración de un cajero las autoridades recuerdan que cuando los pobladores cobraran los planes Jefes y Jefas de Hogar debían trasladarse hasta Castelli para cobrar \$ 150. Además, como acciones de Responsabilidad Social Empresarial en 2016 “se implementaron audios en idiomas qom y wichi en cajeros automáticos de El Impenetrable” (Balance de RSE, NBCH, 2017).

13 Las cajas traen harina, choclo, arveja, dulce de batata, aceite, leche, picadillo, pan de carne en lata, puré de tomate, arroz, azúcar, yerba y fideos. Los productos que generalmente se venden son arveja, choclo, y si la familia no tiene niñas o niños, leche.

14 Entre los productos que comercializan podemos mencionar arroz, fideos, aceite, papa, y cebolla; elementos como baldes, fuentones, gorras, jarras, medias y pilas; y también hierbas naturales, como uña de gato y otros yuyos naturales que son muy requeridos. En otros comercios de MNP cobran la bolsa de harina de 50 kilos, el producto central de la alimentación indígena, a \$ 560. Después de la llegada de los bolivianos la bajaron a \$ 160, el mismo costo fijado por los comerciantes ahora radicados en el Barrio Wichí.

15 Durante el trabajo de campo de 2011, en el alojamiento en el que nos hospedábamos durante el corte posterior a las elecciones municipales había seis habitaciones de las cuales todas estaban ocupadas varios días hasta que se levantó el corte: cuatro correspondían a vendedores de golosinas (de Sáenz Peña) y de mercadería en general (de Castelli) en camionetas con furgón y una pareja de Buenos Aires que traía donaciones a los wichí cada año.

16 En las últimas décadas, la creciente conflictividad por la tierra y la intensificación de hechos de violencia como dispositivo desterritorializador en las áreas rurales fue tematizado por Domínguez y de Estrada (2013). En este trabajo se registran cinco muertes qom en manos criollas en la región perteneciente a VRB: Imer Flores en 2013, Alberto Galván en 2011, Medrano en 2011, Alvino Claudio en 2010 y Alberto en 2001. A estas muertes es necesario sumarle episodios de violencia frecuentes (denunciados y no denunciados) como los acontecidos en el “caso Noelia”, una joven qom violada por tres criollos, en El Espinillo en el año 2007.

17 El nombre del barrio *Alcaya* significa “hermanos”, se vincula al nombre de una radio que aproximadamente en el año 2001 se colocó en esas manzanas. Los vecinos qom, en la actualidad miembros de la iglesia cuadrangular, recuerdan al dueño de la radio como un señor no-indígena de la ciudad de Tres Isletas y recuerdan la antena que había en el lugar.

18 La titulación de las 20.000 hectáreas fue entregada el día 19 de diciembre de 1992 al presidente de la Asociación Comunitaria de MNP, Albino Ledesma. Se perciben algunas disputas sobre quiénes fueron los preocupados en la búsqueda concreta de los mojones dejados por los franciscanos a principios del siglo XX entre los Hermanos Maristas y algunos líderes wichí.

19 Un punto relevante para comparar las mujeres rurales con las urbanizadas es la producción de tejidos de fibra de chaguar. Es interesante notar que las mujeres rurales siguen con una marcada producción, fundamentalmente por la cercanía dispersa en el monte pero los tejidos se han complejizado innovando las técnicas de la producción. Las mujeres de las familias extensas parajizadas, en el Araujo o Pozo del Toba, por ejemplo, disponen de telar o bastidor que les permite realizar caminos de mesa, cortinas, carteras, cartucheras, aros, y todo tipo de tejidos (abiertos o cerrados) pensando en la posibilidad de comercialización a no indígenas (y en base a usos no indígenas). Estas producciones artesanales, de complejo proceso productivo, antes estaban sujetas a trueques mientras que en los últimos años se pudo acceder a formas de comercialización monetaria. En los barrios, tanto en MNP como en ES, tienden a desaparecer la práctica y están sujetas al fomento desde coyunturas indigenistas (fundaciones de “precio justo”, por ejemplo). A la vez, puede que se comercialice en el ámbito urbanizado la fibra de chaguar a través de varones que hayan ido a recoger para la venta. Lo mismo sucede en VRB con la hoja de palma. Por otro lado, la recolección de chaguar es incentivada desde la municipalidad tanto en ES como en MNP (no así en VRB con la hoja de palma).

20 Otros testimonios refieren a que las jóvenes se comportan como nunca antes había pasado: “se van de casa a vivir con la amiga. Ni duermen a la noche, es un problema. Como uno es padre, tenés miedo de que si los retas se vayan” (HA, julio de 2013); “Hay muchas mujeres borrachas, jovencita. La música lo lleva a eso. Ellos arman barras y se pelean” (FD, agosto de 2014).

21 La gente del barrio está enojada por los maltratos de los policías a los pobladores wichí. Cada fin de semana hay nuevos conflictos y las piedras de los jóvenes en la oscuridad son respondidas con balas de goma por parte de los *sul'awus* o “milicos”. En las entrevistas, a menudo se recuerda cuando uno de los jefes de Policía designados en la localidad festejaba la victoria del “Tigre” tocando la sirena del patrullero en las elecciones municipales.

Conclusiones

La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo bediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar pulcritud.

Rodolfo Kusch

A lo largo de los cinco capítulos, interpretamos las disputas por el derecho a la vivienda respecto a pueblos indígenas en tres localidades del noroeste chaqueño. El trabajo indagó en las formas en que los Estados locales de El Impenetrable definen criterios de significación étnico/raciales e instituyen las modalidades inclusivas/exclusivas de la política habitacional. De esta manera, elaboramos hipótesis de trabajo sobre la administración y distribución de las viviendas del programa “Mejor Vivir” en función de prácticas de desigualdad, procesos de jerarquización sociocultural y estrategias de espacialización a la diferencia. Al mismo tiempo, analizamos las formas en que las familias qom y wichí a partir de las viviendas demandan al Estado y vivencian formas de reconocimiento o no. Desde esta perspectiva, nos centramos en describir las localizaciones urbanizadas y las espacializaciones interculturales que se proponen en cada localidad.

El análisis de la coyuntura en entramados sociales locales nos permitió advertir el carácter contradictorio y las tensiones propias de procesos hegemónicos que, más que una irreductible contingencia, hace de las relaciones interculturales su punto de condensación. Desde una perspectiva crítica sobre las propuestas de incorporación política desde lu-

gares de autoridad local, la investigación propuso una vinculación entre tres dimensiones: a) los procesos hegemónicos de larga duración y los actuales contextos mediatizados en los que se disputa el derecho a la vivienda respecto a la diferencia indígena; b) las narrativas de interpelación neoindigenista desde discursos políticos heterogéneos en las que se tematizan ciertas “condiciones de habitabilidad” a un sujeto esencializado; y, finalmente, c) las instancias de mercantilización y expansión del consumo que caracterizan a las políticas de bienestar que se problematizaron.

Las disputas ideológicas analizadas se comprenden desde la hegemonía “nacional y popular” y la acentuación del rol bienestarista del Estado, pero donde no desaparecen otros sentidos e interpelaciones a los pueblos indígenas. En este marco, las prácticas de ciudadanía a la diferencia indígena se superponen con procesos de diferenciación social y mecanismos de homogeneización a partir de formas de consumo. Las construcciones de subjetividades indígenas tendrían menos que ver con el reconocimiento de formas de vida marcadas como étnicas que con procesos de clientelización de la etnicidad, reproducción de las diferencias culturales y justificación de las desigualdades materiales. Del mismo modo, los contratos provinciales de ciudadanía propuesta desde estas interpelaciones encuentran en la deforestación, el extractivismo y la expansión de la frontera sojera un emblema de las contradicciones socioeconómicas al reconocimiento indígena propuesto. Como expresa Claudia Briones (2015), “en lo “popular”, la preocupación compartida por el “bienestar de las mayorías” encuentra en el neodesarrollismo un medio que pretende quedar cada vez más fuera de lo debatible” (p. 42).

De los mecanismos ideológicos en la invención de El Impenetrable

Las tensiones entre procesos históricos y coyunturas políticas han sido una clave de análisis central en nuestras reflexiones, así como en el modo de abordar la construcción de nuestro objeto de estudio. Así, las complejas relaciones entre procesos sociales, políticos y económicos señalados desde la construcción del Estado nación nos permitieron describir formaciones hegemónicas fuertemente arraigadas en las corporalidades e identidades de sujetos subalternos. La construcción de la hegemonía política en la idea de “nación”, dispuso la emergencia heteroglósica de ima-

ginarios, valores, jerarquizaciones y clasificaciones de individuos y grupos en paralelo a la reproducción de los códigos culturales y patrones estéticos dominantes. En las actuales formas de discriminación de ciertos “tipos” de otredades, la producción del sentido se origina en una trama histórica donde se yuxtaponen discursos, acentos y manifestaciones. De esta manera, las formaciones hegemónicas surcan distintos lugares y temporalidades para activarse en mecanismos de proximidades y distancias simbólicas entre los grupos sociales que se marcan como diferentes.

La construcción del Estado nación también implicó la organización de un aspecto primordial: la racionalización nacional del territorio como condición de posibilidad del ejercicio de la soberanía y la construcción interna de la estatalidad. Postulamos a lo largo de todo el trabajo que el territorio tiene una lógica de funcionamiento equiparable a un campo de intervención de características geopolíticas. Pues, en lo relativo al Territorio Nacional del Chaco, a través de la administración, jurisdicción, defensa e identificación, se definió como la dimensión económica-política de una geografía imaginaria (Said, 2009): aquella donde se consolidó el campo de la fantasía del dominio del sujeto y de la ideología nacionalista. A partir de esos límites, el territorio fue el sustrato material a partir del cual la hegemonía nacional buscó militarmente la homogeneidad cultural de su población. Las metáforas “desierto verde” y luego “El Impenetrable” operaron para que la región del noroeste chaqueño se mantenga, hasta el presente, plausible de significación y reinención como espacio simbólico vinculado a la “barbarie”.

