

**DEBATES
SOBRE EL
HÁBITAT
UNA APROXIMACIÓN
INTERDISCIPLINARIA**

*Inés Sesma, Fernando Vanoli, Noelia Cejas,
Cecilia Quevedo, Virginia Martínez, María Rosa
Mandrini, Mario Riso y Eugenia Viñar.*

Cecilia Quevedo y María Rosa Mandrini (Compiladoras)
Colecciones del GIEH - 2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

- Procesos, tramas y sentidos sobre el hábitat como objeto de estudio 4
Cecilia Quevedo y María Rosa Mandrini

PARTE I: ATAJOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS SOBRE EL HÁBITAT

- Tecnología y colonialidad en el campo del hábitat rural. Un análisis de políticas públicas en Córdoba, Argentina. 12
Noelia Cejas

- Otra forma de habitar es posible. Aportes críticos en torno a la configuración discursiva del hábitat. 24
María Inés Sesma

- ¿Cómo mirar al campo? Herramientas conceptuales para el abordaje del hábitat campesino latinoamericano. 34
Virginia Martínez Coenda

PARTE II: CAMINOS RURALES

- Reconfigurar el concepto de sustentabilidad. Convivencias y tensiones en la construcción del hábitat campesino en el noroeste cordobés. 47
María Rosa Mandrini

- Vivienda, ruralidad y alteridad indígena: la transformación de los espacios domésticos en El Impenetrable chaqueño 63
Cecilia Quevedo

- Hacer Agua. Políticas públicas en agua y energía en áreas de borde rural 78
Mario Riso

PARTE III: RUTAS PERIURBANAS

Producción de espacio abstracto: fronteras periurbanas, relaciones de dominación y resistencias 95

Fernando Vanoli

Múltiples, híbridas y relacionales. Territorio, territorialidades y posición comunitaria en la periferia urbana 108

María Eugenia Viñar

VIVIENDA, RURALIDAD Y ALTERIDAD INDÍGENA: LA TRANSFORMACIÓN DE LOS ESPACIOS DOMÉSTICOS EN EL IMPENETRABLE CHAQUEÑO

Cecilia Quevedo¹

Introducción

Históricamente, la puerta de entrada a la comprensión de las características sociales de los grupos étnicos ha estado en las descripciones de la “casa” y de la cultura material en su entorno. En general, personajes tales como expedicionistas, viajeros, misioneros, etnólogos, antropólogos y asesores estatales se interesaron en examinar las modalidades de organización de espacios domésticos indígenas y usos culturales de los artefactos tecnológicos en ese marco. En los universos académicos y en las instituciones etnológicas, los repertorios de las viviendas a menudo formaron parte de los intereses documentalistas de la autoridad antropológica. Desde principios del siglo XX, los estudios sobre culturas indígenas del Gran Chaco han descrito, documentado y representado “objetivamente” a las prácticas indígenas, allí donde la organización social de la vivienda era un rasgo esencial del registro conservacionista. Por ejemplo, a propósito de grupos Matacos (Wichí) y sus prácticas matrilocales, el antropólogo suizo Alfred Métraux explicaba que “después del nacimiento de un hijo, la nueva pareja puede construirse la casa separada, pero siempre en la aldea de la mujer” (1944, p.12).

En la década del 1930, la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios envió profesionales para observar el sistema desplegado por el Estado sobre las costumbres del “indio sometido” diferenciándolos de las del “salvaje” en obrajes y lugares de trabajo. Uno de los enviados fue Ramón Pardal, quien informaba las costumbres de los indios que vivían en “estado natural” señalando que “las viviendas del tipo primitivo o una imitación del rancho, son miserables, incompletas y sucias. En su interior no hay mobiliario alguno; sólo se encuentra alfarería de tipo primitivo y mantas sobre las cuales duermen” (Pardal, 1936; citado en Giordano, 2008, p.255).

En esta misma década, otras investigaciones daban cuenta explícitamente del cambio social que podía percibirse en las modificaciones de las maneras de construir las “chozas” a medida que se suscitaban contactos y formas de dominación social. El etnógrafo argentino Enrique Palavecino indicaba que “la influencia de tribus extrañas en la construcción de la habitación se hace sentir especialmente al borde occidental del Chaco, donde algunos grupos Matacos comienzan a construir sus casas en planta rectangular, con techos a dos aguas, o bien rectangularmente encorvado” (1936, p. 466). En algún sentido, la mirada sobre la unidad doméstica permitía evidenciar los cambios más estructurales que atravesaban esos grupos étnicos. En efecto, el antropólogo Miguel Ángel de los Ríos observaba a mediados de las décadas de los 70 que “las etnográficas chozas cupulares se ven desplazadas por ranchos de “palo a pique” y techo de torta, evidente influencia de los pobladores neoamericanos” (1981, p.79).

Esas consideraciones no sólo son producto de textos etnológicos o de autoridad científica, sino también forman parte del sentido común de los diferentes agentes que, con el tiempo, han

¹ Doctora en Ciencia Política (CEA-UNC), quevedoceci@gmail.com, CIECS, UNC y CONICET.

desarrollado alguna actividad con grados de legitimidad para intervenir en la denominada “cuestión indígena”. En ese proceso, las formas y condiciones en que los grupos indígenas disponen y emplazan su casa se ha instalado como materia de opinión para distintos tipos de actores sociales no indígenas en ese territorio, no sólo aquellos que se vinculan directamente a la función estatal. Así, los tópicos sobre “cómo es” la vivienda son mucho más que un acontecimiento antropológico. Por el contrario, también instituyen y reproducen muchos de los imaginarios sobre una otredad radical y crean un gozne con las concepciones políticas sobre “cómo debería ser” esa vivienda. Esto no es menor porque con frecuencia implicaron estrategias integracionistas² para ese grupo a una sociedad mayoritaria desde un modelo de habitación “adecuado”. Y este es nuestro principal foco de análisis desde hace un tiempo: de qué manera el Estado imagina e implementa políticas de viviendas asentadas en el devenir histórico de ciertas relaciones de dominación, espacialización y representación de pueblos indígenas³.

