

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Temporalidades contingentes. Memoria, autonarración e identidad en el caso de la comunidad diaguita de Quilmes, Tucumán .

Karina Bidaseca y Santiago Ruggero.

Cita:

Karina Bidaseca y Santiago Ruggero (2009). *Temporalidades contingentes. Memoria, autonarración e identidad en el caso de la comunidad diaguita de Quilmes, Tucumán. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/449>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbW/WeR>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Temporalidades contingentes

**Memoria, autonarración
e identidad en el caso de
la comunidad diaguita
de Quilmes, Tucumán**

Karina Bidaseca (CONICET-UBA)

karinabidaseca@yahoo.com.ar

Santiago Ruggero (UBA)

santirk@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Occidente se propuso *olvidar el tiempo*. La experiencia de lo ominoso, *das Unheimliche* (Freud, 1999), aquello que siendo familiar debía haber sido guardado en secreto, lo no nombrado, ha salido a la luz.

La historia de la “Ciudad Sagrada de Quilmes”, o “Ruinas de Quilmes”, se remonta a cinco siglos, a la invasión española. Fue el último bastión y el más aguerrido de una resistencia que se

prolongó durante 130 años¹. Ese lugar es sagrado para la Comunidad India de Quilmes (CIQ), pues allí están los centros ceremoniales y antiguos cementerios. Por todo ello adquiere un valor arqueológico excepcional.

La historia hegemónica se encargó de narrar la historia de este pueblo sobre la base de la desaparición. Afirmó la extinción completa de un pueblo, aplicando la tecnología de la borradura (Grosso, 2008).

La Comunidad India Quilmes es descendiente del Pueblo Nación Diaguita Calchaquí. Habita en el territorio del que tiene la posesión ancestral y preexistente a la constitución del Estado argentino, situado al noroeste de la Provincia de Tucumán². El territorio de la CIQ se encuentra incluido en la Cédula Real (1716) que reconoce al Cacique de Quilmes un territorio de una extensión aproximada de 120.000 hectáreas (correspondientes a los pueblos de Amaicha y Quilmes). Asimismo, permite el regreso de los miembros que fueron desterrados.

La *Ciudad Sagrada* de los quilmes forma parte del patrimonio cultural de la provincia de Tucumán; jurídicamente, es un bien que pertenece al dominio público provincial. El estado provincial expropió la tierra en la que sitúa la Ciudad y, concesionó, en el año 1992, a un empresario el denominado “Complejo Ruinas de Quilmas” y el “Alojamiento turístico Parador Ruinas de Quilmes y su ampliación”, por el plazo de 10 años. Luego de vencido este plazo, la CIQ decidió tomar y ocupar la Ciudad que, desde enero de 2008, se encuentra bajo la custodia de la misma Comunidad. Exige la restitución de la propiedad sobre la Ciudad Sagrada situada en el territorio que le pertenece, que actualmente posee y, cuya titularidad se acredita por Cédula Real (1716), y a ejercer su derecho a cuidar su patrimonio cultural.

Hacia principios de invierno del año 2008, nos reunimos con Delfín Jerónimo, uno de los representantes de la comunidad, quien nos comentó que hasta el comienzo del conflicto, y más fuertemente durante la década de los noventa, la CIQ *habían olvidado su identidad* como comunidad originaria, *recordándola* durante el proceso de conflictividad política en torno a la “Ciudad Sagrada - Ruinas de Quilmes”. Las diferencias que los diferencian como identidad, es decir, las ceremonias

¹ Es conocida su participación en los tres grandes levantamientos conocidos como guerras calchaquíes que impidieron durante ese período de tiempo el avance español. Sofocado el tercer levantamiento, resistieron siete años más protegidos en su ciudad y se rindieron cuando fueron quemadas sus cosechas y destruida su represa.

² Al norte del Valle de Santa María del Yocavil, en la parte alta de las Sierras de Quilmes.

que los sustraen de mimetizarse a Occidente, han sido – según este representante de la CIQ-*recordadas* tras un largo período donde permanecieron en lo reprimido.