Desde la construcción del Territorio Nacional del Chaco se dispuso progresivamente a la sedentarización y proletarianización de la población indígena. Las retóricas de interpelación al indígena fueron variando, pero nunca se transformaron las modalidades en las que operaba la discriminación generalizada y las condiciones de desigualdad estructural. Durante la provincialización de Chaco se conjugaron de manera contradictoria los procesos de ciudadanización del indio de la mano del paternalismo estatal con la concesión de derechos sociales. Desde los años 60, los discursos culturales que articulaban a la nueva identidad “chaqueña” procedieron a jerarquizar a los inmigrantes europeos. Las interpelaciones a los grupos indígenas del interior chaqueño encontrarán formas relacionales de identificación y pertenencia en lo “peronista”, lo “evangélico”, lo “trabajador” o lo “aborigen”. La subordinación ideológica heredada del periodo territorialiano y estructurada por el mecanismo

discursivo del “crisol de razas” canceló el supuesto igualitarismo de esas retóricas identificatorias simultáneas.

Dentro de los procesos de construcción del complejo identitario “chaqueño”, la nueva provincianía dispuso a la DPA como la institución indigenista. El gran desafío burocrático era conocer y clasificar a la población indígena ubicada en el extremo noroeste del territorio provincial. En las vinculaciones interinstitucionales, académicas e ideológicas del periodo se buscaba promover formas de desarrollo social atendiendo a las particularidades de grupos indígenas. Desde entonces, las propuestas integracionistas que impregnaron el discurso político modernista esbozaron una preocupación por la población indígena a la par de institucionalizar formas de intervención efectiva mediante el trabajo y aprovechamiento productivo del entorno. El objetivo era trastocar las costumbres para promover formas de integración que subvirtieran “el problema aborigen” que preocupaba a René Sotelo. En la práctica, estas formas de preocupación indigenista implicaron proyectos de cooperativización y, luego, de desarrollo productivo desde políticas estatales. Mientras las agencias de la promoción indigenista transformaban la experiencia indígena, contribuyeron a la invención renovada de ese extremo provincial como un contexto geopolítico agreste. Ese carácter climáticamente y socialmente adverso (léase, “montaraz”, “caluroso”, “desintegrado”, en sí “impenetrable”) engrandecía la labor de las clases medias y grupos religiosos en ese sitio o justificaba nuevos valores eclesiásticos y la necesidad de fondos económicos internacionales para las tareas de desarrollo.

En este horizonte, el problema indígena adquiría densidad política provincial dando emergencia a la promoción aborigen de cariz religioso variopinto como actor clave en la historia chaqueña reciente. Pretendimos desestabilizar estas agencias, heterodoxas en la construcción de aboriginalidad, atacando analíticamente el romanticismo con que se suele relatar su praxis “liberadora”. El renacer modernista hacía que las formas de vida de las poblaciones indígenas estuvieran atadas a patrones de interpretación etnocéntricos. Se trataba de un contexto donde se impugnaba la reproducción de la familia extensa y las maneras de resolver la habitabilidad indígena por igual. MNP fue una de las localidades rurales en donde el discurso antropológico metropolitano se encargó tanto de proponer mecanismos de integración a la sociedad nacional (Hermitte

y equipo, 1995a) como de caracterizar los espacios domésticos mediante diagnósticos y trabajo de campo. Los antropólogos y equipos multidisciplinarios convertidos en consultores de Estado instituyeron a la habitabilidad indígena como objeto de conocimiento, quizás como en la etapa territorialiana lo había hecho Bialet Massé.

La forma en que se incorpora a los sujetos subordinados reproduce imágenes geográficas, representaciones históricas y valores morales. Durante el periodo dictatorial, el proceso de colonización sobre El Impenetrable llevó a cabo la “Campaña del Oeste”. La geografía era significada desde la idea de “vacío” poblacional. Entonces, la pretendida integración regional buscaba su incorporación productiva y el efectivo poblamiento. Al mismo tiempo se acentuaba la frontera simbólica entre los ámbitos provinciales urbanos y algo que, cuanto menos, era lo opuesto a civilización. De este modo, se renovaba la idea de “campaña”: el “oeste” suplantaba al “desierto”. Esta fractura, postulamos, debe pensarse como irreductible a los procesos de construcción de lo “chaqueño” y de las identidades regionales que coexistieron en la hegemonía provincial y que condicionaron los extremos territoriales (al este y al oeste) como una antítesis cultural. Así, advertimos que el Estado provincial necesariamente se asienta en un discurso colonial que tiene su operatividad en las jerarquizaciones territoriales.

En la última década, los mecanismos ideológicos vinculados a la construcción del noroeste chaqueño se relacionan menos a formas del saber antropológico que a los procesos de mediatización social. Los discursos mediáticos y el solidarismo de clases medias, en contextos de retracción estatal, han redundado en la vigilancia de lo diferente para salvarlo de un ocaso inevitable. En este período, la habitabilidad indígena funcionó como un principio ilustrativo de la desigualdad social, el engranaje de las políticas públicas o las retóricas de dignificación y progreso. En este sentido, la investigación mostró las tensiones en la discursividad social por la cual en el noroeste provincial se instaló bajo el paraguas de los derechos humanos tanto en el discurso basado en el “genocidio étnico” como en la “reparación histórica”. En un primer momento, las acciones de la Defensoría del Pueblo de la Nación y de las acciones vinculadas a un orden solidario con el lugar de enunciación de personajes del espectáculo apelaron a la sensibilidad pública. Desde el 2008, en cambio, para el gobierno peronista la “reparación histórica” a

los pueblos originarios estuvo vinculada a la fortaleza de esa matriz cultural. El reconocimiento (y exaltación) se supeditó a las políticas de la memoria basadas en la visibilización de sobrevivientes y conmemoraciones oficiales en torno a la Masacre de Napalpí. El discurso político provincial, desde acentuaciones diversas, estuvo caracterizado por el fervor instituyente del reconocimiento cultural y la presencia del Estado ante sectores indígenas. En este cambio ideológico operó la construcción del “problema indígena” expresado en términos del “problema habitacional”. La expansión del derecho a la vivienda para “aborígenes” constituyó una estrategia discursiva anclada en la reparación y el respeto a la diferencia subvirtiendo el lugar histórico concedido. En efecto, el otorgamiento de la vivienda social conjuga al mismo tiempo posibilidades de intervención estatal en el mundo indígena y garantías de bienestar ancladas en lógicas de consumo.

De viviendas e indios

Desde una lectura ideológica definimos el problema de la habitabilidad indígena como objeto de construcción desde *doxas* transdiscursivas (Angenot, 2012) donde el acceso a la vivienda se convierte en un campo de disputa social. Pero la referencia a una alteridad histórica nos obliga a precisar aún más la suerte de la vivienda social como dispositivo concreto y campo de inteligibilidad de procesos sociales. De allí que postulamos la construcción de la habitabilidad respecto a pueblos indígenas como una dimensión política y resultado de procesos históricos basados en la colonización del cuerpo y del espacio.

Desde una propuesta integracionista del Estado, sostenida en la implicancia moral de la ciudadanía, se apuntó a la erradicación del “rancho criollo” (que, en un primer momento, era la forma habitable que sintetizó la imposición cultural y los procesos de sedentarización al significativo “aborigen” en el noroeste del país). En el gobierno provincial, la preocupación sobre la erradicación de ciertas formas de habitabilidad indígena tuvo su punto máximo en la década del 90. En el contexto que caracterizamos como la confluencia entre el multiculturalismo y la gubernamentalidad neoliberal, la preocupación por las relaciones interculturales se interesó por las “condiciones de habitabilidad digna” como derecho social conquistado en los 80. El campo normativo y legislativo chaqueño habilitó la recurrente injerencia estatal sobre la cultura y los

espacios domésticos indígenas en las décadas subsiguientes. Durante toda la consolidación neoliberal, la focalización habitacional postuló en los pueblos indígenas como un significativo clave de la tipología subjetiva “vulnerable” o “pobre”, principalmente, desde discursos sanitaristas. Aquellas viviendas condonadas a los indígenas de ES (muchas de las cuales actualmente son propiedad de “blancos”) o el programa “Aipo” durante la hegemonía del radicalismo pueden ubicarse en esta línea.

Como acción política legítima en el periodo 2004-2014 en la provincia de Chaco, la etnización de la acción estatal se profundizó a través de las propuestas de la inclusión social. Dentro de políticas sociales más abarcativas, lo habitacional es la expresión más acabada del discurso político hegemónico relativo a la alteridad indígena. Los sentidos sobre la necesidad de modificación abrupta de las condiciones de habitabilidad indígena se enunciaron a partir del contexto electoral del 2007 pero con algunas singularidades. Desde el discurso peronista representado por la gestión de Capitanich se omite la necesidad de “erradicación” en su significación negativa y se acentúan las acciones de dar/otorgar viviendas para promover formas de dignificación, igualitarismo redistributivo y justicia social. De este modo, se confirma la vigencia ideológica del “crisol de razas” en el discurso político-cultural de la hegemonía provincial pero se trastoca el sentido de las jerarquizaciones: el pionero de Chaco deja de ser el inmigrante europeo y pasa a ser el indígena. Lo que no se modifica es la apelación a la moralidad del trabajo aunque desde ahora estará vinculada al proletario indígena temporalizado en el pasado provincial y territorialiano.

En la representación del Estado, las prácticas culturales a través de las cuales se construyen las diferencias y las semejanzas sociales son homogeneizantes, diversificantes y siempre arbitrarias. En este sentido, la investigación focalizó en el IPDUV analizando dos aspectos: las modalidades discursivas sobre las que se proyectan “las condiciones de habitabilidad” y las modalidades prácticas ancladas en la pretendida moralización de lo doméstico. Desde la dimensión técnica, el significativo “aborigen” como generalización étnica y estereotipada reduce la particularidad cultural al uso de un fogón (asador) afuera (y adelante) de la unidad habitacional para una familia nuclear. De este modo, arribamos al argumento de que fogones pueden ser interpretadas como artefactos de sentido (Kogan, 2012). Es decir, desde los patrones de interpretación no-indígena imponen un régimen de significación y de acción que per-

forman la experiencia cotidiana. Así, se pone en tensión la atadura de la representación del “aborigen” a una práctica atávica basada en el uso de leña con los procesos de urbanización. A la vez, dispone la construcción de la vivienda dentro de una cuadrícula ordenada localmente en barrios o núcleos poblacionales periféricos “con la finalidad de completar la trama humana y aprovechar la infraestructura existente” (IPDUV, 2012: 1). De este modo, los criterios técnicos del IPDUV inscriben a lo indígena en tensiones y contradicciones entre territorio e identidad.

