



“ATAR LOS CABOS SUELTOS”: UN ANÁLISIS SOBRE ANCESTRÍAS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES EN EL MARCO DE UN ESTUDIO GENÉTICO EN CÓRDOBA, ARGENTINA

“TYING UP LOOSE ENDS”: AN ANALYSIS OF INDIGENOUS AND AFRO-DESCENDANT ANCESTRY IN THE FRAMEWORK OF A GENETIC STUDY IN CÓRDOBA, ARGENTINA

Yain Garita-onandía^{1,2}, Carolina Álvarez Ávila^{1,2}, Renata Oliveira Rufino^{1,2} y Angelina García^{1,2*}

En el marco de una investigación sobre ancestría genética en la ciudad de Córdoba, Argentina, realizamos un abordaje etnográfico, buscando aportar a este campo temático desde una perspectiva interdisciplinaria (o desde una perspectiva que cruce la bioantropología y la antropología social). En este artículo, analizamos a un grupo de participantes que se acercó con el interés de buscar, confirmar o legitimar un posible antepasado indígena o afrodescendiente mediante un análisis de ADN. En un país atravesado por una narrativa nacional que promovió la invisibilización de estas identidades y su extinción, proponemos, en primer lugar, reparar en las memorias fragmentadas, los silencios y las sospechas que surgieron en los testimonios de los participantes. Por otro lado, analizamos las marcaciones racializadas y etnicizantes al momento de pensar dichas identidades y cómo las sospechas también se conectaron con ciertas prácticas, gustos y “conexiones”.

Palabras claves: ADN, ancestrías, memorias fragmentadas, racialización, sensibilidades.

Within the framework of a research project on genetic ancestry in the city of Córdoba, Argentina, we conducted an ethnographic study aimed at contributing to this field from an interdisciplinary perspective (or from one that bridges bioanthropology and social anthropology). In this article, we analyze a group of participants who approached us with the intention of seeking, confirming, or legitimizing a possible Indigenous or Afro-descendant ancestor through DNA analysis. In a country shaped by a national narrative that has long promoted the invisibilization, and supposed extinction of these identities, we first address the fragmented memories, silences, and suspicions that emerged in participants' testimonies. Secondly, we examine the racialized and ethnicized markings that surfaced when reflecting on these identities, and how such suspicions were also intertwined with certain practices, preferences, and “connections”.

Key words: DNA, Ancestry, fragmented memories, racialization, sensitivities.

El presente artículo tiene como objetivo indagar sobre algunas dimensiones que emergieron en personas interesadas en reconstruir y/o legitimar una posible ascendencia indígena o africana en el marco de una investigación sobre la ancestría genética realizada entre 2013 y 2019 en la ciudad de Córdoba (Argentina). Una breve descripción de la trayectoria de nuestros estudios ayudará a comprender cómo esa pesquisa se fue materializando y entramando a nuevas inquietudes y reflexiones.

Desde hace 20 años nos encontramos desarrollando estudios sobre los procesos de poblamiento y evolución

local de las poblaciones del centro de Argentina¹, valiéndonos de la información proporcionada por evidencias moleculares desde marcos teóricos y metodológicos de la antropología genética². En este recorrido, hemos advertido el impacto que tiene en los donantes, y en las comunidades locales en general, la posibilidad de conocer la procedencia geográfica de algunos de sus ancestros³ por medio de una prueba de ADN, que a su vez fue abriendo nuevos caminos de indagación. En efecto, en un artículo previo (García et al. 2016) reseñamos la génesis de un proyecto interdisciplinario que buscó reflexionar

¹ Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR), CONICET y Museo de Antropologías, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. yaingaritaonandia@mi.unc.edu.ar, ORCID ID: 0000-0003-4120-4619; carolalvarezavila@ffyh.unc.edu.ar, ORCID ID: 0000-0003-4070-5542; renatarufino@ffyh.unc.edu.ar, ORCID ID: 0009-0001-6752-6512; *Autora correspondiente: angelinagarcia@ffyh.unc.edu.ar, ORCID ID: 0000-0001-8137-9398

² Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Recibido: abril 2025. Aceptado: octubre 2025.

DOI: 10.4067/s0717-7356202500010415. Publicado en línea: 17-noviembre-2025.



sobre las implicancias de la genética en los procesos de construcción de identidades étnicas y nacionales, poniendo en diálogo las herramientas y enfoques de la bioantropología y de la antropología social. En el contexto de ese proyecto interdisciplinario, realizamos un muestreo amplio que incluyó donantes voluntarios de la ciudad de Córdoba y llevamos a cabo un estudio preliminar de los resultados del análisis genético y de las entrevistas efectuadas al momento de recolección de la muestra de saliva. A partir de ese primer análisis observamos una multiplicidad de discursos, perspectivas y posturas construidas en torno al significado del estudio genético en los donantes y cómo su participación y la recepción de los resultados se relacionaron con los imaginarios sobre sus identificaciones y memorias familiares evocadas. Un aspecto sobresaliente fue el interés de algunas personas por ratificar o reconstruir una posible ascendencia indígena o africana.

De acuerdo a lo anterior, en el presente artículo analizaremos parte de la experiencia con ese grupo de participantes. Es decir, nos enfocaremos en el conjunto de donantes que se acercó al equipo interesado en ratificar o indagar sobre ancestrías africanas o indígenas en sus genealogías, como así también en algunas de las personas que recibieron el resultado del análisis genético asignado a alguno de esos linajes⁴. A partir de ello, profundizaremos en los imaginarios identitarios nacionales y locales construidos o reproducidos alrededor de esos intereses o resultados, a la vez que en los silencios, sospechas y relatos evocados por estas personas.

En el primer apartado describimos los proyectos que enmarcan la investigación y la metodología utilizada. A continuación, trazamos el análisis de las entrevistas, para lo cual dividimos el artículo en dos partes. Para empezar, abordamos las razones por las cuales algunos participantes se acercaron al equipo para conocer su ancestría a partir de un estudio de ADN, argumentando que buscaban entender, completar o resignificar memorias o silencios familiares con respecto a algún antepasado. En la segunda parte analizamos con qué asocian ciertas sospechas, memorias o evidencias -aunque fragmentadas- en torno a posibles linajes familiares o identidades afrodescendientes o indígenas, dividiendo a su vez este grupo en dos. Por un lado, nos enfocamos en las narrativas vinculadas a lo fenotípico y, por otro, nos concentramos en un grupo de personas que asoció las sospechas o memorias fragmentadas de ancestros indígenas o afrodescendientes a ciertas prácticas,

“conexiones” o gustos que hemos denominado, en un sentido amplio, como sensibilidades.

En el contexto de nuestro análisis y de proyectos con objetivos análogos, sostenemos que la permeabilidad de la genética en los dominios de la vida social nos ofrece un nuevo prisma para indagar sobre los sentidos nativos de los donantes vinculados a lo indígena y lo afrodescendiente en Argentina. Esto atendiendo siempre a las ideas hegemónicas de una nación donde prima lo blanco y europeo, que sostuvo la invisibilización y la negación, y que hasta planificó campañas militares para la desaparición de pueblos indígenas y africanos en su territorio, con efectos que perduran hasta hoy.

Enmarcando el Análisis: Proyectos, Métodos y Objetivos

En 2013 algunos de los miembros del equipo de bioantropología del Instituto de Antropología de Córdoba fuimos entrevistados por *La Voz del Interior*, un periódico de circulación masiva en la Provincia de Córdoba. En la nota se divulgaron los resultados de las investigaciones sobre la estructura genética de las poblaciones del centro de Argentina, que mostraban una presencia contemporánea de linajes maternos de origen indígena y africano, lo cual contradecía el sentido común acerca del carácter marcadamente blanco-europeo de estas poblaciones. Además, en la nota se realizó una convocatoria para todas aquellas personas que quisieran conocer la procedencia geográfica de sus antepasados a partir de una prueba de ADN, puntualmente de un fragmento del ADN mitocondrial, del cual es posible identificar el linaje exclusivamente por línea materna. Este momento marcó un punto de inflexión en la línea de trabajo que veníamos desarrollando, enmarcada esencialmente en el campo de la antropología genética. Además de aportar más datos sobre la diversidad genética al estudio de la historia poblacional, cuando invitamos a la comunidad cordobesa a participar de nuestra investigación a través de la nota periodística, decidimos mapear también sus motivaciones para decidir realizarse este análisis, sus conocimientos previos sobre orígenes parentales y sus percepciones generales en torno a su “identidad étnica”.

El encuentro entre la bioantropología y la antropología social se tornó ineludible y quedó plasmado en el primer proyecto interdisciplinario previamente referenciado. La génesis de este proyecto inicial, sus objetivos y resultados preliminares fueron

publicados en García et al. (2016). Desde entonces nuevos interrogantes se han ido condensando en diferentes proyectos individuales y otras líneas de pesquisa⁵. Algunas de las preguntas generales que consideramos fundamentales en el marco de nuestra investigación interdisciplinar son las siguientes: ¿cómo avanzar en el conocimiento de la diversidad biológica humana, con las cada vez mayores posibilidades técnicas y científicas de la antropología genética, sin perder de vista su impacto social? ¿Cómo abordar la interdisciplinariedad, qué herramientas y marcos teóricos y metodológicos pueden ser más útiles y adecuados a esta tarea? En este sentido, concebimos que las herramientas y el enfoque de la etnografía son esenciales para comprender la dinámica de la apropiación y resignificación de los resultados de las investigaciones bioantropológicas sobre ancestría y, desde ahí, diseñamos nuestro trabajo.

La nota periodística de 2013 tuvo gran difusión e impacto, y llevó a que muchas personas se acercaran, entre 2013 y 2019, a realizarse el estudio. La mayoría de los participantes eran procedentes de la Provincia de Córdoba. Específicamente, a partir de esa convocatoria se tomaron muestras de saliva mediante hisopado bucal a 105 personas y se realizaron 78 entrevistas. Cada persona recibió una carta informativa sobre el proyecto, donde se explicaban los objetivos y alcances del estudio, y se les pidió que expresaran su consentimiento por escrito⁶.

Las extracciones del ADN se realizaron con un kit comercial y, junto con la amplificación de la región control completa del ADN mitocondrial, fueron llevadas a cabo en el Laboratorio de Bioantropología del IDACOR (CONICET), acondicionado para estas tareas. Los productos de PCR se secuenciaron mediante un servicio externo (Macrogen®), y la posterior edición, corrección y alineamiento de las secuencias con la Secuencia de Referencia corregida de Cambridge (Andrews et al. 1999) se efectuaron con Sequencher v.5.0. Por último, la asignación de linajes se realizó siguiendo Phylotree (Van Oven y Kayser 2008) y HaploGrep (Kloss-Brandstätter et al. 2010).

