



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

[nomadas@ucentral.edu.co](mailto:nomadas@ucentral.edu.co)

Universidad Central

Colombia

Gigena, Andrea Ivanna

DESCUBRIMIENTO Y OBLITERACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD INDÍGENA

Nómadas (Col), núm. 31, octubre, 2009, pp. 226-239

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105112061016>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Nereo, Bogotá, 1957.

# DESCUBRIMIENTO Y OBLITERACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD INDÍGENA\*

## DISCOVERY AND OBLITERATION OF THE INDIGENOUS SUBJECTIVITY

Andrea Ivanna Gigena \*\*

{ORIGINAL RECIBIDO: 15/08/09 · ACEPTADO: 11/09/09}

*Este artículo presenta un análisis de la comunidad indígena kolla tinkunaku (Salta, Argentina), que aborda el descubrimiento y la obliteración de la subjetividad indígena a partir del relato de vida de la única presidenta mujer de la comunidad. Indaga en las tramas y tensiones que emergen de la dominación y de la conflictividad inherente a una comunidad atravesada por el colonialismo y la colonialidad; circunstancias que se develan en el descubrimiento del ser-indígena-en lucha y su anulación.*

*Palabras clave: comunidad kolla tinkunaku, luchas por territorios rurales, colonialidad del ser, subjetividad, relatos de vida.*

*Este artigo apresenta uma análise da comunidade indígena Kolla Tinkunaku (Salta, Argentina). Aborda o descubrimento e destruição da subjetividade indígena a partir do relato de vida da única presidente mulher da comunidade. Se imiscui nas tramas e tensões que emergem da dominação e dos conflitos inerentes a uma comunidade trespassada pelo colonialismo e a colonialidade, circunstâncias que surgem com o descobrimento do ser-indígena-em luta e sua anulação.*

*Palavras chave: comunidade Kolla Tinkunaku, lutas por territórios rurais, colonialidade do ser, subjetividade, relatos de vida.*

*This article presents an analysis of kolla tinkunaku indigenous community (Salta, Argentina), which confronts the discovery and destruction of indigenous subjectivity from the life story of the only female president of the community. It explores the patterns and tensions that emerge from the domination and conflict inherent in a community permeated by colonialism. These circumstances are revealed in the discovery of the indigenous-being-in-the-fighting and its annulment.*

*Key words: kolla tinkunaku community, fight for rural territory, coloniality of being, subjectivity, life stories.*

\* Este artículo se inscribe en el proyecto de tesis doctoral “Sujetos subalternos y luchas biopolíticas por territorios rurales en Argentina: el caso de Tinkunaku, Mocafor, Mocase y La Loma”, dirigido por la Dra. K. Bidaseca (UBA-UNSAM), radicado en la facultad de ciencia política y RR. II. de la Universidad Católica de Córdoba, y financiado por el Conicet.

\*\* Licenciada en Ciencia Política, Magíster en Administración Pública y Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Profesora de la facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Becaria del Conicet. E-mail: aigigena@yahoo.com.ar

## INGRESANDO

Sólo puedo ingresar a este documento desde un profundo agradecimiento a Serafina Cruz. Tras haber desandado mi trabajo de campo sobre las luchas territoriales de la comunidad kolla tinkunaku, múltiples referencias me llevaban a ella, integrante de la comunidad y, hasta ahora, única presidenta mujer de la organización una vez que se constituyeron jurídica e institucionalmente.

En el imaginario que fui construyendo a través de mis interlocutores, Serafina era una mujer mayor, sabia y sustraída de la participación en la organización para acompañar las luchas desde la capacidad de consejo que sólo brinda la experiencia. Cuando la conocí personalmente descubrí que en realidad es muy joven y su sabiduría es un reservorio de experiencias de luchas corporales y emocionales dramáticamente atravesadas por las tensiones que produce la colonialidad. Su imperceptible participación comunitaria no es otra cosa más que el reflejo de esas tensiones.

No puedo dejar de agradecer su espontánea generosidad y su enorme confianza para develar algunos trayectos de su historia y de su intimidad. Todo esto permitió que a mis primeros descubrimientos, frente a su cuerpo y su voz, le siguieran varios otros. Aquellos que devienen de la solitaria relectura de la entrevista co-producida, aquellos que devienen de la emocionalidad que todavía me genera su relato y su historia. Tiene razón Spivak cuando dice que la conciencia del subalterno es irre-

cuperable para la inteligibilidad de quienes adscribimos a las ciencias sociales. Tiene razón cuando invita a buscar en una nueva textualidad los silencios y borramientos que produce el orden hegemónico. Inerme ante lo que está perdido, me atrevo a escribir este trabajo con retazos de experiencias que creo permiten (re)armar, o tal vez inventar, una historia de Serafina Cruz y de lo que ella representa.

Entonces, lo que presento aquí es un análisis de la comunidad indígena kolla tinkunaku, orientado por los lineamientos que propone el pensamiento decolonial y poscolonial. El objetivo es develar la trama del descubrimiento y la obliteración de la subjetividad indígena, a través de la trayectoria vital de la única presidenta mujer (condición que ostentó en los períodos de mayor conflictividad en relación con la defensa de su territorio). A través del relato de vida de Serafina Cruz abordo las tramas y tensiones que emergen producto de la conflictividad y la dominación inherente a comunidades atravesadas por el colonialismo y la colonialidad.

Las mismas se develan en cuatro instancias: a) el descubrimiento del ser, manifiesto en el proceso de conocer el nombre propio y la imagen corpórea; b) el descubrimiento del ser-indígena: asociado con una marca de origen estigmatizante y mediatisado luego por un conocimiento institucionalizado: la escuela; c) el descubrimiento del ser-indígena-en lucha: la constitución colectiva de la historicidad por el establecimiento de un vínculo con

los antepasados; y d) la obliteración de los descubrimientos, atravesada por la fragmentación comunitaria y la subordinación de género.

## LA COMUNIDAD KOLLA TINKUNAKU

La comunidad kolla tinkunaku se encuentra en el norte de la Provincia de Salta (Argentina), y ocupa una superficie de posesión ancestral de 129.000 hectáreas entre áridos cerros altiplánicos (puna) y selva de yungas. Cuenta con una población aproximada de 3.000 personas concentradas en cuatro *ayllus*: El Angosto de Paraní, Río Blanquito de Santa Cruz, los Naranjos y San Andrés.

Los kollas reivindican la preexistencia de la comunidad y la posesión sobre dicho territorio desde antes de la colonización española. En el imaginario dominante de esta comunidad el hito más significativo de su lucha por la tierra es el denominado “Malón de la Paz” (1946). Sin duda se trata de una de las reivindicaciones indígenas más importantes de la historia argentina, aunque la historiografía y las ciencias sociales dominantes le haya restado significatividad hasta hace muy pocos años.