En este marco, el capítulo recorre algunos discursos sobre los espacios domésticos referidos a grupos indígenas wichí en contextos rurales de la provincia de Chaco. El trabajo explora cómo se describen y caracterizan las viviendas y la organización de los “patios limpios” como marcas espaciales en El Impenetrable al noroeste de la provincia. Estas concepciones son situadas en relación a las dinámicas culturales que Raymond Williams identificó sobre el capitalismo como modo de producción; es decir, “el proceso básico de la mayor parte de lo que conocemos como la historia del campo y la ciudad (Williams, 2001, p.371).

Como estrategia metodológica, reconstruimos los discursos de actores no-indígenas, principalmente antropólogos y miembros de ONG, considerándolos enunciadores autorizados socialmente en distintos momentos para la descripción minuciosa de las características materiales en los espacios domésticos. Además, utilizamos algunas imágenes, entrevistas y situaciones de entrevistas producidas en nuestro trabajo de campo que fuimos tramando (teóricamente) con la relacionalidad local constitutiva (Haber, 2011) y (empíricamente) con la consideración de la casa como posibilitadora de relaciones de poder, experiencia y espacialidad. Desde este ángulo teórico-metodológico, el desarrollo de nuestro argumento tiene un propósito doble: por un lado, buscamos evidenciar cómo ciertos discursos sociales son expresiones de la habitabilidad hegemónica en su operatoria en relación a lo rural y lo indígena en tres periodos históricos (desarrollismo, neoliberalismo y bienestarismo); por otro lado, reflexionamos sobre las transformaciones en los usos sociales del espacio doméstico, que deben comprenderse dentro de procesos de dominación históricos. Es decir, para alcanzar estos objetivos optamos, primero, por centrarnos en el punto de vista de los actores con un itinerario profesional en El Impenetrable; y, luego, en las formas empíricas o los detalles que nos permiten mirar cómo las casas de familias indígenas han ido modificándose con el tiempo y de manera contradictoria.

2 Según Mariana Giordano (2008), existen tres esquemas históricos de representación discursiva y visual sobre el indígena chaqueño: civilizatoria, integracionista y reivindicativa-reparadora. En concreto, la actitud política integracionista radica en considerar al trabajo como un mecanismo de integración del indio a la sociedad blanca. Tanto en el siglo XIX como en el XX, este esquema supuso construir un “sujeto trabajador” que se sostenía, entre otros aspectos, en combatir el nomadismo, promover prácticas agrícolas y facilitar el acceso a la tierra. No obstante, desde fines de los cincuenta, el indigenismo chaqueño representado por René James Sotelo tendió a incorporar la educación en el esquema integracionista que cuestionaba la incorporación del indígena únicamente como fuerza de trabajo. Para Sotelo, “integrar, significa contribuir al desarrollo integral de la personalidad y la comunidad aborígen. Llevar a cabo una acción integral en lo educativo, económico, sanitario, social, etc., acelerando el proceso de aculturación en las áreas interculturales...” (Sotelo, 1968; citado en Giordano, 2008, p.146).

3 Nos referimos a la tesis doctoral en Ciencia Política titulada *Estados locales y alteridades indígenas. Sentidos sobre la inclusión habitacional en El Impenetrable* (2019).

Sobre el sentido social de la casa

“Si me preguntaran si la casa es un símbolo o un dispositivo, si es una tecnología o un hecho cultural, si una arquitectura o un mecanismo, diría que todo ello pero, que también es un tratado de teoría” (Haber, 2011, p.17).

En 2012, visitamos a una antropóloga con gran trayectoria cuyos trabajos de campo se habían realizado en Misión Nueva Pompeya desde los años 90. Ella trabajó en torno a la categoría de “casas asociadas” o “*household*” en referencia a las familias extensas wichí -aquellas prácticas matrilocales que antes analizó Métraux-. También había participado en organismos de investigación sobre la prevención del Mal de Chagas en contextos wichí, de allí mantenía un doble interés por las viviendas indígenas⁴. Nos recibió amablemente en su casa de Buenos Aires y luego de conocer nuestras inquietudes se dispuso a hacernos algunas recomendaciones. En ese encuentro, tuvimos el siguiente diálogo mientras ella graficaba en papel las sugerencias que expresaba desde un tono pedagógico:

Antropóloga (A): hacé una cosa, eso es muy interesante y se me está ocurriendo una cosa sólo para sugerirte, si cabe en tus posibilidades: dividí a la vivienda aborígen que vos tenés experimentada ya, vistas, por eso estoy viendo, pero puede funcionar bien. Dividila en una serie de atributos esenciales, esto es, los atributos esenciales son: fogón, baño, o sea, yo puedo llamar... hagamos así, yo supongo que desconozco qué es una vivienda para los aborígenes. Entonces, yo digo, lo que si he visto es que todos los lugares donde viven hay: fogón, hay techo, techo solo, he... como se llamaría esto?

Cecilia (C): “tinglado”?

A: tinglado!, tinglado, he, baño no necesariamente, he...

C: “patio limpio” que ese es una categoría nativa.

A: “patio limpio” y cercos, o sea donde guardan los chivitos, donde guardan los chanchitos, todo lo que sea. Bueno, entonces yo... todo lo que tenga la unidad, todo lo que tenga todo esto para mí... habitación, una, habitación... lo demás será añadido o no, pero que pasa si vos te armas... estoy pensando en vos alta... un modelo de atributos esenciales de lo que es la vivienda y empezás a apreciar su interjuego en los distintos casos, exitosos y no exitosos. ¿Cuáles son los exitosos? Los que siguen siendo habitados por la misma familia. ¿Cuáles son lo que no son exitosos? Los que son abandonados. Entendés? Entonces, vos sin querer con la sola descripción de los atributos y su observación en el campo, por supuesto, vas a tener casi un cuadro de la evolución de la vivienda según generaciones, edades, géneros y lugares, y etnia, que puede llegar a ser muy interesante. Es lo mismo que si observas rituales, entendés? Bueno, ¿qué cosas sí o sí constituyen el ritual de este grupo?

