

CLAUDIA NOEMÍ BRIONES



Claudia Noemí Briones

Entrevistada:
Claudia Noemí Briones
Doctora en Antropología
cbriones@unrn.edu.ar; brionesc@gmail.com
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Entrevista realizada por:
Ana Margarita Ramos
Doutora em Antropologia Social
aramosam@gmail.com
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

Ana Margarita Ramos: *En distintas oportunidades has comentado que tu trayectoria como investigadora ha estado marcada por tus trabajos de campo, ¿cuáles fueron esos momentos etnográficos y preocupaciones teóricas que motivaron tus replanteos acerca de cómo entender la memoria?*

Claudia Noemí Briones: Nunca me detuve en pensar cómo teorizar mis propios trabajos y procesos de la memoria pero, ciertamente, cuando intento recordar y organizar mis recorridos teóricos, lo que inevitablemente me pasa es que busco identificar, primero, momentos del campo en que se me planteaban situaciones que me resultaban conceptualmente desafiantes. Luego puedo asociar esto con la búsqueda de teorías que me ayudasen a pensar mejor esas situaciones, fuese identificándome o fuese peleándome con ellas, aunque muchas veces fuese recentrándolas. Quizás Voloshinov vería este proceso como uno de ir copiando los conceptos con diferencias, para multiacentuarlos desde lo que el campo me iba demandando y enseñando. Incluso algunos artículos, como el de 2003, los estructuré explícitamente de este modo, posiblemente porque, en términos

antropológicos, ésta sea mi manera de ir comunicando los modos en que mi hacer etnográfico ha ido resultando de meandros as mediaciones entre teoría y praxis. Pero si ahora tuviese que adelantar una hipótesis más existencial, quizás empezaría por reconocer la centralidad y el impacto afectivo que en mi propia vida fueron teniendo ciertos acontecimientos vinculados a los trabajos de campo, de modo que a veces esos sucesos me ayudan a temporalizar cuestiones de mi vida personal y no sólo profesional, y vice-versa. Digamos que a mí ciertos acontecimientos también me funcionan como eventos epitomizantes para demarcar "umbrales", justo uno de los primeros conceptos que usé para ver cómo los mapuche puntuaban su devenir colectivo... En todo caso, la memoria como concepto teórico entró en mi trayectoria por la ventana, en el marco otras preocupaciones. Porque nunca lo postulé como foco de mis proyectos iniciales, y en todo caso fue un medio y no un fin en los proyectos sucesivos, fuesen individuales o colectivos. Lo que sí es cierto es que ha sido algo que fui conceptualizando de diferentes maneras a medida que podía ir pensando desde otros lugares a los procesos más amplios de producción sociocultural.

Ana Margarita Ramos: *En la década del 80' la Memoria no era un tema en el campo de la Antropología local, podríamos decir, entonces, que tu ponencia del año 1988, "Caciques y estancieros mapuche: dos momentos y una historia" (XLVI International Congress of Americanists) fue un trabajo pionero. Allí estabas buscando herramientas analíticas para comprender mejor los procesos de construcción de identidad en contextos de subalternidad y recurriste a los *ngtram* mapuche. ¿Cuáles eran esas preocupaciones? ¿Qué podías ver en el *ngtram* y a través de la Memoria para desatascarlas?*

Claudia Noemí Briones: Habiendo sido formada en una antropología clásica de trabajo etnográfico en comunidades, poco a poco las complejas aristas de los procesos de identidad empezaban a mostrarme una heterogeneidad de lecturas y evaluaciones que no se daban -- o yo no estaba lista para advertir -- en otros campos. Me preocupaban mucho las tensiones intrafamiliares que presenciaba, entre integrantes que me decían que ellos preferirían no ser mapuche y otros que los juzgaban duramente por eso. Ya desde esos momentos empiezo a pelearme con lecturas instrumentalistas de la identidad.