“El Malón” –como fue denominado por los medios periodísticos de la capital del país<sup>1</sup>– fue una marcha de los kollas de las actuales provincias de Salta y Jujuy hacia la ciudad de Buenos Aires, que recorrió a caballo aproximadamente 2.000 km. durante cuatro meses, con el fin presentar al presidente Perón un petitorio que reclamaba la recuperación de sus territorios, en manos de las oligarquías locales a partir de

la guerra de la independencia (siglo XIX)<sup>2</sup>. Los miembros de la comunidad tinkunaku eran el componente de la caravana que provenía de una propiedad administrada por el ingenio San Martín del Tabacal: la “Finca San Andrés” de Salta.

Desde la instalación del ingenio en 1908, los kollas habían sido obligados a dejar estacionalmente sus tierras para trabajar en la zafra. Con esta actividad pagaban el arriendo –por cantidad de cabeza de ganado y plantas– que la administración del ingenio les imponía para permitirles vivir sobre sus territorios ancestrales. Tras el Malón, las presiones sobre el pago del arriendo cedieron en tanto el gobierno peronista estuvo en el poder; pero el control de sus territorios nunca fue restituido a los indígenas.

Durante la década del ochenta, con la prescindibilidad de la mano de obra indígena en la actividad zafra –tanto por la mecanización como por la caída de la actividad comercial en esta agroindustria– la presión sobre las poblaciones kollas de la Finca San Andrés mutó. Bajo las nuevas condiciones de producción lo único que revestía valor eran los recursos naturales de la Finca, por lo que el desalojo era inminente. Esto ponía a los kollas frente a dos alternativas: una que prolongaba la histórica y agónica dependencia, otra que se orientaba hacia la reoriginalización (Quijano, 1990).

En un contexto de emergencia de la cuestión indígena, por la promulgación en Argentina de diversos institutos legales de reconocimiento y la consolidación de un discurso indigenista, se produce para esta

comunidad una abertura en sentido de la reoriginalización. Para subvertir la nueva instancia de dominación comienza un proceso de lucha, una acción reivindicativa y de defensa, continua en el tiempo, colectiva e institucionalizada –la organización formal a través de la comunidad kolla tinkunaku<sup>3</sup>–; anclada en un discurso que reivindica la condición indígena.

Sin subvalorar la participación de toda la comunidad en este nuevo proceso de lucha, esta instancia de reoriginalización nos remite a una generación de dirigentes que recupera la memoria del Malón, promueve la organización colectiva y lleva la lucha fuera de la comunidad frente a los conflictos más agudos a partir de la década del los ochenta<sup>4</sup>. De esa generación –hoy apenas audible– intento recuperar los ecos de la voz de Doña Serafina Cruz. A través de su relato de vida intentaré presentar una mirada sobre la historicidad de la lucha y la comunidad del tinkunaku.

## SOBRE EL ABORDAJE

Serafina Cruz fue la segunda presidenta elegida tras la organización jurídico-institucional del pueblo kolla tinkunaku<sup>5</sup> y, hasta ahora, la única mujer que ejerció dicho cargo, función que se desarrolló durante los períodos de mayor conflictividad en relación con la defensa del territorio –tanto con el ingenio San Martín del Tabacal como con la empresa que construyó el gasoducto norandino hacia Chile–. Abordar la trayectoria de lucha de los kollas a partir del proceso de subjetivación de Serafina me exige dos aclaraciones.

Con la primera quiero advertir que las luchas territoriales son un lugar privilegiado para visualizar las múltiples instancias y tiempos productores de subjetividad. Con el conflicto se abre un intersticio que permite observar las tensiones y ambigüedades de un múltiple juego de mediaciones, dominación y resistencias que recrean y hacen visible la historicidad de los sujetos y, también, los procesos de “subjetificación colectiva”. Por esta última entiendo, siguiendo a Quijano (2000b), una articulación subjetiva colectiva de poblaciones en su interior heterogéneas y hasta discontinuas en tiempos y espacios.

Con la segunda quiero advertir sobre la pertinencia del método biográfico del que me valgo. Los relatos de vida son una reflexión de lo social a partir de un relato personal. Cada persona es un “universo singular” (Ferarotti, 2007) que sintetiza lo social, las estructuras-instituciones sedimentadas y sus múltiples mediaciones. Abordar el análisis a partir de la micro-historia supone que el conocimiento producido desde lo microsocial puede dar cuenta de las relaciones mucho más amplias y generales que atraviesan a la sociedad en su conjunto. Contrariamente a los principios estructuralistas que consideraban lo microsocial como una reproducción reducida del sistema general y a los sujetos como efectos de las estructuras, adscribo a la corriente que propone centrar la mirada en los espacios de relaciones micro y a considerar a los sujetos como productores de lo social, recuperando sus prácticas y discursos como ele-

mentos necesarios para la producción de conocimiento<sup>6</sup>.

Además, un relato de vida tiene la potencialidad de permitirnos acceder a la cotidaneidad de los sujetos y descubrir aquello ignorado por las miradas dominantes. Tengamos presente que el concepto mismo de la *colonialidad del ser* surge por la necesidad de indagar sobre los efectos de la colonialidad en la *experiencia vivida* de los subalternos (Maldonado-Torres, 2007). El método biográfico es entonces un recurso metodológico con un gran potencial para producir conocimiento desde las “historias de abajo”, para conocer las modalidades existenciales del sujeto colonial. La cotidaneidad o intercambios de alguna de las tantas situaciones a las que los sujetos pertenecen son centrales para construir una inteligibilidad de una situación particular reuniendo –de alguna manera– las otras situaciones (Althabe, 1999).

Entonces, la pertinencia del método biográfico radica en que lo social se conoce a través de un sujeto concreto, histórico y situado; tratando de ingresar en aquellas dimensiones ocultas y silenciadas por el discurso dominante. Activar la *especificidad del lugar* como noción contextualizada y situada de la práctica humana es una estrategia que puede subvertir las lecturas hegemónicas sobre un fenómeno. Es porque los relatos de vida, en tanto historias desde abajo, trascienden el interés por las biografías de personajes “ilustres” y más bien pretenden centrarse en “personas comunes” que no necesariamente representan un prototipo –en sen-

tido de la representatividad positivista– del tema que se pretende abordar.

