

## EL GEN HISTÓRICO DE LA REBELDÍA. SANGRE, HISTORIA Y MEMORIAS EN LA PERSISTENCIA OMAGUACA (JUJUY, ARGENTINA)

The historical gene of rebelliousness. *Blood, History and Memories in the Omaguaca's persistence (Jujuy, Argentina)*

Guillermina Espósito\*

Universidad Nacional de Córdoba e Instituto de Antropología de Córdoba-CONICET (Argentina)

<p><b>Palabras clave</b></p> <p>Sangre Historia Memorias Omaguacas Gen histórico</p>	<p><b>RESUMEN:</b> En este artículo se analizan los modos en que un pueblo indígena de las tierras altas de Jujuy (Argentina) recurre al pasado prehispánico y colonial como <i>locus</i> que legitima sus prácticas y proyectos políticos. Para ello establece una filiación histórico-genética con sus ancestros prehispánicos, apelando a la posesión de un común acervo heredado por sangre, y a la autoridad historiográfica que reprodujo por al menos un siglo los discursos sobre su bravura presentes en las crónicas españolas del siglo XVI. Para el análisis se abordan dos registros: 1) las crónicas y fuentes históricas que entre fines del siglo XVI y principios del XVII describieron a los indígenas de la región, junto a los discursos arqueológicos e historiográficos que tres siglos después reprodujeron o cuestionaron estas caracterizaciones bravías; 2) la actualización de tales descripciones en el presente a través del análisis de las narrativas y materialidades que offician de soportes de las memorias y del linaje omaguaqueño.</p>
<p><b>Keywords</b></p> <p>Blood History Memories Omaguacas Historical gene</p>	<p><b>ABSTRACT:</b> This article analyzes the ways in which an indigenous group of the highlands of Jujuy (Argentina) resorts to their pre-hispanic and colonial past as a locus that legitimizes their contemporary practices and political projects. They establish a historical-genetic affiliation with their pre-hispanic ancestors, appealing to the possession of a common legacy inherited by blood, and to the historiographical authority that reproduced for at least a century the discourses on its bravery, already present in the Spanish chronicles of the 16th century. The analysis is based on two types of sources: 1) the chronicles and historical sources that between the end of the 16th century and the beginning of the 17th century described the indigenous people of the region, to get her with the archaeological and historiographical discourses that three centuries later reproduced and/or questioned these characterizations as braves; 2) the analysis of the narratives and materialities that serve as supports for these memories and the lineage of the Omaguaca updating of such descriptions in the present.</p>

\* **Correspondencia a / Correspondence to:** Guillermina Espósito. Universidad Nacional de Córdoba e Instituto de Antropología de Córdoba-CONICET (Argentina) – guillerminaesposito@gmail.com – <http://orcid.org/0000-0002-4734-6987>.

**Cómo citar / How to cite:** Espósito, Guillermina (2019). «El gen histórico de la rebeldía. Sangre, historia y memorias en la persistencia omaguaca (Jujuy, Argentina)»; *Papeles del CEIC*, vol. 2019/2, papel 219, 1-19. (<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20450>).

Recibido: diciembre, 2018; aceptado: marzo, 2019.

ISSN 1695-6494 / © 2019 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia  
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

## 1. INTRODUCCIÓN

Pasado el mediodía del miércoles 5 de septiembre de 2012, dos autobuses y varios coches con unas sesenta personas arribaron a la ciudad de Humahuaca en la provincia argentina de Jujuy. Alegando que le habían sido cedidos unos terrenos de la finca Venia Colorada sobre la ruta 9 en el cruce de la entrada a Humahuaca, el grupo efectuó un violento ingreso a la finca y, provisto de armas de fuego, palos, machetes y piedras, golpeó a un miembro de la familia ocupante de esos terrenos y mató a varios perros y a al menos una oveja de su hacienda. A medida que la noticia del intento de toma de tierras se iba conociendo en Humahuaca (así fue entendido el hecho en un contexto generalizado de tomas en varios lugares de Jujuy, y luego caratulado como tentativa de usurpación en la causa judicial), al menos cinco centenares de humahuaqueños se dieron cita en el lugar en apoyo a la familia y en repudio a las agresiones de quienes, ya entonces, eran conocidos como miembros de la Agrupación Tití Guerra<sup>1</sup> de la Red de Organizaciones Sociales de Jujuy, coordinada entonces por Milagro Sala<sup>2</sup>. En medio de los conflictos de ese día, una bala mató al joven Darío Pato Condorí, hecho que produjo lo que los humahuaqueños describen una y otra vez como una *verdadera pueblada*, un violento enfrentamiento entre un gran número de pobladores y la Policía provincial y Gendarmería (a quienes luego se acusaría de haber protegido la retirada de los *usurpadores*), la quema de algunos vehículos con los que los miembros de la Tití Guerra habían llegado a Humahuaca y la renuncia del intendente del lugar.

El día de la muerte del Pato Condorí es descrito como una jornada en la que los humahuaqueños resistieron el intento de que gente de afuera pusiera pie en su territorio. Los relatos locales hablan de esa resistencia como algo natural, propio de la gente de Humahuaca y que han llevado a la práctica en innumerables ocasiones. «Es algo que llevamos en la sangre», como me dijeron dos humahuaqueños casi al unísono palmeándose las venas del antebrazo. «Ese día nos salió el indio —me contaban, describiéndose a sí mismos como personas rebeldes, guerreras—, tranquilos, pero unidos en la rebeldía cuando quieren invadir lo nuestro: es que somos herederos de Viltipoco, lo llevamos en la sangre, tenemos el gen histórico de la rebeldía».

En este artículo me propongo analizar cómo movimientos y organizaciones indígenas actuales recurren al pasado prehispánico y colonial como *locus* que legitima sus prácticas y proyectos políticos, estableciendo una filiación histórico-genética con sus ancestros prehispánicos. Para ello, observo la articulación en el presente de aquello que Silvia Rivera Cusicanqui (1984) llamó «memorias largas» para referirse al horizonte histórico con el que grupos aymara y quechua en Bolivia referencian sus luchas indígenas anticoloniales, personificadas en la figura de Túpac Katari. De modo similar que para el katarismo analizado por esta autora, las memorias largas de los omaguaca se articulan al tiempo que se percibe la continuidad de la situación co-

<sup>1</sup> La Tití Guerra surgió como una organización no gubernamental en el año 2008, luego de la muerte de Roberto José Guerra (alias Tití) en su celda del pabellón 5 de la Unidad Penal n.º 1 de la penitenciaría de San Salvador de Jujuy. Tití Guerra, de 21 años, murió por las quemaduras recibidas por la combustión del colchón y de su ropa luego de que se prendieran fuego. La versión oficial caratuló el hecho como un suicidio, posibilidad que los familiares de Guerra desestimaron desde el comienzo. Para ellos no caben dudas de la responsabilidad del sistema penitenciario, tanto de la muerte de Tití como de muchas otras ocurridas dentro de la cárcel.