Ése era mi verdadero foco. Pero tratando de entender el peso de las discriminaciones y estigmas sobre las identificaciones, así como las diversas formas de lidiar con esto, empiezo a darme cuenta de que muchos *pu ngtram*, relatos verídicos de pasados remotos y recibidos por transmisión oral, o de acontecimientos de los que se fue testigo o participante, mostraban buena parte de las mismas tensiones que los discursos identitarios. Más aún, me doy cuenta que se correlacionan las maneras de ver/valorar el pasado y el presente! O sea, estaba descubriendo la pólvora, porque esto era algo que se venía diciendo pero no eran lecturas que yo tenía ni circularan en mi entorno. Así que ahí empiezo a pensar varios *pu ngtram* en conjunto, para identificar primero cómo se marcaban umbrales en la lectura de los procesos de subordinación, y cómo la manera de valorar los *kuifakeche* o antepasados -- que oscilaba entre "no pudieron", "no supieron", "no quisieron" -- estaba en relación, en una misma persona, con formas diversas de leer lo que el presente mostraba de mejora o empeoramiento en las pertenencias mapuche. Otra cosa que aprendí, pero recién pude pasar en limpio después, cuando me fui involucrando con el análisis crítico del discurso, fue que estas valoraciones emergen no tanto de

las entextualizaciones de acontecimientos pasados, generalmente muy consistentes textualmente cuando refieren a eventos fundacionales, sino de las contextualizaciones que van realizando los narradores. Pero como el foco de mis preocupaciones era la identidad, lo que fui enfatizando en el análisis fue de qué maneras esos *pu ngram* mostraban que las fronteras divisorias entre Mapuche/Wigkaeran más porosas de lo que en ciertas circunstancias se afirmaba, pues a veces las evaluaciones marcaban continuidades entre los antepasados y sus descendientes que cementaba un fuerte nosotros-mapuche vs. un ellos-wigka, pero en ocasiones era tan señalada la discontinuidad con los antepasados que ese contraste parecía disminuir.

Ana Margarita Ramos:
Cuando regresaste de los Estados Unidos, el hecho de encontrarte con un panorama diferente en torno a la organización y los proyectos políticos de las organizaciones mapuche en Neuquén y Río Negro te llevó a pensar esos procesos de construcción política de identidad en el marco de procesos hegemónicos más amplios de formación de alteridades. ¿Qué significaba entonces discutir las perspectivas teóricas que deducían que las reconstrucciones

rituales o las entextualizaciones mapuche del pasado eran instrumentales a ciertos objetivos políticos?

Claudia Noemí Briones: En verdad, mi estancia en los EE.UU. me permitió profundizar en preocupaciones que llevaba desde aquí. Por un lado, en 1991 y un par de meses antes de viajar, hice campo para despedirme y se dio la casualidad de que me tocó participar en lo que se denominó como el primer encuentro en *Pwel Mapu* de referentes mapuche de Chile y Argentina para encarar acciones conjuntas de cara a los quinientos años. Allí se habló de muchas cosas, pero lo que me quedó claro fueron dos cosas. Primero, que se estaba gestando una nueva manera de reclamar derechos. Luego, que las relecturas críticas del pasado empezaban a ser uno de los recursos clave para encarar esas nuevas formas de activismo. Fue eso lo que me llevó a proponer que la disertación doctoral se centrara en el análisis de estos procesos de organización político-cultural indígena, de modo que uno de los campos teóricos que empecé a profundizar desde nuevas lecturas fuera el de los usos del pasado. Era todavía una época en que el correo electrónico estaba muy poco difundido en Argentina, por lo que fui manteniendo contactos mediante