Las entrevistas realizadas fueron de carácter abierto, con el objetivo de indagar sobre las motivaciones y expectativas para participar de la investigación. La dinámica partió de preguntas iniciales muy generales que se fueron encadenando según la narración del entrevistado y en las que los investigadores buscaron activamente suspender o minimizar sus marcos de interpretación para dar lugar a las construcciones categoriales del entrevistado,

priorizando los sentidos otorgados a su participación en el estudio (Guber 2001). Además, para cada persona se completó una encuesta sociodemográfica para conocer la muestra poblacional en función de edades, procedencias geográficas, géneros, estructura familiar, etc., junto a un árbol genealógico que se elaboraba con la ayuda de los participantes. En algunos casos, las personas se acercaron al momento de recolección de la muestra y entrevista con documentos o fotografías que usaban para fundamentar sus relatos. Una vez realizado el análisis de ADN, se entregó a cada participante una carta de resultados en un sobre cerrado y, en los casos en que no pudo entregarse personalmente, se envió una misiva digital a su casilla de correo electrónico.

Como mencionamos, en este artículo nos centramos en parte de las experiencias de aquellos participantes que se acercaron con el objetivo de rastrear una posible ascendencia indígena o afrodescendiente y en algunas personas que recibieron el resultado del análisis de ADN con alguna de estas dos ancestrías. El recorte muestral quedó conformado así por un poco más de la mitad de las personas que participaron del muestreo (43/78).

En la siguiente sección analizamos parte de los motivos por los cuales este grupo de personas decidió colaborar con el proyecto donando una muestra para realizarse el estudio de ADN, los cuales se articulan inexorablemente con una historia nacional de larga data, como analizan muchos autores y argumentamos a continuación.

“Atar los Cabos Suelos” ante los Silencios, Ocultamientos y Memorias Fragmentadas

La consolidación del Estado-nación argentino tuvo lugar a fines del siglo XIX e implicó, como en otras latitudes latinoamericanas, la conformación de una identidad nacional. Aunque a finales del siglo XIX el discurso promovía la idea de una nación compuesta por un “crisol de razas”, en el que diferentes colectivos se habrían fusionado para dar lugar a la nación argentina, terminó por prevalecer una noción de argentinidad más cercana a la inmigración ultramarina de origen europeo y el ideal de un país blanco. A través de diferentes dispositivos, discursos y políticas públicas se buscó asimilar, unificar, “argentinizar” tanto a los inmigrantes que llegaban al país como a la población local -indígenas, criollos y afrodescendientes-, instaurando la imagen ideal de la Argentina como un país cultural y racialmente homogéneo (Briones

2002; Frigeiro 2008; Gordillo y Hirsch 2010; Segato 1998). En este marco, hacia finales del siglo XIX, también se llevaron adelante campañas militares -denominadas “conquista del Desierto” para Pampa y Patagonia, y “conquista del Desierto Verde” para la zona del Chaco central y austral-, que buscaron eliminar la población indígena y apropiarse de sus tierras, consolidando así el territorio nacional argentino y sus fronteras. Según Frigeiro (2008), la “narrativa dominante” en el país dejó fuera todo rasgo cultural, fenotípico e histórico aborigen o africano, ignorando cualquier proceso de mestizaje y sincretismo cultural y/o genético.

Sin embargo, esta narrativa comenzó a ser cuestionada y a perder eficacia hacia finales de la década de 1980, cuando los cambios políticos en América Latina contribuyeron a un mayor reconocimiento de la diversidad cultural de los Estados. Esto se produjo en un contexto de neoliberalismo y con la llegada de corrientes como el multiculturalismo, proceso acompasado a la constitución de movimientos afrodescendientes e indígenas como activos actores políticos y sociales, que lograron posicionar sus demandas en las agendas nacionales e internacionales (Gordillo y Hirsch 2010; Lamborghini et al. 2017). En Argentina, desde mediados de los noventa empezaron a visibilizarse públicamente movimientos indígenas, afrodescendientes y etnonacionales que luchaban por el reconocimiento estatal, por ampliar o acceder a diferentes derechos, y por poner fin a la discriminación en el país (Álvarez Ávila et al. 2020; Frigerio 2008; Frigerio y Lamborghini 2011; Geler 2016; Gordillo y Hirsch 2010; Segato 1998). En algunos casos, estos movimientos políticos son denominados reemergencias étnicas, puesto que resurgieron colectivos que se consideraban extintos, disputando la pretendida homogeneidad cultural y la supuesta neutralidad racial en Argentina.

Particularmente en Córdoba, estos procesos adquirieron mayor fuerza y visibilidad a fines de los noventa e inicios de los dos mil, a raíz de la reemergencia y recomunalización de pueblos indígenas considerados extintos, tales como el pueblo comechingón, sanavirón y ranquel (Bompadre 2015, 2017; Palladino 2013) y a la constitución de colectivos de afrodescendientes, como la agrupación Mesa Afro Córdoba, el Instituto de Presencia Afroamericana (IPA), entre otros (Helmann 2021; Ramírez 2018).

¿Cómo se vinculan estos procesos y reconfiguraciones con nuestro caso de estudio? Para abordar el análisis

sobre las motivaciones y los relatos de los participantes en este trabajo, nos adentramos en la propuesta del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) en Argentina. En el primer capítulo del libro *Memorias Fragmentadas en contextos de lucha* (2020), dos de sus integrantes -las antropólogas Ramos y Rodríguez- describen que parte de los trabajos y compromisos con comunidades y organizaciones indígenas ha sido acompañar a diversos grupos subalternos en la reconstrucción de eventos, experiencias, saberes y también en sus reflexiones sobre los marcos interpretativos -propios o ajenos- para abordar las relaciones pasado-presente. En ese camino se enfrentaron con “el desafío de trabajar con memorias fragmentadas que se nutren de retazos dispersos en múltiples soportes y materialidades” (Ramos y Rodríguez 2020:11). Ese reto se plasmó en el análisis de dos ejes: por un lado, realizan un pormenorizado recorrido sobre la categoría del fragmento y la etnografía del fragmento en el campo de los estudios de memoria; y, por otro, en los dispositivos estatales que subalternizaron y continúan subalternizando a los pueblos indígenas. Para el análisis del segundo eje las autoras retoman los procesos anteriormente descriptos, es decir, la conformación de la nación argentina junto a las campañas militares sobre los territorios indígenas de finales del siglo XIX. Estos impactaron no solo en instituciones y estructuras de organización sociopolítica de los pueblos indígenas preexistentes, sino también en sus sentidos de pertenencia y en los procesos de transmisión de memoria entre generaciones. Las autoras sostienen que la nación argentina se fundó sobre una serie de eventos traumáticos que desestructuraron familias, grupos, instituciones e implicaron desplazamientos, reclusiones en las cárceles y campos de concentración, entre otras violencias. Ya en el siglo XX se consolidaron otras políticas asimilacionistas que involucraron, por ejemplo, la migración rural a las ciudades e impactaron en los modos de autoadscribirse y percibirse.

En otras palabras, los procesos de consolidación del Estado y sus políticas de incorporación y asimilación a una ciudadanía indiferenciada -que reúne a sectores subalternos variados- fragmentaron los pueblos preexistentes; la fragmentación de sus memorias no es más que una de sus múltiples consecuencias (Ramos y Rodríguez 2020:13).

La historiografía nacional fue desestimando las historias indígenas y la presencia africana en el país y “la decisión política -sostenida en el tiempo- de proyectar una nación a espaldas de los pueblos preexistentes condicionó la conformación de los archivos institucionales y las posibilidades de acceder a estos” (Ramos y Rodríguez 2020:14).

Así, se fueron configurando memorias ocultas, borroneadas, silenciadas o avergonzadas que, si bien no desaparecieron, se vieron afectadas por estos largos y sostenidos procesos que pujaban por conformar una nación que se reconociese más que producto de una alquimia como el “crisol de razas”, como una nación blanca y europea, donde la puja entre civilización y barbarie fue también fundante, tal como Domingo F. Sarmiento y otros integrantes de la “generación del 80” anhelaron en sus múltiples producciones y discursos.

La fragmentación de la memoria indígena, por lo tanto, es también una de las consecuencias del poder de la Historia hegemónica para invisibilizar, trivializar y/o negar sus narrativas e historicidades y socavar sus sentidos de pertenencia y devenir (Ramos y Rodríguez 2020:14).

Partiendo de ello, las autoras se dedican a explorar de qué manera, tras las dictaduras latinoamericanas y en el campo de los estudios postestructuralistas, la noción de fragmento adquiere centralidad como herramienta para comprender procesos de reconstrucción de memorias subalternas. En este contexto, destacan la importancia del testimonio y su vínculo con la categoría de evento crítico, acuñado por Veena Das (1995) y retomado por Carsten (2007), que aparece en varios estudios antropológicos sobre memoria de grupos subordinados. Según esta perspectiva, lo relevante no es tanto el evento en sí sino “su poder para dominar imaginarios políticos, trastocar las formas de vida de quienes están atrapados en ellos e instaurar nuevos modos de acción bajo otras categorías” (Ramos y Verдум 2020 en Ramos y Rodríguez 2020:18). Al trabajar especialmente con las memorias fragmentadas de pueblos indígenas en el país, sostienen que la fragmentación de la memoria es el resultado histórico de dos tipos de procesos simultáneos. El primero refiere a la desestructuración de los mundos indígenas conocidos, la interrupción de los flujos cotidianos de transmisión de memorias y la desintegración de los marcos heredados para interpretar colectivamente

las experiencias vividas. El segundo proceso alude a la cristalización de sentidos en los imaginarios nacionales y los consensos logrados posconflictos. En su análisis las autoras buscan recuperar las lecturas sobre las experiencias dolorosas. En este sentido, “el fragmento deviene entonces en un doble testigo: de la devastación de un mundo que pasa a ser añorado y de la exclusión de ese mundo en las narrativas totalizantes del poder” (Ramos y Rodríguez 2020:20).

En su recorrido teórico, epistemológico y metodológico sobre la noción de fragmento se detienen también en el silencio, categoría ampliamente trabajada en estudios etnográficos de grupos subalternos. Identifican dos perspectivas fundamentales sobre su significado y función. Por un lado, la de los trabajos que rastrean “sentidos culturalmente significativos del silencio y sus usos codificados en el arte verbal de las comunidades”, tal como propuso Keith Basso (2019). Por otro lado, los que indagan sobre “los usos del silencio en espacios más amplios de poder, contextualizando la ausencia de palabras entre las barreras de la ocultación voluntaria y la de la experiencia traumática indecible” (Cuesta Bustillo 1998 en Ramos y Rodríguez 2020:25).