<sup>2</sup> En los días posteriores a este episodio, el centro de las disputas políticas en la provincia fue la vinculación o no de la agrupación Tití Guerra con la organización Túpac Amaru liderada por Milagro Sala. Según un comunicado oficial de la organización, la Tití Guerra había sido expulsada unos días antes del 5 de septiembre, el 23 de agosto, de la Red de Organizaciones Sociales de Jujuy por «irregularidades reiteradas en su conformación», desvinculación que, según el comunicado, fue votada en asamblea y de manera unánime.

lonial sobre una sociedad originariamente libre y autónoma (Rivera Cusicanqui, 1984:164)<sup>3</sup>. Estas memorias se proyectan al momento del contacto hispanoindígena a fines del siglo XVI, en el que los indios locales resistieron ferozmente la entrada de los españoles desde el Alto Perú. Esta resistencia, que inviste a los omaguaca con atributos de heroicidad y bravura, fue así descrita por los cronistas españoles, reproducida por la gran mayoría de los arqueólogos e historiadores que tres siglos después escribieron sobre aquellos grupos y se actualiza en el presente de modo similar al que fue observado por Pilar Calveiro (2005; 2015) en los purépechas de Michoacán en México: como una memoria del valor, capaz de emerger en momentos aciagos, que irrumpe desde un pasado remoto a un presente, para conectar ambos momentos, recreando sentidos y reabriendo el pasado hacia el presente y el presente hacia el pasado. Es esa memoria referida por Walter Benjamin cuando plantea que «articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro» (1987: 41).

La problematización de la memoria indígena a partir de sus tensiones con la historia y desde los debates en torno a los procesos de subjetivación y la etnicidad nos lleva a la pregunta por los sentidos que los hechos históricos adquieren para diferentes colectividades, que son experimentados de manera heterogénea (Barahona, 2009; Cerdá García, 2014). En su ya clásico *Memoria indígena*, el mexicano Enrique Florescano (1999) planteaba que la memoria es un elemento fundamental en la afirmación de la identidad, continuidad y sobrevivencia del grupo. Esta perspectiva, heredera de los estudios pioneros de Maurice Halbwachs (2004) sobre la memoria colectiva como un elemento central en la cohesión y estabilización de los lazos sociales, fue complejizada al considerarse la conflictividad inherente a su construcción, dando lugar a trabajos que indagaron en su función disruptiva y cuestionadora de los marcos establecidos y normativos (Benjamin, 1987; De Certeau, 1996; Connerton, 1999; Pollak, 2006; Ricoeur, 2004; Nora, 2008). Los estudios de la memoria, vinculados en su origen a preguntas por la identidad, dieron lugar a articulaciones que ampliaron su abordaje a la pregunta por lo político y a su rol en procesos de resistencias y de violencia política<sup>4</sup>.

En los discursos de los actuales omaguaca<sup>5</sup>, la bravura genética que los define como grupo está para ellos demostrada por la arqueología e historiografía locales, que a lo largo de un si-

---

<sup>3</sup> En su prólogo de la edición de 1984 del libro *Oprimidos pero no vencidos* de Silvia Rivera Cusicanqui, Luis Antezana se refiere a la «lógica de la rebeldía» que estructura el horizonte de memorias cortas y memorias largas de indígenas campesinos quechwa y aymara del altiplano boliviano.

<sup>4</sup> Sin embargo, desde estas perspectivas, no cualquier recuerdo es una acción de memoria con fuerza política. Un acto de memoria «supone el ejercicio de (...) hacer público un punto de vista sobre el pasado, producto de una reflexión crítica no solo de hechos del pasado sino de los marcos a partir de los cuales se le da sentido a esos hechos» (Pernasetti, 2009: 62). Esta autora plantea que estos actos de memoria desencadenan cuestionamientos y vinculaciones creativas que dan lugar a algo distinto de lo que se nombra como «memoria colectiva», y sugiere incluso que los actos de memoria pueden ir en contra de la memoria colectiva, si se entiende a esta última como «el abanico de recuerdos estimados, legitimados, posibles o deseables y del repertorio de olvidos forzados que cada grupo se esfuerza por sostener» (*ibidem*). De este modo, la memoria aparece como un elemento central en las disputas hegemónicas inscritas en diversas formaciones sociales, en relación no solo con los procesos de formación de grupos (pregunta por la identidad), sino con su función disruptiva en procesos de crisis y transformaciones (pregunta por lo político).

<sup>5</sup> Es necesario ver la polisemia de algunos términos que serán utilizados a lo largo de este artículo, que definen cosas distintas según el contexto de enunciación: *Humahuaca*: pueblo de reducción colonial (San Antonio de Humahuaca) y actual departamento provincial y capital departamental; *Omaguaca*: categoría étnica y región geográfica de los omaguacas (en las crónicas españolas). También se encuentra su escritura como *Omahuaca* y *Homaguaca*, y *UmaWaka*: región geográfica de los omaguaca (en los usos políticos indígenas actuales) y nombre quechua castellanizado a Humahuaca.

glo y cuarto se dedicaron a actualizar la tríada de afirmaciones que el historiador Carlos Zanolli (2005) se ocupó de cuestionar críticamente en su análisis de la encomienda de Humahuaca entre 1540 y 1638: 1) que los omaguaca constituyeron un grupo étnico en sí mismo y fueron los más importantes de la región; 2) que su centro o poblado principal estaba ubicado en —o en las inmediaciones de— la actual ciudad de Humahuaca, y 3) que tuvieron un papel preponderante en la resistencia bélica contra el español<sup>6</sup>. Aunque, como advierte Zanolli, en las crónicas del siglo XVI y principios del XVII se utilizó el término *Omaguaca* para referirse a una región geográfica, rápidamente esta noción se tradujo a una categoría étnica que refiere a los indios de la región. Según el autor, la construcción de esta identidad colectiva respondió a un efecto de la pertenencia de diversos grupos a un pueblo de reducción —Humahuaca— a la figura central de un cacique legítimo a los ojos coloniales y al tributo, todo lo cual contribuyó a la formación de tal identidad sustentada en la memoria histórica pero también en nuevos elementos coloniales de identificación (Zanolli, 2005: 201-202).

A pesar de esta revisión de la historiografía reciente, para los omaguaca actuales ellos existen como grupo desde antes de la invasión española, Viltipoco es su líder indiscutido<sup>7</sup>, y prueba de ello son sus propios cuerpos, irrigados por lo que llaman el *gen histórico omaguaca*. La categoría de *gen histórico* me condujo, junto a los antecedentes sobre memorias, a investigaciones que recientemente comenzaron a sistematizar una reflexión sobre el uso de la sangre y el ADN como soporte material de la identidad y la filiación (Gatti y Anstett, 2018; Gatti y Mahlke, 2018). Lejos de constituirse en un análisis de ancestría genética, este artículo se interroga sobre el modo en que una noción como la de *gen histórico* emerge como referente conceptual étnico en el discurso indígena y permite establecer un vínculo directo y natural con el pasado. Un conjunto de trabajos críticos sobre la genética molecular me fue útil para reflexionar sobre la relación entre genética y ancestría indígena, sobre todo en lo que refiere a las derivas políticas y prácticas de la ciencia genética sobre las poblaciones estudiadas. Algunos de estos estudios cuestionan los supuestos ontológicos de la pertenencia a un linaje «puro» nativo americano (TallBear, 2013); muestran cómo la investigación genética se convierte en un recurso político con la capacidad de generar efectos sociales significativos en la vida cotidiana de las poblaciones estudiadas (Kent, 2013; Kent y Wade, 2015; García et al., 2016); investigan cómo un proyecto internacional de genética molecular para determinar la diversidad genética de la población latinoamericana traduce supuestos, prejuicios raciales y membresías a términos genéticos (Nieves Delgado, García Deister y López Beltrán, 2017); analizan las prácticas asociadas a la construcción de poblaciones de referencia (M'charek, 2000), y se interrogan sobre los usos del concepto de *raza* (Fullwiley, 2008; Reardon, 2005). Entre la variedad de casos donde la sangre y sus componentes aparecen como destilaciones a través de las cuales se habla de ascendencia, comunidad, violencia, comunidad o memo-

<sup>6</sup> Las relaciones entre grupos y adjudicaciones étnicas durante la colonia fueron exploradas por etnohistoriadores que mostraron la especificidad de las clasificaciones en distintos lugares y momentos de la historia colonial de los Andes. Para la Quebrada de Humahuaca, uno de los pocos trabajos que se ha abocado a indagar en los usos y transformaciones de las categorías étnicas durante el dominio español en la región es el de Zanolli (2005).