Nos interesa discutir en este artículo, la representación discursiva de la temporalidad y del espacio/territorio rastreando las marcas deícticas que nos colaboren para pensar en el ethos como representación discursiva de sí, en el momento de poner en acto la memoria.

En esta nueva “era del testigo”, que se consuma a partir de la segunda mitad del siglo XX con el Shoá, los pueblos indígenas toman la palabra, recuperan su historia como pueblos al narrarse a sí mismos, para re-afirmar que están vivos. Como testigos de “segundo orden”, son también traductores de sus propios pasados subalternos. La historia oral y el testimonio habrían devuelto la confianza en la primera persona que narra su vida (o la de su pueblo, en este caso) para reparar una identidad lastimada (Sarlo, 2005). No obstante, la crisis de la representación se hace ostensible en muchas de las historias personales desnudando los límites, hablando de la imposibilidad y de la dificultad del decir a través de los relatos. Cuando por la misma opacidad del lenguaje, que no es capaz de contener la experiencia de lo *Unheimliche*, la narrativa del vacío producido por la tragedia del geno-etnocidio, ¿Qué contar? ¿Cómo hacerlo? ¿Desde qué lugar de enunciación? Cuando la experiencia se deshizo, rompió el vínculo que une la experiencia al conocimiento y transmisión. ¿Los testimonios podrán causar una experiencia? (Martyniuk, 2004).

AUTONARRACIONES DE LA COMUNIDAD INDIA DE QUILMES

“Qué es contar la historia de mi gente de mi pueblo... Yo siempre dije que hay que contar la historia desde el corazón, pero para contarla desde el corazón, pero primero hay que sentirla, y ese es un poco el trabajo de los guías, queremos sembrar conciencia. Si bien para nosotros es lo más importante, la Ciudad es algo sagrado, sembrar conciencia es sembrar para un futuro y en ese futuro están los niños.... A veces parece un sueño pero ... por qué no pensar que el sueño se hace realidad. Hace un tiempo la Ciudad Sagrada Ruinas de Quilmes, no se si será un sueño pero hay algo muy lindo... que cuando se tomó posesión de ese lugar, cuando los ancianos llegaron ahí, se arrodillaron, besaron el suelo y dijeron: “Por fin hemos recuperado nuestra tierra después de tanto tiempo”. Eso ha servido para que nuestros jóvenes tomen conciencia del real valor que tenía ese lugar. Entonces, si se que ha habido participación de otras personas, un chico de La Plata que han estado con nosotros, diferente

su modo de vestir, sus facciones, su color de piel, de ojos, pero estaba ahí el muchacho, se sienta a la tierra a la par de una pirca como nosotros les decimos a las paredes hechas en piedra y se pone a llorar como un chico... entonces creo que los que estaban ahí presentes se estaban preguntando si estábamos sintiendo lo mismo que él... eh... de pronto decimos que ese muchacho había logrado la hazaña de su vida que no tenía nada que ver aparentemente con nuestra cultura en esa recuperación. Nosotros nos llenamos la boca hablando de la Ciudad Sagrada ¿y la sentiríamos como tal?...” (N., guía, 21/10/08).

Es posible volver a leer los aportes de Walter Benjamin, según los cuales con el auge de la modernidad habría una pérdida irremisible de la experiencia. Beatriz Sarlo (2005) denomina “giro subjetivo” a aquellos relatos que pretenden reconstruir la “textura de la vida” y la verdad a partir de la rememoración de la experiencia, reivindicando una dimensión subjetiva. La “era del testimonio” marca un desafío al pensar en el “testigo integral” (o sujeto de la experiencia) y el testigo de segundo orden. Como señala Giorgio Agamben (2002), el sujeto del testimonio está constitutivamente escindido, no tiene otra consistencia que la que le dan esa desconexión y esa separación. Según Nelly Richard (2007), la modalidad testimonial, por su capacidad de modular nuevas formas de expresión de las subjetividades en crisis, se vuelve un instrumento excepcional.

Ya Hannah Arendt, a mediados del siglo XX, en su conocida obra *La condición humana* (1998 [1952]), expresaba que es el narrador el que impide que la novedad del acontecimiento se diluya en el torrente del tiempo, quien lo rescata del olvido. “No es el actor sino el narrador quien acepta y ‘hace’ la historia” (pág. 215), que “la revelación del ‘quién’ mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias” (pág. 207).