Ocultar voluntariamente refiere a que la ausencia de palabras, relatos e identificaciones explícitas puede responder tanto al temor frente a sistemas altamente represivos, coercitivos o discriminadores como a una autocensura indispensable “para dar coherencia a la representación identitaria que individuos y grupos se hacen de sí mismos según las variaciones diferenciales de las matrices de mismidad/identidad y alteridad hegemónicas (Briones 2020; Candau 2001)” (Ramos y Rodríguez 2020:25).

También retoman la obra de W. Benjamin y su propuesta de “peinar la historia a contrapelo”; de qué modo la historia se concibe como una consecución de grandes acontecimientos del pasado, como eslabones en una cadena de sentidos, pero desde las memorias subalternas el material del pasado suele percibirse como fragmentado, quebrado o arruinado. Aun así, varios autores sostienen que los fragmentos son materiales e insumos privilegiados para grupos subalternos que vienen elaborando sus “contrahistorias” y relatos alternativos a los discursos dominantes. Asimismo, esta reflexión permite comprender de qué modo la memoria fragmentada no es solo el producto de una historia de violencia, sino además una forma de agencia que los sujetos utilizan para cuestionar sus identidades y narrativas en contextos donde la enunciación de ciertos relatos puede resultar peligrosa

o conflictiva y que, en ciertos periodos históricos en los que los discursos dominantes son cuestionados, se vuelven parte fundamental de lo que las autoras conciben como proyectos políticos de restauración de memorias, y que los y las integrantes del GEMAS acompañan con trabajos etnográficos en diversas comunidades indígenas.

Si bien el presente artículo no se vincula con iniciativas colectivas de restauración de memorias ni con grupos que se autoperceben como indígenas o afrodescendientes, consideramos que las categorías del fragmento y las memorias fragmentadas resultan acertadas para comprender cómo los participantes explicaban sus motivaciones para participar del estudio y de qué modo las historias, memorias, objetos, documentos, etc., que compartían en ese marco se entrelazan a esas motivaciones. A través de las entrevistas encontramos que este conjunto de donantes ha experimentado -y hasta problematizado- los silencios y ocultamientos de sus familiares, y en algunos casos han utilizado las memorias fragmentadas de sus antepasados, de quienes sospechan ancestrías indígenas o africanas, para hacerse el estudio genético y resignificarlos. En esa dirección, un entrevistado expresó:

Quiero atar los cabos sueltos de la historia [de mi familia]... El color de la piel es la única evidencia que tengo de la posible ascendencia africana. Mi papá no era negro, pero era bastante morocho y tenía dos hermanas que eran muy oscuras. Puede que tengamos ancestros africanos (Augusto⁷, comunicación personal, 2019).

Los relatos sobre silencios, ocultamientos o fragmentos de memorias familiares, ya sea durante la toma de la muestra biológica o al momento de la entrega de los resultados genéticos, en cierta forma, motivaron esa búsqueda por “atar los cabos sueltos”, contribuyendo significativamente a revisar las memorias familiares. En la expresión “atar los cabos sueltos” condensamos parte de los motivos, experiencias y sentidos que manifestaron las personas participantes interesadas en rastrear y/o legitimar una posible ascendencia indígena o afrodescendiente, intentando comprender por qué existen esos cabos sueltos y no darlos por sentado. A su vez, los fragmentos y silencios generaron una movilización en quienes participaron, por ejemplo, cuando eran contrastados con marcas fenotípicas u

otras evidencias, que adquieren renovados sentidos a la luz del estudio genético. Como analizaremos más adelante, los rasgos fenotípicos son, por ejemplo, marcaciones de una aboriginalidad (Briones 1998) no explicitada, ocultada o negada; pero también otras dimensiones son nombradas y reinterpretadas como “marcas” o huellas de indigeneidad o afrodescendencia: prácticas de diverso tipo, gustos personales o ciertas “sensibilidades”.

El silencio fue notorio en muchas de las historias familiares. Por ejemplo, en el caso de Carolina, quien nos relató que parte de su infancia la pasó con su abuela en Jujuy: “y allá en el norte decir que... no sé si ahora estará como más socializado, pero en esa época decir que uno era indio era como un insulto. Decirte colla era un insulto”. Carolina continuó así relatando sobre los hermanos de su mamá:

Es más, ellos, mi mamá, eran cuatro hermanos: dos eran blancos blancos, y dos morochos morochos. Pero nunca se me cayó a mí la idea [risas] de que eso era... Es más, una de mis tías, esta bien morocha, morocha, morocha; para ella era despreciativo hablar de una persona colla⁸. Y a su vez, por el otro lado, por el lado de mi papá, probablemente también tenga descen... eh... algún antepasado aborígen... (Carolina, comunicación personal, 2013).

También nos contó sobre los carnavales y que una de sus tías del lado materno, jujeña, era maestra y “para ella decir colla era un insulto. Insultar a alguien, [era] decirle colla. O sea, como que para ella eran todas esas costumbres medias vergonzosas en algunos casos”.

Por su parte, Mercedes nos habló de una abuela; y cuando le preguntamos por los motivos de su participación en el estudio, respondió:

Yo lo que estoy buscando es, digamos de alguna manera, la confirmación de algo que ya sé. Esto de... digamos, estuve en un discernimiento antes de empezar a buscar, ¿no? Porque sé que lo que voy a encontrar es bastante triste. (...) Y si esto de haberla traído cuasi esclava [se refiere a su abuela], y que siguió siendo eso siempre y bueno, al punto... Son historias que se entrelazan, ¿no? De dolor y todo lo demás. Ella siempre tuvo que trabajar cuidando niños, de cocinera y

ese tipo de cosas porque nunca aprendió a leer. Y bueno, mi papá, por ejemplo... ella no pudo criar a su hijo por criar a los hijos de otros. (...) Así se crio mi papá. Entonces, después cuando yo... Uno reconstruye ahora de grande la historia, te das cuenta de todo esto, ¿no? De todas las cosas que debe haber sufrido y por qué nunca decía nada... no hablaba. Entonces, muy rara vez, o sea, yo nunca la escuché contar historias ni..., ni hablar mucho de nada, ¿no? (...) sé que lo que estoy buscando por ahí es difícil, pero bueno, es así la historia. Y digamos, sobre todo pensando en esto de... de que muchas veces tanto las tradiciones como lo que podría haber transmitido, este, se lo callaba por... por una cuestión de sobrevivencia, ¿no? (Mercedes, comunicación personal, 2013).

En su relato, Mercedes afirma que busca la confirmación de algo que “ya sabe”, que infiere a partir de un conjunto de datos o, en los términos de Ramos y Rodríguez (2020), de fragmentos, los cuales le permiten ahora -de “grande”- reconstruir la historia, ya no sola, sino con el apoyo de un estudio de ADN y el acompañamiento de investigadores de la universidad. Entre estos datos se encuentra la observación de aspectos fenotípicos (“morochos morochos”), los silencios de su abuela y sus padecimientos como alguien que se vio obligada a postergar sus propios deseos y necesidades para satisfacer los de las familias para las que trabajaba. Asimismo, Mercedes reconoce que las dificultades que su abuela, padres y tíos tuvieron y tienen para reconstruir su historia se relacionan no solo con el dolor que puede provocar afrontar los procesos concretos de subalternización y exclusión a los que se vieron expuestos, sino con presiones sociales insoslayables en el contexto en el que vivieron (“se lo callaba por una cuestión de sobrevivencia”).

Un tiempo después de recibir el resultado, la volvimos a entrevistar y describió nuevamente el silencio en su familia, en especial el de su abuela, y también el impacto para su padre de rever su historia familiar:

Por parte de mi mamá sí... siempre había un relato, ¿viste?⁹ (...), pero por el lado de mi papá no. No había ningún relato. Entonces, eso era lo que a mí me empezó a hacer ruido. Entonces, mi inquietud, más que hacerme

el análisis yo, era hacerle el análisis a él. Por eso que lo traje, por eso vinimos y, a partir de esas entrevistas, empezamos a profundizar algunas cosas y hablamos con él cosas que nunca habíamos tenido oportunidad, porque la verdad nunca se me había ocurrido y a él tampoco nunca contar. Y lo que me pasó después fue que un poco lo que se movilizó no fue para nada positivo, por las dos partes... Por parte de mi papá, porque empezamos a descubrir cosas que eran dolorosas, por ejemplo, el contexto en el que a ella [se refiere a su abuela] la traen para acá [a Córdoba] y el contexto en el que vivió acá después (Mercedes, comunicación personal, 2022).

Su padre falleció al poco tiempo de participar del estudio, pero Mercedes siguió indagando sobre la historia de su abuela con una tía paterna:

No, nadie quería hablar del tema. Nadie quiere volver al pasado. Como que el pasado no...y con mi papá, yo lo entendí ahora. Mi papá se murió hace cuatro años y yo hablé con una hermana de mi papá que apareció después, y ella fue la que me trajo un poco a la realidad, porque yo no me daba cuenta y ahora entiendo esto de que mi abuela no se vino por motus propio, ni por voluntad propia, siempre fue... estaba a cargo de alguien. En eso yo veo algún tipo de trata, de cualquier tipo, me parece. Y pensando, en principio de siglo, muchísimo más. Entonces, me costó darme cuenta que no lo había visto antes, y bueno, ya está, mi papá se murió (Mercedes, comunicación personal, 2022).

Al revisitar la historia de su abuela y buscando reinterpretar los fragmentos con que disponía con elementos analíticos del presente, Mercedes es capaz de ver una historia de vida marcada por la trata de personas y los efectos de ello sobre las generaciones siguientes, en particular, sobre su padre. Así, su primera percepción sobre el resultado de esa revisión (“ya sé que lo que voy a encontrar es bastante triste”) se confirma. Sin embargo, podríamos suponer que la posibilidad de develar la existencia, aunque ya no el contenido, de esas “tradiciones como lo que podría haber transmitido” su abuela, sea el motor para la búsqueda de Mercedes. De esa manera, ella reconoce

que aunque no se pudo contar (por sobrevivencia) o reconstruir, hubo conocimientos y tradiciones, una riqueza familiar oculta, que existió a pesar de los infortunios de sus vidas.