<sup>7</sup> La figura de Viltipoco tiene un lugar privilegiado en la memoria social en Purmamarca que analizan Gabriela Sica y Carlos Zanolli (2010). Los autores correlacionan relatos locales con la historiografía regional, desde una metodología interdisciplinaria que recurre al análisis de entrevistas etnográficas, documentos y fuentes secundarias. De allí sale un *corpus* de discursos y versiones contrapuestas y divergentes respecto a la historia local, en la que las identidades colectivas se ligan discursos sobre el pasado y a la construcción de una memoria social (*ibidem*: 72).

ria (ver la compilación citada de Gatti y Mahlke, 2018), en este artículo veré cómo en los omaguaca converge la apelación a la posesión de un común acervo genético, con la autoridad historiográfica que legitimó por al menos un siglo las narrativas sobre su rebeldía y resistencia.

Memorias, historia, materialidades, sangre y ADN fluyen entonces en el cuerpo de este artículo, en el que analizo en definitiva cómo los omaguaca se imaginan y construyen a sí mismos como grupo, articulación que emerge en momentos de crisis y transformaciones. Para ello abordo dos registros: 1) las crónicas y fuentes históricas que entre fines del siglo *xvi* y principios del *xvii* describieron a los indígenas de la región, junto a los discursos arqueológicos e historiográficos que tres siglos después reprodujeron o cuestionaron estas caracterizaciones bravías, y 2) la actualización de tales descripciones en el presente a través del análisis de las narrativas y materialidades que ofician de soportes de las memorias y del linaje omaguaqueño. Junto al trabajo con fuentes, mi análisis se nutre de trabajos de campo etnográficos llevados a cabo en la ciudad de Humahuaca entre los años 2016 y 2017, en el marco de mis investigaciones sobre etnogénesis y políticas indígenas en las tierras altas de los Andes de Argentina.

## 2. HUMAHUACA Y OMAGUACAS EN LAS CRÓNICAS COLONIALES Y LA HISTORIOGRAFÍA REGIONAL

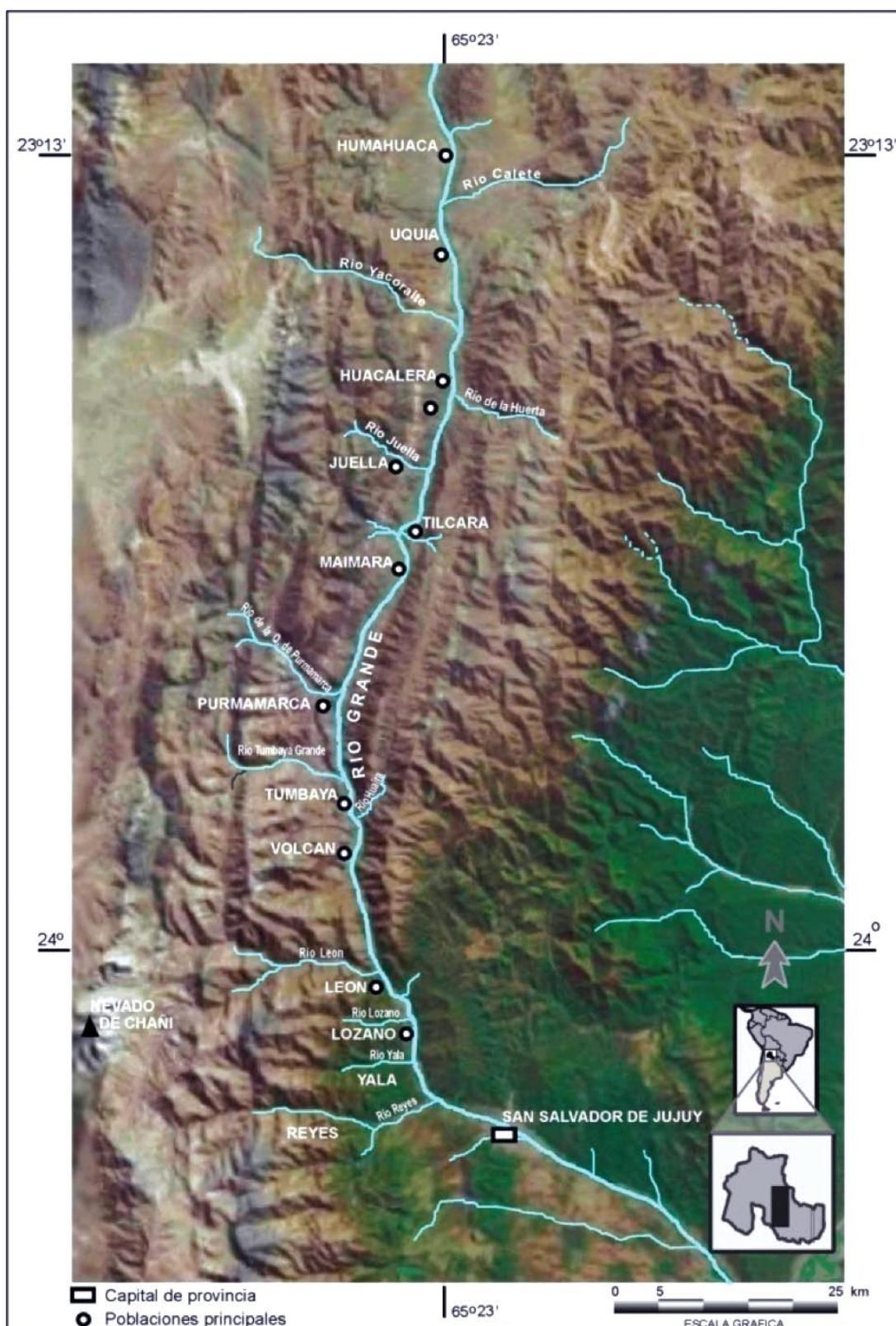
Humahuaca es la ciudad cabecera del departamento homónimo de la provincia de Jujuy, ubicada a poco más de 3.000 msnm (Figura 1).

El lugar comenzó a establecerse como pueblo de reducción de indios en los últimos años del siglo *xvi*, convirtiéndose durante la colonia en un importante centro de abastecimiento y descanso a la vera del camino real (Zanolli, 2005). La mayoría de las familias del departamento se nuclea en alguna de las 48 comunidades indígenas del pueblo indígena omaguaca con jurisdicción territorial en el departamento, manteniendo una movilidad constante entre la ciudad y los territorios comunitarios<sup>8</sup>. Esta alta presencia, organización y autoadscripción indígena convive con un fuerte imaginario y una pertenencia patriótica y nacionalista ligados al rol que tuvo el territorio humahuaqueño durante las guerras de independencia como escenario de combates y batallas determinantes para que se lograra la independencia del imperio español<sup>9</sup>. Subiendo desde San Salvador de Jujuy hacia el norte, la ciudad de Humahuaca marca el fin de la quebrada homónima y también parece imprimir el punto final del relato oficial de

---

<sup>8</sup> En Humahuaca las comunidades indígenas se organizaron jurídicamente en la década de 1990 en un proceso donde el Estado argentino reconoció constitucionalmente la preexistencia étnica de los más de cuarenta pueblos indígenas que habitan el actual territorio nacional. Para un análisis de las condiciones históricas y políticas que posibilitaron la organización de comunidades en la provincia de Jujuy, ver Espósito (2017).