cartas que me iban mostrando maneras de reorientar las lecturas recíprocas entre lo que iba pasando con la lucha mapuche y lo que leía de teorizaciones nuevas para mí. Empecé entonces a ver cómo recentrar lo que había podido entender de los *pu ngtram* que analicé en 1988 y a incorporar nuevas ocurrencias pero, sobre todo, marcos más amplios para pensar el pasado, desde un concepto de *aboriginalidad* que me permitiera sortear ciertas limitaciones del campo de los Estudios Étnicos, o desde recursos metodológicos provenientes de un análisis del discurso que no se quedara en los significados referenciales. Esto porque mi tutor en EE.UU., Greg Urban, es antropólogo lingüista y porque, por casualidad, Lucía Golluscio, con quien nos conocimos haciendo trabajo de campo muchos años antes, justo hizo una estancia breve en la Universidad de Texas mientras yo estaba estudiando allá. Así que retomamos nuestras extensísimas charlas, buscando ahora cómo repensar y articular nuestros respectivos campos, pensando críticamente las nuevas cosas que íbamos aprendiendo. Pero en lo que hace a lo que me preguntás, me fui enterando mientras estaba en EE.UU. de la primera recuperación de tierras en Neuquén (*Ragiñ-Ko* en 1992) y de la celebración de los primeros

WiñoyXipantu de los que había oído hablar como posibilidad en el encuentro de 1991. Y aunque eran épocas en que el giro discursivo y el constructivista estaban en auge, lo que se me iba haciendo claro por lo que había podido intuir entonces es que me parecía muy pobre agotar el análisis de prácticas rituales en reconstrucción desde conceptos como los de tradición revivida o inventada, o el de politización de las prácticas. Esto me permitirá releer ciertas cuestiones que se irán publicando después.

Ana Margarita Ramos: En este mismo contexto escribiste en el año 1994 el texto "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": usos del pasado e invención de la tradición en la Revista Runa. El libro de Hobsbawm y Ranger, La invención de la tradición, había acentuado entonces la perspectiva instrumental sobre la producción de tradiciones ¿Cuáles son las limitaciones que identificaste en esa idea homogenizante de "invención"?

Bueno, justamente ese texto surge de uno de mis exámenes comprensivos para quedar en condiciones de hacer la disertación. En general buena parte de la literatura que pude incorporar

allá empezará a ser parte de materias y seminarios que dicté en UBA, o de artículos que buscan hacer accesibles lecturas y discusiones que no eran tan frecuentes todavía en Argentina. El trabajo de 1995 también surge de uno de mis exámenes comprensivos. El libro de 1998 igual, aunque ahí avanzo bastante más de lo que hice en EE.UU. porque eran temas que venía trabajando de antes de manera sostenida. En todo caso, para cuando regreso a Argentina, me tengo que poner rápidamente al día sobre nuevos acontecimientos en el país. Volví semanas antes de la reforma constitucional de 1994 que incorpora los derechos indígenas, por ejemplo. Tuve entonces que ir reconstruyendo muchas cosas que me había perdido por haber estado lejos. Pero tratando de poner a la par lo que había escuchado de los mayores y las maneras en que las lecturas del propio pasado estaban re-enunciándose, ahí me surgió la necesidad de poner en más perspectiva los condicionamientos y contextos que abren la posibilidad de releer de otros modos el pasado. Así surge la crítica a la teoría de los "usos del pasado" que seguía estando tan en boga en academias centrales, objeciones que expreso retomando la idea de Karl Marx de que "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen

simplemente como a ellos les place; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado (Marx 2003: 10)", para sostener que "los sujetos interpretan su propia historia (y la historia de los otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues la interpretan bajo circunstancias que ellos no han elegido". Ese año también presentamos con Lucía Golluscioni UBACyT que no fue financiado en su primera versión pero que hicimos igual (FI020 "Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural en el área mapuche argentina", 1995-1997) y otro posterior que sí lo fue (FI059 "Construcciones de alteridad. Discursos de pertenencia y exclusión", 1998-2000). En ese marco tratamos de articular varios intereses conceptuales y analíticos creando el GEADIS (Grupo de Estudios en Antropología y Discurso). Con esos trabajos y discusiones colectivas, nuestra comprensión de los *pu ngtram* tomó otro vuelo.