Ese diálogo nos resultó significativo por varias razones. En primer lugar, la recomendación fue muy interesante para comprender la relación entre una vivienda y la producción de datos

⁴ En esta región, la asociación entre los materiales de la vivienda-rancho y la enfermedad del Mal de Chagas es constante en los discursos sanitaristas de la provincia de Chaco, al menos, desde la década de 1980.

antropológicos, sobre todo para aquellos que no pertenecemos a esa disciplina. Aquí la vivienda es un conjunto de marcas que pueden ser interpretados por un sujeto externo dada su regularidad y por ende su ritualidad. Como abordaron algunos trabajos (Sánchez, 2008), la vida urbana moderna implicó escenificaciones de la intimidad e imaginarios de las maneras de hacer en el espacio doméstico que han sido comprendidos como rituales familiares y de sociabilidad. En todos ellos, la incorporación de nuevos productos indefectiblemente transforma de múltiples maneras las prácticas en el espacio doméstico y esto también es válido para los contextos rurales que nos proponemos visualizar.

Esa recomendación, nos abrió un horizonte reflexivo que asociamos a la propuesta arqueológica de Alejandro Haber (2011). Para este autor la teoría de la relacionalidad implica evidenciar el sentido social de la casa como tejido interpretativo y asiento de la experiencia local que no siempre es visibilizada por las prácticas científico-académicas. Así, instala dos ideas centrales: las de relacionar una casa a la idea de familia (como en la propuesta metodológica de nuestra anfitriona); y más que enfatizar la experiencia común de vivir en casas se la condiciona a una experiencia especializada. De hecho, la antropóloga, que nos recibió en su propia casa, postuló a la experiencia nativa que nosotros podríamos haber tenido como acontecimiento antropológico. En este punto, Haber (2011) expresa:

La relación entre casa y vida campesina no tiene que ver meramente con relaciones materiales (la casa como habitáculo residencial de la unidad doméstica) y simbólicas (la casa como signo de la unidad doméstica). La familia y la casa están incluidos en una red relacional común en la cual devienen, junto a chacra, las semillas, las acequias, los animales, los dioses (Haber, 2011, p. 14).

En segundo lugar, el relato de la antropóloga nos interesa porque introduce una manera de catalogar lugares (fogón, techo, tinglado, baño, patio limpio, cercos, habitaciones, etc.) dentro de un espacio doméstico mayor que siempre surge de una experiencia previa (o, dicho de otra forma, cómo son las casas indígenas que la antropóloga observó en sus propios trabajos de campo). Por ello, aunque suspendamos el conocimiento sobre ciertas prácticas que vayamos a observar empíricamente -tal como fue la ocurrencia de la antropóloga- es como que siempre hubiese un esquema dominante que opera. Podríamos suponer que lo que ella llama “modelo de atributos esenciales” no abandona la interpretación hegemónica de lo que es una-casa-para-indígenas a pesar de la construcción etnográfica de los datos.

En esta misma línea, Haber (2011) interpela las prácticas arqueológicas clásicas como abrevadas en el colonialismo, como las imputaciones ya habituales en el campo de la antropología. En su planteo, el lenguaje disciplinario del arqueólogo supone llamarle “estructura” a lo que en la vida doméstica se llama “casa”. De esta manera, se crea una ruptura entre lenguaje lego y lenguaje especialista que logra separar relaciones de conocimiento y relaciones sociales. Haber (2011) reflexiona sobre el sesgo objetivista de las prácticas de conocimiento sobre comunidades locales o campesinas desde las siguientes apreciaciones:

Los sentidos le son conferidos a la cosa por relaciones emanadas de la experiencia —no ya local- de la comunidad disciplinaria especialista de hablantes. Así, por caso, esas “estructuras” se relacionan a otras “estructuras” que fueron fotografiadas o dibujadas por otro investigador en otro valle más o menos cercano, mediante la particular experiencia de las clases universitarias, la publicación de textos en revistas o libros especializados, los conceptos y reuniones de colegas investigadores que proyectan sus fotos mientras narran las relaciones, las exhibiciones de museos, etc. Otras experiencias, sobre todo aquellas que sustentan las relaciones localmente significativas entre cosas y palabra, son activamente ignoradas, o bien son apropiadas sin ser reconocidas (Haber, 2011, p.12-13).

Nos recuerda que la denominación científica es en sí misma violenta, como también lo es la nominación del Estado en la dicotomía tantas veces construida, por ejemplo, entre “casa digna” y algún tipo de habitabilidad desvalorizada (como históricamente es el caso del “rancho” por la presencia del adobe). En ambas, la red de relaciones locales en torno a la casa y las percepciones de las familias habitantes han sido ignoradas en los campos de saber y de intervención dominantes, especialmente cuando se imponen técnicas constructivas legítimas, como veremos más adelante.

En tercer lugar, la prescripción a clasificar atributos “exitosos” y “no exitosos” *a priori* nos resultó muy productiva aunque progresivamente la cuestionáramos. En una primera instancia, nos posibilitaba explicar aquellos artefactos que veíamos desde nuestras propias observaciones sobre cómo se implementaban las políticas de viviendas sociales en el “campo”: pudimos constatar que cuando el fogón se realizaba delante de la vivienda y dando a la calle en contextos urbanizados era totalmente inutilizado por la familia porque la preparación de la comida siempre era una escena íntima ante un entorno intercultural y urbanizado; nos servía también para dar cuenta que las casas que ideaba el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación con hornos a leña en el interior eran artefactos inutilizados; o, nos permitía argumentar que las estufas en las habitaciones representaban una burla para los albañiles tobas (qom) cooperativizados ya que las temperaturas superan los 40° durante gran parte del año (Quevedo, 2015).