<sup>9</sup> Un evento central que alimenta estos imaginarios lo constituye el llamado *éxodo jujeño* —la retirada en 1812 del Ejército del Norte hacia Tucumán—, que se conmemora cada 23 de agosto. El general Manuel Belgrano ideó la táctica de vaciar el camino proveniente del Alto Perú para dejar «campo raso» al avance de las tropas realistas, cosechando y quemando los cultivos, destruyendo las casas y enviando los productos comerciales a Tucumán. El *éxodo jujeño* se considera un acto de heroísmo colectivo que permitió la derrota de los españoles. En el año 2002 se promulgó la Ley 25.664 por la cual cada 23 de agosto se declara a Jujuy como Capital Honorífica de la Nación Argentina.



Fuente: Sica (2008).

**Figura 1**  
Mapa de Humahuaca, en la quebrada homónima

la nación, cuyas epopeyas gauchas comienzan a contarse en el Museo Histórico Provincial de la capital y se jalonan a lo largo del corredor multicolor de la quebrada en las plazas, museos y paredes de los pueblos y «lugares históricos» como la posta de Hornillos. En Humahuaca, estos imaginarios patriotas se materializan de modo visible en el Monumento a los Héroes de la Independencia (Figura 2), que es un enorme grupo escultórico realizado entre 1924 y 1950 en homenaje al Ejército Argentino del Norte y a los Escuadrones Gauchos de la Quebrada de Humahuaca al mando de los coroneles Álvarez Prado y Manuel Eduardo Arias,<sup>10</sup> dependientes de Güemes, que forja la común expresión de que «Humahuaca es la cuna de la patria».



Fuente propia.

**Figura 2**  
Monumento a los Héroes de la Independencia, Humahuaca

Esta impronta gaucha, como mostré en trabajos anteriores (Espósito, 2014 y 2017), se articula con otros discursos y materialidades que colocan a los indígenas como parte del pasado arqueológico de la región y se tensa con discursos y praxis políticas como las de organizaciones

<sup>10</sup> En ocasión del bicentenario de la independencia nacional, el coronel Arias fue ascendido *postmortem* al rango de General de la Nación a través del decreto presidencial 838/2016. Tres días antes, en un evento que tuve ocasión de etnografiar, el presidente Mauricio Macri había participado en los festejos por el bicentenario en Humahuaca, y en su alocución había mencionado el ascenso *postmortem* «como reconocimiento a sus heroicos esfuerzos para la construcción de la nación».

y comunidades del pueblo omaguaca, quienes se sienten excluidos de los relatos oficiales de nacionalidad, al tiempo que reivindican vigorosamente su participación en la gesta independentista del siglo XIX, actualizando las hazañas que como pueblo lograron contra el avance español sobre su territorio en el siglo XVI.

La mención de los omaguaca como grupo étnico se remonta a las crónicas españolas y a otras fuentes históricas de las últimas décadas del siglo XVI. Estas primeras descripciones enfatizan la fuerte resistencia que este grupo opuso a la conquista del territorio, replicando muchas de las imágenes legadas por los españoles sobre sus encuentros con grupos indígenas en América. Aquí aparece la violencia infligida, de conquista, como forma de cohesión y de constitución subjetiva de la vida colectiva. La resistencia indígena se convirtió en la contraparte de la conquista y colonización europeas, resistencia que para muchos grupos persiste en el presente<sup>11</sup>. En ocasiones, estas prácticas de resistencia se significan en términos de una *rebeldía* constitutiva de los cuerpos y disposiciones indígenas y aparecen como un criterio central en sus luchas y demandas, como en el caso de los omaguaca cuando se refieren a sí mismos como *rebeldes por naturaleza*.

Los omaguaca hacen uso de los discursos arqueológicos e históricos para contar su historia como pueblo. Valiéndose de las dataciones estipuladas por los trabajos arqueológicos que investigaron la presencia humana en la región, los omaguaca remontan su presencia en el territorio a entre 10.000 y 15.000 años antes del presente y establecen un fuerte sentido de identificación y continuidad con aquellos habitantes originarios cuyos descendientes defendieron enconadamente su territorio contra el avance del imperio incaico primero y de los españoles después, y se levantaron en distintos momentos de la colonia contra el poder español. Como dijimos, Zanolli (2005) analizó que en las primeras fuentes del siglo XVI el término *Omaguaca* se utilizaba para referirse a una región geográfica, pero que en poco tiempo se transformó en una categoría étnica para designar de modo genérico a los indios de la Quebrada de Humahuaca. El primer registro de encomiendas donde figuran los indios de Omaguaca son las otorgadas a Martín Monje y a Juan de Villanueva en 1539 o 1540, donde la categoría se usa desde un criterio geográfico: Juan Núñez de Prado requería «... a las personas que tenían yndios hacia el valle de Omaguaca...» (Krapovickas, 1978: 76). En 1581, la carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca al virrey del Perú don Martín Enríquez refiere al territorio Omaguaca como «tierra de guerra», y se observa ya la designación de sus indios como omaguacas. En 1593 Pedro Díaz de Herrera informa al rey los méritos y servicios hechos por Francisco de Argañaraz, fundador de San Salvador de Jujuy:

«Este testigo fue en compañía del dicho Capitán (...) Argañaraz a (...) Santiago del Estero (...) donde le vino la nueva de (...) que (...) Viltipoco (...) avía hecho junta e llamamiento de general a todos los capitanes e caciques de la dicha cordillera, que son más de diez mil yndios de guerra todos, y muy belicosos, como diaguitas, chichas, omaguacas, churumatas, lules y apanatas (...) y era tanta la fama de (...) Viltipoco, que hasta los yndios de Chile le respetaban y embiavan presentes...»

Estas primeras descripciones de las fuentes y crónicas coloniales fueron utilizadas tres siglos después como insumo para el encumbramiento de la figura de los omaguaca y del cacique Viltipoco, en ese —como planteó Christophe Giudicelli (2015)—:

<sup>11</sup> Ver por ejemplo los trabajos de García de León (1997); Rodríguez (2008); Padilla Ramos y Trejo Contreras (2012); Calveiro (2005; 2015); Cerdá García (2014), Archila y García (2015), entre otros.

«momento fundamental de transmutación que operó en el último cuarto del siglo XIX, cuando los sabios positivistas les otorgaron el estatuto inmutable de etnias a los grupos que encontraban en las crónicas que ellos mismos iban publicando en ese momento, o en los legajos que estaban organizando en fondos de archivo».

