

El *significante comunidad* como dispositivo de interpelación

Poder y relaciones interétnicas en Chubut y Río Negro



Hernán Schiaffini

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Esquel, Chubut, Argentina.
Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: hernanschiaffini@gmail.com

Fecha de recibido: 10 de mayo de 2023
Fecha de aceptado: 15 de noviembre de 2023

Resumen

Se analiza el *significante comunidad* en torno a cuatro dimensiones centrales: como concepto de teoría social, como noción jurídica, como institución política y como forma de identificación. Para ello se recurre a trabajos etnográficos propios y de terceros realizados en Chubut y Río Negro, en la Patagonia argentina, en la actualidad. Se sostiene que la *comunidad* es una figura que se constituye recientemente, en el marco de dispositivos de interpelación/identificación vinculados a la articulación de experiencias históricas diversas. Como tal, se conforma en un contexto específico, ligado a la restauración democrática de 1983 y se cristaliza como forma político-jurídica de las relaciones interétnicas en el período que se abre en dicho momento.

■ **Palabras clave:** Comunidad mapuche; Significante; Interpelación; Patagonia

The significant community as a device of interpellation. Power and interethnic relations in Chubut and Río Negro

Abstract

The significant *community* is analyzed around four central dimensions: as a concept of social theory, as a legal notion, as a political institution and as a form of identification. To do this we use ethnographic fieldwork carried out in Chubut and Río Negro, in Argentine Patagonia. It is argued that the community is a figure that was recently constituted, within the framework of interpellation/identification devices linked to historical processes that articulate diverse social experiences. As such, it takes shape in a specific context, linked



to the democratic restoration of 1983 and crystallizes as a political-legal form of inter-ethnic relations in the period that opens at that time

■ **Key Words:** Mapuche Community; Significant; Interpelation; Patagonia

A comunidade significativa como dispositivo de interpelação. Poder e relações interétnicas em Chubut e Río Negro

Resumo

O *significante comunidade* é analisado em torno de quatro dimensões centrais: como conceito de teoria social, como noção jurídica, como instituição política e como forma de identificação. Para isso, utiliza-se hoje o trabalho etnográfico realizado em Chubut e Río Negro, na Patagônia argentina. Argumenta-se que a comunidade é uma figura que se constituiu recentemente, no quadro de dispositivos de interpelação/identificação ligados a processos históricos que articulam diversas experiências sociais. Como tal, toma corpo em um contexto específico, vinculado à restauração democrática de 1983 e se cristaliza como forma político-jurídica das relações interétnicas no período que então se abre

■ **Palavras-chave:** Comunidade mapuche; Significante; Interpelação; Patagonia

Introducción

Referido al mundo mapuche contemporáneo en la Patagonia argentina, el término *comunidad* representa al menos lo siguiente:

- » un concepto del campo de las ciencias sociales
- » una noción jurídica
- » un tipo de institución político-territorial
- » un conjunto de formas de identificación

Sin dejar de reconocer la existencia de otras dimensiones, acá queremos enfatizar en estos cuatro puntos. Nos interesa abordar las complejidades etnográficas e históricas del estudio de la “comunidad” mapuche, ampliando una línea de trabajo que ya lleva varios años (Schiaffini, 2017a, 2017b, 2020, 2021).

Apuntamos a ampliar una propuesta que hemos formulado en otras oportunidades y que aquí intentaremos fortalecer sobre nuevos fundamentos: que la “comunidad” mapuche es la forma histórica que asumen las relaciones interétnicas en la Patagonia argentina a partir de la restauración democrática de 1983. Que de dicha “forma-comunidad”¹ puede rastrearse un origen histórico, un proceso de desarrollo y líneas de transformación actuales. Que estas fases no deben ser interpretadas como procesos endógenos exclusivos del pueblo mapuche, sino como fruto de las interacciones políticas y sociales que se dieron en esos años entre Estado, población mapuche y población no

¹ Aquí nos referiremos a la “forma-comunidad” de una manera muy diferente a la caracterizada por García Linera (2011). En ese caso, remite a unidades de producción social mucho más amplias y complejas respecto de aquellas de las que queremos hablar acá. Nosotros usamos el término para hablar de una figura jurídico-política-territorial que posibilita la sutura de distintas dimensiones de la reproducción social.

mapuche. Y que intervienen allí las experiencias y acumulaciones históricas sedimentadas en las décadas previas.