No obstante, y en una segunda instancia, nos pareció que este binomio (éxito/fracaso) era marcadamente normativo porque buscaba postular una casa ideal para una alteridad, un sujeto imaginado como radicalmente otro donde los espacios domésticos eran diacríticos de esa condición. Ese camino tampoco nos habilitaba a interpretar el modo de vinculación simbólico de una espacialidad respecto a prácticas culturales más amplias, aun cuando el espacio no era abandonado por la familia, es decir, la variable que postulaba la antropóloga para sostener que un lugar o artefacto era “exitoso”. De algún modo, representaba el mismo vínculo entre etnicidad y espacio que también estaba en las políticas focalizadas que creíamos cuestionar. De allí, que poner en el centro de la reflexión a la alteridad cultural como diferencia nos permite dudar del vínculo esencializado entre sujetos, lugares y objetos.

Un aspecto por el cual descartamos la recomendación sobre la experimentación con casos exitosos y no exitosos era que retrataban una coyuntura estática, es decir, los usos sociales de una familia indígena observados en un determinado momento de nuestro trabajo de campo. Nos clausuraba la posibilidad de indagar en las dinámicas históricas de ciertas tecnologías y formas arquitectónicas que fueron incorporadas (o impuestas) en los espacios domésticos.

De allí que también tomamos de Haber (2011) su cuestionamiento al tiempo-espacio lineal o “historia vectorial”. Más bien optamos por pensar en “pasados siempre presentes” otorgando preeminencia a la historicidad de los procesos habitacionales y domésticos. Esa apuesta analítica remite, no a una suerte de “ideología del retorno” (Foucault, 2010, p.101), sino más bien a un anclaje que nos permita una mirada a nuestro presente desde el entrecruzamiento de la historia, el lenguaje y el espacio. En efecto, este argumento nos llevó a postular tres etapas en que la casa de la familia wichí ha sido enunciada desde el lenguaje técnico y representada como objetivación de una alteridad rural. Nos conduce también a evidenciar las estrategias dominantes de reproducción social wichí en cada ciclo económico (la caza, la recolección y la proletarización; los recursos de la promoción indigenista; y el consumo a partir de subsidios estatales), los cuales desarrollamos a continuación.

El desarrollismo y los patios con depósitos de algarroba

Como primer paso, nos situamos a fines de la década de 1960 porque es cuando el Estado comienza a construir viviendas de materiales industriales en Misión Nueva Pompeya, donde los indígenas se familiarizan con nuevas técnicas arquitectónicas (Iñigo Carrera, 1995; Quedo, 2019). En este periodo, el desarrollismo auspició la consolidación de un discurso estatal desde conceptos de aculturación e integración al tiempo que habilitó nuevos actores y la puesta en marcha de sus proyectos sociales en ámbitos indígenas. Desde entonces, el Estado ha modificado muchos de los mecanismos de construcción habitacional dentro de cambios mayores en las relaciones sociales en contextos rurales del noroeste provincial. Esta es una época caracterizada por la articulación, muchas veces tecnocrática, entre políticas estatales y los denominados “promotores” que desplegaron proyectos comunitarios. Fue recurrente que los miembros de asociaciones de base religiosa, como “intrusos profesionales” (Geertz, 2006, p.339), llevaron a cabo su misión en contextos rurales e indígenas. De este modo, dieron origen a otras localidades de El Impenetrable, además de Misión Nueva Pompeya⁵.

Entre noviembre de 1969 y julio de 1970, el historiador Nicolás Iñigo Carrera realizó un relevamiento en Misión Nueva Pompeya como parte de un equipo de investigadores y académicos contratados por el Estado provincial. Ese periodo coincide con la radicación en esa localidad de un organismo indigenista provincial, la Dirección del Aborigen Chaqueño (DPA), lo que afectaba marcadamente las prácticas socioeconómicas locales porque generaba proyectos de desarrollo comunitario y fuentes de trabajo entre los jefes de las familias extensas wichí. Además de darle apertura al edificio abandonado de la misión franciscana y evitar la explotación de las familias indígenas en las colonias aldoneras, la política indigenista de la mano del grupo de religiosos a los que referíamos antes también promovió nuevas dinámicas constructivas y habitacionales. En su trabajo de campo durante ese proceso, Iñigo Carrera registró a propósito de las actividades emprendidas por la “llegada” del Estado:

⁵ Entre las décadas del setenta y noventa, la experiencia de la promoción aborigen fue emprendida por grupos eclesiales que se trasladaron a áreas rurales, muchos de ellos vinculados ideológicamente al Concilio Vaticano II y las vertientes tercermundistas. Aquí nos interesa el desarrollo de los proyectos pastorales en la localidad de El Sauzalito, que dista unos setenta kilómetros de Misión Nueva Pompeya, ambos ubicados al noroeste de la provincia del Chaco. En los dos casos, y siguiendo a Zapata (2016), los proyectos de promoción constituyeron unidades políticas de acción local de base interétnica, que como un nuevo intento de evangelización operaron de manera pragmática y ofreciendo una variedad de servicios pastorales.

Trabajos de construcción y albañilería: cuando recién llegó el grupo [los voluntarios blancos de la DPA], organizaron varios trabajos en los caminos, para mejorarlos y facilitar el acceso a Nueva Pompeya y Pozo del Toba (...) Después se hicieron otros, como un pozo de agua cerca de la Misión y las casas de los empleados de la misma (1995, p.72).

Dentro de esos informes redactados por el historiador, se perciben y detallan los aspectos observados y registrados a modo de diagnóstico sobre las viviendas y unidades domésticas. Esta mirada sobre la vivienda no es excepcional en el campo historiográfico de la vida rural donde a menudo se ha argumentado que “la casa representa el indicador más confiable de la identidad esencial del hombre” (Moreyra y Remedi, 2005, p.275). Durante su trabajo de campo, Iñigo Carrera se centró en censar las familias en términos de indígenas, criollos y blancos que habitaban la localidad en ese momento; representó cartográficamente las formas de las unidades domésticas indígenas wichí esbozando croquis de los sitios y artefactos; y, por último, describió algunas relaciones cuantificadas entre la arquitectura de las casas y los usos de los espacios. Por ejemplo, en el informe menciona:

En el cuadro N° 7 se indica el porcentaje de superficie para cada uso según las características del cerramiento, siendo para el caso del dormitorio el 71% de los locales cerrados y el 29% de los semicerrados; para cocinas el 54% de los cerrados y el 46% de los abiertos; para comedor el 30% de los cerrados y el 70% abiertos y para depósito el 50% de los semicerrados y el 50% abiertos. El elemento faltante en todas las viviendas encuestadas es el retrete y el lugar para el baño. Casi la totalidad de viviendas son precarias y de escaso valor. En general están con los elementos que le provee el medio físico con una mínima tecnología de adaptación (madera tipo rollizo, barro y paja) y debido a la falta de recursos económicos. Últimamente se han construido algunas viviendas de ladrillos (1995, p. 54).