Aquellos imaginarios de heroicidad, bravura y resistencia descriptas en las fuentes del siglo XVI fueron replicados entonces por intelectuales orgánicos de la naciente nación argentina desde fines del siglo XIX y también a lo largo del XX en una variedad de discursos que glorificaron la imagen heroica del omaguaca prehispánico, al tiempo que se degradaba o invisibilizaba al indio contemporáneo. Desde la década de 1870, comenzaron a reproducirse y sedimentarse estas afirmaciones contribuyendo a la conformación de una mitología provincial que consagró la bravura de los omaguaca, monumentalizados de allí en más como los heroicos indios guerreros con los que se encontraron los adelantados españoles al internarse en tierras jujeñas. En 1877, Joaquín Carrillo, jurista y político jujeño de influencia local en el contexto finisecular, ponderaba la bravura de los «indígenas andinos», como denominaba a los omaguaca, en la defensa del territorio ante el avance español en el siglo XVI, erigiéndolos como legítimos dueños de sus tierras, defensores justificados en el uso de su fuerza brava contra los españoles: «... aquellos guerreros salvajes no cedían ni a la doblez, ni a la seducción, ni a la fuerza de los advenedizos que pretendían arrojarlos de las tierras en que vivieron sus antepasados» (Carrillo, 1958 [1877]: 41-42). Carlos Zanolli (2005) mostró cómo, en el inaugural campo de la arqueología a principios del siglo XX, los trabajos de Eric Boman (1908) fueron fundantes de una saga que perpetuó por muchas generaciones de arqueólogos la imagen según la cual los omaguaca conformaron un grupo que vivió en Humahuaca, que era belicoso, guiado por dos caciques, Viltipoco y Teluy (aunque el líder siempre es Viltipoco) y que se mantuvo inmutable hasta el contacto hispanoindígena (Zanolli, 2005: 193)<sup>12</sup>. En una publicación en ocasión del primer centenario de la autonomía provincial en 1934, el padre Vergara, párroco de la iglesia catedral de San Salvador de Jujuy, vicario general del Obispado de Jujuy y miembro de la Academia Nacional de Historia, se refería a los indígenas con los que se encontraron los españoles en el siglo XVI como «tribus bravas e inteligentes que supieron defender el hogar nativo contra el empuje exterminador de la nueva raza» (Vergara, 1961 [1935]: 47). En esta misma publicación, Benjamín Villafañe, prologuista de la primera edición, se refiere a Viltipoco como «cacique de nervio de acero y alma indomable, con algo de cóndor y puma, que [como sus hombres] prefería lanzarse a los abismos con mujeres, ancianos y niños, antes de rendirse» (Vergara, 1961 [1935]: 18). Para esos mismos años, en su cancionero popular de Jujuy, el folclorista Juan Alfonso Carrizo reproducía estos imaginarios sobre los indómitos omaguaca<sup>13</sup>. El mismo padre Vergara reproduciría estos mismos imaginarios en una

---

<sup>12</sup> Esta imagen fue luego reproducida y complejizada por Casanova, Krapovickas, Otonello, Raffino, Palma, Salas, Serrano, Canals Frau, Sánchez y Sica Nielsen (Zanolli, 2005: 35-42). Zanolli muestra cómo los arqueólogos posteriores a Boman mostraron la diversidad y movilidad de la etapa inmediatamente anterior al contacto hispanoindígena. Los trabajos de Juan Bautista Ambrosetti (1912) y Salvador Debenedetti (1910; 1930) propusieron la funcionalidad defensiva del sitio conocido como Pucará de Tilcara, construido por la «entidad cultural Humahuaca», que había resistido enconadamente la entrada de los españoles desde las atalayas de altura del pucará (Debenedetti, 1910; 1930; Ambrosetti, 1912). Esta interpretación de sitio defensivo reforzó las imágenes heroicas y honoríficas construidas sobre los omaguaca, derrotados por los españoles en la conquista de la región en el siglo XVI.

<sup>13</sup> Una ciudad en la entrada a la quebrada era importante por la necesidad de someter a los omaguaca y dejar expeditivo el camino al Perú, por esa salida natural del Tucumán a las Punas (Carrizo, 2009 [1935]).

obra de 1965<sup>14</sup>. Estas efigies positivas de bravura y resistencia se sobrepusieron incluso a ciertas imágenes aterradoras sobre las gentes de Humahuaca, como las relatadas por Alonso de Ovalle en 1646: «... Humahuaca es un lugar ó provincia de gente muy belicosa y comedora de carne humana á quien los Ingas tuvieron siempre temor» (Alonso de Ovalle 1646 en Ambrosetti, 1902).

Como ya mencioné, en su análisis de la encomienda de Humahuaca entre 1540 y 1638, Zanolli se ocupó de cuestionar que los omaguaca hayan tenido existencia como colectivo antes de la llegada de los españoles. Para Zanolli, la ausencia de documentos vuelve insostenible la tesis de la existencia prehispánica de un grupo del cual poco se sabe, y no existe documentación probatoria de la existencia de los omaguaca. En su crítica al trabajo del arqueólogo Boman, dice: «demasiada carga histórica, demasiado protagonismo para un grupo sobre el cual no se ha escrito tanto pese a la importancia que se le asignó» (Zanolli, 2005: 29). «Si los omaguacas fueron tan importantes como *a priori* denotan los autores y la documentación, pareciera que la correlación información/importancia no se aplica de manera directa» (Zanolli, 2005: 41). Asimismo, se ha relativizado la propia filiación omaguaca del cacique Viltipoco<sup>15</sup>. Margarita Gentile (1988) y José Luis Martínez (1992) muestran documentos que revelarían que Viltipoco no sería de Omaguaca, sino de Atacama: «En el otro extremo del territorio puneño, descubrimos (cada vez con menor sorpresa) que Viltipoco, el dirigente de la resistencia de humahuacas, casabindos, calchaquíes y otros, y quien según algunos estudiosos 'había logrado convocar a más de diez mil indios de guerra (...)’ era indio natural de Atacama» (Gentile, 1988: 98)<sup>16</sup>.

Más allá de esta revisión historiográfica, la glorificación de la heroicidad y resistencia de los omaguaca prehispánicos y de su líder Viltipoco fue acompañada por una degradación e invisibilización del indio contemporáneo desde fines del siglo XIX. Esta tesis de los discursos de mestizaje, planteada por Florencia Mallon (1996) y retomada en mis trabajos sobre los collas de Jujuy (Espósito, 2014; 2017), signó la etnogénesis omaguaca por dos siglos, invisibilizando la participación indígena en las guerras de independencia y la propia existencia del grupo en el marco de la construcción y consolidación de los discursos nacionalistas de la Argentina blanca y europea. Y es en este contexto que emergen los discursos de una ciudadanía omaguaqueña que disputa estos relatos, desde prácticas y materialidades donde inscriben sus memorias y linajes ancestrales. Los omaguaqueños recuerdan su ascendencia, la visibilizan en la historia y transmiten esta «sabiduría de la sangre» a sus descendientes, quienes performativizan la posesión de «un patrimonio genético propio de viejas ancestralidades» (Gatti y Mahlke, 2018: 16) en situaciones donde ven peligrar su territorio. Los cuerpos omaguaca resisten la diversidad de dispositivos orientados a su desaparición, irrigados por el *gen histórico de la rebeldía*.

<sup>14</sup> «[En los primeros años de la conquista] los indios jujeños no pudieron ser domados ni capturados (...). Siempre ha de lamentarse que no existan documentos recordatorios de la sabiduría, el sacrificio, la táctica y el estoicismo de los soldados indios (...). Lo que sabemos (...) ante las infinitas derrotas españolas (...) es que el indio, en general, vendía cara su vida, por su valor indomable y por su astucia militar» (Vergara, 1965: 21-29).

<sup>15</sup> Para un primer análisis de la figura de Viltipoco, ver Sánchez y Sica (1994) y Sánchez (2004).

<sup>16</sup> Zanolli muestra que en la probanza de méritos de Juan Velázquez Altamirano se hace una referencia al lugar de origen de Viltipoco: «... teniendo por capitán general a don Francisco Viltipoco yndio natural de Atacama» (AGI, Charcas leg. 80 f. 7, en Zanolli, 2005).