Javier y Ana son una pareja que decidió hacer la entrevista juntos. Javier comentó que se interesó en el estudio porque:

Y en mi caso bueno hay, hay una historia que contaba mi mamá, pero no sé a cuánto atrás sucedía y era que había un pariente que este... en ciertos días, cuando no estábamos ahí, con humor se levantaba con vincha de usuta¹⁰, decían ellos..." (Javier, comunicación personal, 2013).

Al preguntarle por la palabra "usuta", responde que

vendría a ser como unas botas, pero le llamaban usutas, y en realidad a mí siempre me interesó eso, es decir, saber que porque de alguna manera este... hay como un deseo íntimo así de tener algún antecesor que sea... un ancestro que sea aborigen, y, bueno que es, me interesaba conocerlo por parte de mi mamá (Javier, comunicación personal, 2013).

Más adelante en la entrevista comentó que toda su familia era de Córdoba, pero que no se hablaba de los orígenes de los antepasados y compartió su interés por el estudio y la hipótesis sobre aquel ocultamiento:

Siempre estuvimos interesados y otra porque eh, de alguna manera eh...eh, yo supongo que mi madre, y, por lo tanto, eso me lo transmitieron, han sufrido alguna discriminación, digamos, en el... en la... en el vivir en la patria esta que le dicen la patria piamontesa, digamos, en la, en la llanura cordobesa que está lleno de piamonteses. (...) Ellos vivían en el campo, siempre trabajando para familias que eran gringos sí, eran gringos italianos, entonces bueno ella era la negra [se refiere a su madre] y siempre fue esa, (...) ella fue siempre la negra (...) y creo que eso lo transmitió y yo lo viví eso de chico, yo era siempre el negro, he, este, y siempre me cargaban por el color y por, por este... por esas cosas y encima uno, este..., yo era muy pobre, era mi familia, entonces bueno,

esas cosas quedan... (Javier, comunicación personal, 2013).

Ana intervino acotando: "Y sí, porque está un poco ligada: negro y pobreza, los negros pobres, ¿viste?". Javier continuó contando su infancia en Villa María¹¹:

Tal es así que nosotros vivimos en un barrio que era... se llamaba Chaco¹² Chico le decían, en Villa María [Córdoba], no sé por qué, pero debe haber tenido, probablemente la gente que vivía ahí, debe haber tenido algo con los chaqueños, algo así, gente que ha venido del norte a trabajar, estaba así a las afueras de Villa María, y, y bueno es raro ver venir de esa zona para el centro gente que no sea morocha, este... (Javier, comunicación personal, 2013).

En los relatos de Javier y Ana surge un repertorio de elementos argumentativos para justificar la posibilidad de tener ascendencia aborigen. Un aspecto central de esas narraciones es el contraste entre sus ancestros y otros en un contexto determinado. En ese relato, además, es su familia la que se caracteriza como "los otros" que viven en una patria ajena, la patria piamontesa. Javier describe, así, la condición de subalternidad de su familia frente a los "gringos italianos" que son sus patrones, marcados por un color de piel diferente, considerado indeseable ("me cargaban por mi piel") y que los definía ("ella fue siempre la negra", "yo era siempre el negro") y, de alguna forma, los configuraba como extranjeros en su propia tierra. Esa extranjería es palpable también espacialmente en la concentración exclusiva de los "morochos" en un barrio específico (Chaco Chico) de Villa María ("es raro ver venir de esa zona para el centro gente que no sea morocha"). Finalmente, esa situación desventajosa de alteridad se sintetiza en la asociación entre "negro y pobreza". Por otra parte, Javier inicia su relato haciendo referencia a un elemento lingüístico particular, la palabra de origen quechua "usuta", que caracteriza el recuerdo de un pariente de su mamá. En su testimonio, dicha palabra surge como uno de estos fragmentos del rompecabezas perdido de su historia familiar. Pese a la condición de alteridad subalternizada caracterizada en su relato, o tal vez también por eso, Javier manifiesta "un deseo íntimo así de tener algún antecesor que sea... un ancestro que sea aborigen".

Otra entrevistada, Paola, comentó cómo “comenzó a mirar a su abuela con otros ojos” luego de asistir a una charla que brindó Marcos Carrizo¹³ sobre su libro titulado *Córdoba Morena* (2011). En la entrevista comentó que su abuela tenía “rasgos afro”, pero que “ella siempre contaba la historia de sus parientes ojos azules” y que referenciaba frecuentemente su apellido español. Ante la consulta de por qué pensaba que parte de la historia no se hablaba, respondió:

Y por, por ahí por falta de interés, en el sentido de que nadie preguntó nunca, entonces bueno, y también estas cosas de que también es así, viste que antes, ‘es porque yo digo’, o ‘es así porque es así’, y no te daban ninguna explicación y entonces bueno, mi papá la... como que la aceptó así la historia. Somos así, somos gallegos, somos lo que sea, o por ahí ni siquiera se preguntaban ellos de dónde somos ni de dónde venimos ni nada, o sea ni... Como te digo, mi abuela no se ve ella como negra, eh, te habla de los antepasados rubios de ojos azules, y a mí por eso le contaba a Marcos [se refiere a Marcos Carrizo] que durante toda mi infancia como que el ser negra había sido como un peso, porque se te reían, se te burlaban, mi hermana que venía y me consolaba y me decía ‘vos no sos negra, sos marrón clarita’ [se ríe] (Paola, comunicación personal, 2014).

En congruencia con nuestros resultados, en un estudio realizado en la ciudad de Buenos Aires, que incluye entrevistas a donantes en el marco de investigaciones sobre ascendencia genética, el equipo de Di Fabio Rocca et al. (2018, 2020) ha evidenciado que muchas personas se acercan a donar su muestra biológica con el objetivo de obtener información que les permita completar genealogías familiares incompletas o parciales. Dichos trabajos hacen foco principalmente en las motivaciones y en los modos en que se articula el dato genético con otras formas de registro (como relatos orales, documentos o fotografías), sin indagar específicamente sobre el carácter fragmentado de las memorias, ni sobre los silencios que atraviesan las narrativas familiares.

En la misma línea, en un trabajo realizado en el sur de la Provincia de Buenos Aires, Mendoza et al. (2022) compararon la información genealógica autodeclarada por las personas participantes con las inferencias de ancestría genética obtenidas a partir de

pruebas genómicas. En su estudio encontraron un alto grado de coincidencia entre la información genealógica provista por quienes participaron y las estimaciones de ancestría genética para ancestros europeos, del Medio Oriente y del sudeste asiático. Sin embargo, revelan que mientras ciertos linajes familiares tienden a ser reforzados, otros son silenciados o minimizados, evidenciando un proceso en el que la herencia indígena y africana tiende a ser omitida de la memoria familiar o bien diluida en categorías genéricas como “argentino”. Esta tendencia fue interpretada por los autores como producto de un proceso de *attrition* o desgaste, en el cual ciertas ascendencias son sistemáticamente olvidadas -conscientemente o no- a lo largo de las generaciones. Esta omisión selectiva pone en evidencia de qué modo las jerarquías étnico-raciales moldean no solo las estructuras sociales, sino también las memorias familiares y las formas de transmisión intergeneracional del pasado (Di Fabio Rocca et al. 2018, 2020; Mendoza et al. 2022).

Marcaciones Racializadas y Sensibilidades: Indicios y Sospechas para el Estudio de Ancestría

Como se mencionó anteriormente, en este artículo nos enfocamos en un grupo de personas entrevistadas que buscaba reconstruir una posible ascendencia indígena o africana. Los silencios, ocultamientos y memorias fragmentadas que experimentaron muchas familias con relación a esas ramas de su genealogía, nos invitan a explorar acerca de cómo los participantes intentaron resolver estas incertidumbres e interpretaron las evidencias, o la falta de ellas, en el marco de su historia familiar. A la vez, nos permiten indagar en los modos en que, a través de la genética, buscan respuestas que confirmen o refuten las historias y percepciones transmitidas por sus familias.

A continuación, indagamos cómo, frente a lo fragmentado de la historia familiar, algunas personas participantes sospechan o reconocen la conexión con ancestros indígenas o afrodescendientes, a partir de ciertos rasgos fenotípicos o marcaciones racializadas, y/o a través de afinidades, gustos o “inclinaciones personales”. Hemos agrupado estos últimos bajo la categoría “sensibilidades”, la cual engloba ciertas nociones nativas como afinidades, conexiones o preferencias personales asociadas por los participantes a dichas ancestrías. En definitiva, ante relatos imprecisos o incompletos sobre la historia familiar y la falta de documentación correspondiente/

respaldatoria/probatoria -actas de nacimiento, de matrimonio, libretas de familia o fechas específicas- las marcas en el cuerpo, en los rostros y/o ciertas sensibilidades se convierten en los indicios de las ancestrías subalternizadas, que replican imaginarios contruidos nacionalmente.

Las “marcas” en el cuerpo y el rostro como sospechas de ancestría

Las categorías raciales en Argentina han sido históricamente determinadas por un sistema que privilegia la blanquitud, relegando los cuerpos no blancos al contraste y la marcación permanente. En ese contexto, las identidades indígenas y afrodescendientes han sido moldeadas por procesos históricos de racialización y etnicización que delinean los límites de inclusión y exclusión en el proyecto nacional. Siguiendo a Briones (2002), la racialización esencializa las diferencias corporales, fijándolas en características visibles como el color de piel, la textura del cabello o los rasgos faciales, convirtiéndolas en marcadores rígidos de exclusión, que no permiten la ósmosis a la blanquitud. Este tipo de marcación racializada no solo determina jerarquías sociales, sino que también asigna un lugar subordinado a los grupos racializados dentro del proyecto nacional (indígenas y afrodescendientes, p.ej.), que históricamente ha exaltado la blanquitud como el ideal de progreso y civilización. Por otro lado, la etnicización sí permite resignificar estas diferencias, enmarcándolas como atributos culturales que, en principio, pueden ser superados o transformados si los excluidos adoptan las prácticas “civilizadas” de la sociedad dominante. No obstante, este proceso de inclusión cultural es unilateral, pues los racialmente “marcados” no tienen las mismas posibilidades de “ser absorbidos” por el sistema social hegemónico (Briones 2002).

En este marco, el cuerpo -y en particular los rasgos fenotípicos del rostro- se convierte en una superficie de inscripción de la alteridad, tal como lo demuestra Laura Zapata (2014) en su análisis del caso mapuche en Argentina. Los rasgos descriptos por la autora (pómulos anchos, piel morena y cabello lacio) no solo sirven como marcadores de pertenencia, sino que son utilizados por los propios sujetos para construir sus narrativas identitarias, reivindicar sus orígenes y desafiar las categorías impuestas por la sociedad dominante. Sin embargo, esta centralidad del cuerpo también lo expone a un escrutinio constante, reforzando las dinámicas de clasificación racial y

etnocultural que siguen operando en la actualidad (Zapata 2014).