Vamos a recurrir a diferentes experiencias de campo desarrolladas en las regiones cordilleranas y de meseta de Chubut y Río Negro. Nos apoyaremos en materiales construidos de primera mano en los últimos diez años, pero contamos con algunos registros más antiguos también. A ellos, agregaremos elementos de revisión bibliográfica, tanto en el campo de la historia como de la antropología argentinas a partir de la restauración democrática.

El surgimiento de la “comunidad” indígena en la historia

Tres elementos nos habilitan a explorar la idea de que la *comunidad* indígena, al menos en las zonas oeste de Chubut y Río Negro, recién comienza a ser nominada de tal modo desde finales de la década de 1980.

El primero y más difuso es la aparición de leyes y dispositivos jurídicos que se refieren a las poblaciones indígenas en tanto *comunidades*. La primera es la Ley nacional 23.302, de 1985. A partir de allí, la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y la sanción de leyes provinciales, como la 2270 en Río Negro, se despliegan en esta dirección y profundizarán el proceso.

El segundo punto es la aparición del término *comunidad* en la prensa local. En otro trabajo (Schiaffini, 2020), hemos rastreado la aparición de esta palabra en ochenta años de prensa gráfica en la ciudad de Esquel, corpus que nucleaba el discurso público de una extensa zona del noroeste del Chubut y sudoeste de Río Negro. Encontramos que hasta el año 1985 no se utilizaba el vocablo “comunidad” para designar elemento o porción alguna del mundo mapuche. Pero a partir de ese momento y especialmente después de la segunda mitad de la década de 1990, *comunidad* se convirtió en la forma más habitual de hablar de “lo indígena”. Y el término persiste en la actualidad, junto con otras denominaciones mucho más novedosas: *lof* y “pueblo mapuche”. La aparición del término en la prensa gráfica sugiere su adopción en el discurso público.

El tercer elemento es la propia adscripción de las poblaciones mapuche en tanto *comunidades*. Sea porque requirieron personerías jurídicas, porque definieron tal identidad para solicitar, demandar o reclamar frente al Estado o porque sintetizaron en tal identificación sus experiencias históricas, los parajes de la zona comenzaron a autodefinirse como *comunidades* a partir de fines de la década de 1990 y algunas mucho más tarde, bien entrados los 2000 (Schiaffini, 2022).

Tal recorrido nos habilita a señalar que la población mapuche de la zona adopta la figura de la comunidad en épocas relativamente recientes. Pero tal situación no quiere decir que antes no existieran como población originaria o que no contaran con formas suprafamiliares de organización. Todo lo contrario. Como veremos, es la persistencia de ciertas prácticas de resistencia y autoorganización lo que permitió la adopción de la nueva configuración político-identitaria.

Conocemos, de hecho, experiencias en las cuales una población con más de cien años de experiencia en el habitar de una zona cordillerana pasó de identificarse como “paraje” a “junta vecinal” en la década de 1980. Luego se constituyó como “comunidad” a fines de la década de 1990, para actualmente autodesignarse “lof”. A nuestro modo de ver, estos tránsitos no se explican por una

mera apelación instrumental, sino por la síntesis de experiencias históricas diversas, operadas en el marco de distintas confrontaciones.

Revisemos algunas dimensiones de la comunidad para comprender y explicar sus lógicas y dinámicas.

La comunidad como concepto del campo de las ciencias sociales

Como distintos autores han reseñado, el concepto de comunidad es fundante del campo de las ciencias sociales (Wolf, 1999; Delgado, 2005; Álvaro, 2010; de Marinis, 2005). Por cuestiones de espacio, no abarcaremos la reflexión clásica vinculada a los modelos de Tönnies (1947), Durkheim (2002), Weber (2002) o Marx (2015). Pero sí podemos reseñar algunas líneas de trabajo recientes en el ámbito de la antropología y la sociología argentinas.

La antropología argentina no cuenta con una tradición en torno de los “estudios de comunidad” comparable a la mexicana, por ejemplo (Lisbona Guillén, 2005). Sin embargo, existen antecedentes relevantes de investigaciones vinculadas a estudios localizados (Bartolomé y Hermitte, 1977), así como trabajos de corte clásico en comunidades rurales de difícil acceso (Hermitte y Herrán, 1970). En tal configuración participan factores endógenos y exógenos de la historia de la disciplina que tampoco podemos abordar en este texto.