### 3. SANGRE, BRONCE, PIEDRA Y CHATARRAS COMO CONECTORES DEL GEN HISTÓRICO OMAGUACA

Poco después de escuchar por primera vez la categoría de *gen histórico omaguaca*, recordé un artículo que había leído sobre las formas y los usos de la memoria como sustento de pertenencia e identidad indígena en tres espacios coloniales de los Andes del sur (Manríquez y Sánchez, 2003)<sup>17</sup>. En aquel trabajo se analizaban los modos en que durante la colonia los indígenas recurrían a lo que las autoras llamaron «memorias de la sangre» y «memorias de la tierra» para organizar sus relaciones sociales y políticas, que involucraban un territorio de origen y vínculos familiares que contenían una «sabiduría lentamente acumulada y casi innata, de la sangre» (*ibidem*: 46). Las autoras mostraban que esta «sabiduría de la sangre» aparecía de modo recurrente en los documentos coloniales como respuesta de los indígenas a la desarticulación y traslado de grupos y personas por la encomienda o por las prácticas de *hurto* de los «indios de servicio» que realizaban los peninsulares durante las «guerras de pacificación» (*ibidem*: 47). Para los indios coloniales, la sangre como parentesco, los gentilicios y la apelación a los ancestros eran parte fundamental de sus memorias, que les permitían establecer vínculos de pertenencia entre su presente y el pasado prehispánico en sus reivindicaciones territoriales.

La comparación entre estas formas de memoria y los argumentos escuchados y las prácticas observadas durante mis estancias etnográficas en Humahuaca es ineludible. Si durante la colonia la sangre intentaba imponer su ley, la fuerza de su lenguaje traspasó generaciones (Porqueres i Gené, 2018). El recurso de mis interlocutores a los ancestros, los gentilicios y la sangre omaguaca —una sangre social y política (Gatti y Anstett, 2018; Gatti y Mahlke, 2018)— abunda en mis notas de campo, distribuidos en una red de espacios, materialidades y prácticas que vinculan pasado y presente y establecen una línea de continuidad entre ambos. Aquí, «cosas, casi-objetos y enlaces son el verdadero centro» del mundo que propongo investigar (Latour, 2008), y los relatos aparecen como prácticas discursivas que generan realidades más allá de su simple representación. La descripción de esta red, trazada por discursos historiográficos, memorias y materialidades, me permite analizar cómo los omaguaca se constituyen a sí mismos como grupo, establecen una genealogía genético-histórica con sus ancestros prehispánicos —y de este modo una persistencia más o menos latente— y, finalmente, legitiman su cohesión y sus prácticas de resistencia colectiva en situaciones donde ven peligrar su territorio. Recurriendo a registros históricos sobre las batallas independentistas libradas en Humahuaca, un dirigente omaguaqueño me decía: «¿Has visto? Por algo el mayor número de batallas se dio en esta zona. Por eso han hecho el monumento aquí. Siempre hubo resistencia. Es porque nos enseñan a guerrear, desde niños, a rechazar al invasor, eso es natural, digamos, y eso le voy a enseñar a mis hijos». Además de ontologizar los atributos de resistencia de las personas y del territorio omaguaqueños, disposición que se enseña y transmite de generación en generación, este fragmento de entrevista resume además un aspecto central de aquello que se pone en juego en las memorias omaguacas. Me refiero al cuestionamiento de la historia provincial oficial y ciertas historiografías académicas, ya mencionado, que ponderan la participación de gauchos y criollos en las guerras de independencia invisibilizando la participación indígena. Esto se materializa en las disputas en torno al ya nombrado

---

<sup>17</sup> Los espacios analizados por Viviana Manríquez y Sandra Sánchez (2003) son Tilcara/Humahuaca en el noroeste argentino, Atacama en el norte de Chile y Chile central.

Monumento a los Héroes de la Independencia. Oficialmente, la figura principal, el imponente mascarón de proa del monumento (Figura 3), es el chasqui indígena Pedro Socompa, quien dio la noticia de la libertad, de la independencia del dominio español (aunque algunas voces locales criollas indican que se trataba de un mestizo).



**Figura 3**

Imagen principal del Monumento al Indio, Humahuaca

Pero para muchos humahuaqueños el Monumento a los Héroes de la Independencia es el Monumento al Indio —y de hecho con este nombre se lo conoce y se lo nombra dentro y fuera de Humahuaca— y, antes que conmemorar la participación gaucha y homenajear al ejército protonacional, monumentaliza la participación indígena en las guerras de la independencia. Incluso, para algunos omaguaqueños immortaliza la resistencia indígena a la conquista española en el siglo xvi, y la escultura principal plasma la figura de Viltipoco. Los pliegues modelados de la escultura evocan, en su disposición muscular y gestual, las descripciones coloniales de «nervio de acero», tenacidad y dominio de Viltipoco en el liderazgo de la resistencia indígena. Hablando con un dirigente omaguaqueño sobre esta figura del monumento, me decía: «Mire. Esta piel, esta fuerza —levantando los músculos de su brazo izquierdo— no vienen de la nada. Vienen de siglos, de la buena alimentación de nuestras abuelas para seguir resistiendo, igual que la fuerza de Viltipoco».

Junto a los recursos de las crónicas coloniales, los relatos historiográficos y arqueológicos y las memorias, la persistente ancestralidad rebelde del pueblo omaguaca es construida a través de las representaciones sobre los petroglifos de Sapagua. Este conjunto rupestre forma parte de los innumerables sitios arqueológicos de la región y tiene una datación de entre el 700 y el 1600 d. C. (Figura 4). Recorriendo el sitio con un guía de turismo omaguaca de la comunidad de Hornaditas en cuyo territorio se encuentra, me decía que la escena ecuestre que recrea el enfrentamiento entre un español dirigiendo su lanza a un indio que blande un es-

cudo era una prueba incuestionable de la milenaria rebeldía y resistencia de su pueblo. Aún en inferioridad de condiciones, sus ancestros habían podido aguantar durante décadas el asedio español y la caída de Viltipoco no se había dado por una rendición, sino por un fatal error de estrategia militar.



**Figura 4**

Petroglifos de Sapagua, Comunidad Hornaditas, Humahuaca

En el año 2015, en el tercer aniversario de la *pueblada* y el asesinato del Pato Condorí, se inauguró en su honor la escultura de un cóndor (Kuntur-Condorí-Viltipoco, hombre mitad puma mitad cóndor) con los restos de los autos de los *usurpadores* que habían sido incendiados durante la resistencia del 5 de septiembre de 2012 (Figura 5). En la elaboración de esta obra emergió otro cuerpo, híbrido, animalhumano, muertovivo, red de chatarras, memorias y violencias. En una entrevista que les hice a la madre y al padre del Pato Condorí en el quinto aniversario del asesinato de su hijo, don Desiderio me decía:

Cinco siglos resistiendo, y hoy, siglo veinte, nos viene a pasar a nosotros, otra sangre más que se desparrama en esta tierra, otro cuerpo que va a descansar en las entrañas de la Pachamama. En eso sí somos humahuaqueños. Nuestros antepasados eran muy guerreros, muy celosos de sus cosas, de sus tierras, no dejaban que cualquiera se apropie de eso, opusieron resistencia al vil español que venía a apoderarse de esto. Estamos hablando de Viltipoco, que pertenecía al pueblo omaguaca. Ellos con la sangre regaron el campo, regaron las tierras que pisamos. Quienes defendieron las tierras de acá fueron los originarios, los que no sabían leer ni escribir pero tenían conciencia y sí sabían defender a su tierra y utilizaron estrategias diversas, no tenían armas, tenían piedras, la *jonda*. Tenemos sangre guerrera, de eso no cabe duda.