Esto no obsta que en la elección de estas “personas comunes” hagamos intervenir criterios de significatividad éticos, teóricos y políticos. En este caso, la elección del relato de vida de Serafina Cruz tiene su fundamento en que el mismo devela, como pocos, una multiplicidad de mediaciones y lugares de obliteración. Serafina Cruz “representa” múltiples sujetos, lugares y tiempos: una mujer; una indígena; una generación de dirigentes hoy apenas visible y audible; un modo de organización comunitaria que, en tanto sujeto colectivo, difumina las singularidades que la integran. “Representa” también una comunidad en constante tensión en el proceso de redefinición de su situación de subalternidad.

## LA TRAMA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

*Colón ha descubierto América, pero no a los americanos.*

Tzvetan Todorov

Tanto el pensamiento decolonial como el poscolonial han centrado sus reflexiones en desentrañar los modos dominantes de “descubrimiento del Otro” que se producen a partir de las experiencias del colonialismo y que continúan con la colonialidad<sup>7</sup>. Los *damne* de F. Fanon, el “orientalismo” de E. Said, la “diferencia colonial” de W. Miguelo, los “subalternos” de R. Guha, el “occidentalismo” de F. Coronil, entre otros, indican de las políticas (coloniales/modernas/occidentales)

de representación y otrificación basadas en una supuesta exterioridad radical.

El efecto de identidad más significativo de estas representaciones coloniales es producir la: “invisibilidad sociológica de los no-europeos, “indios”, “negros” y sus “mestizos”, es decir, de la abrumadora mayoría de la población de América y sobre todo de América Latina respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento “racional”. Ergo, de “identidad” (Quijano: 2005: 4). Sobre esta premisa se construyó la idea de una Argentina étnicamente homogénea, un país de “indios muertos”. Como explica Grossi (2008), el concepto de *indio* como un *otro* se levanta como el diferencial que constituye la hegemonía nacional argentina<sup>8</sup>. Así, las comunidades introyectaron la exclusión y aniquilación hegemónica (colonial y nacional) bloqueando cualquier identificación con su historicidad y subjetividad indígena.

Es por esto que para quienes intentan subvertir las marcas y sobredeterminaciones del imaginario colonial-nacional –que invisibiliza, exotiza, inferioriza o estereotipa una cultura–, los procesos de subjetificación develan una instancia del propio descubrimiento frente a las representaciones forjadas en relación con ellos. En general, estas develaciones no han sido muy abordadas en el marco de pensamiento decolonial y poscolonial –a excepción de la profundidad de los trabajos de Fanon sobre la sociopatología de la experiencia colonial y el sujeto colonizado–. Es por ello

que aquí propongo –y porque el relato de vida de Serafina Cruz lo permite– comenzar con una análisis del proceso de subjetificación en tanto progresivos “descubrimientos”, identificaciones con el ser-indígena-en lucha.

Los descubrimientos revelan, exhiben algo que existe oculto pero además desenmascaran e inventan. Entonces advierto que el descubrir no es entendido como una exteriorización de la esencia de los sujetos; más bien devela un vínculo o articulación contingente de conformación de la subjetividad. Finalmente señalo que de la lectura subsiguiente puede surgir la idea de que los descubrimientos siguen una cronológica linealidad. En realidad, se trata del efecto textual de la estrategia de análisis sobre un relato de vida lleno de quiebres, superposiciones y simultaneidades.

#### EL DESCUBRIMIENTO DEL SER

Bueno, en primer lugar yo me llamo Serafina; de apodo, de chiquita, siempre me han dicho Ana [...] yo misma no conocía que yo era Serafina // ¿Desde cuándo he nacido Serafina? Desde que empecé a salir, desde que empecé a ir a la escuela, ya he tenido que inscribirme como Serafina. Y ya después en todo salía Serafina, Serafina, viajaba a un lado, Serafina. Cuando estaba en la organización usaba Serafina, por todos lados donde tenía que firmar era Serafina. Ya al último que me he terminado olvidando del otro apodo, el apodo que tenía y quedé, quedé como Serafina [...] Se perdió, esa chinita humilde que estaba, que lloraba, es como que ha quedado atrás esa persona.

Una vez, justo ví, ah, yo no quería encontrarme ningún conocido porque van a ver como estoy, decía así, y yo misma no me había dado cuenta que había un espejo, eso era en Mendoza, que era yo, “juh! Allá hay un conocido”; desconocida, me perdí.

El nombre y la corporeidad son marcas de identificación, trazan las primeras fronteras entre la identidad y la alteridad. Para Serafina Cruz, además, son un intersticio de subjetificación, un primer terreno para elaborar las “estrategias” que darán nuevos signos a su identidad (Bhabha, 2002) y que se visibilizan en tres ámbitos: la escuela, el trabajo y el Tinkunaku. Su ser está anudado a un nombre que no conoce sino hasta trascender el ámbito familiar, ingresando a la escuela, donde se “sustancializa” la identidad y la diferencia respecto del “otro”. Que para ella el nombre (propio) sea más un descubrimiento que una nominación internalizada inconscientemente le permite trascender otra persona, Ana, que está asociada con un apocamiento.

La imagen corpórea, por su parte, vuelve mediatizada por un espejo cuando Serafina se encuentra en Mendoza<sup>9</sup> haciendo trabajos rurales estacionales en la cosecha de vid, durante su temprana adolescencia. El reflejo que proyecta el espejo la confunde y “perdida” cree ver un conocido. Lejos de su comunidad, de lo semejante, el espejo prolonga el mundo y le presenta una imagen de un ser que permite al “yo” tomar conocimiento del “otro” dentro de sí. Se produce entonces un nuevo tránsito en las fronteras de la subjetificación.

La infancia y la adolescencia son tiempos de definición de los contornos del ser, que se singulariza y afirma en lo auditivo y corpóreo. La identificación definitiva con el nombre se consolida cuando transciende el ámbito familiar y comunitario para ser presidenta del Tinkunaku. Pero estas identificaciones indican también de una incompletud. Al ser que se traza con el nombre se suma la apariencia, confusa, que se proyectada en el espejo. Y entre el ser y la apariencia el problema de *las máscaras*. Aquellas máscaras que todavía ocultaban su ser-indígena.

#### EL DESCUBRIMIENTO DEL SER-INDÍGENA

Yo soy consciente que soy Kolla todo, pero era como que sentíamos vergüenza [...] Y después un día, una profesora de historia, ella habló y dijo que ser así... nos explicaba la historia y todo eso. Y decía ¿qué estoy haciendo yo? Inmediatamente capté la información ahí y ya los otros chicos [miembros de la comunidad] andaban en la lucha, vuelta, vuelta. Yo no entendía bien todavía. Yo sabía que era de allá, que había que luchar, pero como que tenía algo, como que algo me impedía decir quien soy... Y bueno, de esa vez, a través de hacernos conocer la realidad, y que todos éramos iguales, que nosotros no éramos menos porque somos kolla y nació esto de decir bueno, empezamos nosotros, con nuestro compañero. [...].