Las formas concretas de alterización no puede desligarse del disciplinamiento corporal a través de los proyectos modélicos (y morales) de habitabilidad y bienestar. Sobre esta base estereotípica opera el mecanismo del trabajo ideológico sobre el lexema de la “reparación histórica” que posibilita la naturalización de ciertas formas de desigualdad. En la historia del Chaco nunca las dimensiones arquitectónicas de la vivienda social fueron como las de la “casa-caja” ni tampoco resultó tan rentable el mercado para el empresariado de la construcción. Este aspecto abre interrogantes sobre el mundo de arquitectos resistencianos ligado a la UNNE como una más de las relaciones de poder que afectan la problematización pública (concebida como eminentemente urbana) de la vivienda popular.

De municipalidades e indios

Dentro del horizonte hegemónico en que adquiere densidad la inclusión/exclusión de lo indígena en la agenda estatal, la principal mirada analítica estuvo puesta en el Estado local y las formas de diversidad en el noroeste chaqueño. La investigación propuso una perspectiva analítica dentro de un eje genealógico de los sentidos históricos en que se instituyeron específicas relaciones de poder y subjetividades políticas. De esta manera, las identidades municipales (turística en VRB, religiosa en MNP e intercultural en ES) fueron puestas en relación con las presencias de los indigenismos locales. De este modo, señalamos tres procesos históricos que dieron singularidad a las formas de pertenencia local: el Estado integracionista de los años 60 y 70, el Estado neoliberal de los 80 y 90, y el Estado bienestarista enfatizado en la década analizada. Distanciándonos de las lecturas que piensan la llegada de los indigenistas como un “encuentro”, se divisó el peso gravitante de las prácticas “religiosas”, “promotoras”, “integracionistas” o “desarrollistas” que condi-

cionaron algunos procesos de alterización: la emergencia del municipio como estructura burocrática, la activación de los marcadores étnicos de la población (o su invisibilización) y la institucionalización de la habitabilidad indígena como problema social. A lo largo de varios pasajes de la argumentación, esta posición teórica posibilitó reconstruir los engranajes locales que, a partir de los años 80, sostuvieron a las prácticas y discursos sobre la interculturalidad como nuevo signo ideológico en el país.

La investigación supuso un abordaje etnográfico sobre las maneras en que las autoridades locales se relacionan con la alteridad indígena. De allí que concluimos que los tres mecanismos locales de asignación y distribución de la vivienda se sustentan en procesos de racialización previos respecto a una alteridad radical. Las prácticas estatales encauzan la diferenciación y clasificación social que cuestiona los alcances del reconocimiento cultural. En efecto, las tres retóricas oficiales operan como mecanismos prácticos que viabilizan procesos de marcación de lo diferente en tanto modalidades topológicas, a saber: a) La retórica del “aborigen escondido” en VRB sectorizó a la diferencia en territorios periféricos; b) La retórica de la protección religiosa en MNP enmarcó al indígena en torno a un centro simbólico local, incluso, reproduciendo la territorialidad del Barrio Wichí; c) La retórica basada en el entrevero en ES modeló la dispersión poblacional desde un parámetro de “mezcla” e implicó la disposición intercalada entre grupos étnicos.

En cada localidad, las decisiones de las autoridades municipales habilitaron formas específicas de espacialización a la diferencia en las respectivas plantas urbanas municipales. Al equiparar las políticas de viviendas con “tecnologías de gobierno” permitió comprender cómo la materialidad estética, arquitectónica y económica posiciona a la habitabilidad como un discurso político y como un dispositivo de poder. De este modo, la formulación de la política del habitar desde espacios locales de autoridad proporciona señalamientos sobre el espacio social que debe ser ocupado por “aborígenes” y “criollos”. A partir de aquí es que la investigación fue proponiendo otros clivajes a través de los cuales se disputa conjuntamente el acceso a la vivienda, las pertenencias culturales y las adscripciones político-partidarias o religiosas.

Al considera que estudiar el Estado es más bien ocuparse de las relaciones que este ocultaría (Abrams, 2015), sostuvimos algunos análisis que evidencian la función ideológica del Estado. Concluimos en este

punto que el Estado es una máscara que debe ser desmitificada para analizar los alcances de práctica política subalterna e imaginерías que reproducen ciertas formas de la cultura política local. Esta premisa adquiere varios sentidos en nuestro abordaje. Por una parte, desde lugares de autoridad, la reproducción histórica de una ciudadanía mercantilizada se sostiene en las pretensiones del similar-controlar (Grosso, 2009) del Estado local. Como premisas ideológicas, la mitología de “casa” (Bourdieu, 2001) implica el supuesto que el acceso a la vivienda ocasiona que las familias indígenas se arraiguen a su propiedad, adquieran permanencia y “mejoren” su nivel de vida. Sin embargo, cuando adviene el beneficio de la vivienda como mercancía y se constituye en un bien de intercambio –más que la concreción del sueño burgués de la “casa propia”– que permite acceder a otros bienes altamente valorados (particularmente, la movilidad por el carácter accesible en el mercado de las motocicletas en la década analizada).

Por otra parte, las disputas por la vivienda, aún imbuidas en relaciones clientelares y en amplios procesos de mercantilización, reproducen la impronta reguladora de comportamientos sociales. La recurrencia de los ilegalismos populares (Foucault, 2002) constituyen prácticas discursivas que permiten a las autoridades locales responsabilizar al indígena del despilfarro del gasto público. El fundamento místico de la autoridad (Derrida, 1992) no solo supone que las personas respetan la ley por la creencia de que debe respetarla. Lo que al Estado le importa no es tanto ese cumplimiento efectivo sino más bien poder evitar el riesgo latente de la violencia fundadora (Benjamin, 1999). Apuntan, más que a penar la transgresión, a controlar la peligrosidad del sujeto. Por ello, lo habitacional sirve como dispositivo de control y de disciplina corporal pero también como castigo a los cuerpos fijados en el espacio público.

Del malestar en las relaciones interculturales

La propuesta teórica reforzó la comprensión de la materialidad de la cultura y de los sentidos en disputa. De esta manera, focalizamos en las representaciones simbólicas de la experiencia vivida de los sujetos a partir de la inclusión en las políticas públicas. En cada localidad, la centralidad del conflicto en la interacción intercultural y dentro de procesos de urbanización nos permitió indagar en las vivencias de las familias beneficiarias. Allí señalaban cómo se tramaban la clase, la etnia, el indige-

nismo y el evangelio en las modalidades de acción política en la lucha por el reconocimiento. Pero también las vivencias permitieron contextualizar el sentido de las pujas con el Estado local y el retorno de umbrales históricos de cada localidad: “las manifestaciones del 2006”, “la Guillermina”, y “el cólera”.

A partir del trabajo de campo, arribamos a la conclusión sobre que las formas de estar en un nuevo régimen de intervención estatal y de visibilidad pública, en general, se expresan con molestia, angustia o rechazo explícito. Así, las condiciones de habitabilidad y las progresivas urbanizaciones suponen contradicciones y transformaciones de la experiencia social. Pues, los mecanismos estatales de planificación urbana borran el vínculo entre memoria y lugar (Gordillo, 2010). En este marco, las tácticas familiares resignifican y cuestionan las disposiciones urbanas desde lugares simbólicos y materiales de resistencia.

En VRB, las disputas por la vivienda postulan la consolidación de nuevos actores políticos y mediadores legítimos de las demandas sociales. Los abundantes beneficios de la etnicidad en esta localidad depararon procesos de estructuración de nuevos barrios en zonas “permitidas” y renovadas fronteras sociales. En un contexto caracterizado por el conflicto permanente con la autoridad estatal local, la recurrencia de la ironía es una construcción colectiva al momento de necesitar algo del “gringo” (el intendente). Por otro lado, el juego entre la visibilidad/invisibilidad de lo indígena hace de la localidad la expresión más cabal de las tensiones entre las retóricas meta-culturales, las formas hegemónicas de la protesta social así como los anclajes coloniales y clasistas que se reproducen a nivel local (fundamentalmente a los que vienen a “veranear” desde otras localidades provinciales).

En MNP, una localidad marcada por la huella de la misionización católica, las modalidades del clientelismo respecto al municipio generan fuertes vínculos identitarios y de interdependencia político-partidaria. En los límites del Barrio Wichí se acentúan cada vez las formas de control que buscan burlar la presencia del no-indígena como vecino. De esta forma, la dimensión de las acciones sociales, al menos a la noche, expresan el descontento por los condicionamientos estatales. Tanto en el espacio público como en el doméstico buscan conservar lugares legítimos en las fronteras simbólicas de un territorio propio. La molestia del otro hace que las maneras de suspender su presencia impugnen las modalidades históricas propias de la propuesta integracionista. Como imágenes grabadas

en las memorias de los wichí, la monja trajo el trabajo y el bienestar pero también el cúmulo de las transformaciones perceptuales sobre el cual se imprimió el régimen de visibilidad pública de esa localidad.

En ES, la localidad más joven de las consideradas, la retórica oficial procura erigir la interculturalidad como asunto público e identidad municipal disponiendo formas de sociabilidad situadas: la “mezcla” topológica del indígena y no indígena como también en la obsesión explícita por las tecnologías de disciplinamiento corporal (la letrina). Las familias indígenas desmontan la fantasía del “blanco” y buscan constantemente evadir cualquier intento de ser fijados en el espacio urbano. El antagonismo busca enfrentar la escena montada para ser observada desde el exterior: pues es el rechazo a la obligación tácita de ser parte actoral en una artificial escenificación intercultural.