En todo caso, uno de los capítulos de mi doctorado (1999) despliega estas ideas, aunque el mismo análisis de las disputas sobre el pasado me llevó a incorporar otras inflexiones

conceptuales. Primero, como había empezado a trabajar el concepto de metacultura de maneras que me parecían productivas, empecé a diferenciar las memorias de las metamemorias como campo específico de politización ligado a discursos identitarios explícitos. Desde ahí fui recentrando la idea de Turner de mitologización de la historia e historización del mito que no hace diferencias entre memorias y metamemorias, y abrevé en Alcida Ramos para dar cuenta de cómo un mismo *ngtram* puede ser significado (articulado) desde diversos modos de reflexión. Lo trabajé desde el *ngtram* de *XegXeg* y *KajKaj* como relato fundacional para los mapuche, no ya en el capítulo sobre disputas en la reconstrucción de sentidos de devenir, sino en un capítulo sobre el potencial de la *Kuyfikezugu* o palabras antiguas en el entramado metacultural y político de pertenencias. Me centré en una versión tal como la contó Miguel Leuman en una presentación que organizamos en Filo UBA para contar a los estudiantes los porqués de la presentación mapuche ante el Rey de España en la V Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno realizada en Bariloche en 1995. Es que en esa manera de en textualizar de Miguel era particularmente explícita la intención de

transmitir y re-interpretar los significados de la lucha inaugural de ambas *filu* o víboras desde sus implicaciones políticas contemporáneas.

Ana Margarita Ramos:

Recuerdo que en el VI Congreso Internacional de Etnohistoria en el año 2005 planteaste la importancia de hacer foco en la historicidad de las memorias. ¿Cómo empezaste a incorporar entonces las ideas de “trayectorias disponibles” y de “repertorios de memoria” para complejizar los procesos de articulación colectiva de los recuerdos?

Claudia Noemí Briones:

Bueno, ya después hay reformulaciones que vos conocés más que bien, porque sos parte de esa historia. La verdad es que me puse a repensar ciertas cosas en 2005, cuando buena parte de mis energías estaban dedicadas a pensar las formaciones nacionales y provinciales de alteridad, más que nada por la invitación que me hiciste con Walter Delrio para participar en el panel "Oralidad, historiografía y usos del pasado" durante el VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Ahí me puse a hacer más foco en dos cosas que no venía trabajando antes. Era un momento en que la adhesión indígena al horizonte nacional-popular de los Kirchner ya se estaba haciendo

evidente, aun cuando todavía no emergía la polarización que se produciría dentro del movimiento años después. Así que, primero, como la construcción de nación ya venía siendo marco inexcusable desde que empecé a trabajar con el concepto de aboriginalidad, apunté a desnaturalizar la historicidad perceptual de las lecturas académicas y hegemónicas, para analizar sus efectos sobre grupos subalternizados. En un congreso de etnohistoria, me parecía particularmente importante destacar cómo, desde el historicismo prevaleciente -- que establece los parámetros de la metamemorias públicas -- se establece un estándar tan implacable como engañoso para evaluar/identificar fisuras en las memorias sociales, particularmente indígenas. Luego, introduje una reflexión etnográfica sobre los variados registros que permiten explorar las de por sí problemáticas relaciones entre memoria e identidad, cuestionando la postulación de equivalencias implícitas entre identidad, experiencia y agencia. Recién ahora me doy cuenta de que ahí ya había empezado a intentar "topologizar la memoria", lo que sería algo a terminar de desarrollar años después en un proyecto colectivo. En todo caso, empezar a pensar en la articulación de diversos registros de la memoria buscaba decentrar visiones que

tienden a cosificar los procesos del recordar --por ver las memorias como productos acabados que permiten conformar un corpus más o menos fijos de recuerdos colectivos-- para mirar los actos del recordar como procesos abiertos a la rearticulación de sentidos y como puertas de entrada a concepciones de temporalidad y del mundo alternativas.