El auto-reconocimiento tiene una marca de origen estigmatizante. La vergüenza de ser kolla es un tópico recurrente entre los miembros de la comunidad y para cualquier grupo

etario (Gigena, 2009). Esto se relaciona con la “episteme nacional” que subyace a la construcción de la nación, que prolonga el discurso colonial de exclusión y subordinación de poblaciones nativas, estableciendo como condición de ciudadanía el abandono de los trazos idiosincráticos –indígenas en este caso– (Grosso, 2008). Esta episteme que se disemina hasta colonizar el recodo más íntimo de la cotidianidad, termina por producir la invisibilización (por estigmatización y vergüenza) de la genealogía étnica.

Así, para los miembros de esta comunidad siempre hay un hiato entre el “saber(se)” y “ser” indígena y la mediación depende un saber impartido por el sistema de educación estatal, hegemónico. La histórica subordinación de los conocimientos ancestrales, locales y comunitarios implica que el reconocimiento se legitime a través de las escuelas aunque las mismas hayan funcionado de modo interrumpido en la comunidad hasta los años ochenta inclusive<sup>10</sup>. De hecho, Serafina termina su educación primaria y secundaria siendo ya adulta, habiendo salido de su comunidad y residiendo en la ciudad de Orán –la más cercana a la Finca San Andrés–. Allí encuentra la razón de igualdad para asumir la diferencia que la constituye.

Ceferino [otro compañero kolla] es también historiador... [...] Y así de pronto nos juntamos con él también y armamos un grupo, nosotros digamos, la gente más joven por su puesto y empezamos a decir al público, a cantar al público, a decir nuestras cosas, a vestirnos, a decir que somos Kolla, a tocar nuestra música, por ahí, bueno, lo veían bien,

por ahí lo veían mal pero ya se ha ido aprendiendo más, más, más. Ya todos sabían que éramos Kollas ¿visto? pero nadie quería mostrarse tal como era.

Yo pienso lo que define a un kolla es su manera de ser. Claro, porque más allá de la ropa, porque yo puedo estar o tú te puedes poner mi ropa y pero no, lo que vos sentís es otra cosa. Para mí por lo menos, de mi punto de vista, es ser como somos, eso es lo que me define a mí, mi manera de ser o mi rostro, no lo puedo cambiar ni aunque me vista de seda, soy lo que soy nada más.

Identificarse como kolla implica, en principio, actualizar en la propia vida las dimensiones estéticas-culturales de su pueblo. Emergen entonces las prácticas fundadas en la reoriginalización; una subversión cultural que, desde el plano más profundo de la subjetividad, vincula la cotidianidad con el pasado y el futuro a través de creaciones (sonidos, colores y sentidos culturales) que la colonialidad había reducido al ámbitos más privado sin trascender la familia o la comunidad. Al emerger, se resignifican las tradiciones y en este proceso se reconstruye y reedita las identidades “heredadas” y “originarias” (Bhabha, 2002).

Junto con los signos estéticos-culturales emergen también aquellos que enuncia el cuerpo: el fenotipo (el rostro) y la emocionalidad (sentir de otra manera). Con esto se multiplican los *locus* de enunciación de la diferencia. El cuerpo (el *bios*), “núcleo de subjetivación existencial” (Merleau Ponty, cit. Grosso, 2008) se constituye también en un lugar válido de producción de conocimiento y nuevos sentidos para la subjetificación.

## EL DESCUBRIMIENTO DEL SER-INDÍGENA-EN LUCHA

Bueno, ellos siempre, yo lo que he escuchado cuando era chica, es hay que ir a la lucha, porque se generaban peleas a través del ingenio, el ingenio imponía. Entonces, bueno, más antes, no tan, en el 46, yo sé que fue un grupo y bueno ya han quedado con esa lucha, hay que luchar contra el ingenio. Estaban, salían ya unos dirigentes, los viejos, los viejos nuestros. Y nosotros así con la ignorancia todo que no, no, no lo entendían yo, la lucha. Yo sabía que ellos luchaban, cuando era chica mi abuelo ellos contaban.

[del Malón] Sí han logrado sacar una ley, pero nada esa ley que... se ha desaparecido y bueno, no, como que ha quedado ahí nomás. Pero sí, el ejemplo para nosotros. Claro, el ejemplo para seguir nosotros. El ejemplo que nuestros abuelos han venido luchando desde antes y cómo nosotros vamos a dejar que eso se pierda.

La circunstancia más inmediata que indica la irrupción de las luchas de la comunidad kolla tinkunaku durante los ochenta es la amenaza de desalojo<sup>11</sup>. La prohibición de la libre circulación de personas y bienes en el territorio, las expulsiones de algunas familias por no pagar el arriendo, las presiones para abandonar definitivamente la zona baja del cerro<sup>12</sup>, los allanamiento de moradas y el amedrentamiento de personas, eran algunas de las acciones que, recrudeciendo progresivamente, la comunidad soportaba de parte de los administradores y capataces del ingenio San Martín del Tabacal.

Sin duda que lo intolerable de esta situación habilita la organización

comunitaria y la resistencia cotidiana en el territorio. No es posible escindir la subjetificación colectiva (Quijano, 2000b) de las condiciones más inmediatas de irrupción de las luchas. Sin embargo, lejos de adherir a una visión “espasmódica de la historia”, que hace de lo inmediato y particular una totalidad solo reactiva, es necesario destacar la historicidad que subyace en la constitución de esta nueva instancia de resistencia indígena.

El reconocimiento del ser-indígena y la resignificación de experiencias de luchas precedentes (el *Malón de la Paz*) permite a los kollas disputar la posición de subalternidad en los ochenta. Particularmente la generación de dirigentes a la que pertenece Serafina Cruz produce una apertura que, mediante un lazo analógico, habilita la relación entre las luchas del pasado y del presente, proyectándolas hacia el futuro. Finalmente, las experiencias y los mandatos de quienes gestaron el *Malón* se actualizan en sus propias prácticas, creando un proyecto colectivo y sentidos históricos nuevos<sup>13</sup>.