En consonancia con este enfoque, Di Fabio Rocca et al. (2018) observaron que, durante las entrevistas realizadas en el marco del estudio sobre ancestría genética en la ciudad de Buenos Aires, “los participantes manifestaron su voluntad de echar luz a partes de su historia familiar que conocían de manera parcial o que apenas sospechaban” (Di Fabio Rocca et al. 2018:171). Ese interés se origina de experiencias acumuladas a lo largo de la vida, a veces junto a un relato familiar incompleto, y en muchos casos la “marca” en el cuerpo (color de piel, textura del cabello, forma de la nariz, etc.) potenció la búsqueda. Según Delgado et al. (2017), las diferencias observables en los cuerpos guardan registros semánticos vinculados a la familia en términos de parentesco y de memoria, pero también con un conjunto de tipos raciales específicos, los cuales se comparten socialmente y permiten a los individuos establecer los términos de pertenencia y diferencia. En esta misma línea, encontramos que la referencia a los rasgos fenotípicos, que en algunos casos constituía la “única evidencia”, a la vez impulsó a las personas participantes de nuestro estudio a la búsqueda sobre su genealogía y les permitió justificar sus sospechas sobre un origen indígena o africano.

La identificación de ciertos rasgos físicos por parte de estas personas (en algunos casos a partir de fotografías antiguas) engloba una serie de características que muchos consideraban “obvias” y que, al parecer, son conocidas y compartidas (tácitamente) por los entrevistados: piel oscura, ojos rasgados, cabello lacio como marcas de lo aborígen; y piel oscura, nariz ancha, labios gruesos y pelo enrulado para los afrodescendientes. Uno de nuestros entrevistados, Thiago (54), se acercó al museo con la inquietud de rastrear el origen continental de sus abuelos paternos oriundos de Mburucuyá, Corrientes¹⁴. Entre sus sospechas menciona “los rasgos, la cara” de su bisabuela: “Yo tengo un chispazo de verla a mi bisabuela cuando ya estaba postrada... le vi rasgos, cara... Entonces siempre tuve duda si yo tenía sangre aborígen” (Thiago, comunicación personal, 2013).

Un caso similar se presenta en otra participante, María, quien apela a rasgos de su propia fisonomía para justificar la búsqueda de un antepasado nativo americano:

Por las características de uno, ¿viste? de la piel, de los ojos... Yo ahora con los años

me he modificado un poco, pero cuando era más joven [...] yo tenía rasgos así más aindiados y mi papá tenía rasgos aindiados también. No sé si es criollo, mezclado o qué, pero bueno... entonces siempre tuve la duda de que si teníamos origen (María, comunicación personal, 2013).

Asimismo, otra participante, Carolina, asoció los rasgos físicos de su abuelo materno, como la angulosidad de los pómulos o el color de la piel, con posibles ancestros indígenas:

Mi abuelo materno era bien morocho... una vez... me cae la ficha que los rasgos de mi abuelo eran aborígenes (...) Aparte de lo que decía de mi abuelo, la piel es bastante cobriza y el tipo de la forma del rostro... la angulosidad de ciertos rasgos... (Carolina, comunicación personal, 2013).

Carolina ha construido esta sospecha a lo largo de los años, apoyada por una percepción del cuerpo a través de lo visual, y asoció esos rasgos como distintivos de los pueblos originarios. Sin embargo, las conexiones no son simples y ella también mencionó que su abuelo materno era de apellido español y provenía de una familia con recursos, lo que la llevó a dudar sobre el origen indígena.

Una cuestión interesante es que la marca en el cuerpo no solo remite a características objetivas y factibles de ser enmarcadas dentro de una categoría étnica, sino que también se conectan -en algunas entrevistas- al estatus socioeconómico (real o supuesto) del individuo (Cunin 2003). De este modo, la sospecha surgida a partir de la observación de estos rasgos físicos aparece acompañada de recuerdos o relatos familiares vinculados a costumbres, una relación particular de respeto y cuidado para con la tierra y la naturaleza, pero también a una situación socioeconómica desfavorable, como nos relató Thiago sobre sus abuelos:

No son solamente los rasgos, sino también las costumbres... ellos tenían costumbres muy primitivas, de origen muy humilde, como trabajar la tierra con sus manos, criar sus propios animales... Y había una especie de respeto muy grande por la naturaleza, algo que siento que viene de los pueblos originarios... Mi abuela me enseñaba a respetar la tierra, a

trabajarla con cuidado, y siempre decía que eso era algo que se había transmitido en su familia desde hace generaciones (Thiago, comunicación personal, 2013).

Otro entrevistado, Alberto, comentó sobre su bisabuelo paterno, de quien sospechaba un origen indígena:

Mi bisabuelo era muy pobre y mi bisabuela, pero muy pobres, ahí figuraba profesión tejedora y él agricultor y que era imperioso casarse por una cuestión de, de falta de medios, entonces se casan, pero yo estoy seguro que ese es el parentesco de ellos (primos), y ella dice (madre del entrevistado) que mi tía era pelo duro, duro, morocha pero bien morocha dice y eso, dice tiene que haber sido seguramente de la zona originaria de ahí(...), son de Santa Rosa del Río Primero¹⁵ así que el cálculo que hacía yo era que... que podían tener un origen, no sé, sanavirones¹⁶ se me ocurría por la zona (Alberto, comunicación personal, 2013).

La identificación de características físicas específicas también se observa en testimonios que aluden a lo afrodescendiente. La mayoría de los participantes mencionó el color de piel oscuro como una “prueba” de la ascendencia africana, complementada por otras características faciales como la nariz ancha o los labios gruesos. Mauricio expresó sobre su tía: “Mi tía negra... es trigüeña, yo no pero ella, todos rulos... labios gruesos... no vaya a ser que tenga sangre africana, si llego a tener eso, ¡chocho de la vida! (Mauricio, Comunicación personal, 2013).

Por su parte, Silvana relató sobre su abuelo:

Aparte yo me acuerdo que esa es la tez de ellos, que es bien oscura, que la nariz de Pedro es bien redondita. Era, era una cosita flaquita como vos, más bajito que vos, oscuro de tez y, y la nariz bien, bien, bien redonda, así que me ha... cuando dijeron del África, ese análisis, análisis africano, esa nariz gordita, de carita no, pero de nariz tal cual... Quién sabe (Silvana, comunicación personal, 2013).

Estos recortes de entrevistas reflejan de qué modo la percepción del cuerpo y los rasgos fenotípicos

juegan un papel central en la construcción de sospechas sobre la propia ancestría. Para muchas personas participantes, la corporalidad no solo funciona como una evidencia tangible de un posible antepasado indígena o afrodescendiente, sino que también se entrelaza con relatos familiares, prácticas cotidianas y experiencias de discriminación o diferenciación social. Estudios previos en nuestro país han señalado que las marcas en el cuerpo pueden funcionar como motor de búsqueda de una ancestría particular en el contexto de un análisis genético (Di Fabio Rocca et al. 2018, 2020). En nuestro trabajo hemos identificado, además, que en ciertas ocasiones, lo fenotípico es el único indicio disponible que los habilita a sospechar e intentar reconstruir esas genealogías y memorias fragmentadas. A su vez, nuestra evidencia indica que esta reconstrucción no se limita a la corporalidad, sino que involucra otros elementos como las prácticas culturales o los gustos personales (las “sensibilidades”). En el siguiente apartado, exploramos cómo estas dimensiones, muchas veces menos tangibles que los rasgos físicos, operan igualmente en la construcción de memorias y en la resignificación de las ancestrías.

Las sensibilidades como sospechas de ancestría

Como mencionamos anteriormente, los procesos de racialización y etnicización han sido fundamentales en la construcción de las alteridades indígenas y afrodescendientes en Argentina. En particular, la etnicización puede entenderse como el mecanismo mediante el cual las diferencias culturales, fenotípicas o lingüísticas son reinterpretadas y resignificadas, transformándose en categorías étnicas que responden a dinámicas históricas, políticas y sociales específicas (Briones 2002). Este proceso redefine las alteridades en términos culturales, presentándolas como aparentemente más “flexibles” que las categorías raciales, al ofrecer una inclusión simbólica que, sin embargo, suele estar condicionada a la aceptación de los parámetros hegemónicos de lo “civilizado”. Por ende, esta inclusión no dismantela las jerarquías sociales, ya que las diferencias esenciales permanecen fijadas no solo en el cuerpo sino también en las prácticas culturales, funcionando como marcadores persistentes de alteridad.

Un ejemplo claro de cómo opera la etnicización se encuentra en las *performances* artísticas y culturales vinculadas a lo indígena y lo afrodescendiente. Silvia Citro et al. (2021) analizan cómo estas expresiones resignifican elementos considerados “ancestrales”,

integrándolos en discursos contemporáneos de patrimonialización y multiculturalismo. En el presente, estas prácticas legitiman identidades históricamente marginadas, pero a menudo bajo términos definidos por demandas externas, reproduciendo imaginarios esencialistas que las presentan como “auténticas” o “primitivas”, reforzando su carácter exótico y limitando su comprensión como dinámicas y cambiantes.

De acuerdo con el orden analítico propuesto más arriba, un grupo de entrevistados estableció una conexión de lo indígena con la tierra, los recursos naturales y las prácticas tradicionales, mientras que lo afrodescendiente se asoció más frecuentemente a ciertas prácticas o preferencias musicales. Puntualmente, con relación a lo indígena fueron frecuentes las menciones sobre la cercanía con la naturaleza, los animales e incluso con ciertas prácticas que se enmarcan en el terreno de lo mágico o espiritual, como relató Oscar al recibir su resultado de ADN, cuyo linaje arrojó un origen nativo americano:

Era obvio (que iba a dar linaje nativo americano) ahí también entendí por qué fui al Instituto de Culturas Aborígenes... fue como un llamado, de pronto una necesidad de aprender (...) en el fondo siempre lo supe, mi madre era como vidente y yo un poco también, y son cosas que heredó de esa ancestralidad (Oscar, comunicación personal, 2022).