De esta forma, el lexema de la “reparación histórica” encuentra su límite dentro del encierro en el barrio o en su vivienda. En una dimensión a contrapelo, las experiencias familiares contradicen los endebles armazones de la interculturalidad y las retóricas grandilocuentes de la igualdad formal. La intervención política produce nuevas configuraciones corporales a la vez que reafirma la colonialidad que constituye a los sujetos a través de las lógicas de proximidad y distancia, de urbanización y de racialización. En esa frontera opaca, de sentidos en pugna, se constituyen cuerpos y subjetividades en épocas de reconocimiento estatal. La hegemonía “nacional y popular” despierta nuevos interrogantes sobre los esquemas de convivencia intercultural y plural en sociedades heterogéneas que, más allá de las buenas intenciones, se subsume de manera inusitada en la homogeneización y mercantilización de la experiencia. El contexto donde se presenta el tipo subjetivo del “indígena como cliente”, como rezaba la formalización de la retórica de VRB, recuerda que “vivir en cualquier pueblo del mundo tiene –y cada vez más– su costo”.

Bibliografía

- Aboy, Rosa (2003). “La vivienda social en Buenos Aires en la segunda posguerra (1946-1955)”. *Scripta Nova*, Vol. VII, N° 146: 1-15.
- Aboy Carlés, Gerardo (2009). “La sangre de Esteno. Transformaciones de la ciudadanía en la Argentina: del populismo a la inflexión particularista”. En G. Delamata (Coord.), *Movilizaciones sociales: ¿Nuevas ciudadanías? Reclamos, derechos, Estado en Argentina, Bolivia y Brasil* (pp. 67-82). Buenos Aires: Biblos.
- Abrams, Philip (2015). “Notas sobre la dificultad de estudiar el estado”. En Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell, *Antropología del Estado*. Buenos Aires: FCE.
- Alonso, Ana María (1994). “The politics of the space, time, and substance: state formation, nationalism, and ethnicity”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23: 379- 405.
- Altabe, Ricardo, et al. (1997). *Derechos indígenas en la Argentina*. Resistencia: Endepa.
- Angenot, Marc (2012). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ansaldi, Waldo (2002). “Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina”. *Cuadernos del Claeh*, Año 17, N° 61: 43-48.
- Attías, Ana y Lombardo, Ricardo (1994). “Población originaria de la Provincia del Chaco. Territorios, dominación y resistencias”. *Theomai*, N° 30: 65-80.
- Aranda, Darío (2010). *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: La vaca.

- Auyero, Javier (2001). *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bajtín, Mijail (1986). *Problemas literarios y estéticos*. La Habana: Arte y Literatura.
- Bajtín, Mijail (1989). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. España: Alianza Universidad.
- Bajtín, Mijail (1997). *Hacia una Filosofía del acto filosófico. De los borradores. Y otros escritos*. Barcelona: Anthropos.
- Bajtín, Mijail (2000). *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.
- Bajtín, Mijail (2008). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bajtín, Mijail/Voloshinov, Valentín (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Balbi, Fernando (2017). “Servidumbre y emancipación en la comparación”. En F. Balbi (Comp.), *La comparación en Antropología Social: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Ballent, Anahí y Liernur, Jorge (2014). *La casa y la multitud. Vivienda, política y cultura en la Argentina moderna*. Buenos Aires: FCE.
- Balibar, Etienne (1991). “La forma nación: historia e ideología”. En E. Balibar, I. Wallerstein, *Etnia, nación y clase* (pp. 135-168). Buenos Aires: IEPALA.
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (1991). *Etnia, nación y clase*. Buenos Aires: IEPALA.
- Barabas, Alicia (2000). “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”. *Alteridades*, Vol. 10, N° 19: 9-20.
- Barreto, Miguel (2011). “Cambios y continuidades en la política de vivienda argentina (2003-2007)”. *Cuadernos de vivienda y urbanismo*, Vol. 5, N° 9: 12-30.
- Barreto, Miguel (2014). *La política federal de vivienda desde su implementación en el Gran Resistencia 2003-2007: análisis y recomendaciones*. Buenos Aires: IIDVI-FAU-UNNE.
- Barri, Juan (2013). “Los campesinos chaqueños en la encrucijada”. *Estudios Rurales*, N° 4: 15-39.

- Barrios, Cleopatra (2018). “Fotografía y devoción ruterá: pasajes de la travesía de Estela Izuel al Gauchito Gil”. En M. Giordano (Coord.), *De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos* (pp. 51-76). Buenos Aires: Biblos.
- Bartolomé, Miguel (2003). “Los pobladores del ‘Desierto’. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 17: 162-189.
- Beck, Hugo (2001). “Inmigrantes europeos en el Chaco”. *Cuadernos de Geohistoria Regional*, N° 37: 45-59.
- Benedetto, Carlos (2010). “Movimientos sociales de los Pueblos Originarios”. En A. Etchegoyen (Comp.), *Pueblos Originarios y acceso a la justicia* (pp. 73-74). Buenos Aires: El Mono Armado.
- Benjamin, Walter (1999). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones 2*. España: Taurus.
- Benjamin, Walter (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Bhabha, Homi (2011). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Bialet Massé, Juan (1985). *Informe sobre el estado de las clases obreras*. Tomo I. Madrid: Hispanoamérica.
- Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.
- Bocarejo, Diana (2011). “Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47, N° 2: 97-121.
- Boito, María Eugenia (2012). *Solidaridad/es/ y crueldad/es/ de clase. El “Orden Solidario” como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.
- Boito, María Eugenia y Espoz, María Belén (Coords.) (2014). *Urbanismo estratégico y separación clasista. Instantáneas de la ciudad en conflicto*. Rosario: De puño y letra.
- Borrini, Héctor; Schaller, Enrique (1981). *El proceso de colonización en El Impenetrable chaqueño*. Resistencia: UNNE.

- Bourdieu, Pierre (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, Pierre (2013). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braticevic, Sergio (2009). “Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco Central. Las ONGs para el desarrollo y su razón intervencionista en un espacio de expansión productiva reciente”. *Papeles de Trabajo*, N° 17: 1-13.
- Briones, Claudia (1998a). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia (1998b). “(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad”. *Série antropológica*, N° 244: 1-55.
- Briones, Claudia (2004). “Construcciones de aboriginalidad en Argentina”. *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin, N° 68: 73-90.
- Briones, Claudia (Ed.) (2005). *Cartografías Argentinas: políticas Indigenistas y Formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, Claudia (2007). “«Nuestra lucha recién comienza». Vivencias de pertenencia y formaciones Mapuche de sí mismo”. *Revista Avá*, N° 10: 23-46.
- Briones, Claudia (2015). “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la «nacional y popular» de la última década”. *Antípoda*, N° 21: 21-48.
- Bubnova, Tatiana (2000). “Prólogo”. En M. Bajtín, *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)* (pp. 11-26). México: Taurus.
- Bubnova, Tatiana (2008). “Bajtín y Benjamin: lecturas desde otros cronotopos (en torno a Goethe y otros temas)”. *Acta poética*, Vol. 29, N° 2: 39-69.
- Campra, Rosalba (1998). *América Latina: la identidad y la máscara*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Cantero, Emanuel (2012). *Ciudad de Resistencia. Discursos e imaginarios sociales en torno al origen de su nombre*. TFG de la Licenciatura en Sociología, UNVM, Villa María.
- Cardin, Lorena (2013). “Construcciones en disputa de la identidad gom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación”. En F. Tola *et al.*, *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad* (pp. 361-384). Buenos Aires: Punto Sur.
- Carrasco, Morita (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Vinciguerra.
- Carrasco, Morita; Briones, Claudia (1996). *La tierra que nos quitaron*. La Plata: Lhaka Honhat.
- Castro-Gómez, Santiago (2003). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro»”. En E. Lander (Comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 236-255). Buenos Aires: CLACSO.
- Chico, Juan y Fernández, Mario (2008). *Napalpi. La voz de la sangre*. Resistencia: Secretaría de Cultura de Chaco.
- Citro, Silvia (2009). *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Colazo, Susana (2011). “Etnografía y memoria: los relatos de los indígenas Wichí del Impenetrable chaqueño”. *Nordeste*, N° 30: 1-13.
- Colazo, Susana (2013). “Entre la lejanía y el olvido: los wichí anglicanos del Chaco Austral”. Ponencia presentada en *XVI Jornadas sobre alternativas religiosas*.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (1991). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2011). *Etnicidad SA*. Buenos Aires: Katz.
- Cortés Ortiz, Brigitte (2011). “El discurso político del hábitat. Algunas consideraciones”. *Equidad Desarro*, N° 15: 147-168.
- Dagnino, Evelina (2004). “Confluencia perversa, desplazamiento de sentido, crisis discursiva”. En A. Grimson (Comp.), *La cultura en la crisis latinoamericana* (pp. 195-216). Buenos Aires: CLACSO.

- Das, Veena y Poole, Deborah (2008). “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología social*, N° 27: 19-52.
- Dasso, María Cristina (1999). *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad argentina.
- Dasso, María Cristina (2010). “Memorias y representaciones sobre el criollo del Chaco argentino”. *Confluente*, Vol. 2, N° 2: 236-253.
- De Certeau Michael (1996). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*. México: Universidad.
- De la Cadena, Marisol (Ed.) (2007). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Papeyán: Envión.
- De la Maza Cabrera, Francisca (2012a). “La noción de «indígena» en las prácticas estatales locales. El caso de tres comunas de la Araucanía, Chile”. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 36: 91-117.
- De la Maza Cabrera, Francisca (2012b). “Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 22: 85-100.
- Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, Walter *et al.* (2010). “Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina”. Ponencia presentada en el *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria*. Buenos Aires, octubre de 2010.
- Derrida, Jacques (1992). “Fuerza de ley: el fundamento mítico de la autoridad”. *Doxa, Cuaderno de filosofía del derecho*, N° 11: 129-191.
- Domenech, Eduardo (2003). “El multiculturalismo en Argentina: ausencias, ambigüedades y acusaciones”. *Estudios*, N° 14: 33-47.
- Domínguez, Diego y De Estrada, María (2013). “Asesinatos y muertes de campesinos en la actualidad argentina: la violencia como dispositivo (des)territorializador”. *Astrolabio*, N° 10: 489-529.
- Doyle, Patricio (1997). *Camino desde la marginación a la libertad*. Buenos Aires: Editorial del autor.
- Elias, Norbert (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Escolar, Diego (2005). “El «estado de malestar». Movimiento indígena y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe”. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 37-64). Buenos Aires: Geaprona, Antropofagia.
- Escolar, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Espoz, María Belén (2013). *Los ‘pobres diablos’ en la ciudad colonial. Imágenes y vivencias de jóvenes en contextos de socio-segregación*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.
- Favre, Henri (1998). *El indigenismo*. México: FCE.
- Ferraudi Curto, María Cecilia (2014). *Ni punteros ni piqueteros. Urbanización y política en una villa del Conurbano*. Buenos Aires: Gorla.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1998). *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2004). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Franceschi, Zeldá; Dasso, María Cristina (2010). *Etno-grafías. La escritura como testimonio entre los Wichí*. Buenos Aires: Corregidor.
- Fraser, Nancy (1996). “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género”. *RIFP*, N° 8: 18-40.
- Garay Montañez, Nilda (2014). “La revolución haitiana en los inicios del constitucionalismo: la cuestión de la raza y el sujeto jurídico y político”. *Historia Constitucional*, N° 15: 279-310.