Ayudaba así, primero bueno, yo ya la gente, veía a la gente, como siempre nosotros ya de familia somos luchadores, ha luchado ya mi abuela también. Pero no tenía esa oportunidad porque mi esposo no quería. Después ha llegado un momento en que rompí esa barrera. Digo “ah, nosotros somos de allá y ellos nos necesitan”. Entonces aportaba con lo que podía, o cuando ya podía, como él se iba a trabajar, me iba donde estaban ellos ¿visto?, a dónde estaban, y en una de esas ya rompí esa barrera en serio con mi esposo, agarré y dije: “Bueno,

somos de allá y nosotros tenemos que estar en la lucha” y mientras me disponía a abrir mi casa para que la gente venga en las caravanas, me puse fuerte [...].

bueno así, de pronto ha salido de pronto una fuerza interna y decir bueno, no, tenemos que luchar todos juntos, y así me fui integrando, me fui integrando a Tinkunaku.

En este paso del ser-indígena al ser-indígena-en lucha emerge, subrepticia, la subordinación de género en las luchas territoriales indígenas. La idea de que participar implica producir un tránsito dislocante desde un ámbito privado (doméstico-familiar-femenino) a uno público (predominantemente masculino) se mantiene como hilo conductor en todo este relato de vida. Y si bien los estatutos y el sistema de rotación de cargos del Tinkunaku no excluyen la participación y el ejercicio de la presidencia para las mujeres –como el caso de Serafina lo atestigua– la subalternización que se produce en el ámbito doméstico condiciona (como veremos en adelante) el modo y el tiempo de la participación, así como también la subjetividad indígena en lucha.

En este sentido, Spivak afirma que: “Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo. [...] [la cuestión es que] la construcción ideológica del género mantiene lo masculino dominante” (2003: 328). Así, en la dislocación del tránsito hecho para participar en luchas de-

bemos buscar la raíz profunda de la *herida colonial* de Serafina Cruz.

La fuerza interna, el “coraje” que le da participar en el Tinkunaku, asumiendo importantes responsabilidades, se eclipsan finalmente frente a los mandatos que priman para el género. Desandar el análisis de esta *herida* puede significar un aporte para la descolonización, en la medida que se devele la complejidad de relaciones y subordinaciones que operan sobre las mujeres y el modo en que es enunciado por ellas mismas. Por ello, presentaré seguidamente una hermenéutica relativa a la trama de obliteración de los descubrimientos.

## LA TRAMA DE LA OBLITERACIÓN DE LOS DESCUBRIMIENTOS

La *herida colonial*, concepto que Mignolo toma de Gloria Anzaldúa, remite a la huella que deja el dolor que provocan las experiencias coloniales, es el lugar donde se conforma la subjetividad a partir de situaciones de dominio, sometimiento, explotación, interiorización o muerte. Esta huella encarna la intimidad interticial (Bhabha, 2002) que relaciona las diferentes esferas y temporalidades de la vida de un sujeto. La *herida colonial* es, además, un espacio de inteligibilidad de las formas en que la lógica de la colonialidad traza una cartografía de relaciones de dominación (Mignolo, 2007). La descolonización epistémica y ontológica abreva de ella, debiendo mirar tanto lo devela como lo que suprime y silencia.

La posición de un sujeto en la *herida colonial* es heterogénea, está atravesada por una convergencia

y entrecruzamiento de múltiples instancias de sometimiento aunque hay una que articula y delinea una jerarquía frente a las demás. Para la generalidad del pensamiento decolonial la *raza* es la prima frente a las demás relaciones sociales existentes –sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc.– (Quijano, 2000a; Grosfogel, 2007). Para el caso de Serafina Cruz –y con ella para las mujeres del Tinkunaku– mi hipótesis es que en la interseccionalidad de dominaciones prima la de género; siendo ésta la que menos se enuncia, la que más se minimiza.

La *herida colonial* de Serafina Cruz termina por suturar a favor de una obliteración de los descubrimientos de su ser-indígena-en lucha, provocando su “sustracción” del ámbito público una vez terminada su presidencia. Desde la obliteration de sus descubrimientos, Serafina recuerda con nostalgia su involucramiento en el Tinkunaku y en la evocación emergen dos razones que explican el distanciamiento: una explícita, la fragmentación comunitaria; otra subrepticia, la subordinación de género.

#### LA FRAGMENTACIÓN COMUNITARIA

El ingenio ha hecho muchas cosas [...] pero igual nosotros estábamos unidos. Pero esto [el gasoducto], como unos no queríamos, otros queríamos, como que se ha descompuesto la cosa. Como que por ahí nosotros decíamos una cosa, ellos decían otra y entre hermanos nos han hecho pelear más todavía. En cambio, con la lucha con el ingenio nosotros hemos logrado uni-

fcar los cuatro pueblos, por eso tenemos la, como es, es dónde mas más fuertes, pareciera que el sufrimiento era, parejo...

Lo más difícil, lo que también me ha caído RE-mal, que me sentí como la impotencia, fue cuando había una confusión, cuando se ha partido ya una parte de nuestra comunidad. Había un dirigente que ya cuando ha iniciado el gasoducto, sentí así una, como una quebradura porque parte de nosotros digamos, un sector como que se ha ladeado para el gasoducto. Como que quería, este, ya había influencia de arreglo, ya era como que se me iba de las manos.

Mientras presidía el Tinkunaku Serafina Cruz, consolidada la estrategia de lucha y resistencia contra el ingenio El Tabacal –cuya propiedad se había traspasado a la corporación internacional Searbord Corporation, que reivindicaba para sí la propiedad de la tierra y el derecho de explotación de los recursos naturales–, durante 1997 emerge el conflicto por la construcción de gasoducto norandino. La disputa fue con la empresa Techint que, sin autorización de la comunidad, inicia la construcción de la obra sobre el territorio de la Finca San Andrés.

El conflicto se desarrolló inicialmente en el escenario local y provincial (aunque también nacional e internacional). Los grupos hegemónicos –económicos, políticos y académicos– operaron en contra de la comunidad kolla, considerada una rémora del pasado que impedía el progreso regional. Los indígenas, por su parte, reclamaban el reconocimiento de su derecho posesorio sobre el territorio y denunciaban el impacto ambiental que dicho em-

prendimiento producía tanto en su comunidad y como en el ecosistema que depende del sistema de yungas.

Luego el conflicto alcanzó a la propia comunidad, internamente, escindiendo y radicalizándose las posiciones respecto de la conveniencia del paso del gasoducto por el territorio ancestral. Algunos dirigentes, emergidos junto a Serafina, artífices de la lucha y la organización comunitaria de los ochenta, terminaron por apoyar la construcción del gasoducto y adhirieron a los procesos de negociación y acuerdos con la empresa constructora.

– Después ya, una vez que estaba adentro fue peor la tensión porque viste que ellos tienen especialistas, en todo... era como que ellos decían, hablaban con la gente, le decían que yo no quería esto, y la gente no es, como que nos hacían pelear entre nosotros digamos [...]