La renovación de los estudios antropológicos que acompañó la restauración democrática en la Argentina permitió diferentes aperturas. Entre ellas estuvo la de abordar casos urbanos e incorporar a la mirada antropológica objetos que tradicionalmente habían sido asignados a otros campos de conocimiento, como la salud, los sindicatos o el sistema educativo.

En simultáneo, la indagación en torno de los pueblos indígenas se dedicó, bien a abordar las temáticas de la “identidad” (por ejemplo Briones et. al, 1992), bien los procesos de inversión que afectaron y afectan a “unidades domésticas” subsumidas al capital (Balazote y Radovich, 1998). En otras líneas de trabajo, se interpretó a estas poblaciones como “crianceros” (Bendini y Tsagoumakos, 1993) y se enfocó en la trashumancia y la pequeña ganadería en su articulación con la formación social.

En el siglo XXI, estos desarrollos proliferaron y se diversificaron, a la vez que nuevos autores y grupos de trabajo hicieron sus aportes. Por ejemplo, Cañuqueo (2015) y Cañuqueo, Kropff y Pérez (2015). En tal sentido operan también los escritos compilados por Briones y Ramos (2016), que incluyen casos de Río Negro, Chubut y Santa Cruz.

En ellos se hace evidente la influencia de un breve texto que James Brow publicó en 1990: “Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past”. Este trabajo intentó articular los “usos del pasado” con el poder y la construcción de sentidos de pertenencia. Presentó la idea de “procesos de comunalización”, que remite a las múltiples dinámicas que, mediando una *primordialización* de los vínculos, construyen ideas de “nosotros” fabricando una pertenencia colectiva.

Sin embargo, cuando se abordan bien desde una perspectiva histórica (Delrio, 2005b; Nahuelquir, 2012), bien desde los procesos burocráticos concretos de formación de comunidad (los propios trabajos de Cañuqueo y Cañuqueo et

al. que mencionamos recién son un ejemplo) verificamos que la conformación de los entes comunitarios no remiten exclusivamente a un proceso endógeno. Que el Estado, por ejemplo, tiene una buena dosis de responsabilidad en su creación. Que su constitución formal es, relativamente, muy novedosa y cercana en el tiempo. Y que sus contornos y contenidos están estrechamente vinculados a los procesos políticos locales y nacionales. Es decir, una “primordialización” de los vínculos no redundaría necesariamente en una “comunidad”: es necesario que pase algo más.

Dice Diana Lenton (2005, pp. 28-29) que el concepto de *comunidad* aparece en los discursos parlamentarios argentinos hacia 1960, de la mano de la sociología estadounidense. Retengamos este dato, sin dudas relevante: una forma de interpelación estaba siendo construida. Sin embargo, su aparición en el discurso público es más tardía y cabría preguntarse por su adopción en las tradiciones antropológicas locales. La “nueva antropología” argentina, construida en la segunda mitad de la década de 1980 junto a la restauración democrática, ¿no se constituyó acaso en simultaneidad al *objeto comunitario*? Al salir al campo, ¿los antropólogos no encontrábamos acaso comunidades constituidas o en proceso de constitución? Pero... ¿acaso habían estado allí siempre?

Esta idea requiere mayores análisis, pero no es descabellado pensar que la antropología de la posdictadura y la comunidad indígena son parte de la misma formación discursiva. Es debido a ello que consideramos que el proceso de *desnaturalización* del concepto de comunidad todavía está por realizarse en más de un aspecto.

La comunidad como noción jurídica

Otra vez, la restauración democrática de 1983 permitió el despliegue de dispositivos –esta vez jurídicos y legales– que intervinieron en las relaciones entre poblaciones indígenas y no indígenas.

Es fundamental la sanción de la Ley 23.302 en 1985. Además de su carácter nacional, de reconocer por primera vez a las *comunidades aborígenes* y de ordenar la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), recuperó y cristalizó como regulación formal las construcciones y acumulaciones protagonizadas por las organizaciones etnopolíticas indígenas desde la década de 1970 (Lenton, 2010; Radovich, 2014) al punto que algunos de sus redactores habían participado de dichas experiencias.

Esta ley fue acompañada, en algunos ámbitos provinciales, por “leyes integrales” de “protección del aborígen” (por ejemplo, en Río Negro, la 2270) que en ocasiones tuvieron mucha influencia en el desarrollo de organizaciones locales.