- Geat, Andrea (2013). "Identidades y representación. Sobre debates identitarios en la escena artística del NEA". *Historia y Frontera*, Nº 1: 1-12.
- Geertz, Clifford (2000). *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, Clifford (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ghasarian, Christian (Coord.) (2008). *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Del sol.
- Giordano, Mariana (2003). "De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños". *Revista Complutense de Historia de América*, Nº 29: 5-24.
- Giordano, Mariana (2004). "Itinerario de imágenes del indígena chaqueño. Del «Territorio Indio del Norte» al Territorio Nacional y Provincia del Chaco". *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LXI, Nº 2: 517-550.
- Giordano, Mariana (2008). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata: Colecciones al margen.
- Giordano, Mariana (2012). "Fotografía, testimonio oral y memoria. (Re)presentaciones de indígenas e inmigrantes del Chaco (Argentina)". *Memoria Americana* 20, Nº 2: 295-321.
- Gómez, César (2015). "Estrategias territoriales y usos políticos de la identidad en el interfluvio Teuco-Bermejito, Chaco". *De prácticas y discursos*, Vol. 4, Nº 5: 1-24.
- González Stephan, Beatriz (Coord.) (1995). *Esplendores y miserias del siglo XIX: cultura y sociedad en América Latina*. Bogotá: Monte Ávila.
- González Stephan, Beatriz (2000). "Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias". [En línea] <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev41.html>
- Gordillo, Gastón (2009). "La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas". *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 39, Nº 2: 247-262.
- Gordillo, Gastón (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.

- Gordillo, Gastón; Hirsch, S. (Comps.) (2010). *Movilizaciones indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: La crujía.
- Gotta, Claudia *et al.* (2010). “Repensar el bicentenario de la marginación: ciudadanía y pueblos indígenas”. *Pilquen*, Año XII, N° 12: 1-10.
- Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y Populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, Alejandro (2003). “La vida política de la etnicidad migrante: hipótesis en transformación”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 17, N° 50: 1-16.
- Grimson, Alejandro (2004). “La experiencia argentina y sus fantasmas”. En A. Grimson (Comp.), *La cultura en la crisis latinoamericana* (pp. 177-194). Buenos Aires: CLACSO.
- Grimson, Alejandro (2016). “Racialidad, etnicidad y clase en los orígenes del peronismo, Argentina 1945”. *Working Paper*, N° 93: 1-54.
- Grosso, José Luis (2003). “Interculturalidad latinoamericana: los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía”. *Interações*, Vol. 4, N° 6: 17-45.
- Grosso, José Luis (2005). “Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales”. *Secuencia*, N° 63: 40-74.
- Grosso, José Luis (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad, añoranza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Grosso, José Luis (2009). “Cuerpos del Discurso y Discurso de los Cuerpos. Nietzsche y Bajtín en nuestras relaciones interculturales”. *Relaces*, Año 1, N° 1: 44-77.
- Grosso, José Luis (2012). “Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Vol. 11, N° 33: 750-768.
- Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.

- Guber, Roxana (2009). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gupta, Akhil (2015). “Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado”. En Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell, *Antropología del Estado*. Buenos Aires: FCE.
- Gutiérrez Viñuales, Rodrigo (2001). *La provincialización del Chaco. El histórico proceso de un anhelo (1884-1951)*. Buenos Aires: Fundación CEDODAL.
- Gutiérrez Viñuales, Rodrigo; Giordano, Mariana (1992). “El Fogón de los Arrieros y el plan de embellecimiento de Resistencia durante la década del sesenta”. *XII Encuentro de Geohistoria Regional*. Resistencia: Fundanord.
- Habermas, Jürgen (2009). “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. En Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (pp. 155-214). México: FCE.
- Hall, Stuart (2010). “El espectáculo del «Otro»”. En E. Restrepo, C. Walsh, V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-445). Colombia: Envió Editores.
- Halperin Donghi, Tulio (1980). *Proyecto y construcción de una nación: Argentina, 1846-1880*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Hermitte, Esther y equipo (1995). *Estudio sobre la situación de los aborígenes en la provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones. Tres tomos (a, b y c).
- Honneth, Axel (1996). “Reconocimiento y obligaciones morales”. *RIFP*, N° 8: 5-17.
- Honneth, Axel (2006). “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría*, N° 35: 129-150.
- Honneth, Axel (2009a). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, Axel (2009b). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.
- Iñigo Carrera, Nicolás (1995). “Capítulo I”. En E. Hermitte y equipo, *Estudio sobre la situación de los aborígenes en la provincia del Chaco*

- y políticas para su integración a la sociedad nacional* (pp. 29-57). Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- Iñigo Carrera, Nicolás (2010). *Génesis, formación y crisis del capitalismo en el Chaco, 1870-1970*. Salta: UNSA.
- Isla, Alejandro (1995). “Prólogo”. En E. Hermitte y equipo, *Estudio sobre la situación de los aborígenes en la provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional* (pp. 13-28). Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- Jameson, Fedric (2008). “Sobre los «Estudios Culturales»”. En F. Jameson, S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 69-136). Buenos Aires: Paidós.
- Jameson, Fedrick y Žižek, Slavoj (2008). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kogan, Liuba (2012). “Tecnologías del encantamiento y cinco cuerpos imaginados ¿cada vez más extranjeros?”. *Actual Marx Intervenciones*, N° 12: 185-210.
- Kusch, Rodolfo (2007a). *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2007b). *América profunda*. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2007c). *La negación en el pensamiento popular*. Rosario: Fundación Ross.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Landa Vázquez, Ladislao (2006). *Pensamientos indígenas en nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lanusse, Paula y Lazzari, Axel (2005). “Salteñidad y pueblos indígenas: continuidades y cambios en identidades y moralidades”. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 185-210). Buenos Aires: Geaprona - Antropofagia.
- Lazar, Sian (2013). *El Alto, ciudad rebelde*. La Paz: Plural.
- Lazzari, Axel (2004). “Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955)”. En F. Neiburg y M. Plotkin (Comps.), *Intelectuales y expertos* (pp. 203-229). Buenos Aires: Paidós.
- Lenton, Diana (2014). *De centauros a protegidos. La construcción del su-*

- jeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Lenton, Diana (2015). “Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena”. *Identidades*, Año 5, Nº 8: 117-154.
- Leone, Miguel (2016). “De «pueblo pobre» a «pueblo indígena». Pastoral aborígen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985)”. *Quinto Sol*, Vol. 20, Nº 3: 1-23.
- Leoni, María Silvia (2004). “Los municipios y la política en los territorios nacionales. El caso del Chaco (1884-1946)”. *Revista Escuela de Historia*, Año 3, Vol. 1, Nº 3: 1-20.
- Leoni, María Silvia (2008). “La política en el Chaco en la primera mitad del siglo XX. Estructuras de participación, actores y prácticas”. En G. Luorno y E. Crespo (Coords.), *Nuevos Espacios. Nuevos Problemas. Los territorios nacionales* (pp. 45-59). Neuquén: Educo.
- Lins Riveiro, Gustavo (2004). “Cultura, derechos humanos e poder”. En A. Grimson (Comp.), *La cultura en la crisis latinoamericana* (pp. 217-236). Buenos Aires: CLACSO.
- Lois, Carla (1999). “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los Territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación Argentino”. *Scripta Nova*, Nº 38: 1-15.
- Lombardo, Ricardo (1999). *Recomendaciones ambientales para la implementación de programas de Vivienda rural en el Chaco*. Tesis de maestría. UNNE-FAU-FCNEA.
- Lorenzetti, Mariana (2009). “La construcción de la «salud intercultural» como campo de intervención”. Ponencia presentada en *VIII Jornadas Nacionales de Debate Interdisciplinario en Salud y Población*, Buenos Aires, IIGG-UBA.
- Macor, Darío y Tcach, César (Eds.) (2003). *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe: UNL.
- Maeder, Ernesto (1985). *Memorias del Territorio Nacional del Chaco, 1885-1899*. Resistencia: Instituto de Historia-UNNE.
- Maeder, Ernesto (1996). *Historia del Chaco*. Resistencia: Plus Ultra.