La representación de las unidades domésticas indígenas está focalizada en contabilizar cerramientos y espacialidades⁶. Además, notamos que en las descripciones se percibe la transformación edilicia a partir de introducir las viviendas de ladrillos. La diferenciación de las formas arquitectónicas, por los tipos de materiales y diseños utilizados, se corresponden con la nueva estructura social que generó la presencia de la burocracia estatal y el grupo de religiosos. En efecto, se destaca el señalamiento del experto sobre ciertas carencias, como la del retrete y cuarto de baño, asociadas a un modelo urbano de “casa”. En otro pasaje, el historiador va a expresar:

Las primitivas viviendas indígenas eran del tipo de rancho-bola, de paja, muy bajo, o la “casa petisa” larga y baja. Actualmente hay cuatro clases de viviendas: 1) de “quinches” de simbol; 2) la casa de palo a pique; 3) la casa de adobe; 4) la casa de ladrillo. Las casas de ladrillos están hechas sobre una estructura parecida a la de las otras casas. Son cinco: dos de ellas pertenecen a empleados de la [DPA] y fueron hechas por trabajadores de esa Dirección; las otras tres pertenecen a aborígenes que las hicieron ellos mismos con ladrillos entregados por la [DPA] (...) Ningún criollo tiene casas de ladrillos; las cinco son de aborígenes. También el edificio de la Misión es de ladrillos (1995, p.97).

⁶ La discusión sobre la insistencia y la dificultad en la mirada académica de comprender cómo se delimita -si es que se hace- el afuera y el adentro en la vivienda campesina, también es abordada por en el capítulo de Virginia Martínez Coenda en este libro.

El experto contratado exploró a las viviendas existentes, no tanto como rituales sino más bien como escenario de los cambios percibidos por el investigador durante su estadía, para quien el arribo de la DPA era un umbral en la dinámica cotidiana de los indígenas. Pues, se habían transformado los modos de organizar, distribuir y facilitar económicamente la construcción de las casas con ladrillos por parte del Estado y esto era comprendido estatalmente como una forma de integrar a los grupos indígenas a la sociedad mayoritaria. De hecho, el edificio de la Misión responde a las prácticas evangelizadoras desplegadas en este territorio desde el 1900 e instituyen la presencia estatal respecto a la dominación indígena. Desde entonces, el ladrillo como artefacto o “cosa” forma parte de las relaciones de poder y de las pretendidas orientaciones de la aculturación al indígena. De allí que ningún criollo tuviera casa de ladrillo.

Además, esta reorganización de las formas locales de “hacer una vivienda” estaba trastocada por nuevas relaciones de producción. Los actores de la DPA van a fomentar la agricultura, práctica que requería el cercado y el desmonte como actividades generadoras de una nueva espacialidad. Sin embargo, si observamos los gráficos de los “entornos domésticos”, la presencia del depósito de algarroba nos permite hablar de un momento histórico particular. En el plano que anexa Iñigo Carrera, este espacio de almacenamiento simbolizaba los modos principales en que los sujetos se relacionaban con el monte en un periodo que progresivamente comenzaban a restringirse. La estrategia económica en base a la caza y la recolección en el monte no era la única ordenadora de la vida campesina. El arribo de las nuevas técnicas constructivas exclusivamente para aborígenes coexiste con la severidad de las relaciones laborales que nunca se detuvieron en su totalidad al son de la consolidación del capitalismo agrario en la provincia. No obstante, los proyectos cooperativos y el grupo de clérigos se ven forzados a irse de la localidad en 1973 dada la complicidad entre el gobernador provincial que les retiró el apoyo y los colonos algodonereros que necesitaban trabajadores.

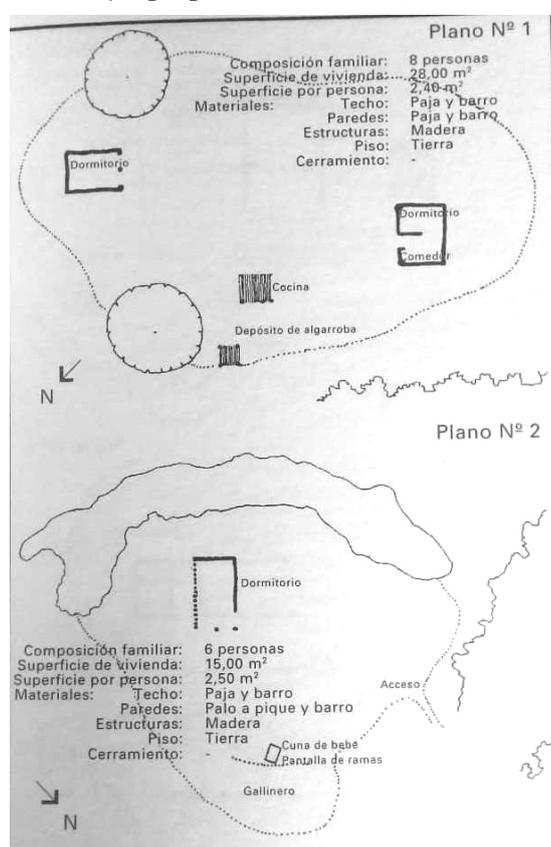


Fig. 1. “Planos” sobre espacios domésticos wichí de Misión Nueva Pompeya en 1969-1970. Fuente: Iñigo Carrera (1995).