Como observa Lea Geler (2016) para el caso afrodescendiente en Buenos Aires, en contextos donde ciertas identidades han sido invisibilizadas, las personas recurren a narrativas simbólicas que les permiten reclamar un lugar en el presente conectando con un pasado ancestral. En esta línea, y al igual que lo observado por Di Fabio Rocca et al. (2018, 2020), los viajes se presentaron como experiencias de extrañamiento en los cuales las vivencias sensoriales de los participantes los conectan con cuestiones que se vinculan a lo indígena. Nora nos relató que al visitar ciertos lugares “tuvo sensaciones”, lo que fortaleció su sospecha de tener un origen indígena:

Yo siempre quise saber el origen, y siempre tuve como sensaciones en lugares que he conocido... Cerro Colorado¹⁷... Y como una sensación de algo como que llego a mi casa, y sobre todo en el Cerro Colorado, ja, ja, ja, ya fui dos veces y, y no sé, hasta incluso me

quedaría a vivir porque me llama mucho, he conocido el museo de arqueología todo y es una cosa como si fuera algo, algo que... una sensación que no sé qué es... (Nora, comunicación personal, 2013).

Ante la pregunta de si esa sensación le remite a algo familiar, Nora respondió lo siguiente:

Familiar a lo mejor, bueno, puede ser porque yo por mi forma de ser también, que siento eso, pero lo mismo me pasa en Capilla del Monte¹⁸... Investigué que las zonas más, eh..., todavía me queda un lugar por conocer, ja, ja, Alpa Corral¹⁹ que yo sé que los comechingones²⁰... porque yo más me inclino por el lado de los comechingones. Sí, eh, por esta, y sé que han estado toda esta zona así, y ellos tenían como una zona de un triángulo que es la zona de Alpa Corral, Cerro Colorado, hay una montaña que no me acuerdo cómo se llama, y Ongamira²¹, Capilla del Monte que forman un triángulo que para ellos eso significaba algo espiritual muy fuerte para los aborígenes, y bueno y sigo investigando, ja, ja, cuando me queda tiempo, sí, y bueno y tengo esta sensación eso, y me gustaría saber si realmente es por eso o es por otra cosa que es algo muy fuerte (Nora, comunicación personal, 2013).

Este recorte de entrevista ilustra el modo en que lo indígena puede ser interpretado como un legado inmutable, asociado a lo espiritual y lo territorial. Según Citro et al. (2021), estas narrativas a menudo están atravesadas por imaginarios esencialistas que buscan lo “auténtico” en el pasado, ignorando las transformaciones y dinámicas contemporáneas. En este caso, la entrevistada interpreta sus “sensaciones en lugares” como una conexión con el pueblo comechingón, desde un marco cultural que resalta lo ancestral y lo sagrado, lo que refuerza una visión culturalista de la identidad indígena.

Respecto a quienes expresaron un interés por rastrear un posible linaje afrodescendiente, encontramos que además de las marcaciones raciales u otras características fenotípicas, compartieron ciertos gustos, preferencias y prácticas. En el caso de Sebastián: “Yo por mi gusto por la música, creo que puedo tener antepasados [africanos]; tocaba el tambor

de chico, nunca estudié bien el instrumento, pero me atraían mucho los ritmos” (Sebastián, comunicación personal, 2013).

El relato de Sebastián establece un vínculo entre su atracción por la música -especialmente por los tambores y ciertos ritmos- y la posibilidad de tener antepasados africanos. Su habilidad para tocar el tambor, que consigna como innata a pesar de no haber recibido educación formal específica, es interpretada por él como un indicio de su ancestría. Según Citro et al. (2021), la música y el movimiento corporal son medios privilegiados para reinscribir identidades vinculadas a “lo afro”, ya que permiten transmitir y experimentar emociones, sensibilidades y saberes encarnados que conectan el presente con un pasado ancestral. Algo similar fue relatado por Gastón y Darío:

Otra de las cosas que me hizo después sospechar ni hablar de, estar en pueblos y tener amigos negros, negros así de color o africanos mismo encontrás similitudes como de, de este tipo como del habla o la actitud o de la soltura en el cuerpo de encontrar las... esas similitudes, a mí primero porque hago el... practico el mismo arte, y, y, o sea desde la danza, ¿no?, cosas que uno, uno siendo capacitado en esta cuestión del arte y del movimiento y de la música, eh, y también siendo docente de eso, enseñando te das cuenta que, que más soltura tiene la gente morena... que la gente de tez blanca, digamos, que la gente de origen europeo son más rígidos para bailar, son más rígidos para, para... Son de madera (Gastón, comunicación personal, 2014).

Para tocar música, mucho la percusión, o sea, y la gente morena en general tiene mucha facilidad para mover el cuerpo, tienen mucha soltura, y mucho más control del eje, tiene mejor postura de todo. Entonces, como encontré esas mismas similitudes en mí o en mi papá, digamos eso, eso por un lado, y por otro lado hay un par de fotos de él cuando es joven (Darío, comunicación personal, 2014).

En estos fragmentos de entrevistas, la percepción de los cuerpos morenos como más expresivos y hábiles para el movimiento, como así también

la percusión, refuerza una visión esencializada de lo afrodescendiente. Según señala Lea Geler (2016), las narrativas sobre “lo afro” en Argentina a menudo se construyen desde un imaginario que esencializa ciertos atributos corporales, como la habilidad para el ritmo o el movimiento, lo que puede reforzar estigmas y simplificaciones sobre estas identidades. En su relato, Darío contrasta la rigidez de los cuerpos de origen europeo con la “mayor soltura” de las personas morenas, atribuyéndose estas características mediante la observación de su propio cuerpo y el de su padre. Estas percepciones reproducen estereotipos históricos sobre la relación entre los cuerpos afrodescendientes y la expresividad corporal, asociando la habilidad artística con una “naturaleza innata”.

Roberto fue otro participante, el único a quien el resultado le arrojó un linaje mitocondrial africano subsahariano. Entonces nos cuenta que no se lo esperaba: “un poco por mi genética, ¿viste? Medio blanquito, medio coloradito y teniendo ascendencia piamontesa”. Sin embargo, al avanzar en la entrevista, relató cómo incorporó este resultado inesperado y qué cuestiones de su vida pudo conectar a este linaje:

Pero lo que me impactó del informe fue esta... la conexión, digamos, mitocondrial con el origen africano de mi madre. Es más, ahora estoy usando este kufi²² que me regaló una amiga de Bahía, de Salvador [se refiere a la ciudad de Brasil, Salvador de Bahía], y lo uso muy seguido y con mucho gusto... Fue algo muy interesante, digamos, para ver también la sensación de esto de entenderme un poquito más (...) entender algunos gustos míos, ¿no? Alguna forma de ver las cosas quizás... la naturaleza salvaje en su peor expresión, al entendimiento de lo que es la violencia en los humanos, qué sé yo. Yo lo tomo con mucha naturalidad... quizás eso sea una lógica errada, pero yo lo identifico... desde ese momento lo voy intentando identificar, qué me conecta con la realidad que yo conozco de la vida en África subsahariana (Roberto, comunicación personal, 2021).

Tras descubrir un linaje africano subsahariano inesperado, Roberto narra cómo comenzó a reinterpretar aspectos de su vida y su identidad. Inicialmente sorprendido por su apariencia física (“blanquito, coloradito”), incorpora este resultado genético mediante

gestos simbólicos como usar un kufi o reflexionar sobre la naturaleza humana y la violencia.

Las diferencias encontradas en las narraciones de las personas participantes sobre las ancestrías afrodescendientes e indígenas, subrayan las formas en que cada identidad es concebida desde las subjetividades atravesadas por la historia nacional argentina: mientras que lo indígena tiende a ser romantizado como un vínculo estrecho con el territorio, lo afrodescendiente suele ser asociado a corporalidades y preferencias musicales. Particularmente para el caso indígena, la antropóloga brasileña Alcida Ramos (1994) ideó la categoría “indio hiperreal” para designar una figura idealizada y esencializada del indígena como espiritual, conectado con la naturaleza y anclado a un pasado casi mítico, que opera en varios campos de la vida social de Brasil (turismo étnico, políticas públicas, *performances* públicas de ciertos grupos indígenas, etc.). De manera similar, la antropóloga argentina Morita Carrasco (2000) describe al «indio estatua» como una representación estática que destaca ciertos aspectos culturales, pero descontextualiza las realidades actuales de las comunidades indígenas.

Aunque la mayoría de las personas del grupo analizado no se identifica como perteneciente a un pueblo originario, a una comunidad indígena o a una organización supracomunitaria, quienes participaron reproducen estas imágenes e ideas ancladas en el imaginario colectivo argentino y latinoamericano que refieren al indígena como un ser de la naturaleza, primitivo, espiritual y, muchas veces, descontextualizado. Si bien no existe un concepto similar o equivalente en el campo de la antropología social para describir lo afrodescendiente, también advertimos cómo se reproduce una imagen esencializada y exotizada para este grupo. Es particularmente interesante remarcar que, a pesar de las diferencias vinculadas a la búsqueda de un anclaje para dar sentido a las ancestrías indígenas y afrodescendientes, en ambos casos se combina el reconocimiento y/o resignificación de una historia familiar fragmentada, con la reivindicación o revalorización de las vivencias personales y marcas fenotípicas identificadas en el cuerpo y rostro.

Consideraciones Finales

En este artículo expusimos la dinámica del trabajo interdisciplinario que llevamos a cabo a partir de nuestra pesquisa, examinando cómo las personas

donantes que buscan rastrear un ancestro indígena o afrodescendiente a partir de una prueba de ADN, reivindican o valoran esa línea que durante tanto tiempo fue olvidada y/o negada por sus familiares o, en algunos casos, por ellos mismos, poniendo en la mira el peso simbólico que, en general, recae sobre el dato genético.

Observamos de qué modo el discurso de invisibilización y extinción de lo indígena y afrodescendiente, así como ciertas políticas y dispositivos estatales que buscaron el borramiento o desaparición de estos grupos, generó efectos en las subjetividades y trayectorias de vida individuales y grupales, en la fragmentación de las memorias familiares, en los silencios, ocultamiento y negación de “esa” rama de la familia que trataban de rastrear. Los relatos de quienes participaron revelan fragmentaciones que no son casuales, sino el resultado de procesos históricos que instituyeron a lo largo del tiempo un mito de origen de la nación, continuamente reproducido y reforzado en los discursos públicos, ya sea educativos, políticos o en los medios de comunicación (Geler 2016; Lamborghini et al. 2017).

Asimismo, las marcaciones racializadas -en el cuerpo y en el rostro-, ciertos relatos sobre situaciones de subalternidad, y las prácticas, gustos y preferencias -que definimos como sensibilidades-reconocidos por nuestros interlocutores como la evidencia en la búsqueda de esas ancestrías, son de igual modo el resultado de cómo las subjetividades individuales y grupales son interpeladas por los mismos procesos. Todo esto ha sido ampliamente discutido en el campo de la antropología social y remarca el éxito de los mecanismos estatales de ocultamiento e invisibilización o visibilización selectiva, a la vez que el poder que el discurso dominante tuvo a nivel de las historias familiares, el cual “obligó a la multitud desposeída a temer y silenciar memorias que vincularan sus vidas con una historia profunda anclada en el paisaje latinoamericano” (Segato 2007:25).