A su vez, como veníamos asistiendo a una importante cantidad de rearticulaciones identitarias personales y colectivas que se ponían bajo sospecha como procesos de "etnogénesis" o de "emergencia indígena", la idea de ampliar nuestra idea de qué opera como registros de la memoria buscaba dar materialidad y profundidad histórica a esas rearticulaciones. Sostener entonces que los pasados también están aquí y ahora-- en los gustos, las prácticas corporales, en el entrenamiento cultural de los sentidos recibidos de generaciones ascendentes-- buscaba correrse de los rituales marcados y magníficos, como dirían Corrigan y Sayer (1985) como sitios clave de preservación de un cierto pasado y "saber ancestral", para poner en foco la ritualidad cotidiana de un hacer que se evoca desde ideas de "costumbre". Eso permite varias cosas. Por ejemplo, leer los cuerpos como memoria social inscripta.

También, ver los aparentemente más efímeros *repertorios* de conductas expresivas o de práctica/conocimiento corporizados como performances que en sí mismas constituyen un sistema de aprendizaje, almacenamiento y transmisión de conocimiento. Por último, admitir la corporalización de las memorias abre otra vía de entrada para entender cómo y por qué, incluso dentro de un mismo grupo con un sentido de pertenencia compartido, hay múltiples pasados porque hay múltiples presentes que, intervenidos por heterogeneidades de clase, género, edad, religión, persuasión política, producen perspectivas variadas sobre una realidad social que nunca precipitan en una memoria única y perfectamente compartida. Por un lado, quería seguir enfatizando que no todos esos pasados se dejan usar ni tan inocua, ni tan intencional, ni tan indoloramente pero, por el otro, hacer visible que no reparar en que hay múltiples pasados porque hay múltiples presentes nos lleva a juzgar como fisura de la memoria lo que bien puede ser expresión de esta heterogeneidad. Insistir en que, paralelamente, también hay múltiples presentes porque hubo distintas trayectorias disponibles, apuntaba a criticar falsos estándares de autenticidad desde los que se cae en juzgar cuáles son

las memorias más “autorizadas”, “puras” o “fieles”. Intenté destacar la utilidad metodológica de trabajar las heterogeneidades que se nos manifiestan desde ambos puntos de vista o en ambas direcciones. Cortito, si partir de la heterogeneidad actual nos puede llevar a entender la politicidad de las pujas que se dan al interior de los grupos para fijar el pasado en una u otra dirección, reconstruir cómo las trayectorias disponibles han ido predisponiendo a la articulación de determinados lugares de apego e instalaciones estratégicas permite tener una visión más densa de la historicidad de las memorias, así como de las complejas relaciones que vinculan experiencia, identidad y agencia, ya que no todas las experiencias se articulan como memoria compartida ni identidad proclamada. Aventuraba entonces que para que esta articulación se dé, ciertas ocurrencias idiosincrásicas deben ser reconocidas desde, o evocar en otros, experiencias no tanto idénticas (o compartidas en sentido fuerte) cuanto equivalentes, siendo esa equivalencia lo que torna significativa su significación y hace posible su articulación como memoria social.

Ana Margarita Ramos: *En los años recientes, ¿Qué otros momentos de*

tus trabajos de campo has ido asociando con preocupaciones teórica acerca de la memoria?