“Cada una de esas piedras son vivencias de la gente de mi pueblo (...) yo quiero contar el espíritu vivo de mi pueblo, eso es muy importante en un sitio así, para todos los dirigentes que visiten o que tengan la posibilidad de visitar yo quiero que lo sientan como parte de ellos, *si bien pertenece ahora a la provincia, yo creo que es de todos (...)* Es un lugar que se ha derramado tanta sangre, merece un gran respeto de todos nosotros y es muy importante sembrar conciencia (...) Quiero repetir unos versos, creo que es importante contar la historia” (N., guía, 21/10/08) [las cursivas son nuestras].

El testimonio puede transmitir silencio, un “silencio audible”, comunicar lo que no se puede decir, viene a interrumpir el discurso hegemónico.

“Hoy en día hay vivimos en otro mundo, hay distintas formas de vida pero en *mi montaña* hay algo que se llama silencio y ese silencio tiene voz, es muy dignificante y ese silencio existe en la montaña, y en la montaña no hay diferencia, no hay poder político, hay una sola convicción, una sola fuerza y esa fuerza es en la que creían nuestros antepasados, la Pachamama. ¿Qué es la Pachamama? Pachamama es la madre tierra, *hoy en día* se le dice madre naturaleza, pero quién respeta a la madre naturaleza, no se la esta respetando, *en aquel tiempo* sí, había un profundo respeto y espiritualidad hacia la tierra misma, vivían en común con ella, *hoy en día* se ha perdido. Eso es el saber espiritual (...) *si bien es hoy es difícil como forma de vida* (...) *ojalá lleguemos a eso* (...)” (N., guía, 21/10/08) [las cursivas son nuestras].

Este lugar/territorio no es uno cualquiera: es considerado que representaba una de “las primeras ciudades prehispánicas en Argentina. (...) Su población se desarrolló desde aproximadamente el s. X DC, alcanzando un elevado nivel socio-cultural, con manejo de sistemas agro-pastoriles y de recolección avanzados, relaciones de intercambio político/económicos de gran escala a nivel de señorío” (Sosa, 2007: 6). Fue una ciudad de gran magnitud, que se extendió sólo en su epicentro, 1 kilómetro por 1 kilómetro. Lugar donde los amautas realizaban las ceremonias, donde se enterraban a sus muertos. Hasta que el soberano hizo de éste un espacio de muerte, donde los individuos fueron sometidos a un régimen de geno-etnocidio, de cuerpos borrados, y luego, a un régimen de invisibilidad. Con los avances teóricos contemporáneos podríamos definirlo hoy como un “espacio de excepción” (Agamben, 1998).

Asimismo, en el relato de N., puede observarse la narración de un operar de la memoria respecto de los saberes y prácticas de su comunidad. Al referirse a la Pachamama. N. *recuerda* cómo los antepasados de su comunidad, sus predecesores (Schutz, 2003), respetaban y organizaban sus saberes en torno a la espiritualidad para con ella, en cambio *hoy en día* eso ha cambiado. En el *hoy en día* se incluyen no sólo su comunidad Quilmes y él como miembro, sino que N. incluye a toda la sociedad. Expresa que ya no se respeta a la Pachamama y se atenta contra ella y, si bien su referente ha cambiado hacia Madre Naturaleza –cambio que indica la inclusión a la sociedad toda respecto a la responsabilidad de la destrucción paulatina y sistemática de aquélla, incluyendo a Occidente en el deber de hacerse cargo; pues la CIQ continúa utilizando el referente Pachamama, pero al amalgamarlo con Madre Naturaleza, trastoca el contenido hacia un concepto

omniabarcador-, el significado es el mismo, la coseidad referida es la misma por más que ellos la denominen Pachamama: se indica una desexotización del signo, y así, simbólicamente, de las prácticas y saberes de sus antepasados y ellos mismos.