- Margulis, Mario (1998). “La discriminación en la discursividad social”. En M. Margulis y M. Urresti, *La segregación negada: cultura y discriminación social* (pp. 17-36). Buenos Aires: Biblos.
- Martínez Sarasola, Carlos (1998). *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Emecé.
- Marx, Carlos (2004). *El capital: el proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Millán Ford, Manuel (2011). *El Chaco. Provincia Presidente Perón. El primer nombre de la actual provincia del Chaco*. Resistencia: Instituto de Cultura.
- Miller, Elmer (1979). *Los Tobas Argentinos: Armonía y Disonancia en una Sociedad*. México: Siglo XXI.
- Miranda, Guido (2005). *Tres ciclos chaqueños*. Resistencia: Librería de la Paz.
- Mitchell, Timothy (2015). “Sociedad, economía y el efecto del estado”. En Philip Abrams, Akhil Gupta, Timothy Mitchell, *Antropología del Estado*. Buenos Aires: FCE.
- Mombello, Laura (2005). “La «mística neuquina»: marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven”. En C. Briónes (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 125-148). Buenos Aires: Geaprona, Antropofagia.
- Motta, Martín (2016). *Proceso: Participación - Vivienda. Procesos de participación de la población en situación de pobreza en el mejoramiento del hábitat y la vivienda. Evaluación del Programa Federal de Mejoramiento de Viviendas “Mejor Vivir” en Chaco y Tucumán (2003-2011)*. Tesis doctorales defendidas en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires.
- Offe, Claus (1996). *Contradicciones del Estado de Bienestar*. Buenos Aires: Alianza Universidad.
- Oszlak, Oscar (1997). *La formación del Estado argentino. Origen, Progreso y Desarrollo Nacional*. Buenos Aires: Planeta.
- Ovartún, Kemy (2000). “Ideologema de la familia: género, vida privada y trabajo en Chile, 2000-2003”. [En línea] <http://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=21196>

- Perelmitter, Luisina (2016). *Burocracia plebeya. La trastienda de la asistencia social en el Estado argentino*. San Martín: UNSAM Edita.
- Preciado, Beatriz (2009): “Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino”. *Parole de queer*, N° 2: 14-17.
- Pompert de Valenzuela, María Cristina (2016). *Del desierto verde a Capital Nacional de las Esculturas*. Resistencia: ConTexto Libros.
- Quijano, Aníbal (2003). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (Comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos, Alcida (2004). “Pulp fictions del indigenismo”. En A. Grimson, G. Lins Ribeiro, P. Semán (Comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 357-390). Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Renault, Emmanuel (2007). “What is the Use of the Notion of the Struggle of Recognition?” *Revista de ciencia política*, Vol. 27, N° 2: 195-205.
- Rodríguez Mir, Javier; Braunstein, José (1994). “Sedentarización y etnicidad. El caso de los Matacos en Las Lomitas (Argentina)”. *Runa*, Vol. 21, N° 1: 263-270.
- Romero, Adrián y Quevedo, Cecilia (2015). “Alteridad indígena y noticiabilidad: el camino al Récord Guinness”. *Revista Questión*, Vol. 1, N° 47: 243-260.
- Roze, Jorge (2007). “La Lucha en el Espacio Urbano para la Construcción de Ciudadanía”. Ponencia presentada en *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.
- Ruffini, Martha (2005). “Peronismo, Territorios Nacionales y ciudadanía política. Algunas reflexiones en torno a la provincialización”. *Avances del Cesor*, Año V, N° 5: 132-148.
- Said, Edward (2009). *Orientalismo*. Madrid: Quibla.
- Salamanca, Carlos; Tola, Florencia (2008). “Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales qom y de la capacidad de acción”. En J. Braunstein

- y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 149-158). Corrientes: UNNE.
- Saldi, Leticia (2011). *Procesos identitarios, naturaleza y políticas estatales en el noreste de Mendoza (Argentina)*. Tesis Doctoral en Ciencias Sociales, UNCu.
- Sarmiento, Domingo (2007). *Facundo*. Buenos Aires: Terramar.
- Seelstrang, Arturo (1977). *Informe de la comisión exploradora del Chaco*. Buenos Aires: Eudeba.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Semán, Pablo (2009) “Más allá de la descripción, más acá del dualismo: efectos cruciales de un recorrido entre países, investigaciones y disciplinas”. *Estudios Sociológicos*, Vol. XXVII, N° 81: 1041-1059.
- Sotelo, Natalia, *et al.* (2004). “Enfermedad de Chagas: Situación Actual en Comunidades Aborígenes de Chaco y Formosa”. *Comunicaciones científicas y tecnológicas*, UNNE. [En línea] <http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/com2004/3-Medicina/M-045.pdf>
- Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Sudar Klappenbach, Luciana (2004). “La colonia Resistencia como modelo de fundación republicana. Procedimientos fundacionales y características urbanas”. *Cuaderno Urbano*, N° 4: 117-143.
- Taussig, Michael (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Caroline Press.
- Taylor, Charles (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE.
- Terán, Oscar (Comp.) (1987). *Positivismo y nación*. Buenos Aires: Puntosur.
- Tissera, Ramón (2008). *Chaco: historia general*. Resistencia: Librería de la Paz.
- Torres Fernández, Patricia (2008). “Redefiniendo alteridades. Políticas

- provinciales de turismo étnico en Chaco y Formosa”. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Trincherro, Hugo (2007). *Aromas de lo exótico (retornos al objeto)*. Buenos Aires: SB.
- Valko, Marcelo (2008). *Los indios invisibles del Malón de la paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.
- Vivaldi, Ana (2010). “El monte en la ciudad: (des) localizando identidades en el barrio toba”. En G. Gordillo, S. Hirsch (Comps.), *Movilizaciones indígenas en la Argentina* (pp. 101-122). Buenos Aires: La cruzjía.
- Voloshinov, Valentín (2009). *Marxismo y Filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.
- Wallerstein, Immanuel (2004). *El moderno sistema mundial*. Buenos Aires: Siglo XIX Editores.
- Wanderley, Fernanda (2009). “Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia”. *Iconos*, N° 34: 67-79.
- Williams, Raymond (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.
- Wright, Pablo (2003). “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino”. *Horizontes Antropológicos*, Año 9, N° 19: 137-152.
- Wright, Susan (1998). “La politización de la «cultura»”. *Anthropology Today*, Vol. 14, N° 1: 128-141.
- Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Zapata, Laura (2016). “Intersticios y fragmentaciones: «promoción» del aborigen en el Chaco (1970-1990)”. *Sociedad y Religión*, Vol. XXVI, N° 46: 163-180.
- Zavala, Iris (1992). “Introducción”. En V. Voloshinov, *Marxismo y filosofía del lenguaje* (pp. 10-18). Madrid: Alianza.
- Zidarich, Mónica (1999). *Sistematización de Experiencias de Educación*

Bilingüe Intercultural - Área wichí - 1970/1999. Plan social educativo. Proyecto 4. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.

Žižek, Slavoj (Comp.) (2003). *Ideología: un mapa de la cuestión.* Buenos Aires: FCE.

Žižek, Slavoj (2008). “Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multicultural”. En F. Jameson, S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.

Zurlo, María (2012). “Lo regional como categoría de análisis en la construcción de identidades locales: Chaco como caso de estudio (1850- 1950)”. *Revista Geográfica Digital*, Año 9, N° 17: 1-14.

Fuentes

a. Documentos estatales

Cámara de Diputados de la Provincia de Chaco (1977). “Creación del Municipio de Misión Nueva Pompeya” (Ley 2036).

Cámara de Diputados de la Provincia de Chaco (1979). “Creación del Municipio de El Sauzalito” (Ley 2429).

Cámara de Diputados de la Provincia de Chaco (1992). “Creación de municipio de Villa Río Bermejito” (Decreto 574/92).

Constitución de la Provincia de Chaco (1994).

Censo Nacional de Población Hogares y Viviendas (2001).

Censo Nacional de Población Hogares y Viviendas (2010).

Cristina Fernández de Kirchner. “Discurso presidencial en Apertura de periodo de sesiones ordinarias del Congreso de la Nación”, 01/03/2014.

Defensoría del Pueblo de la Nación (2007). “Demanda a la provincia de Chaco y al Estado nacional ante la Corte Suprema por el extermio de las comunidades indígenas”. Buenos Aires.

Decreto N° 28.169 del Poder Ejecutivo Nacional (1944). “Estatuto del Peón Rural”.

- IPDUV (2010). “Vivir dignamente en Chaco. Herramientas para el desarrollo de las comunidades”. II Exposición Federal de Vivienda Social. Buenos Aires.
- IPDUV (2012). “Criterios generales de selección de terrenos para la construcción de viviendas en las localidades de la Provincia del Chaco”. Resistencia.
- IPDUV (2007). “Entrega de viviendas en barrio Mapic”. Resistencia.
- JUM (1975). Proyecto de promoción rural comunitaria “Chaco”. Castelli.
- Ley Provincial del Aborigen N° 3258 (1987). Provincia de Chaco.
- Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios (2004). “Convenio Marco Programa federal de mejoramiento de vivienda”. Buenos Aires.
- Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios (2006). “Subprograma Federal de Mejoramiento de Viviendas con Municipios”. Buenos Aires.
- Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios (2007). “Creación del Subprograma de viviendas para pobladores aborígenes y rurales”. Buenos Aires.
- Municipalidad de El Sauzalito (2013). “Certificado de tenencia precaria de la vivienda social”. Oficina de Catastro. El Sauzalito.
- Municipalidad de Villa Río Bermejito (2007). “Programa de viviendas Familias criollas”. Villa Río Bermejito.
- Municipalidad de Villa Río Bermejito (2007). “Programa de viviendas Mejor vivir”. Villa Río Bermejito.
- NBCH (2017). “Balance de responsabilidad social empresarial. Ejercicio 2017”. Resistencia.
- Secretaría de Obras Públicas de la Nación (2008). “Programa federal plurianual de construcción de viviendas. Subprograma de viviendas para pobladores aborígenes y rurales”. Buenos Aires.
- Secretaría de Obras Públicas de la Nación (2010). “Creación del Programa federal de vivienda y mejoramiento del hábitat de pueblos originarios y rurales”. Buenos Aires.
- Secretaría de Obras Públicas de la Nación (2010). “Programa federal de mejoramiento de vivienda – Mejor Vivir II”. Buenos Aires.

Subsecretaría de Asuntos Municipales (2013). “Distribución de fondos de participación municipal. Resumen del mes de mayo de 2013”. Buenos Aires.

b. Fuentes periodísticas en formato web

Clarín (2008, 13 de octubre). “Patricia Sosa, la “elegida” por los Tobas”. [En línea] https://www.clarin.com/ultimo-momento/patricia-sosa-elegida-tobas_0_S1OEXpi0TYg.html [Consulta: 3 de abril de 2015].

La Nación (2008, 19 de julio). “En el centro de El Impenetrable”. [En línea] <https://www.lanacion.com.ar/1031085-en-el-centro-de-el-impenetrable> [Consulta: 3 de abril de 2015].

Mempo Giardinelli (2007, 25 de septiembre). “El Impenetrable o la agonia qom”. *Página 12*. [En línea] <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-91958-2007-09-25.html> [Consulta: 3 de abril de 2015].