– ¿Cuándo usted dice que ellos tienen especialistas así, a qué se refiere?

– Me refiero a que ellos tienen por ejemplo una persona que trabaja en (silencio) [...] ¿cómo se llama esto...? Ya no me acuerdo (voz bajita) que hacen trabajo social... Profesionales, para minimizar, cómo tratar... ellos vienen, si se genera algún problema, ellos buscan todas las tácticas

A mí me daba, yo sentía un gran vergüenza salir por los medios a decir, era como que callaba ahí. Y hasta ahora yo siento como que nos han dado plata y nosotros se hemos callado. Pero ya habíamos agotado todas las instancias nosotros. Incluso ya teníamos una orden de arresto para toda la gente que estaba ahí en Maroma.

Serafina pone en evidencia los efectos devastadores de la colonialidad el saber y poder en estas instancias de alta conflictividad. El uso de las disciplinas sociales (antropología, sociología, trabajo social, etc.), en tanto modos de “saber sobre” y modos de “intervención frente” a las comunidades indígenas, lograron quebrar una de las luchas indígenas con mayor unidad y trayectoria histórica que reconozca nuestro país.

La disputa se libró en el terreno jurídico, el simbólico y sobre el territorio donde por algún tiempo se sostuvo la resistencia comunitaria, llegando incluso al enfrentamiento con las fuerzas de seguridad provinciales (policía) y nacionales (gendarmería). Finalmente, el último revés judicial en detrimento de la comunidad kolla los llevó a negociar con la empresa Techint una indemnización por el paso de la obra. Y aquello mismo que las élites hegemónicas reclamaban que los kollas hicieran para el progreso local –ceder en la resistencia y negociar el paso del gasoducto– fue utilizado para descalificar posteriormente la autenticidad del reclamo indígena.

La resolución de la situación y la nueva embestida de las élites dominantes profundizaron el quiebre comunitario y provocaron el silenciamiento de la generación de dirigentes que participa Serafina. Las generaciones que subsiguieron en el consejo directivo del Tinkunaku –entre los que encontramos kollas de muy diversas edades (jóvenes y muy adultos) que casi no participaron directamente de los sucesos de los ochenta y noventa– en general omiten en sus relatos el

conflicto por el gasoducto. El impacto ha sido tan importante para esta comunidad que el mismo ya constituye un tema tabú. Lo paradójico es que el silenciamiento grita sobre la fragmentación comunitaria al tiempo que ahoga los sonidos de otras subalternizaciones.

#### LA SUBORDINACIÓN DE GÉNERO

– ¿Sentía que por ser mujer era más difícil la lucha?

– No, no lo sentía, para mí era como que digamos, tenía un coraje así... doble, como mamá, como mujer y como representante, sentía una fuerza interna. Yo si tenía que decir, te decía; si tenía que llorar lloraba. No sé, era todo como que venía, porque yo sabía que si nosotros no luchábamos las consecuencias pagan nuestros hijos, nuestros maridos, nuestros abuelos, no sé, era, es un sentimiento fuerte. Nunca me he sentido como que... capaz que no he notado del coraje que nos nacía de ese momento que uno está pasando.

En simultáneo con los conflictos contra el ingenio y la empresa constructora del gasoducto se libra otra batalla, silenciosa, íntima y devastadora. Cuando la pregunta interpela sobre la condición de género, Serafina rememora sobre las experiencias de luchas y omite referir a lo que luego se cuela veladamente: que es una mujer atravesando múltiples y simultáneos relaciones de dominación y lugares de silenciamientos.

La interseccionalidad de dominaciones oculta selectivamente dimensione que logran torcer el camino de subversión de la posición de subalternidad construido y transitado por ella misma. El “coraje” que emerge en la cotidianidad de las

luchas le permitían vislumbrar que su resultado la trascendía y repercutía en cada eslabón de la comunidad kolla –incluida su familia–. Sin embargo, todavía esta condicionada para ver que el trastocar la subalternidad implica no sólo una tarea externa y comunitaria, sino también una interna y personal: *la descolonización del ser*. El binarismo sexual, la asignación de determinados roles y la separación público/privado que impone la cultura dominante terminan por colonizar el sentido de su experiencia.

Sí. A veces es la lucha más duras, como mujer, bueno en ese momento yo no lo veía tanto, a veces yo creía que cubría todos los campos, digamos: en mi casa, en todo, pero yo vi que... sí, de poder manejarlo o todo bueno eso lo que sentí es que todo eso ha repercutido en mi familia. Por ejemplo: [...] me descuidé de un hijo [...] Ese fue el golpe más bajo que me ha dado. Yo no sé por qué me ha afectado tanto, porque me sentí culpable, que era descuido mío. Y eso, eso fue como un golpe que me han dado de decir ‘bueno, no’... de todo.

Intenté recuperarme pero de nada, no... fue inútil. Bueno, sigo luchando con él, pero por su puesto eso fue un bajón más, más duro para mí. Y yo pienso, y, a todas las mujeres los, nos suceden esas cosas y capaz que por eso también no hay casi... Porque vos faltas de la casa, la casa está muerta aunque haya plata todo, pero no es lo mismo. Eso, eso, eso me afectó mucho, muchísimo me afectó.

Emerge entonces una figura de mujer, como madre-esposa, que actualiza la continuidad de un sistema de dominación patriarcal que

tiñe escrupulosamente (“la culpa”) la mirada retrospectiva respecto del involucramiento en la lucha. La culpa, que no emerge hasta tanto el ámbito de reproducción familiar entra en escena, la (re)sujeta y la sustrae de aquella identificación como ser-indígena-en lucha.

Aun frente al impacto que produce la fragmentación comunitaria, aun a costa de vaciar los procesos de subjetificación transitados, la figura de la madre-esposa es la que finalmente determina el cierre, la obliteración de la trama de los descubrimientos, fijándolos en la intimidad y en el pasado. En última instancia, para Serafina, no es la comunidad, no es una generación de dirigentes, no es un indígena el que fracasa en la lucha y se subordina. Es una mujer, que siendo madre-esposa no encuentra camino para seguir siendo el resto.

La coplera quedó cuando salí del Tinkanaku. Cuando... ¿sabe qué? ahí ha muerto una parte de mí adentro, es como que está todo oscuro. He dejado de sonreír hasta hace poco, por eso decía, o que era, o me he hecho vieja o no sé... Pero siempre he sido alegre... He dejado de cantar, porque yo era la que decía “bueno, vamos a cantar a Sefe... cantemos, le digamos tal cosa...”. Y de pronto dejé de cantar.