El Convenio 169 de la OIT, firmado en 1989 y refrendado con rango constitucional en la Argentina unos años más tarde, hizo referencia a los *pueblos* indígenas y tribales, así como puso en cuestión la problemática de la *consulta informada*.

La reforma constitucional de 1994 fue otro hito al respecto, por cuanto garantizó ciertos reconocimientos y avanzó en la cuestión de las “tierras aptas y suficientes”. En el caso puntual del Chubut, también se reformó la constitución provincial en 1994, que en su artículo 34 pasó a reconocer ciertos derechos a las “comunidades indígenas” existentes en la provincia, así como la “posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan”.

Desde este punto de vista, la *comunidad* se constituyó –desde el Estado en sus dimensiones jurídico-legales formales– como un sujeto susceptible de interpe-lación y destinatario de políticas públicas. Es en este período que el discurso estatal y la prensa comienzan a referirse públicamente al mundo indígena con el término “comunidad” (Schiaffini, 2020).

La *comunidad* fue la figura jurídica que el Estado elaboró para intentar captar, no sin dificultades, realidades indígenas a cuyos reclamos era necesario dar algún tipo de respuesta, aunque fuera de manera puramente formal. Dada su potencia performativa, por cuanto la personería jurídica permitía y permite *hacer cosas con palabras* (o con documentos), es perfectamente comprensible que muchos “parajes”, “reservas” o “juntas vecinales” hayan definido conformarse como “comunidades”. En tanto figura jurídica, la comunidad constituye un potente dispositivo de identificación.

La comunidad como institución político-territorial

Preguntado acerca de si su grupo, ubicado en una zona de precordillera en Río Negro, conforma una *comunidad*, un referente respondió en 2018:

sí, porque tenemos sangre mapuche, y los mapuches siempre se manejaron en comunidad, en tribu, como se hablaba ancestral y tradicionalmente. O sea, esto fue así siempre. Ahora le llamamos comunidad a cualquier grupo de gente que se junta y se hace, sí... una comunidad católica, comunidad evangélica, una comunidad... general... nada, pero en realidad esto [su grupo] antiguamente fue *Reserva indígena*, *Tribu indígena*, venía así y se manejó así en tribu, porque eran un grupo de gente que estaban al cargo de un cacique, de un *lonko*, ¿no?, que es su respectiva autoridad originaria que tiene cada tribu. Hablando, por ejemplo, a principio de siglo, y en este caso, bueno, era el que manejaba a su ascendiente y la gente que lo seguía por algún motivo. (Entrevista en terreno)

Delrio (2005a) ha señalado el tránsito de las denominaciones que recibieron los grupos indígenas afectados por la incorporación forzosa al Estado nacional. En la fase en que las relaciones eran principalmente fronterizas, marcadas tanto por el intercambio como por la escaramuza, se hablaba de “indios amigos” y de “indios salvajes” (De Jong, 2011; Literas, 2016) o de “indios de lanza” e “indios de chusma” en el análisis de los censos (Otero, 1998).

Con posterioridad a la acción bélica y el control efectivo de las poblaciones originarias, en el marco de la cesión de algunas tierras y de la relocalización de familias, aparecieron las denominaciones de “tribu”, o el “cacique y su gente”. Más adelante se hicieron visibles la “reserva” o las “colonias pastoriles” que, delineadas por la llamada Ley del Hogar de 1884, se convirtieron en sujetos a los que se entregaron tierras (en realidad, mensuras, en el mejor de los casos).

En la necesidad de establecer diálogos, de responder a alguna solicitud, o bien, desde la perspectiva de los líderes indígenas, de demandar algún reconocimiento, se construyeron identificaciones políticas. Reconocemos en estos procesos mecanismos de interpe-lación similares a los descritos por Althusser (1970): aparatos y dispositivos ideológicos que, corporizados en correspondencia, viajes, parlamentos, reuniones y documentos institucionales, dan forma a nuevos sujetos, a nuevas instituciones políticas indígenas, nacidas del contexto trastocado que al mundo mapuche le tocó atravesar.