Mempo Giardinelli (2014, 1 de junio). “El Impenetrable y algunas unanimidades que celebrar”. *Página 12*. [En línea] <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-247542-2014-06-01.html> [Consulta: 3 de abril de 2015].

Mempo Giardinelli (2014, 29 de septiembre). “El Impenetrable chaqueño, esa otra realidad”. *Página 12*. [En línea] <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-256381-2014-09-29.html> [Consulta: 3 de abril de 2015].

Minuto Uno (2008, 2 de agosto). “Patricia Sosa encontró su misión en una increíble experiencia filantrópica con los indios Tobas”. [En línea] <https://www.minutouno.com/notas/86527-patricia-sosa-encontro-su-mision-una-increible-experiencia-filantropica-los-indios-toba> [Consulta: 3 de abril de 2015].

Norte (2008, 18 de enero) “El gobierno pidió perdón por la Masacre de Napalpi”. [En línea] <http://www.diarionorte.com/article/7025/el-gobierno-pidio-perdon-por-la-masacre-de-napalpi> [Consulta: 3 de abril de 1997].

Norte (2012, 5 de noviembre). “Histórica reparación. Después de 88

años, el único sobreviviente de Napalpí logra tener una casa digna”. [En línea] <http://www.diarionorte.com/article/79190/despues-de-88-anos-el-unico-sobreviviente-de-napalpi-logra-tener-una-casa-digna> [Consulta: 3 de abril de 2015].

Perfil (2008, 7 de agosto). “Patricia Sosa lo hizo: el Gobernador Capitanich y la Ministra Alicia Kirchner visitan El Impenetrable chaqueño”. [En línea] <https://www.perfil.com/noticias/politica/patricia-sosa-lo-hizo-el-gobernador-capitanich-y-la-ministra-alicia-kirchner-visitacion-el-impenetrable-chaqueño-20080807-0024.phtml> [Consulta: 3 de abril de 2015].

c. Fuentes periodísticas en formato impreso

La Nación (2007, 30 de septiembre). “Murió otra aborígen, víctima de desnutrición. Tenía 56 años y pesaba sólo 24 kilos”.

La voz del Chaco (2007, 2 de junio). “En medio de la nada, aborígenes recibieron la mano del Ejército”.

La voz del Chaco (2007, 2 de agosto). “Grave caso de desnutrición”.

La voz del Chaco (2007, 2 de agosto). “Terrible caso de desnutrición quedó en medio de la polémica”.

Norte (2007, 14 de febrero). “Comunidades indígenas: galerías del horror”.

Norte (2007, 4 de marzo). “Denuncian que niño aborígen de un mes murió en la puerta del hospital de Castelli”.

Norte (2007, 1 de abril). “El obispo podría mediar en el conflicto indígena con el gobierno”.

Norte (2007, 2 de junio). “Ayuda alimentaria para 10.000 aborígenes”.

Norte (2007, 2 de junio). “Aborígenes: Justicia y Paz dice que el gobierno atendió los reclamos”.

Norte (2007, 3 de agosto). “Por desnutrición y tuberculosis murieron otros dos aborígenes en El Impenetrable”.

Norte (2007, 3 de agosto). “«El gobierno provincial y el Idach deben afrontar esta dolorosa realidad», dice el padre Lestani”.

Norte (2007, 7 de agosto). “María, otra aborígen muerta por desnutrición”.

- Norte* (2007, 15 agosto). “La BBC habla de «genocidio a fuego lento» de indígenas del Chaco”.
- Norte* (2007, 15 de agosto). “También en Al Jazeera”.
- Norte* (2007, 30 de agosto). “El defensor del pueblo demanda al Chaco y al Estado nacional que se detenga el exterminio aborígen”.
- Norte* (2007, 24 de agosto). “Dos muertes más en las comunidades indígenas”.
- Norte* (2007, 26 de agosto). “Etnocidio aborígen”.
- Norte* (2007, 30 de agosto). “La muerte N° 14”.
- Norte* (2007, 31 de agosto). “A los sentidos aborígenistas”.
- Norte* (2007, 12 de septiembre). “Comandancia Frías, desgarrada por el abandono de aborígenes”.
- Norte* (2007, 24 de septiembre). “El Centro Mandela denuncia desinterés oficial en combatir el mal de Chagas”.
- Norte* (2007, 26 de septiembre). “Comunidades de El Impenetrable consumen agua de mala calidad”.
- Norte* (2007, 28 de septiembre). “Jueza Highton: La Nación y el Chaco deberán ocuparse en dar agua y comida a aborígenes”.
- Norte* (2007, 29 de septiembre). “La muerte de doña Rosa”.
- Norte* (2007, 29 de septiembre). “Murió Rosa Molina, la mujer toba que por el hambre pesaba 30 kilos”.
- Norte* (2007, 29 de septiembre). “Número 15”.
- Norte* (2007, 26 de octubre). “Dos nuevas muertes aborígenes desgarran al Chaco”.
- Norte* (2007, 26 de octubre). “La BBC señala al Chaco como la provincia más pobre del país”.
- Norte* (2007, 1 de noviembre). “«La situación está igual o peor», dijo el Defensor del Pueblo”.
- Norte* (2007, 2 de noviembre). “Eduardo Mondino llamó a rescatar a las comunidades de la muerte”.
- Norte* (2007, 2 de noviembre). “La Defensoría del Pueblo, impactada por la situación aborígen en El Impenetrable”.
- Norte* (2007, 7 de noviembre). “La Corte Suprema cuestionó la ineficiencia de los gobiernos en la asistencia de los aborígenes”.

Revista *Gente* (2008). “Dios puso a los Tobas en mi camino y no voy a abandonarlos”.

Revista *Resumen* (2008, 2 de noviembre). “La fama bien usada. Ayuda y solidaridad con los Tobas del Chaco”.

d. Sitios web consultados

Blog Alternativo de Arte. <https://luzdeciedad.wordpress.com/> [Consulta: 11 de junio de 2015].

Indymedia. <http://archivo.argentina.indymedia.org/print.php?id=414526> [Consulta: 9 de abril de 2015].

Página web de turismo Agencia Nova. http://www.agencianova.com/nota.asp?n=2006_1_21&id=47243&id_tiponota=10 [Consulta: 25 de diciembre de 2014].

Página web de turismo Alconet. http://www.alconet.com.ar/pais/turismo/circuitos_chaco.html#VILLA_RIO_BERMEJITO [Consulta: 11 de enero de 2016].

Página web de turismo InterTourNet. <http://www.intertournet.com.ar/chaco/bermejito.htm> [Consulta: 11 de enero de 2015].

Página web del Instituto Provincial de Desarrollo Urbano y Vivienda. <http://ipduv.chaco.gov.ar/frontend.php/pagina?id=1956&sm=11> [Consulta: 3 de junio de 2015].

Prensa oficial de la Gobernación de Chaco. <http://www.prensa.chaco.gov.ar/> [Consulta: 11 de enero de 2015].

e. Formatos audiovisuales

AA.VV. “Fundación Pequeños Gestos - Patricia Sosa” (2009). [Archivo de vídeo] YouTube. [En línea] <https://www.youtube.com/watch?v=GXICdcr5Qa8> [6 de noviembre de 2014].

Documental “*Chacú*. Un documental sobre la historia de la provincia de Chaco” (2010). Dirección: Felipe Pigna.

Documental “*Sip’ohi*, el lugar del Manduré” (2011). Dirección: Sebastián Lingiardi.

Programa de televisión “Almorzando con Mirtha Legrand”. América.
Emisión del 1 de diciembre de 2008.

Programa de televisión “Susana Giménez”. Telefe. Emisión del 10 de
julio de 2014.

Spot “Chaco, el Secreto de Argentina” (2010). Dirección: Subsecretaría
de Turismo de Chaco.

Video de “Entrega de viviendas en Nueva Población”. [Archivo de
vídeo] Chaco día por día [En línea] [https://www.youtube.com/
watch?v=_nodgTg6yNg&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=_nodgTg6yNg&feature=youtu.be) [Consulta: 3 de abril
de 2015]

f. Entrevistas utilizadas

Entrevista A: JC, colectividad de alemanes del volga, J.J. Castelli, junio
de 2008.

Entrevista B: JG, funcionario provincial, no indígena, Resistencia,
agosto de 2013.

Entrevista C: IH, funcionario del área de “vivienda aborigen” del
IPDUV, no indígena, Resistencia, julio de 2011.

Entrevista D: NL, no indígena, docente, ES, julio de 2011.

Entrevista E: LH, intendente de VRB, julio de 2009 y 2014.

Entrevista F: VG, intendente de MNP, julio de 2013.

Entrevista G: funcionaria de la Secretaría de vinculaciones con la co-
munidad, ES.

Entrevista H: EK, intendente de ES, agosto de 2013.

Entrevista I: DS, qom, VRB, julio de 2009.

Entrevista J: MA, qom lashe, julio de 2013.

Entrevista K: JO, wichí, Barrio Wichí, MNP, julio de 2013.

Entrevista L: OL y HL, esposos, wichí, ES, agosto de 2014.

Entrevista M: NC, wichí, ES, junio de 2013.

Entrevista N: TF, qom, Barrio Ecotur, VRB, julio de 2013.

Entrevista Ñ: SE, qom, Barrio Alcaya, VRB, agosto de 2011.

Entrevista O: JH, qom, Barrio Norte, VRB, julio de 2013.

Entrevista P: EP, 20.000 hectáreas, MNP, 2014.

Entrevista Q: RH, wichí, Barrio Wichí, MNP, julio de 2012.

Entrevista R: FH, wichí, Barrio Wichí, MNP, julio 2012.

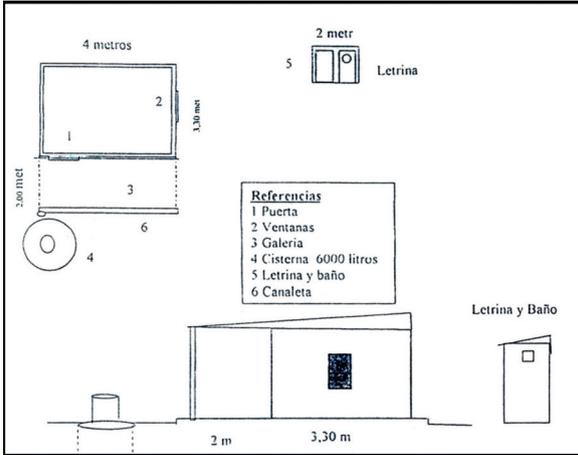
Entrevista S: EG, wichí, Barrio Wichí, MNP, julio de 2012.