El análisis estructuralista y minucioso del historiador también nos permite una reflexión sobre su experiencia especializada que representa las tipologías y “estructuras” habitacionales aborígenes desde la primacía de lo visual en la percepción del mundo. Las maneras de representar las unidades domésticas nada nos dice sobre quiénes construyeron, vivieron, se mudaron o murieron en esas casas “primitivas” perfectamente contabilizadas y consignadas en cuadros. Tampoco sabemos si efectivamente las funciones de los lugares indicadas en el plano se combinaban, asociaban o incluso eran inexistentes en culturas dinámicas como la wichí. Mucho menos inferimos si estos espacios domésticos pertenecieron a las familias que desde larga data cuestionaron los límites territoriales impuestos que el historiador dibujó como líneas de puntos. En este sentido, es interesante el señalamiento de Haber para quién “los contextos materialistas no son en sí mismos dadores de sentido sino en la medida en que intervienen en la praxis de la experiencia” (Haber, 2011, p.13).

El neoliberalismo y los patios con viviendas autoconstruidas

En diciembre de 2012, también entrevistamos a un ex cura de la orden Pasionista en su casa de la ciudad de Buenos Aires. Desde 1980, participó activamente de la ONG Asociación Promotores Chaco, que habían dado origen a la localidad de El Sauzalito donde los miembros se radicaron y formaron sus familias. Este periodo es conocido como la “época de Diego” por el nombre del líder de la organización de “promotores” y, generalmente, es identificada desde los wichí como un tiempo de bienestar a pesar de la retirada neoliberal del Estado respecto a la política social. En este marco, la ONG promovió la capacitación en ladrillería para los indígenas dentro de un proyecto mayor que proponía “desarrollar” a las comunidades wichí y una explícita inquietud por edificar el levantamiento del pueblo “nuevo”. Esas iniciativas indigenistas prácticamente “crearon” la localidad de El Sauzalito como desprendimiento del grupo de la DPA que en 1969 llegó a Misión Nueva Pompeya. En efecto, Laura Zapata expresa que “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, y el desarrollo de actividades agrícolas” (Zapata, 2016, p.176).

En nuestro encuentro con el promotor nos referimos a la particularidad en el ordenamiento espacial de la localidad de El Sauzalito: que las familias indígenas están radicadas en el centro y no en áreas más rurales como sí lo están muchas de las familias criollas. En la conversación, surge el siguiente tópico que nos resultó significativo por un abanico de razones:

Cecilia (C): Y... esto de decir bueno, que los wichí se vengán al centro en esa época... ¿cómo vivían ellos, en ranchitos?

Promotor (P): Claro, incluso cuando se insistió en que... las primeras viviendas, porque Diego logró varios planes de vivienda y eran todo para los indígenas.

C: Cuénteme eso...

P: Desde el gobierno, una de las cosas que él logró fue... los planes de construcción de vivienda, con lo cual, a la gente se le ayudaba a construir su vivienda. Ellos ponían la mano de obra, se les ponían los ladrillos, los materiales, etc., etc., una vez terminada la vivienda la tenían... hubo dos o tres planes. La gran

mayoría lo que hacía, al final, era un gran rancho de barro atrás de su vivienda y alquilaban la vivienda a gente, a otra gente; y decían “no... más lindo, el rancho de barro es más fresco”... y en realidad tenían razón. Cuando yo fui presidente del INAI, de Formosa me vinieron a pedir un plan de vivienda, el que me lo pidió fue Roberto Vizcaíno, que es uno de los Pasionistas que había ido para allá y fue alumno mío y hasta el día de hoy tenemos muy buena relación con él; y yo le dije: “mirá Roberto, yo a eso te lo voy a aprobar, siempre y cuando me quede claro que los indígenas están en el proyecto desde su elaboración, no después”. Entonces, me mostró y me pareció bien. Se lo aprobé, construyeron y estuve en la inauguración del proyecto. Las casas eran como hornos de carbón grandes, así como, grandes iglús...

La estrategia de autoconstrucción también nos permite evidenciar dos aspectos contextuales: por un lado, la “oenegización” de las demandas indígenas (Castelnuovo, 2019) donde la habitabilidad era una urgencia dentro de los preceptos religiosos en esta nueva evangelización (Zapata, 2016); y, por otro lado, la vigencia de las ideas dominantes sobre el valor de la autoconstrucción a nivel internacional. Por una parte, la gestión de proyectos comunitarios se materializó a partir de la disponibilidad del financiamiento internacional con los que la ONG llevó a cabo una infinidad de actividades de “promoción” y edificación. Por otro lado, era un periodo asociado a “una serie de ideas extensamente discutidas en los sesenta y setenta en el debate sobre la participación popular en la producción del hábitat (...) y, más concretamente, los planes de “auto-ayuda” y metodologías para la “auto-construcción” en América Latina” (Kozar, 2016, p.50). La combinación de ambos procesos condicionó las decisiones políticas que urbanizaron al indígena desde una suerte de integracionismo en clave habitacional. Se trataba de que desplegaran capacidades “integrales” para desarrollarse, trabajar y construir su propia casa, claro que desde esquemas arquitectónicos ajenos a los grupos indígenas.

En los años 90, nuestro anfitrión se desempeñó como funcionario del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas durante el gobierno de Carlos Menem. Para ocupar este cargo abandonó definitivamente El Sauzalito. Desde esta repartición indigenista también fomentó la práctica de autoconstrucción y las viviendas con materiales industriales en el mismo sentido que se promovió en Misión Nueva Pompeya desde fines de 1960 y en El Sauzalito desde 1980: la vivienda de ladrillo era un beneficio contradictorio sólo para aborígenes. Y decimos “contradictorio” porque nuestro entrevistado reconoce que la característica más sobresaliente de las viviendas es que eran calurosas y que las familias preferían vivir en los “ranchos” construidos luego en el mismo espacio doméstico. Empero, las políticas indigenistas que desplegaron en su gestión en el INAI no impidieron que se construyeran viviendas como parafernalias exóticas. Los iglús de color negro, que se parecían a “hornos de carbón” y que solo se implementaron en Formosa para la comunidad Toba (Qom), constituyeron la más clara marcación de una diferencia radical. Era una “estructura”, para usar el lenguaje técnico impugnado por Haber (2011), que nuestro propio entrevistado nunca elegiría habitar. Los comentarios del promotor también nos permiten referir a las lógicas de mercantilización en torno a la propiedad privada de las viviendas de los “planes” que habían comenzado a alquilarse, pero de eso hablaremos en el próximo apartado.