**Figura 5**

Obra escultórica construida en honor al Pato Condori

En los cuerpos de carne y hueso de quienes periódicamente resisten la invasión de sus territorios, así como en el bronce y la piedra que reafirman el axioma historiográfico de la rebeldía y resistencia omaguaca, el concepto de *gen histórico* aparece como un conector híbrido de experiencias del pasado pre- y posthispánico con el presente y revela los alcances de la acción conjunta, cuando los cuerpos bravíos que lo portan enfrentan situaciones de violencia. En esta relación entre sangre y memoria, a diferencia de investigaciones donde el ADN aparece como una tecnología que deriva en usos políticos y en la constitución de subjetividades personales y familiares en, por ejemplo, demandas de paternidad, investigaciones criminales, identificación de hijos e hijas de desaparecidos, construcción de víctimas e incluso en demandas de derechos colectivos respecto a una ascendencia genética que legitima reclamos grupales (Taylor, 2003; Ferrándiz, 2014; Fonseca, 2015; 2018; Sosa, 2018; Gatti, 2018; Capdepón, 2018, entre otros), en el caso de los omaguaca el ADN no es un elemento que valide la presencia del gen que como unidad de almacenamiento de información genética transmite la información de la bravura omaguaca en sus cuerpos generación tras generación. De hecho, no se observa la toma de muestras de sangre como forma de probar la portación genética de su bravura y resistencia, aunque la noción de gen evoca la función principal de la molécula de ADN de almacenar información a largo plazo y ser prueba en los cuerpos omaguacueños de su pertenencia al linaje rebelde prehispánico. Los cuerpos de los omaguaca, de carne, hueso y genes, o de bronce, piedra o chatarra, son los soportes donde se inscriben las memorias de sus linajes de resistencia y rebeldía. Estos cuerpos no son una simple expre-

sión individual y social, sino que se constituyen en lugares de identidad, y permiten precisar la mismidad omaguaca, toda vez que performativizan sus cuerpos bravíos en situaciones donde ven amenazado su territorio, produciendo un tipo de sujeto y comunidad que improvisa y resiste en el marco de las estructuras históricas de dominación donde se han constituido como grupo a lo largo, al menos, de cinco siglos.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

En ocasión del segundo aniversario de la muerte del Pato Condorí, en el año 2014, el gobierno municipal de Humahuaca decretó al día 5 de septiembre como Día de la Dignidad del Pueblo de Humahuaca. En los primeros tres artículos del Decreto 1705/14 firmado por el intendente y el secretario de gobierno municipal, se establece:

Artículo 1.º Declárese el día 5 de septiembre como «Día de la Dignidad del Pueblo de Humahuaca» en homenaje al *pueblo anónimo que salió en defensa de la violenta toma de tierras*, en donde Luis Darío «Pato» Condorí fue asesinado por una organización social proveniente de la Ciudad de San Salvador de Jujuy.

Artículo 2.º Establécese a partir del presente Decreto, que cada 5 de setiembre *deberá recordarse* como el Día de la Dignidad del Pueblo de Humahuaca, en todo el ámbito de la jurisdicción municipal.

Artículo 3.º Esta fecha debe recordar a los poderosos y soberbios que *la dignidad vive todavía en nosotros*, que somos un Pueblo con semblante tranquilo pero que *en nuestra sangre llevamos el gen histórico de nuestros ancestros Omaguacas* (Decreto 1705/17, Municipalidad de Humahuaca. La cursiva es mía).

La redacción de este decreto nos muestra en primer lugar la necesidad de relativizarla idea de que la construcción de la memoria indígena es producto de la práctica de actores que actúan por fuera del Estado, o inmersos en procesos de subjetivación estatal. La redacción de este decreto, aunque firmado por los citados funcionarios, fue producto del accionar de Waldo Gutiérrez Burgos, un *luchador omaguaca* de la comunidad de Uquía, intelectual orgánico e historiador local autodidacta omaguaqueño, quien fuera secretario privado del intendente y luego coordinador del área de prensa y cultura de la municipalidad. Aquí aparece en todo caso un proceso inverso, una técnica habitual de burocracia estatal sometida a un proceso subjetivación indígena, práctica que Gutiérrez Burgos replicó en varios documentos oficiales y eventos públicos organizados por el Estado municipal. Este documento nos revela además la necesidad de contextualizar los documentos como artefacto etnográfico y cuestionar las dicotomías a veces monolíticas construidas sobre las trayectorias de vida en los estudios indígenas, atendiendo a la proliferación de personas y roles difíciles de ser adscriptos al mundo estatal o indígena como si fuesen espacios necesariamente excluyentes en las luchas hegemónicas por imponer definiciones legítimas de memoria indígena. Lo que permanece inalterable, sin embargo, es la violencia como forma de coacción estatal en procesos donde ve peligrar sus dominios soberanos. Cansados de *lidiar* con Viltipoco —tal el apodo de Waldo Gutiérrez Burgos— y sus cuestionamientos y permanentes intentos de intervención indígena en la simbología y discursos de ciudadanía local, a fines del año 2017 fue despedido de su cargo, que ejercía en negro, y librado al azar de sus posibilidades de tratamiento ambulatorio como paciente con insuficiencia renal crónica. Waldo se encuentra en lista de espera

en el Instituto Nacional Central Único Coordinador de Ablación e Implante (Incucai) para un trasplante de riñón y, aunque teme por su vida, confía en que su sangre omaguaca le dará fuerza para resistir y seguir *la lucha*. Su decreto reproduce los discursos de cronistas e historiadores así como la noción de *gen histórico* que analizamos en este artículo, donde la sangre aparece como lugar de memoria, lucha e identidad. Estas prácticas híbridas de materialidades y conceptos (Gad y Jensen, 2014) articulan una explicación de membresía grupal donde intervienen: 1) crónicas españolas del siglo xvi; 2) narrativas etnohistóricas, arqueológicas y jurídicas que desde fines del siglo xix y a lo largo del siglo xx naturalizaron las descripciones de aquellas fuentes coloniales; 3) experiencias violentas como la conquista española, las guerras de independencia e históricos despojos territoriales; 4) la memoria, que irrumpe en contextos violentos como forma de resistencia, y también como forma de cuestionar aquellas narrativas historiográficas y las narrativas de mestizaje, y 5) argumentos científicos de la biología genética. Este ensamblaje (Latour, 2008) fue elaborado por cuerpos portadores del gen histórico omaguaca que cinco siglos de violencias no pudieron hacer mutar. Aquí se estructura la resistencia indígena que llaman *la lucha*, donde el territorio es *la causa primera*, sostenida por la memoria de la resistencia omaguaca recreada generación tras generación y materialidad tras materialidad.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Ambrosetti, J.B. (1902). *Antigüedades calchaquíes. Datos arqueológicos sobre la provincia de Jujuy. Tomos LIII y LIV*. Buenos Aires: Anales de la Sociedad Científica Argentina.
- Ambrosetti, J.B. (1912). Resultado de las exploraciones arqueológicas en el Pukará de Tilcara (Provincia de Jujuy). *Actas y Memorias del XVII Congreso Nacional de Americanistas*, 497-498.
- Archila, M., y García, M.C. (2015). Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira. *Memoria y Sociedad*, 19(38), 26-42.
- Barahona, M. (2009). *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Benjamin, W. (1987). Tesis de Filosofía de la Historia. En *Discursos ininterrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Boman, E. (1992 [1908]). *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Calveiro, P. (2005). *Algunos usos de la memoria en el rebasamiento del miedo*. Ciudad de México: Foro Memorias y resistencias. Experiencias comunitarias e indígenas en el México actual.
- Calveiro, P. (2015). Políticas de miedo y resistencias locales. *Athenea Digital*, 15(4), 35-59.
- Capdepón, U. (2018). Memorias familiares, identidades reprimidas y la vida política de los cadáveres: el significado actual de las narrativas de parentesco en las exhumaciones de la Guerra Civil española. En G. Gatti y K. Mahlke (Eds.). *Sangre y filiación en los relatos del dolor* (pp. 235-254). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