El aporte específico de nuestro trabajo a este campo de investigaciones se vincula al modo en que estos relatos, sensibilidades y marcaciones racializadas emergen y en conjunto son reinterpretados en el marco de un estudio genético. A lo largo de los años en los que hemos indagado sobre la interrelación entre ancestralidad, memorias y construcción identitaria, advertimos que las diferentes etapas del proceso investigativo representan potenciales momentos

de resignificación, que intervienen activamente en la (re)construcción de los relatos acerca de las memorias familiares y locales (García et al. 2016). Esta reinterpretación o resignificación se presentó en muchas personas entrevistadas como la posibilidad de revertir en algo positivo aquello que por mucho tiempo había sido considerado negativo dentro del ámbito familiar y, por ende, debía ser ocultado (“costumbres típicas de indios”, “ascendencia indígena”, etc.). En otras palabras, la confirmación de una ascendencia indígena o afrodescendiente a partir de un estudio genético y la sutura de los fragmentos dispersos de la historia familiar les han posibilitado revalorizar vivencias personales, recuerdos y marcas fenotípicas identificadas en el cuerpo y rostro, reconocidas en las ramas silenciadas de sus genealogías. En este sentido, las memorias fragmentadas evocadas por quienes participaron no solo son consecuencia de una violencia histórica, sino que también pueden convertirse, en ciertos espacios, grupos o personas, en una herramienta de reconstrucción y problematización de identidades y pertenencias, en un proceso continuo y más amplio de “atar cabos sueltos”.

Es notable cómo a pesar del olvido, silencio, desconocimiento, ocultamiento, omisión y/o fragmentación de relatos, en alguna de las ramas del árbol genealógico “emerge” un ancestro indígena o africano, reflejando una búsqueda activa de esos ancestros. Esto remite a lo que Gordillo y Hirsch llaman “presencias ausentes”, idea que expresa cómo la existencia de lo indígena en el proyecto nacional está en permanente tensión: “lo indígena se transformó en una suerte de ausencia que no dejó de estar presente en las subjetividades nacionales a múltiples niveles” (Gordillo y Hirsch 2010:16). Según estos autores, reforzar el carácter europeo y blanco del país es reconocer de manera indirecta que lo mestizo-indígena sigue siendo parte de la argentinidad. En otras palabras, la invisibilización de los grupos indígenas no los borró por completo de los imaginarios nacionales, sino que los transformó en una presencia no visible, pero latente y culturalmente constitutiva de formas hegemónicas de nacionalidad. A pesar de los intentos del Estado por eliminar e invisibilizar estos grupos o asimilarlos hasta lograr su fusión a una argentinidad homogénea, no logró quitarlos por completo de los imaginarios nacionales o familiares. Entonces, notamos cómo los “rastros”, los “cabos sueltos” de ciertas genealogías vinculadas a lo indígena o lo afrodescendiente emergen ahora

con otro peso en un estudio sobre ancestrías genéticas y que, de algún modo y aunque fragmentariamente, siempre estuvieron presentes, en equivalencia al oxímoron que plantean Gordillo y Hirsch (2010).

Hasta aquí el panorama resulta alentador, en la medida en que este tipo de proyectos podrían contribuir a dar visibilidad a la heterogeneidad de orígenes de la población argentina. Sin embargo, advertimos también que las asociaciones a un determinado grupo (indígena o afrodescendiente) para muchos de nuestros interlocutores se piensa en términos raciales y de racialización. La noción de raza, a pesar de que ha sido ampliamente refutada por los estudios que describen la diversidad genética humana global desde el campo de la antropología molecular, sigue siendo una realidad en tensión, una invención humana, o lo que se ha denominado una “poderosa ficción” (Quijano 2009; Segato 2015). En esa misma dirección, Briones (2002) repasa que la raza ha sido desplazada como categoría de análisis en diversos campos académicos, pero que es evidente que opera a través de prácticas situadas de marcación social en nuestro país. Las marcaciones racializadas y etnicizantes no significan lo mismo y deben ser trianguladas con coordenadas de blanquitud y mestizaje que se diferencian históricamente de nación a nación. Ambos tipos de marcaciones pueden superponerse o ser excluyentes, como efectivamente vimos en algunas entrevistas donde lo fenotípico se acompaña con la descripción de determinadas “sensibilidades”. En definitiva, importa atender que, en los análisis de la sociodiversidad, deberían contemplarse ambos tipos de marcaciones.

Desde hace más de dos décadas, la aplicación de la tecnología del ADN para la obtención de información sobre la ancestralidad biológica, individual y poblacional, es un tema ampliamente difundido, ya sea en el marco de proyectos de investigación o de la mano de empresas que comercializan y “popularizan” los *test* de ancestría biológica. Estos *test* comprenden un conjunto de técnicas moleculares que, mediante el análisis de variantes presentes en el ADN, permiten inferir el origen geográfico de los ancestros genéticos de un individuo o población, otorgando a su vez profundidad temporal a las genealogías reconstruidas “artesanalmente” por las personas donantes. En este contexto, la popularización de los estudios genéticos de ancestría ha abierto nuevas posibilidades para la reconstrucción identitaria, pero a la vez ha planteado desafíos en torno a la interpretación de sus resultados. Como ha señalado Nelson (2012), la genética puede

convertirse en una herramienta de reparación, pero su impacto depende del marco interpretativo en el que se inserte. En algunos casos, los resultados refuerzan narrativas previas sobre la identidad, mientras que en otros generan tensiones entre las memorias familiares y la evidencia biológica (Di Fabio Rocca et al. 2018, 2020; Wade et al. 2015).

Nuestro estudio muestra cómo las nociones sobre la genética servirían de marco interpretativo para explicar o justificar muchas de las características (prácticas, culturales y/o físicas) compartidas por los entrevistados. Esto nos obliga a seguir profundizando en relación a las ideas imperantes sobre la genética y sobre el alcance del resultado, así como la valoración social de esta ciencia. En este sentido, este proyecto constituye un ejercicio constante por problematizar la intersección entre la genética e ideas sobre identidad, memoria y sentidos de pertenencia. Además, nos ofrece la posibilidad de repensar y reflexionar sobre la manera en que desde diferentes campos de la Antropología, producimos y socializamos el conocimiento científico y cuáles son los posibles impactos de ese conocimiento en los grupos de participantes y en la sociedad en general.

Declaración de contribución: Y. G.-o, C.A.A. participaron en la conceptualización de la investigación, diseño metodológico, sistematización, análisis e interpretación de los datos, así como también en la redacción, revisión y edición del manuscrito. R.O.R.: participó de la conceptualización de la investigación, diseño metodológico, análisis e interpretación de los datos, así como también en la redacción del manuscrito. A.G.: participó de la conceptualización de la investigación (líder), el diseño metodológico y la sistematización de los datos. También participó en la escritura, revisión y edición del manuscrito final.

Agradecimientos: Este proyecto se llevó a cabo gracias a los subsidios de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba (SECyT-UNC) entre los años 2014-2021. Las entrevistas y el trabajo de laboratorio se desarrollaron en el Museo de Antropologías (FFyH, UNC) y el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR, CONICET-UNC). Agradecemos a todas las personas que se acercaron a donar su muestra biológica y contar sus historias, y a Natalia Asselle, CPA del IDACOR, por su tarea como correctora de este texto. Finalmente, agradecemos al equipo editorial de la revista y a los revisores anónimos por sus valiosos comentarios y sugerencias, que contribuyeron a mejorar este trabajo.

Referencias Citadas

- Álvarez Ávila, C., J.M. Bompadre y C. Marchesino 2020. La interculturalidad en tiempos multiculturales: un proyecto anfibio. En *Encrucijadas de la Interculturalidad en Tiempos Multiculturales*, editado por C. Álvarez Ávila, J.M Bompadre y C Marchesino, pp. 17-33. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Andrews, R.M., I. Kubacka, P.F. Chinnery, R.N. Lightowlers, D.M. Turnbull y N. Howell 1999. Reanalysis and revision of the Cambridge reference sequence for human mitochondrial DNA. *Nature Genetics* 23:147.
- Asociación de Academias de la Lengua Española 2010. *Diccionario de Americanismos*. Santillana, Madrid.
- Basso, K. 2019. Renunciar a las palabras. El silencio en la cultura apache occidental. En *Emografía del Habla. Textos Fundacionales*, editado por L. Golluscio. Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. <https://es.scribd.com/document/739181555/Basso-Renunciar-a-Las-Palabras>
- Bompadre, J.M. 2015. *(Des)Memorias de La Docta. De Barbudos Miscegenados a Comechingones Comunalizados: Procesos Contemporáneos de Emergencia Étnica en Córdoba*. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Bompadre, J.M. 2017. Reflexiones etnográficas sobre los procesos contemporáneos de emergencia indígena en Córdoba, Argentina. *Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA* 3 (1):1-9. <https://conosurconversaciones.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-bompadre.pdf>
- Briones, C. 1998. *La Alteridad del “Cuarto Mundo”. Una Reconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Briones, C. 2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Revista Runa* XXIII:6.
- Briones, C. 2020. Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. En *Disputar las Memorias. Relatos, Emociones y Cuerpos en la Vida Indígena y Afrodescendiente en América Latina*, compilado por R. Verdum y A. Di Tullio, pp. 63-78. CLACSO, Buenos Aires.
- Candau, J. 2001. *Memoria e Identidad*. Ediciones del Sol, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Carrasco, M. (ed.) 2000. *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat y Grupo Internacional de Trabajo en Asunto Indígenas. Serie Documentos en Español #30, VinciGuerra, Buenos Aires.
- Carrizo, M. 2011. *Córdoba Morena*. Asociación Cooperadora de la Facultad de Ciencias Económicas de la U.N.C., Córdoba.
- Carsten, J. 2007. Introduction: Ghosts of Memory. En *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*, editado por J. Carsten, pp. 1-35. Blackwell, Malden.
- Citro, S., J. Broguet, M. Rodríguez y S. Torres Agüero 2021. Performances indígenas y afrodescendientes en Argentina: recreaciones sonoro-corporales de lo “ancestral”. *Revista Colombiana de Antropología* 57 (2):19-45. <https://doi.org/10.22380/2539472x.1090>
- Crawford, M.H. 2007. *Anthropological Genetics: Theory, Methods and Applications*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cunin, E. 2003. *Identidades a Flor de Piel*. IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano, Bogotá.
- Das, V. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (Vol. 7). Oxford University Press, Delhi.
- Delgado, A.N., V. García Deister y C. López Beltrán 2017. ¿De qué me ves cara?: Narrativas de herencia, genética e identidad inscritas en la apariencia. *Revista de Antropología Iberoamericana* 12:313-337. <http://dx.doi.org/10.11156/aibr.v12i3.68194>
- Di Fabio Rocca, F., S. Smietniansky, S. Spina, E. Coirini, J. Gago, L. Juárez, R. Boixados y S. Avena 2020. Perspectivas, motivaciones e intereses en la búsqueda de ancestrías genéticas en Buenos Aires, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología* 56 (2):265-287. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1157>
- Di Fabio Rocca, F.F., S. Spina, E. Coirini, J. Gago, J.J. Patiño, C.B. Dejean y S.A. Avena 2018. Mestizaje e identidad en Buenos Aires, Argentina. Experiencias desde la búsqueda individual de datos genéticos. *Anales de Antropología* 52 (1):165-177. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/62655/59354>
- Frigerio, A. 2008. De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En *Los Estudios Afroamericanos y Africanos en América Latina: Herencia, Presencia y Visiones del Otro*, compilado por G. Lechini, pp. 117-144. CLACSO, Buenos Aires.
- Frigerio, A. y E. Lamborghini 2011. (De)mostrando cultura: estrategias políticas y culturales de visibilización y reivindicación en el movimiento afroargentino. *Boletín Americanista* 63:101-120.
- García, A., R. Oliveira Rufino, A.B. Bergese, J.F. Agüero, A. Cuevas, G. Díaz-Rousseau, M. Pauro, R. Nores, Y. Garita-onandía, M.P. Tavella, y D.A. Demarchi 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. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v9.n2.13614>
- Geler, L. 2016. Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa* 37 (1):71-87.
- Gordillo, G. y S. Hirsch (compil.) 2010. *Movilizaciones Indígenas e Identidades en Disputa en la Argentina*. La Crujía, Buenos Aires.
- Guber, R. 2001. *La Etnografía, Método, Campo y Reflexividad*. Norma Grupo Editorial, Bogotá.
- Helmann, J.I. 2021. *Negros, Americanos y Estudiantes: Una Etnografía Sobre los Procesos de Construcción Identitaria de un Conjunto de Migrantes Haitianos en la Córdoba Contemporánea*. Trabajo Final para optar por el grado de Licenciado en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