El bienestarismo y los patios con mercancías novedosas

En el 2014, entrevistamos a una docente en su casa de la ciudad de Córdoba que de muy joven se incorporó como integrante de la Asociación Promotores Chaco. Se encontraba junto a un vecino wichí de El Sauzalito que por esos días vivía en esa residencia familiar. En la conversación, un tema relevante fue el conocimiento al que alude nuestra entrevistada sobre las características para que una vivienda sea “adecuada” a la forma de vida al aire libre, tal es el caso de las familias wichí. El intercambio, que por momentos fue de a tres, también nos permite reflexionar sobre las implicancias partidarias en su distribución local, como veremos a continuación:

Promotora (P): si bien la casa es una pieza, o dos piezas, yo no entré... eso es re adecuado y es re barato pero re adecuado al uso de la gente, porque la gente cocina ahí afuera, la gente somos todos, o sea con el calor si no tenés aire acondicionado tenés que estar afuera. Entonces, vos cocinas con el fogoncito, tenés lugar para la leña, es afuera, está bajo techo, tiene piso esa galería de ladrillo, tenés reparo así más bajo...

Cecilia (C): O sea, la galería tiene una pared de un metro...

P: Sí, de dos lados... por supuesto. Esa sería [la más adecuado al modo de vida wichí] Ceci, en cambio, las casas esas que hizo el FONAVI, que las de Rosas [ex gobernador de Chaco], no sé cuánto, o están usados por criollos o los paisanos le hicieron adelante como la casa de Luna, que yo le saque fotos, después te la voy a mostrar, que la gente hizo un ranchito adelante. Pero si tiene galería, vive en esa galería: la señora teje, el hombre toma mate, guardan la bicicleta qué sé yo... Viven ahí con el fueguito, adentro tendrán los colchones, alguna bicicleta, algún equipo de música, o sea, porque es repetido el esquema de pasar el día al aire (...)

Vecino de El Sauzalito (V): Bueno, esas FONAVI están todas vendidas, lo que quedó de la casa de C. son las piezas nada más, por ejemplo, E. vendieron la casa... todos vendieron. ¿Viste donde está ahora la panadería? todas esas viviendas están vendidas...

P: Sí, porque además el blanco digamos, valora ese lugar del pueblo y no otro lugar [la zona céntrica] y sumale que, además, para mí esas viviendas son totalmente inadecuadas con la manera de vida de los wichí, ahora... después últimamente (...) había una cosa mucho más partidaria que cultural vinculada a la vivienda, o sea, ¿viste la vivienda [le pregunta a V] que están al frente del hospital nuevo?

V: Sí.

P: ¿Quiénes viven ahí?

V: Criollos...

P: ¿Y peronistas o radicales?

V: Radicales [se apura en responder]

P: Claro, es muy evidente... [nos confirma]

En El Sauzalito, el paso de un caserío disperso al lado del río Teuco a una localidad con dinámica urbana, con centros y periferias, desde la década de los años setenta y ochenta representa una metamorfosis profunda en las experiencias locales y su red de relaciones sociales. En esa vertigi-

nosa transformación, la vivienda se consolidó como una mercancía más en los intercambios familiares, vecinales y políticos. El proceso también se caracterizó por la emergencia de una nueva estructura social dado que muchos de los indigenistas, como expertos en la interculturalidad, se quedaron a vivir en la localidad. Según nuestra entrevistada, esa singularidad dada por su propio desarrollo profesional le permitió interpretar cuáles son los atributos arquitectónicos de una vivienda adecuada para la alteridad. En su relato, el carácter adecuado, por momentos, está asociado a espacios acordes a ciertos comportamientos sociales de la familia wichí estereotípica -tal como nos advertía la antropóloga a la que referíamos al comienzo y su recomendación de analizar rituales-: por una parte, la particularidad del tiempo que la familia pasa al aire libre; por otra parte, la casa como lugar de resguardo de variadas mercancías y artefactos tecnológicos (el colchón, la bicicleta, el equipo de música, el aire acondicionado, etc.) que, para nuestra interpretación, se sumaron incesantemente a la cultura material desde el año 2003⁷.

Lo que también evidencia esa conversación, que por momentos se volvió polifónica, es el cambio de las referencias simbólicas y orientativas. En 2014, se cumplía una década de Estado de bienestar y la promesa de modernización urbana era completamente alcanzada por las políticas sociales desplegadas desde el Estado nacional. En la intervención del joven wichí, alojado en la casa de nuestra entrevistada, refiere a los marcadores espaciales de su contexto local: “¿Viste donde está ahora la panadería?”. En efecto, los lugares comerciales, las identidades políticas y las adscripciones étnicas se tramam como parte de un nuevo paisaje urbanizado cuyos espacios domésticos abandonaron aquellos depósitos de algarroba y la extensión territorial. Por el contrario, los “patios limpios” son pequeños sitios de depósitos de mercancías novedosas/obsoletas, cercos con alambre San Martín que demarcan la propiedad privada y escenarios de rituales desiguales de consumo masivo, como podemos ver a continuación. Por cierto, aquellas carencias (“el retrete”) que identificaba Iñigo Carrera en las tipologías habitacionales ya no son tales.



Fig. 2. Patios en El Sauzalito durante 2014. Fuente: fotografía de la autora.

7 En esta tensión advertimos que la experiencia de los grupos indígenas, como parte de amplios sectores populares, “se ha visto modificada por la presencia de una serie de artefactos tecnológicos que desde mediados del siglo pasado se han ido incorporando a la vida cotidiana de los sujetos” (Boito y Michelazzo, 2011, p.6).



Fig. N° 3: patios en El Sauzalito durante 2014. Fuente: fotografía de la autora.