Revisando las trayectorias de diferentes poblaciones mapuche del centro del Chubut, Ocampo (2017) transcribe las palabras de una integrante de un grupo que se ha conformado como comunidad en los últimos años:

actualmente nosotros estamos tratando de volver a organizarnos como comunidad. No volvería a ser nunca como antes, estamos en otro tiempo, y porque hoy obligatoriamente nos tenemos que adaptar a un sistema, te reconoces mapuche pero el gobierno te reconoce si estás organizado, nosotros nos reconocemos mapuches antes de ser una organización, [antes] de hacer todo el proceso de organización, pero el gobierno nos reconoce a través de la organización. (Ocampo, 2017, pp. 131-132)

En el mismo sentido interpretamos el surgimiento de la *comunidad*. Incorporada al discurso gubernamental desde tiempo antes, se hará visible y explícita a partir de la restauración democrática de 1983 como forma en que el Estado interpelará a las poblaciones indígenas y, simultáneamente, como el espejo en que ellas se reconocerán.

La comunidad como forma de identificación

La “sangre”, la historia común, la pertenencia colectiva suman elementos para construir la identificación comunitaria.

cuando me levanto a la mañana, cuando hacemos ceremonia y le pedimos a *Futachao* que nos acompañe, que podamos tener buen pensamiento y buen corazón y en esas ideas se me cruza todo esto, y digo yo, para qué todo ese conocimiento y todas esas charlas que yo pude tener con ellos [con los ancianos] ¿no? y esa responsabilidad, esa carga que yo hoy llevo en mí, como *lonko* de la comunidad. La comunidad está contando hoy en día con 140, 150 familias y somos entre 700 y 600 integrantes, que algunos se reconocen, otros no se reconocen por la ideología política que tienen, la religiosidad también, la Iglesia católica, la Iglesia evangélica, testigos de Jehová, mormón; y bueno, y detrás de todo esto también está el asistencialismo de parte del gobierno provincial. Pero que bueno, de alguna manera o de algún modo, siempre, los *peñi* siempre llegan, porque, o sea, saben de que el territorio es territorio de la comunidad y que siempre alguna documentación o alguna cuestión necesitan y tienen que venir sí o sí, así que bueno, uno puede aportarles y les puede ayudar y ser útil, estamos para eso. (Entrevista en terreno, 2018)

A pesar de los diversos elementos que pueden tender a disgregar los vínculos (incluyendo la migración o las pertenencias religiosas y políticas), subyace una idea de colectivo que se expresa en que “los *peñi*2 siempre llegan”.

A la vez, en este aspecto es donde más se visibilizan los procesos de *primordialización* de los vínculos señalados por Brow y retomados en el análisis local. La apelación al mundo de los afectos y las historias familiares son los fundamentos de una pertenencia que desafía la lógica del costo-beneficio y se ancla –especialmente en las últimas dos décadas– en la racionalidad de la reconstrucción material y espiritual del mundo mapuche.

La referencia al mundo espiritual y las ceremonias vinculadas a él, el *camaruco*, el *ngillipun*, la acción de los y las *machi* en tanto agentes de salud, son elementos a los que se recurre en la construcción de una memoria común. Igualmente, el recuerdo en torno de la ocupación de los territorios, las violencias atravesadas

² Hermano, en lengua mapuche.

y los vínculos de parentesco permiten construir y reconstruir las pertenencias y el sentido de colectividad que fundamenta, más allá de los fríos documentos, la existencia de la comunidad en cuanto tal.

Sin embargo este discurso, que recupera antiguos conocimientos y prácticas específicas y largamente refinadas, es posible hoy debido al curso de la historia y de las interacciones atravesadas (y sufridas).

La comunidad como dispositivo de interpelación

Ya adelantamos la interpretación teórica que proponemos respecto de estos procesos: la *comunidad* es el significante de un nudo de relaciones sociales. Ahora podemos dar un paso más en el análisis.

La figura de la comunidad, en sus distintas aristas y dimensiones (como concepto, como noción jurídica, como institución y como identificación) aparece como un dispositivo de interpelación. En prácticas, discursos, rituales y la articulación de sus interacciones, la comunidad configura sujetos y es configurada como uno de ellos.

Lo hace a un lado y al otro del mostrador: el Estado, la sociedad civil y el mundo indígena son delineados a través de este significante. Es más: *el propio mostrador aparece configurado en dicha interpelación*. Las fronteras entre los sujetos sociales se construyen mediante tales significantes.