“No admitimos divisiones occidentales (superficie, subsuelo, aire, agua, fauna, propiedad privada). Nuestro territorio comunitario abarca todos los elementos y la espiritualidad de la PACHAMAMA que permite nuestra existencia. El territorio forma parte de la identidad, cultura, cosmovisión, espiritualidad como Pueblo” (Boletín Informativo Nuestro Territorio Ciudad Sagrada de Quilmes, CIQ, 2008).

Son ellos mismos quienes han *recordado* aquellas prácticas en torno a la Pachamama, diferenciándose del resto, de Occidente, quienes ahora se develan en falta, legitimándose el reclamo de la CIQ. Pues, como arriba citamos, “*si bien es hoy es difícil como forma de vida (...) ojalá lleguemos a eso*”, y para lograr llegar a eso hay que oír sus reclamos, sus voces. Es una apuesta contra hegemónica aquello que se deja oír en el testimonio de N., donde la acción política es activada en el *recordar* de la memoria, denunciando a su vez el otro componente de la memoria: el *olvido*. Y mediante el recordar lo olvidado, se trae a representación la herida afligida, la *herida colonial* (Mignolo, 2006), combatiendo desde una voz baja cada vez más audible a quienes *hoy en día* todavía olvidan.

La representación del horror y del trauma es compleja para la memoria. La re-presentación supone la existencia de un algo anterior y externo (la “presentación” inicial) que será re-presentado, vuelto a presentar. ¿Cómo representar entonces el pasado subalterno?

N. enfatiza la importancia de contar la historia de su pueblo desde lo que define como la *espiritualidad*, distinguiendo a los guías que relatan la historia a los turistas como una repetición automática, de quienes, como él, lo hacen *desde el corazón*.

Hasta el conflicto, la historia de este lugar y de su pueblo, era narrada por guías profesionales que trabajaban para el Capital. La historia del pueblo fue sustraída por el Capital y por la ciencia – representada por ciertos enfoques que buscan objetualizar para dominar-. Para ambos ese territorio no puede auto-legitimarse en función del valor sagrado que le atribuyen las comunidades, sino por su valor arqueológico excepcional vuelto económico.

“Yo cuento la historia desde una parte espiritual, pero yo siento que lo económico, esta usurpando nuestro sitio sagrado, pero todos tenemos derecho a conocer la historia de una parte de nuestro pueblo de nuestro país o de cualquier parte del mundo, y todo lugar histórico y arqueológico tiene su propia historia...” (N., guía, 21/10/08).

Dos lógicas escribieron o narraron la historia de este pueblo de acuerdo a un significativo dispositivo de omisión: una, la voz dominante del “estatismo” como dijimos (Guha, 2002), lo hizo sobre la base de la desaparición, la extinción completa de un pueblo; la otra sobre un pasado congelado, dispuesto a integrar el circuito del turismo de las culturas muertas. La historia se bifurca; el tiempo se desdobra. El testimonio de N. surge como posibilidad de reconstitución de un ethos colectivo.

“500 años nos mantuvieron en el olvido, la negación y el silencio. (...) La historia oficial nos enseña que no quedaron pueblos indígenas en nuestro valle y que los quilmes fueron todos llevados a Buenos Aires donde desaparecieron” (Boletín Informativo Nuestro Territorio Ciudad Sagrada de Quilmes, CIQ, 2008) [cursivas en el original].

Cómo fungen las bifurcaciones de la historia puede observarse en cada narración de ésta, la cual representa una autonarración en concordancia con las lógicas de cada actor. Delfín Jerónimo asume las diferentes lógicas en disputa por parte de los actores involucrados: “Porque los intereses son diferentes, los lenguajes son diferentes, la forma de plantearlo las cosas son diferentes, la comprensión de lo que es patrimonio”, lo resignifica en términos de “desfasaje”:

“Sigue habiendo un desfasaje, digamos. Estamos discutiendo con un gobierno provincial que viene de una forma de intervención sobre el patrimonio, que no es la nuestra precisamente. Y ahí es donde tratamos de...acercar posiciones, porque nosotros estamos ante una realidad, digamos, porque si fuera un sitio donde no hubo intervención anterior, donde el Estado no hubiera estado, donde no se hubiera hecho nada, sería mucho más fácil plantear algo nuevo. Pero estamos hablando de un sitio que lleva más de 10 años donde miles de gente lo visitan, es conocido, el Estado provincial lo tiene como un sitio de atracción turística, y principalmente como un generador de otros recursos, no sólo porque la gente vaya a Quilmes sino porque es parte de un circuito que lleva millones de personas tanto desde Salta como desde el mismo Tucumán. Entonces, nosotros tenemos como muchas disyuntivas respecto a la ciudad Sagrada, y nos preguntamos si hay que cerrar la Ciudad Sagrada y

conservar nuestro patrimonio o hay que abrirla, de qué manera, cuánta gente debería entrar, a dónde debería entrar, cuáles son los sitios que no tenemos que permitir que entren porque son sitios ceremoniales, por ejemplo, donde está el hotel, hay que restablecer circuitos” (Delfín Jerónimo, 21/10/08).

De nuevo el *recordar*. Hay sitios ceremoniales, no *fueron* meramente. Las prácticas espirituales de la CIQ continúan en su recordar, y si bien fue el mismo Delfín Jerónimo quien advirtió que *ellos también* habían olvidado hasta el conflicto político, dichas ceremonias -lo que incluye que durante esos momentos los sitios ceremoniales *hayan sido* y no *sean* sitios ceremoniales, deviniendo la *Ciudad Sagrada* en las turísticas *Ruinas de Quilmes*- han recuperado su función sagrada de lazo (Durkheim, 1992), de hacer recordarse y así re-conocerse como comunidad a la Comunidad India Quilmes.

Ahora bien, este centramiento en la memoria “individual” del representante de la CIQ nos remite a la problemática de la subjetividad, que es propia del campo académico: la cuestión del sujeto de las operaciones de la memoria y, ella, al interrogante por si la memoria individual es colectiva, por su carácter privado y singular o público, y su temporalidad pasada. Discusión que es propia de la modernidad y cuya “radicalización subjetivista” cuyo alto precio a pagar fue, siguiendo a Paul Ricoeur (2008) haber hecho impensable la atribución a un sujeto colectivo.

REFLEXIONES FINALES

El olvido, ¿implica la destrucción definitiva de la huella de lo aprendido anteriormente o de un impedimento provisional, a su vez superable eventualmente, opuesto a su reanimación? Se interroga Paul Ricoeur (2008).

El de la CIQ no es el olvido de una “cosa” cualquiera, corresponde a lo que ellos significan como el “olvido de la identidad”. Cuando olvidamos, paradójicamente, recordamos el olvido. Esa lucha contra el olvido es el acto de la memoria. No hemos olvidado completamente lo que recordamos haber olvidado. Es necesario nombrar el olvido para que el reconocimiento pueda tener lugar, nos recuerda Ricoeur.

La memoria se inscribe en lugares: “lo que aconteció tuvo lugar”, suele decirse. Esos “lugares de la memoria” permanecen como inscripciones ante una memoria que “cae” en el olvido. La “ciudad sagrada” es ese lugar de la inscripción de la memoria, el significado de *la (mi) montaña*

logró sobreponerse a las políticas nacionales que intentaron borrar todo trazo étnico apoyadas en la legitimidad de un Estado monocultural y monolingüe: un solo pueblo, una sola cultura, un solo idioma y un solo sistema jurídico. Intervinieron en el olvido violentamente, pero desfallecieron en su intención de borrar la historia de un pueblo. Insisten en determinar la inexistencia del pueblo quilmes, en dar sepultura. Como dijo el escritor Ralph Ellison en *Invisible Man* (1952): “No toda enfermedad significa la muerte, ni tampoco toda invisibilidad.”

La Ciudad Sagrada, sigue siendo una gran ciudad, en la que se inscriben las huellas del tiempo en el espacio. En ella se percibe la historia sedimentada, la complejidad de ese mundo urbano construido en función de la vida de un pueblo, su economía, con sus lugares privados y públicos, sus lugares sagrados donde se llevaban a cabo ceremonias, sus intercambios con otros pueblos. “Una civilización es básicamente un espacio trabajado por el hombre y la historia”, escribía Fernad Braudel en “El Mediterraneo”, o también ¿Qué es una civilización sino el establecimiento antiguo de cierta humanidad en cierto espacio?