Finalizado el período estipulado para la presidencia y habiendo nacido su último hijo –concebido mientras ejercía este cargo– regresa a vivir al cerro, al *ayllu* de donde es oriunda (Río Blanquito), del cual había salido siendo muy adolescente para residir en la ciudad de Orán. Allí vive en la actualidad mientras su hijo más pequeño

asiste a la escuela primaria. Sus actividades se alternan entre las tareas domésticas y familiares y la colaboración en parroquia local (práctica ésta última que realizaba antes de ingresar al Tinkanaku). No integra el consejo local del *ayllu*, tampoco la comisión directiva del Tinkanaku.

La *herida colonial* de Serafina parece suturar, produciendo la invisibilización corpórea –recluirse en el cerro, en el *ayllu*–; torciendo los gestos –dejar de sonreír– y callando la voz –dejar de cantar–. Se obliteran así los lugares posibles desde donde un subalterno puede hablar, hablar políticamente como lo entiende Spivak (2003), lugares que Serafina ya había ensayado y experimentado. Se despolitizan los *locus* de enunciación que emergieron durante la trama de los descubrimientos.

## SALIENDO

Para Maldonado-Torres (2007) los *damnés*<sup>14</sup> de Fanon representan el producto del la *colonialidad del ser*. Sobre sus modalidades de existencias, sobre sus experiencias vitales debemos detenernos, en tanto recurso heurístico, para desentrañar las tramas históricas y concretas de la colonialidad. A través del abordaje que propone el método biográfico he podido discurrir sobre el modo de existencia de una indígena kolla y con ella de su comunidad y su contexto; ya que aquel permite comprender y satisfacer la necesidad de una interpretación social a través de relatos particulares que condensan la historia y las estructuras sedimentadas de la dominación.

Ahora bien, siguiendo a Maldonado-Torres, el *damné* se manifiesta a través de un modo de enunciación disruptivos en el orden dominante: el grito, el llanto, que interpela tanto al propio sujeto como a su alteridad:

El grito/llanto: no una palabra sino una interjección, es una llamada de atención a la propia existencia de uno. El grito/llanto es una expresión preteórica de la pregunta “¿por qué continuar?” Es el grito/llanto que anima el nacimiento de la teoría y el pensamiento crítico del condenado. El grito/llanto apunta a la condición existencial del mismo (Maldonado-Torres, 2007: 150).

En tanto el subalterno, el sujeto colonial, pueda enunciar desde esta modalidad disruptiva, podríamos acceder a las tramas que constituyen su subjetividad. Estas originales disruptivas (el canto, por ejemplo) resultan en alguna medida visibles en el relato de vida de Serafina Cruz, en los momentos en que –invisibilizada, acallada, autocensurada, auto-negada y/o denegada (Grosso, 2008)– disputa las representaciones dominantes sobre sí (sobre ella y su comunidad), descubriendo lo que es (o vienen siendo) para un momento histórico determinado.

Los descubrimientos significan empezar a reconocer las múltiples mediaciones que atraviesan las subjetividades y las luchas, es oponerles resistencia. En la resistencia, a su vez, es donde las relaciones de fuerza se articulan en formas de visibilidad y de enunciabilidad, lo que las vuelve un lugar privilegiado de observación

para dar cuenta tanto de lo subalterno como de lo hegemónico. Claro que esto, para ser cabalmente comprendido, necesita remitir también a los proyectos que marcaron la conformación de la nación y su pretensión de erigirse como un todo homogéneo, condenando a algunas identidades al silencio y el borramiento.

Pero, ¿qué sucede cuando gritar no es una opción o, como el caso que aquí desandamos, cuando el grito del descubrimiento se oblitera? ¿Qué performatividad podemos atribuirle a los silencios?<sup>2</sup> Todo parece indicar que nuevamente la

colonialidad del poder, del saber y el ser se imponen produciendo una nueva instancia de invisibilización o distorsionando la visibilidad de los sujetos. Aunque es probable que la obliteración también sea subvertida, ya que, al igual que los descubrimientos, es contingente; nos deja sólo frente al recurso de ensayar interpretaciones respecto de las supresiones que produce el sistema hegemónico, colonial y nacional.

Podemos arriesgar y creer que toda sutura contiene fisuras. En este caso deberíamos buscar alguna pista subversiva en el silencio y la reclusión que impone la sutura

de la *herida colonial* para Serafina Cruz. Deberíamos bucear más en la obliteración de los descubrimientos del ser-indígena-en lucha para tratar de encontrar alguna posibilidad de reinención de las suturas:

Nosotros tenemos muchas cosas y a veces por falta de tiempo o por falta de dejadés, no hemos podido recopilar todas las cosas. Yo misma digo: “me voy a sentar a escribir, voy a escribir todas las macanas que me he mandado, que me acuerdo” [...] Digo yo así ¿visto? ¡Y no lo he hecho hasta ahora. No le he hecho! Pasa un día y pasa otro y sigo. No lo hago para mis propios hijos, quiero hacerlo para...



## NOTAS

<sup>1</sup>Los indígenas lo denominan “Caravana”. De mismo modo, “caravanas”, se llaman a las marchas que durante los noventa han realizado reclamando por sus tierras. La denominación de “Malón” responde al imaginario nacional hegemónico respecto del indio y connota el ingreso/invasión de salvajes e indomables sobre los centros poblados.

<sup>2</sup> El Malón de la Paz comienzan a ser estudiado en profundidad recién a partir del año 2000. Aunque “folclorizado”, la recepción del Malón de kollas por parte del Gobierno nacional fue en principio auspiciosa hasta que, finalizando el año 1946 el presidente Perón declaró que aquel Malón: “no representa [...] el auténtico habitante indígena de nuestro norte”. Así, los kollas fueron expulsados de Buenos Aires, obligándoseles a que volvieran a su zona de origen en tren.

<sup>3</sup> La organización de la comunidad kolla tinkunaku supone que cada

*ayllu* instaura *Consejos locales*, compuestos por doce miembros, cuyas funciones son atender diferentes problemáticas locales como: gestión del ordenamiento territorial de cada *ayllu*, resolución de conflictos, fortalecimiento de las bases, etc. Entre los cuatro *ayllus* se constituye el *Consejo directivo*, la máxima autoridad de la comunidad kolla tinkunaku, compuesto por doce miembros, encargado de la gestión y un gobierno comunitario hacia fuera de la comunidad. Además, hay un *Consejo de Ancianos* que acompaña el desempeño del Consejo Directivo.