- Kloss-Brandstätter, A., D. Pacher, S. Schoenherr, H. Weissensteiner, R. Binna, G. Specht y F. Kronenberg 2010. HaploGrep: A fast and reliable algorithm for automatic classification of mitochondrial DNA haplogroups. *Human Mutation* 32:25-32.
- Lamborghini, E., L. Geler y F. Guzmán 2017. Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país “sin razas”. *Tabula Rasa* 27:67-101.
- Mendoza, G., F. Alfaro, F. Amador, M. Bigot, M.E. Glesmann, H. Dipierri, S.F. Nieva, G. Bailliet y N.R. Gonzalez 2022. Intergenerational transmission of ancestry information in a N. R. mid-size city in Argentina. *Human Biology* 94 (2):63-77. <https://doi.org/10.13110/humanbiology.94.2.04>
- Nelson, A. 2012. Reconciliation projects: From kinship to justice. En *Genetics and the Unsettled Past: The Collision of DNA, Race, and History*, editado por K. Wailoo, A. Nelson y C. Lee, pp. 20-31. Rutgers University Press, Ithaca. <https://doi.org/10.36019/9780813553368>
- Palladino, L. 2013. Usos del pasado territorial en el proceso de comunización de los Comechingones del Pueblo de La Toma, Córdoba, Argentina. *Corpus* 3 (2).
- Quijano, A. 2009. Paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada. *Hueso Húmero* 53:30-59.
- Ramírez, A. 2018. “Córdoba es Afrodescendiente”: *Etnografía sobre la Emergencia de Identificaciones “Afrocordobesas” y la Organización de la Mesa Afro Córdoba*. Trabajo Final para optar al grado de Licenciado en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Ramos, A. 1994. The hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14 (2):153-171.
- Ramos, A.M. y M.E. Rodríguez 2020. Introducción: Memorias fragmentadas y tramas de memorias. En *Memorias Fragmentadas en Contexto de Lucha*, editado por A. Ramos A y M. Rodríguez, pp. 11-41. Teseo, Buenos Aires.
- Relethford, J.H. y R.M. Harding 2001. Population genetics of modern human evolution. *Encyclopedia of Life Sciences*. Macmillan Publishers Ltd., Nature Publishing Group, London. <https://doi.org/10.1038/mpg.els.0001470>
- Segato, R.L. 1998. Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Série Antropologia* 234. Universidade de Brasília, Brasília.
- Segato, R.L. 2007. *La Nación y sus Otros: Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Segato, R.L. 2015. *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos. Y una Antropología por Demanda*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Van Oven, M. y M. Kayser 2008. Updated comprehensive phylogenetic tree of global human mitochondrial DNA variation. *Human Mutation* 30 (2):386-394.
- Wade, P., C. López-Beltrán, E. Restrepo y R.V. Santos 2015. Investigación genómica, públicos y expertos en América Latina: Nación, raza y cuerpo. *Estudios Sociales de la Ciencia* 45 (6):775-796. <https://doi.org/10.1177/0306312715623108>
- Zapata, L. 2014. ¿Qué significa ser indio/a mapuche?: pueblo indígena y diseminación. En *Prácticas Etnográficas: Ejercicios de Reflexividad de Antropólogos de Campo*, compilado por R. Guber, pp. 183-224. Instituto de Desarrollo Económico y Social (Ides) - Miño y Dávila Editores, Buenos Aires.

Notas

- ¹ Nos referimos a las investigaciones que realiza el equipo de Bioantropología en el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR, CONICET-UNC).
- ² La antropología genética es la disciplina que investiga la diversidad genética humana en el presente y la historia evolutiva que la ha generado (Relethford y Harding 2001). A partir de los métodos y teorías de la genética de poblaciones, busca responder preguntas antropológicas vinculadas a la evolución -como el estudio de los orígenes de la humanidad-, las migraciones humanas y la relación entre contextos bioculturales y patrones de variación genética (Crawford 2007).
- ³ Utilizamos los términos ancestro o antepasado de manera indistinta para referirnos a individuos del pasado con los que los participantes comparten una relación genealógica.
- ⁴ En un sentido general, el término linaje se refiere a una línea de descendencia que vincula a una persona con sus antepasados. En este trabajo, cuando nos referimos a los estudios genéticos, utilizamos el término para describir la herencia biológica trazada por vía materna, tal como puede identificarse mediante el análisis del ADN mitocondrial.
- ⁵ El proyecto vigente se titula “Análisis de ancestría genética y construcciones identitarias con el colectivo de la Mesa Afro Córdoba: Un caso de Antropología por demanda”, avalado y financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba (SECyT-UNC) para el periodo 2023-2026. Asimismo, obtuvimos la aprobación y financiamiento de otros proyectos SECyT-UNC entre los años 2014 y 2021, que abordaron la interrelación entre ancestralidad, memorias y construcción identitaria en la ciudad de Córdoba: “Estudio de ADN, historias familiares y reconfiguración identitaria: un estudio interdisciplinario en la provincia de Córdoba” (2018-2021); “Ancestralidad genética y construcción identitaria en la ciudad de Córdoba” (2016-2017); y por último, el proyecto titulado “Construcción identitaria, memorias familiares y estudio de ADN: Las expectativas y el impacto de conocer la procedencia geográfica de nuestros antepasados” (2014-2015).
- ⁶ Cabe mencionar que las diversas líneas de estudio que se desarrollan en el Laboratorio de Bioantropología del Instituto de Antropología de Córdoba (CONICET-UNC) se realizan siguiendo las directrices éticas para el trabajo con muestras biológicas humanas. Puntualmente, el presente estudio se enmarca en una investigación aprobada por el Comité de Ética en Investigación del CEMIC (Centro de Educación Médica e Investigaciones Clínicas ‘Norberto Quirno’).
- ⁷ Para respetar el anonimato de las personas participantes del estudio, utilizamos nombres ficticios.
- ⁸ El término “colla” designa históricamente a distintos grupos indígenas originarios del altiplano andino, especialmente de

lo que hoy es el noroeste argentino, el suroeste boliviano y parte del norte chileno. En Argentina, se asocia principalmente con comunidades que habitan las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy.

⁹ Su ascendencia materna remite a orígenes europeos.

¹⁰ Según el Diccionario de Americanismos (2010) de la Asociación de Academias de la Lengua Española, “usuta” es una palabra que proviene del quechua y se emplea en Bolivia, el noroeste de Argentina y en regiones rurales del Perú.

¹¹ Ciudad del centro de la Provincia de Córdoba, ubicada a 150 km de la capital.

¹² Provincia del norte argentino.

¹³ Marcos Carrizo nació en Córdoba en 1971, fue un historiador y docente de la Universidad Nacional de Córdoba. En su libro Córdoba Morena (2011), estudia el proceso de invisibilización de la población afrocordobesa durante la segunda mitad del siglo XIX. En la obra, Carrizo revela el aporte sustancial de los afrodescendientes en los ámbitos económicos, sociales, culturales y demográficos de la Córdoba decimonónica.

¹⁴ Provincia del noreste argentino.

¹⁵ Santa Rosa es una localidad ubicada en el departamento de Río Primero, al noreste de la Provincia de Córdoba.

¹⁶ Pueblo indígena del centro de Argentina.

¹⁷ Localidad al norte de la Provincia de Córdoba. Es conocida por su museo arqueológico Cerro Colorado y por las pinturas rupestres de los pueblos originarios que habitaron la zona.

¹⁸ Ciudad ubicada a 100 km de Córdoba, conocida por estar al pie del Cerro Uritorco.

¹⁹ Localidad del departamento de Río Cuarto, al sur de la Provincia de Córdoba.

²⁰ Pueblo indígena del centro de Argentina.

²¹ Paraje situado al norte del Valle de Punilla, a 122 km de la ciudad de Córdoba. Bajo los aleros y grutas naturales que se forman en los cerros se encuentra el sitio arqueológico “Alero Deodoro Roca”, uno de los más conocidos de la provincia.

²² Un “kufi” o “gorro kufi” es un tipo de gorro corto y redondo, sin ala, utilizado por hombres en diversas regiones de África, Asia y Oriente Medio, así como por la diáspora africana.