Entrevista T: TA, wichí, ES, julio de 2014.

Entrevista U: ML, wichí, ES, septiembre de 2013.

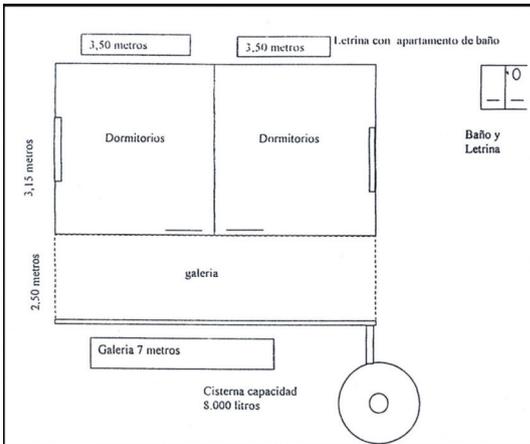
Anexos

Imagen 1. Croquis número 1 de la vivienda del programa MV



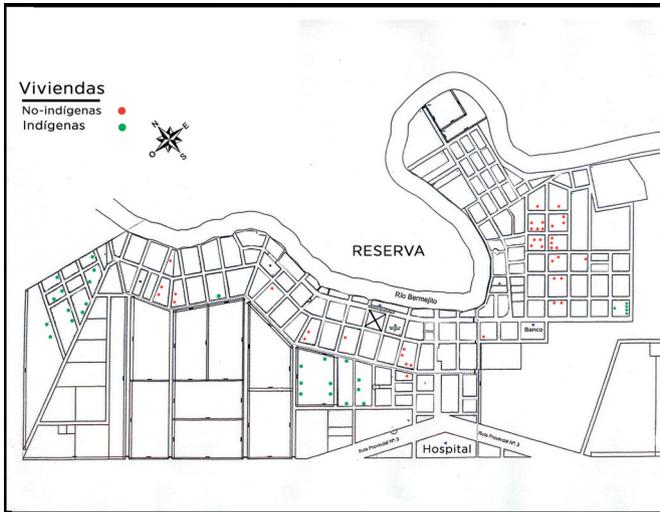
Fuente: Municipalidad de Villa Río Bermejito, 2007.

Imagen 2. Croquis número 2 de la vivienda del programa Familias Criollas



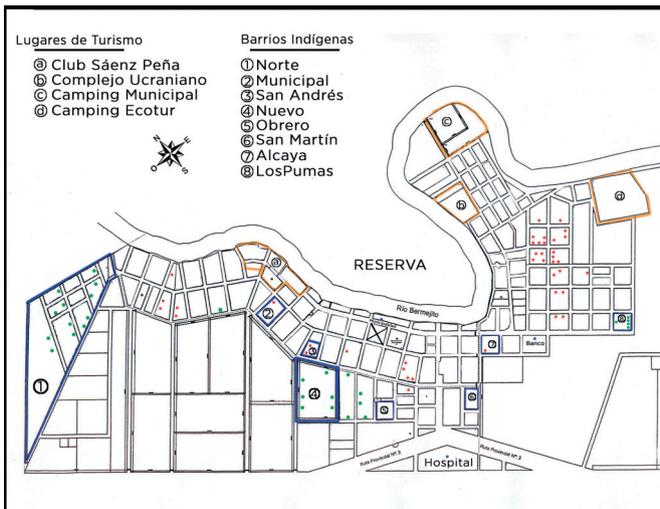
Fuente: Municipalidad de Villa Río Bermejito, 2007.

Plano 1. VRB



Fuente: Elaboración propia.

Plano 2. Barrios indígenas y lugares turísticos en VRB



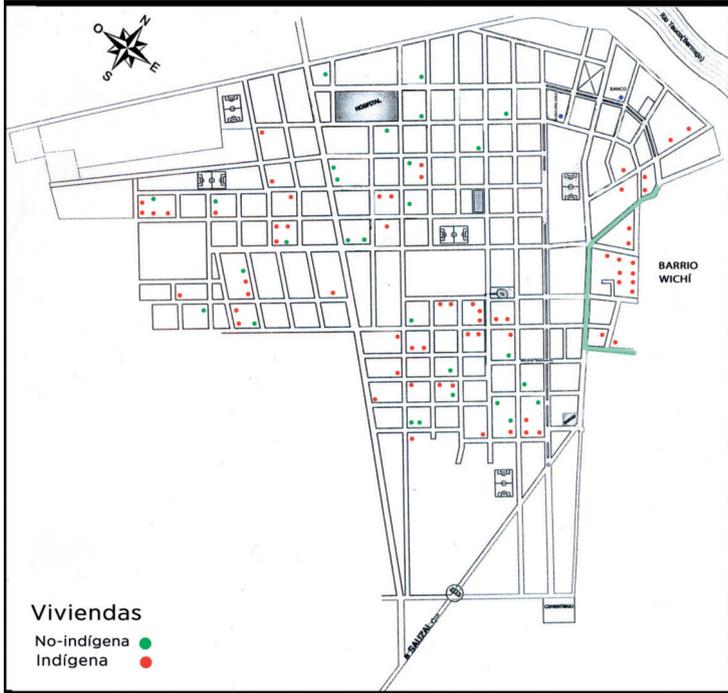
Fuente: Elaboración propia.

Plano 3. MNP



Fuente: Elaboración propia.

Plano 3. ES



Fuente: Elaboración propia.

Colección Tesis

Títulos publicados

Educación y construcción de ciudadanía. Estudio de caso en una escuela de nivel medio de la ciudad de Córdoba, 2007-2008

Georgia E. Blanas

Biocombustibles argentinos: ¿oportunidad o amenaza? La exportación de biocombustibles y sus implicancias políticas, económicas y sociales. El caso argentino

Mónica Buraschi

El foro virtual como recurso integrado a estrategias didácticas para el aprendizaje significativo

María Teresa Garibay

Género y trabajo: Mujeres en el Poder Judicial

María Eugenia Gastiazoro

Luchas, derechos y justicia en clínicas de salud recuperadas

Lucía Gavernet

La colectividad coreana y sus modos de incorporación en el contexto de la ciudad de Córdoba. Un estudio de casos realizado en el año 2005

Carmen Cecilia González

“Me quiere... mucho, poquito, nada...”. Construcciones socioafectivas entre estudiantes de escuela secundaria

Guadalupe Molina

Estrategias discursivas emergentes y organizaciones intersectoriales. Caso Ningún Hogar Pobre en Argentina

Mariana Jesús Ortecho

El par conceptual pueblo - multitud en la teoría política de Thomas Hobbes

Marcela Rosales

Vacilaciones del género. Construcción de identidades en revistas femeninas

María Magdalena Uzín

Literatura / enfermedad. Escrituras sobre sida en América Latina

Alicia Vaggione

El bloquismo en San Juan: Presencia y participación en la transición democrática (1980-1985)

María Mónica Veramendi Pont

“Se vamo’ a la de dios”. Migración y trabajo en la reproducción social de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle del Río Negro

Ana María Ciarallo

La política migratoria colombiana en el período 2002-2010: el programa Colombia Nos Une (CNU)

Janneth Karime Clavijo Padilla

Radios, música de cuarteto y sectores populares. Análisis de casos. Córdoba 2010-2011

Enrique Santiago Martínez Luque

Soberanía popular y derecho. Ontologías del consenso y del conflicto en la construcción de la norma

Santiago José Polop

Cambios en los patrones de segregación residencial socioeconómica en la ciudad de Córdoba. Años 1991, 2001 y 2008

Florencia Molinatti

Seguridad, violencia y medios. Un estado de la cuestión a partir de la articulación entre comunicación y ciudadanía

Susana M. Morales

Reproducción alimentaria-nutricional de las familias de Villa La Tela, Córdoba

Juliana Huergo

Witoldo y sus otros yo. Consideraciones acerca del sujeto textual y social en la novelística de Witold Gombrowicz

Cristian Cardozo

Enseñar Tecnología con TIC: Saberes y formación docente

María Eugenia Danieli

De vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo "Pro-Vida" en la Argentina

José Manuel Morán Faúndes

El neoliberalismo cordobés. La trayectoria identitaria del peronismo provincial entre 1987 y 2003

Juan Manuel Reynares

Lógica del riesgo y patrón de desarrollo sustentable en América Latina

Políticas de gestión ambientalmente adecuada de residuos peligrosos en la ciudad de Córdoba (1991-2011)

Jorge Gabriel Foa Torres

Marxismo y derechos humanos: El planteo clásico y la revisión posmarxista de Claude Lefort

Matías Cristobo

El software libre y su difusión en la Argentina. Aproximación desde la sociología de los movimientos sociales

Agustín Zanotti

Democracia radical en Habermas y Mouffe: el pensamiento político entre consenso y conflicto

Julián González

Las formas de hacer política en las elecciones municipales 2007 de Villa del Rosario

Edgardo Julio Rivarola

El Partido Nuevo de Córdoba. Origen e institucionalización (2003-2011)

M. Virginia Tomassini

El turno noche: tensiones y desafíos ante la desigualdad en la escuela secundaria. Estudio etnográfico en una escuela de la provincia de Córdoba

Adriana Bosio

La integración de la región norte de San Juan y la IV Región de Chile
(La Serena y Coquimbo)

Laura Agüero Balmaceda

“No era solo una campaña de alfabetización”. Las huellas de la CREAR en Córdoba

Mariana A. Tosolini

¿Qué es la escuela secundaria para sus jóvenes? Un estudio sociohermenéutico sobre sentidos situados en disímiles condiciones de vida y escolaridad

Florencia D’Aloisio

Estrategias de organización político-gremial de secundarios/as: prácticas políticas y ciudadanía en la escuela

Gabriela Beatriz Rotondi

Artes de hacer en Encuentros Culturales de la Provincia de Córdoba (2010-2013)

Florencia María Páez