<sup>4</sup> En un reconocimiento sin precedentes en la historia de la provincia y a sesenta años del Malón de la Paz, en abril del 2007 el Tinkunaku consigue del Estado provincial, las escrituras por 70.000 hectáreas correspondientes a la parte alta del territorio –cerros-. La parte baja –yungas– de 19.000 hectáreas

aproximadamente, están sujetas a una ley de expropiación refrendada por una sentencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2006) que ordena al Estado Nacional pagar al Ingenio San Martín de Tabacal por las mismas. El otorgamiento hecho por el Estado se dan en el marco del Art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, y el título indica que los territorios son de “dominio comunitario, con características de enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos”. Restan para la comunidad conseguir un sector de 39.000 hectáreas, actualmente bajo propiedad de los nuevos dueños del ingenio, la Searbord Corporation.

<sup>5</sup> El sistema de elección de autoridades para el Consejo directivo del Tinkunaku contempla la renovación de la presidencia cada 3 años, respetándose un sistema que prevé que cada presidente/a debe provenir de un *ayllu* distinto según

el siguiente orden de rotación: Los Naranjos, Río Blanquito, El Angosto y San Andrés.

6 El microanálisis plantea dos requisitos fundamentales. El primero es que los procesos sociales que constituyen el ámbito particular dentro del cual la investigación se desarrolla, deben poseer algún nivel de autonomía (más allá de la construida metodológicamente para el estudio). El segundo refiere a que el relevamiento debe realizarse dentro del modo de comunicación local incluyendo las intervenciones del investigador como elementos de la producción de conocimiento (Althabe, 1999).

7 El *colonialismo* remite a períodos históricos precisos y lugares dónde se ejerció un determinado dominio imperial –español, holandés, británico y, desde comienzo del siglo XX, estadounidense–. La *colonialidad* remite a “los legados de la condición colonial, los que subsisten a pesar del fin del colonialismo” (Quijano, 2000a); la estructura del dominio cultural que subyace en el control ejercido durante el colonialismo y que permanece y se extiende –hacia múltiples dimensiones y regiones– una vez acabado este.

8 Además este “indio” conforma una identidad homogénea, no diferenciada internamente por grupos étnicos.

9 La provincia de Mendoza está ubicada al centro-oeste del país, co-

lindante con la República de Chile. Ha sido un destino privilegiado para el trabajo estacional para los kollas, generalmente en el verano.

10 Las escuelas existen en la región desde el siglo XIX (1835). En principio solían estar a cargo de un maestro/a que no permanecía en la comunidad todo el año, lo que generaba que los ciclos lectivos anuales no se completaran y los niños kollas debieran repetir en sucesivas oportunidades el mismo grado. Los relatos indican que los maestros/as salían de la zona, durante el período de clases, para visitar a sus familias y debido a las dificultades de ingreso a la región (en determinadas épocas del año los caminos todavía son intransitables y los *ayllus* permanecen aislados) no regresaban. Pero además, durante la década de los ochenta y en pleno conflicto de la comunidad con el ingenio por la posesión de tierra, el gobierno provincial, en connivencia con la empresa azucarera, prohibió la utilización de los edificios escolares en tres *ayllus* y no designó, por algún tiempo, docentes.

11 Debo destacar que las amenazas de desalojo siempre han sido sobre la “parte baja” de la finca, la zona selvática de las yungas, una de las regiones de mayor importancia en términos de la biodiversidad en la Argentina y único camino que permite a los kollas llegar a la ciudad de Orán, con la que mantienen, desde

hace más de cincuenta años, los vínculos familiar, laborales, comerciales y servicios más importantes. Reducidos a la zona alta (la puna, el altiplano) para ingresar a los centros urbanos de la provincia de Salta –su provincia– deberían ingresar primero a la provincia vecina de Jujuy, extendiendo inusitadamente el recorrido.

12 La trashumancia en una práctica ancestral que, para las generaciones más viejas, se mantiene intacta entre los miembros de la comunidad kolla *tinkunaku*. Con la misma se aprovechan rotativamente (según las estaciones del año) los distintos pisos ecológicos del territorio –altiplano y yungas–; tanto en lo respecta a la siembra y la cría de ganado como a la propia habitabilidad.

13 En la multiplicidad de relatos de kollas de esta comunidad, y de modo preponderante también en el relato de Serafina, la actualización de Malón tienen su corolario en las múltiples caravanas que durante los noventa realizan tanto a Salta como a Buenos Aires y que re-editan la gesta de 1946.

14 El *damné* “no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí [...]” (Maldonado-Torres, 2007: 151).





## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHABE, Gérard, 1999, "Hacia una antropología del presente", en: *Antropología del presente*, Buenos Aires, Edicinal, pp. 11-21.

BHABHA, Homi, 2002, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

FERRAROTI, Franco, 2007, "Las historias de vida como método", en: *Convergencia*, Vol. 14, No. 044, mayo-agosto, pp. 15-40.

GIGENA, Andrea, 2009, "Pensar al indígena hoy: algunas reflexiones a partir de la trayectoria de la comunidad kolla tinkanaku (Salta)", en: *Acerca del reconocimiento del Otro en la cultura contemporánea*, Córdoba, EDDUC, pp. 129-143.

GROSFOGEL, Ramón, 2007, "Entrevista", en: *Revista Académica*, No. 18, disponible en: <<http://www.revistapolis.cl/polis%20final/18/ramon.htm>>, consultado en agosto de 2008.

GROSSO, José Luis, 2008, *Indios muertos, negros invisibles: hegemonía, identidad y añoranza*, Córdoba, Encuentro.

MALDONADO-TORRES, Nelson, 2007, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central-IESCO/Pontificia Universidad Javeriana –Instituto Pensar/Siglo del Hombre, pp. 127-167.

MIGNOLO, Walter, 2006, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial*, Buenos Aires, Gedisa.

\_\_\_\_\_, 2007, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura", en: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central-IESCO/Pontificia Universidad Javeriana–Instituto Pensar/Siglo del Hombre, 2007, pp. 25-46

QUIJANO, Aníbal, 1990, "Estética de la utopía", en: *Hueso Húmero*, No. 27.

\_\_\_\_\_, 2000a, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 201-246.

\_\_\_\_\_, 2000b, "Colonialidad del poder y clasificación social", en: *Journal of World-Systems Research, Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein*. Part. I, VI, 2, verano-otoño, pp. 342-386.

\_\_\_\_\_, 2005, "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina", en: *Libros y Artes*, N°. 10, abril, pp. 14-16, disponible en: <<http://www.oeiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf>>, consultado en junio de 2009.

SPIVAK, Gayatri, 2003, "¿Puede el subalterno hablar?", en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.