Conclusiones

Las enunciaciones son parte de un proceso histórico donde los temas y acentos sobre la “casa aborigen” evidentemente significan formas dominantes de imaginar una alteridad radical. Como punto de llegada de este capítulo, concluimos que esas imágenes textuales y visuales sobre el espacio doméstico de las familias indígenas forman parte de la intervención hegemónica sobre el hábitat y siempre son resultado de disputas ideológicas en contextos políticos singulares. En esta oportunidad nos centramos en las poblaciones wichí que han sido influenciadas por la misionización Anglicana y Católica, las culturas criollas y el sistema económico (los ingenios, la producción de algodón, las políticas indigenistas o la política social). Con el tiempo, las formas de evangelización continuaron como andamiajes coloniales articulados al Estado provincial, a las ONG y al mercado donde la vivienda será un signo en torno al cual se implementan los proyectos dominantes. Por ello, los espacios domésticos son mucho más que asunto de las categorizaciones de antropólogos y etnólogos del Gran Chaco.

En el desarrollo del capítulo, proponemos una arista trascendental para construir resguardos epistémicos sobre nuestras prácticas académicas cuando hablamos y teorizamos sobre el hábitat popular en general. El análisis de las entrevistas así como de nuestras situaciones de diálogo con informantes claves (a partir de reconocer previamente su trayectoria profesional en El Impenetrable) nos permitió identificar algunas operaciones ideológicas que incidieron en la construcción y configuración del espacio doméstico en tres periodos históricos. Así, fuimos tramando algunas reflexiones que nos señalan que las casas indígenas son también contextos culturales (Williams, 2001) emanados de la escenografía del desarrollo violento del capital. En efecto, los tres artefactos que seleccionamos (el depósito de algarroba, las viviendas autoconstruidas y las mercancías novedosas) nos sirvieron para analizar los patios como configuración simbólica y material observada por terceras personas (entre ellas, nosotras) en coyunturas de incesante cambio. Pero también son útiles para reflexionar sobre la casa como *locus* de una experiencia local que, como falta constitutiva, forja las formas hegemónicas de intervenir y de representar a la alteridad.

Además, la indagación sobre puntos de vistas profesionales, asociados a específicos derroteros personales, nos permitió vincular la teoría de la relacionalidad con las enunciaciones de los actores. Siguiendo las posiciones teóricas de Haber (2011), advertimos que nuestros entrevistados, en sus propias casas urbanas y de clases medias, refirieron a la casa de indígenas desde tonos y acentos totalmente contrarios a los términos que quizás usarían para la propia experiencia doméstica. Esa idea sencilla nos sirvió para elaborar un abordaje que tensionó desde un horizonte diacrónico expresiones hegemónicas con respecto a contextos situados. Entonces, abordar la metamorfosis de los espacios domésticos significa, por una parte, indagar en la construcción del espacio y del tiempo desde preocupaciones académicas, técnicas o no indígenas que, en general, las han mentado; y, por otra parte, poner en relación el lugar que los pueblos indígenas (como parte de las clases subalternas más amplias) han ocupado en diferentes etapas del capitalismo contemporáneo. No obstante, en ambos momentos, los propios indígenas raramente aparecen como interlocutores legítimos en relación a la tópica sobre cómo quieren que sean sus casas.

Bibliografía

BOITO, María y MICHELAZZO, Cecilia (2011). "Artefactos, fantasías y entornos: una lectura sobre las tecnologías en el espacio doméstico". Ponencia presentada en XV Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación REDCOM, Universidad Nacional de Río Cuarto.

CASTELNUOVO, Natalia (2019). "Representaciones e ideología de ONG confesionales del chaco salteño". *Antropologías del Sur*, Año 6, N°11, pp. 39-61.

DE LOS RÍOS, Miguel Ángel (1981). "Una historia de vida. Notas para la hermenéutica del ciclo vital en la etnia Mataco". *Runa, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, Vol. 13, N° 1-2, pp. 79-112.

FOUCAULT, Michel (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GEERTZ, Clifford (2006). *La interpretación de la cultura*. Barcelona: Gedisa editorial.

GIORDANO, Mariana (2008). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata. Ediciones al margen.

HABER, Alejandro (2011). *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

IÑIGO CARRERA, Nicolás (1995). "Misión Nueva Pompeya". En: Hermitte, Esther y equipo, *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. Vol. II.

KOZAK, Daniel (2016). "John F.C. Turner y el debate sobre la participación popular en la producción de hábitat en América Latina en la cultura arquitectónico-urbanística, 1961-1976". *Urbana: Rev. Eletrônica Cent. Interdiscip. Estud. Cid Campinas*. Vol. 8, N° 3 [14] pp.49-68.

MÉTRAUX, Alfred (1944). "Nota etnográfica sobre los indios Mataco del Gran Chaco Americano". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, N° 4, pp. 7-18.

MOREYRA, Beatriz y REMEDI, Fernando (2005). "Las cosas de todos los días en los espacios rurales de Córdoba a comienzos del siglo XX". *Anuario IEHS*, Vol. 1, pp. 263-308.

PALAVECINO, Enrique (1936). *Las culturas aborígenes del Chaco*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.

QUEVEDO, Cecilia (2015). “Una aproximación a la corporalidad indígena desde las políticas públicas habitacionales”. *Revista Latinoamericana de Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N° 7, año 4, pp. 70-85.

QUEVEDO, Cecilia (2019). *Estados locales y alteridades indígenas. Sentidos sobre la inclusión habitacional en El Impenetrable*. Córdoba: Editorial del CEA.

SÁNCHEZ, Sandra (2008). *El espacio doméstico en Buenos Aires (1872-1935): concepciones, modelos e imaginarios*. Buenos Aires: Librería Concentra.

WILLIAMS, Raymond (2001). *El campo y la ciudad*. Paidós: Buenos Aires.

ZAPATA, Laura (2016). “Intersticios y fragmentaciones: “promoción” del aborigen en el Chaco (1970–1990)”. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, Vol. XXVI, N° 46, pp. 163-180.