Claudia Noemí Briones: Otros momentos clave que me llevaron a replantear las maneras de pensar los procesos de memoria se dieron a partir del acompañamiento de la segunda recuperación emprendida por la Comunidad Santa Rosa-Leleque en 2007. Haber presenciado el antes, durante y después de esta comunalización, haber tenido incluso que dar una declaración testimonial en uno de los tantos juicios que se hicieron a sus integrantes, activaron en mí la urgencia de repensar el lugar de las prácticas colectivas de rearticulación y resignificación de saberes, pertenencias y recuerdos que se dan en contextos normalmente catalogados como anómalos o anómicos, porque parten más del no saber o del no recordar que de sus inversos. No es algo que haya sido publicado aún porque a veces la vida nos lleva en otras direcciones, pero sí fue algo escrito para alguna conferencia que aún tengo pendiente de reescribir, y que llamé "Volver a la Mapu memorizando el porvenir". Usé incluso una estancia de tres meses en París durante 2008 para incorporar otras lecturas que me

permitieran entender lo que iba viendo, es decir, profundas prácticas y reflexiones metaculturales, de metamemoria y metaidentificación que buscaban realinear cultura, identidad y recuerdos en un contexto de retorno a la vida comunitaria rural desde trayectorias de vida—quizás las más habituales en nuestros días—que se piensan a sí mismas como el fruto más del descalabro, que del alineamiento de nexos entre recuerdos, pertenencias y saberes propios.

Esta idea de memorizar el porvenir luego de una vida urbana responsabilizada del "no saber/no recordar" buscaba seguir prácticas orientadas por estándares que de alguna manera se autoimponen desde las propias teorías mapuches como condición de pertenencia. Y la insatisfacción que me quedaba con las herramientas entonces disponibles es que se suele vincular la memoria con la construcción del pasado desde el presente para proyectar instrumentalmente el futuro. Sin embargo, lo que me tocaba presenciar eran prácticas mapuche bien del presente --por ejemplo, *pu pewma* o sueños que se estaban teniendo --que iban dando cabida a prácticas "tradicionales" de cuya implementación se afirmaba no saber demasiado-- como las que permiten

realizar interpretaciones personales y colectivas de esos sueños --lo que se convertía en situaciones que parecían estar encauzando *performativamente* y no instrumentalmente hacia un determinado futuro. Me refiero a prácticas de distinto tipo que, en definitiva, parecen mostrar que las posibilidades de habitar como propio un lugar de identidad antes no enunciado como tal, ni en voz alta ni en voz baja, depende menos de saberes recordados, que de re-trazar conexiones y desconexiones entre “lo que pasó”, en su relación con “lo que pasa” y con “lo que pasará o debiera pasar”. Lo que quiero decir es que prestar atención a qué ocurre en contextos donde nuestros interlocutores explícitamente señalan la interrupción de las vías de transmisión de saberes propios me instaló la inquietud de analizar a través de qué medios las pertenencias pueden sostenerse sin un quantum de memorias compartidas/transmitidas. Por un lado, entonces, aunque en la literatura disponible esas desconexiones se ven como olvidos o silencios, lo que yo empezaba a advertir es que el trabajo de desconectar es más amplio que el de olvidar o callar, pues puede resultar de privilegiar ciertos significados y no otros que no por ello se desconocen u olvidan. Por el otro y avanzando la hipótesis que

en ese momento empecé a trabajar, diría que, a menudo, cuando por sus trayectorias las personas deben rearmarse a partir del no saber/no recordar, la pertenencia parece estar anclada menos en el recuerdo de eventos narrados que en el de los eventos narrativos que solían presenciar de pequeños sin prestar demasiada atención a sus contenidos, lo que les genera la idea de no saber o no recordar. Sin embargo, pareciera ser a partir de ese recordar eventos narrativos presenciados en los que "los mayores" desplegaban formas compartidas de practicar el recordar, que pueden anclar sus trabajos ahora sí activos de participar en eventos semejantes para rearticular significaciones, así como nexos entre saberes, pertenencias y recuerdos que les resultan más apropiados.