El que va como turista puede sentirse extraño, perderse en ella, no así sucede en la narración de N. Esta ahí la memoria viva que retrotrae al *unheimlich* que los guías rememoran desde su presente a un pasado mítico aunque traumático.

¿Cómo opera lo *Unheimliche* en este caso? Si lo *Unheimliche*, desde Sigmund Freud (1999), es aquello que siendo familiar debió haber permanecido oculto, ese retorno de lo reprimido a la representación -que no se lo reconoce como propio sino que viene de afuera (aunque es propio, dando ese sentimiento de extrañamiento e inquietud que provoca ominosidad)-, en nuestro caso se observa en una dialéctica entre Occidente y la CIQ.

Desde el punto de vista de Occidente, éste pretende ser el Sujeto, un sujeto con falta de falta, sin tachadura (Lacan, 2005), pero lo que reprimió (a los pueblos originarios en general, y al pueblo diaguita en particular) sale a la luz y lo perturba, mostrándolo en falta. La CIQ irrumpe como la *presentificación de lo real* a Occidente, y la falta de éste es haber producido genocidios y etnocidios, de haber provocado mediante el despliegue de su racionalidad ilustrada el daño a la naturaleza en su afán instrumentalizador por señorearla (Horkheimer y Adorno, 2006).

Occidente también era (simbólicamente) la misma Comunidad India Quilmes, que tenía introyectado a su opresor colonial (Fanon, 1983; Freire, 2008; Bhabha, 2002) durante su proceso de *olvido*, para resurgir ella misma, lo familiar (*Das Heim*), al *recordarse*. Recuerdo el cual, debido a su

trauma histórico de geno-etnocidio, también se le presenta ominosamente. El *umheimlich* de la CIQ les muestra hoy su extrañamiento en un mundo hegemonizado bajo el abanico occidental, donde su espiritualidad de respeto a la Pachamama “*hoy en día se ha perdido*” (N., guía, 2008)

Lo Unheimliche se juega en un doble movimiento negador, en Occidente colonial al surgir la acción política, desde su represión e invisibilización, de la recordada y re-presentada Comunidad India Quilmes, y en la comunidad que deja de reprimirse des-introyectando y des-mimetizándose respecto de su opresor Occidente colonial al recordar su identidad, volviéndose a presentar.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (1998) *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos.
- Arendt, Hannah (1998 [1958]) *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ed. Manantial.
- Chakrabarty, Dipesh (1999) “Historias de las minorías, pasados subalternos”, en Revista *Historia y grafía*, año 6, N° 12.
- Durkheim, Émile (1992 [1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Fanon, Frantz (1983 [1961]) *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Freire, Paulo (2008 [1970]) *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Freud, Sigmund (1999 [1919]) “Lo ominoso”, en Sigmund Freud *Obras completas, Volumen XVII*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Guha, Ranajit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Ed. Crítica.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2006 [1944]) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Lacan, Jacques (2005 [1966]) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en Jacques Lacan *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Martyniuk, Claudio (2004), *ESMA. Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Prometeo.
- Mignolo, Walter (2006) “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Richard, Nelly (2007) *Fracturas de la memoria: Arte y pensamiento crítico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, Paul (2008) *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, Beatriz (2005) *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Schutz, Alfred (2003) *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.

Recursos de Internet

- Sosa, Jorge (2007) “Ruinas” de Quilmes, historia de un despropósito, <<http://www.comunidadamaicha.org.ar/kilmes.pdf>>.

Otras fuentes

- COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA PROVINCIA DE TUCUMÁN. PUEBLO DIAGUITA Y LULE: “Por una Constitución que incorpore y garantice el derecho de los pueblos indígenas. Por la igualdad del derecho de los pueblos”, *Dossier*, 2006.
- Cédula real, 1716.
- Comunicados de la CIQ, 2008.
- Boletín Informativo “Nuestro Territorio Ciudad Sagrada de Quilmes”, CIQ, 2008.