- Carrillo, J. A. (1958 [1877]). *Historia civil de Jujuy (con documentos). Apuntes para su Historia civil*. Buenos Aires.
- Carrizo, J. A. (2009 [1935]). *Cancionero popular de Jujuy*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Cerdá García, A. (2014). Memorias largas y cortas: tensiones para su articulación en el campo indígena. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1, 82-99.
- Connerton, P. (1999). *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora.
- Debenedetti, S. (1910). *Exploración arqueológica en los cementerios prehistóricos de La Isla de Tilcara (Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy), Campaña de 1908*. Buenos Aires: Publicaciones de la Sección Antropológica, Facultad de Filosofía y Letras.
- Debenedetti, S. (1930). *Las Ruinas de Pucará de Tilcara*. *Archivo del Museo Etnográfico*, 11 (Primera Parte). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Espósito, G. (2014). Discursos civilizadores en los Andes de Argentina: políticos y académicos en la mestización de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy. *Intersecciones en Antropología*, 15(1), 219-233.
- Espósito, G. (2017). *La polis colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ferrándiz, F. (2014). *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona: Anthropos.
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. Madrid: Taurus.
- Fonseca, C. (2015). Time, DNA and documents in family reckonings. *Vibrant*, 12(1), 75-108.
- Fonseca, C. (2018). La reparación por los derechos violados: dolor y ADN en las narrativas de los segregados compulsivamente por lepra. En G. Gatti y K. Mahlke (Eds.). *Sangre y filiación en los relatos del dolor* (pp. 255-274). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Fullwiley, D. (2008). The Biologistical Construction of Race: «Admixture» Technology and the New Genetic Medicine. *Social Studies of Science*, 38(5), 695-735.
- Gad, Ch., y Jensen, C. (2014). The Promises of Practice. *The Sociological Review*, 62(4), 698-718.
- García de León, A. (1997). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Ciudad de México: Era.
- García, A. et al. (2016). El cruce entre las antropologías. Una mirada interdisciplinaria en torno a la genética de poblaciones, las memorias familiares y la construcción identitaria. *Revista del Museo de Antropología*, 9(2), 105-112.
- Gatti, G. (2018). El humor cambiante de las víctimas. En G. Gatti y K. Mahlke (Eds.). *Sangre y filiación en los relatos del dolor* (pp. 199-208). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Gatti, G., y Anstett, E. (2018). Sangres políticas. *Athenea Digital*, 18(1), 3-9.

- Gatti, G., y Mahlke, K. (2018). Introducción. En G. Gatti y K. Mahlke (Eds.). *Sangre y filiación en los relatos del dolor* (pp. 7-32). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Gentile, M. (1988). Evidencias e hipótesis sobre los Atacamas en la Puna de Jujuy y Quebrada de Humahuaca. *Journal de la Société des Americanistes*, 74, 87-103.
- Giudicelli, Ch. (2015). «Altas culturas», antepasados legítimos y naturalistas orgánicos: la patrimonialización del pasado indígena y sus dueños (Argentina 1877-1910). En D. Gleizer y P. López Caballero (Dir.). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (pp. 243-284). Ciudad de México: UAM-EEYC.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Kent, M. (2013). The Importance of Being Uros: Indigenous Identity Politics in the Genomic Age. *Social Studies of Science*, 43(4), 534-556.
- Kent, M., y Wade, P. (2015). Genetics against Race: Science, Politics and Affirmative Action in Brazil. *Social Studies of Science*, 45(6), 816-838.
- Krapovickas, P. (1978). Los indios de la Puna en el siglo XVI. *Relaciones*, XII, 71-93.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- M'charek, A. (2000). Technologies of Population: Forensic DNA Practices and the Making of Differences and Similarities. *Configurations*, 8(1), 121-158
- Mallon, F. (1996). Constructing mestizaje in Latin American. Authenticity, marginality and gender in the claiming of ethnic identities. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1), 170-181.
- Manríquez, V., y Sánchez, S. (2003). Memorias de la sangre, memorias de la tierra. Pertenencia, identidad y memoria entre los indígenas del Noroeste Argentino, Atacama y Chile central durante el Período Colonial. *Estudios Atacameños*, 26, 45-59.
- Martínez, J.L. (1992). Acerca de las etnicidades en la puna árida en el siglo XVI. *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso internacional de etnohistoria*. Lima: Institut Français d'Études Andines, HISBOL, 35-65.
- Nieves Delgado, A., García Deister, V., y López Beltrán, C. (2017). ¿De qué me ves cara? Narrativas de herencia genética e identidad inscritas en la apariencia. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(3), 313-337.
- Nora, P. (2008). *Les lieux de mémoire*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Padilla Ramos, R., y Trejo Contreras, Z. (2012). Guerra secular del Yaqui y significaciones imaginario sociales. *Historia Mexicana*, LXII(1), 59-103.
- Pernasetti, C. (2009). Acciones de memoria y memoria colectiva. Reflexiones sobre memoria y acción política. En *Memoria(s) y política. Experiencia, poética y construcción de nación*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.

- Porqueres i Gené, E. (2018). La tozudez de la sangre: excursión al país, no consensual, de los antropólogos. En G. Gatti y K. Mahlke (Eds.). *Sangre y filiación en los relatos del dolor* (pp. 33-40). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Reardon, J. (2005). *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: CSUTCB/ISBOL.
- Rodríguez, L. (2008). *Después de las naturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del valle Calchaquí. Santa María, fines del siglo XVII-fines del XVIII*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Salas, A.E. (1945). *El antigal de Ciénaga Grande (quebrada de Purmamarca)*. Buenos Aires: Editorial del Museo Etnográfico, serie A.
- Sánchez, S. (2004). Discursos y alteridades en la Quebrada de Humahuaca (provincia de Jujuy, Argentina): identidad, parentesco, territorio y memoria. *Boletín de Arqueología PUCP*, 8, 111-132.
- Sánchez, S., y Sica, G. (1994). Entre águilas y halcones; relaciones y representaciones del poder en los Andes centro-sur. *Estudios Atacameños*, 11, 165-177.
- Sica, G. (2008). Tierras indígenas, tierras de españoles en la Quebrada de Humahuaca. Una historia en larga duración. Siglos XVII-XVIII. *XXI Jornadas de Historia Económica. Mesa de Historia Agraria*.
- Sica, G., y Zanolli, C. (2010). «... Para mí la historia es algo muy serio». Historia y memoria social en Purmamarca (provincia de Jujuy). *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, 39, 71-84.
- Sosa, C. (2018). Estirpes postsanguíneas. Abuelas de Plaza de Mayo, 23 Pares y una performance ampliada de la «familia herida». En G. Gatti y K. Mahlke (Eds.). *Sangre y filiación en los relatos del dolor* (pp. 137-154). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- TallBear, K. (2013). *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham-London: Duke University Press.
- Vergara, M.A. (1961 [1935]). *Orígenes de Jujuy (1535-1600)*. San Salvador de Jujuy: Gobierno de la Provincia de Jujuy.
- Vergara, M.A. (1965). *Don Pedro Ortiz de Zárate. Jujuy tierra de mártires (siglo XVII)*. Salta: Arzobispado de Salta.
- Zanolli, C. (2005). *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.