Ana Margarita Ramos: *¿En este momento qué nuevos planteos o preguntas has estado pensando en relación con los procesos de memoria?*

Claudia Noemí Briones: Un último momento de este recorrido, Ana, debiéramos escribirlo nuevamente juntas, porque desde hace unos años vos sos la especialista en la Antropología de la Memoria y yo sólo vengo siguiendo el tema en el marco de otras

preocupaciones. Me refiero claro está a lo que escribimos para uno de los capítulos del libro colectivo de 2016, donde tratamos de repensar parentesco, memoria y política desde un enfoque topológico. Hasta el momento ése sería un último momento de mi pensamiento en estas cuestiones. Creo en todo caso que ahí ya se ve cuánto enriquecen los aportes de Ingold (2011) para seguir recorridos donde los sujetos van conociendo hechos o personas que se narran como historias, que eventualmente juntan con la propia haciéndolas parte de su trayectoria. Me parece que, al pensar topológicamente, logramos dar cuenta de procesos heterogéneos donde lo que se ve es que, mientras parte de la historia propia tal como se relata se entreteje con las historias de otros, quedan partes que se descartan y no se anudan porque se ven como ajenas o bien a la trayectoria personal o bien a la colectiva. Logramos al menos identificar y diferenciar distintas formas de presuponer y crear constelaciones pasado-presente que no necesariamente devienen *tradición*, aun cuando permiten actualizar configuraciones emocionales por equivalencia de relatos o el reconocimiento de ciertos hilos conductores compartidos que no necesariamente se generalizan como

memorias compartidas, pero entraman igualmente el ser juntos, sea disputando o sea ensayando formas de anudar trayectorias en un *nosotros*.

En todo caso, si hay algo que seguí analizando después de esto, fue publicado en 2017 y se vincula con identificar distintos tipos de conflictos y disensos que pueden hacerse visibles en el marco de procesos de patrimonialización, donde lo que se trata pasa no sólo ya poren tramarse y escenificarse como diferentes, sino por disputar formas hegemónicas de un ser juntos en términos cívicos que no los incluye.

CITAS:

- BRIONES, Claudia. 1988. "Caciques y estancieros mapuche: Dos momentos y una historia." *XLVI Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam, Holland, Julio 8 a 12.m.i.
- BRIONES, Claudia. 1994. "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición". *Runa XXI*: 99-129.
- BRIONES, Claudia. 1995. Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, # 4: 33-48.
- BRIONES, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRIONES, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. UMI # 9959459.
- BRIONES, Claudia. 2003. Remembering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition). En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):31-58.
- BRIONES, Claudia. 2005. "Entre la memorización de historias y la historización de memorias. Reflexiones antropológicas desde prácticas de oralidad y corporalidad." *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*
- "*Antropología e Historia: Las nuevas perspectivas interdisciplinarias*". FFyL-UBA, Buenos Aires, 22 al 25 de noviembre. Simposio III: Tradiciones orales, narrativa y simbolismo. Panel: Oralidad, historiografía y usos del pasado. Coordinadores: Dres. Walter Delrio y Ana Ramos
- BRIONES, Claudia. 2017. «"Spirituality... we do not have such a thing": Patrimonialization processes as minefields». *Journal of Historical Archaeological & Anthropological Sciences* 2(2): 00045. DOI: 10.15406/jhaas.2017.02.00045.
- BRIONES, Claudia. y Ana M. RAMOS (eds.). 2016. *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia*. Colección Aperturas. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Disponible en: http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/parentesco_y_politica_briones_ramos_unrn.pdf
- CORRIGAN, Philip y Derek, SAYER. 1985. *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOBSBAWM, Eric y Terence, RANGER. 2002 [1983]. *La invención de la tradición*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim. 2011. *Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- MARX, Karl. 2003 [1852]. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- RAMOS, Alcida. 1988. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed." En HILL, Jontahan (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American*

Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, pp.: 214-234.

TURNER, Terence. 1988. “Mito y conciencia social entre los Kayapó”. En J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, pp.195-213.

VOLOSHINOV, Valentín N. 1992 [1929]. “El estudio de las ideologías y el estudio del lenguaje” y “Acerca de la relación de las bases y las superestructuras”. En *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 31-50.