La *comunidad*, en este sentido, organiza el campo de las relaciones interétnicas en cierto momento histórico. Viene a reemplazar las figuras de la “reserva”, la “colonia aborigen”, el “paraje rural”. Si estos términos le ponían nombre en determinado momento a un estado de las fuerzas sociales, la *comunidad* hace lo propio en el período posdictadura.

Tal situación tiene características específicas. Hay condiciones objetivas y subjetivas que se transformaron en la formación social argentina. La fuerte proporción de población urbana (más del 80% en el caso mapuche) y su inserción en relaciones salariales y experiencias políticas diversas; la reestructuración de la economía en la región patagónica (de la lana en las primeras décadas del siglo XX hacia la energía y los hidrocarburos en la últimas); los procesos de valorización de territorios marginales tanto en términos inmobiliarios como extractivos son condiciones que producen las posibilidades de estas distintas interpelaciones (Schiaffini, 2021). Estos procesos, en movimiento, nos hablan de nuevas identificaciones que se encuentran en producción constante.

Conclusión: la comunidad y el lof como estado de las relaciones interétnicas

Si hasta la década de 1980 ni los agentes estatales, ni la población en general, ni las propias poblaciones indígenas se designaban o autodesignaban como *comunidades*, hacia la década de 2010, en nuestra zona aparecen nuevas formas de nombrar lo mapuche.

El término *lof* emerge con fuerza. *Lof* designa una unidad político-territorial-familiar (Marileo Lefiu, 2007), una institución mapuche. Se lo suele asimilar a la comunidad, aunque no son exactamente lo mismo, por cuanto dentro

de una comunidad podrían convivir dos o más *lof* (conocemos ejemplos de esta situación). También la reconstrucción de las autoridades “tradicionales” mapuche ocupa un lugar relevante en este proceso: *lonko*, *machi*, *lawentuchefe*, *werken* y otros lugares de una estructura política en reactualización se encuentran hoy en constante movimiento y vienen a sustituir o a convivir junto con “caciques” o “presidentes” de las *comunidades*.

Tales procesos permiten, como hemos señalado en otro trabajo (Schiaffini, 2019), inscribir las historias y trayectorias personales, familiares y grupales en una historia colectiva, cuyo sujeto es el *pueblo mapuche*. Así, las vivencias de despojo, las defensas, las reafirmaciones y las recuperaciones territoriales son integradas a una memoria común. La configuración del sujeto *pueblo mapuche* permite sintetizar las violencias atravesadas –virtualmente, todas las familias mapuche pueden narrar haberlas sufrido– con sus experiencias de organización y de lucha tanto en ámbitos rurales como urbanos.

Estas experiencias incluyen a la “reserva”, la “colonia”, el “paraje”, la “junta vecinal” y otras formas de agrupamiento. A partir de 1980, se cristalizará en la *comunidad* y actualmente verificamos su tránsito hacia el *lof*.

A la vez, estos procesos se articulan con las nuevas condiciones sociales: configuraciones demográficas y productivas, políticas públicas, confrontaciones sociales y las dinámicas de la formación nacional inciden directamente sobre las formas que asume el campo ideológico en que se construyen las identificaciones.

Nos encontramos frente a diferentes tipos de interpelaciones. El Estado es emisor, pero también lo son el capital en su dinámica y las poblaciones indígenas en sus resistencias y persistencias.

La multiplicidad de los aparatos que interpelan señala la complejidad de un campo de disputa del que la *comunidad* ha formado parte central durante cerca de cuarenta años. Sin desaparecer, como tampoco han desaparecido otras denominaciones más antiguas, en el mundo mapuche hoy se ve acompañada por los términos de *lof* y pueblo mapuche.

Tal transformación nos habla quizá de un cambio en las condiciones de poder que permitieron el surgimiento y la consolidación de la *comunidad* en tanto significativa de un nudo de relaciones de fuerzas. Es decir, hay nuevos nombres porque hay nuevas relaciones de fuerzas. Podríamos preguntarnos entonces si la aparición de los significantes *lof* y pueblo mapuche señalan una transformación en el balance de fuerzas sociales y en qué direcciones.

Referencias bibliográficas

- » Althusser, Louis. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Álvaro, D. (2010). *El problema de la comunidad. Marx, Weber, Tönnies*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Balazote, A. y Radovich J. C. (1998). *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires: Biblos.
- » Bartolomé, L. y Hermitte, E. (1977). *Procesos de articulación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- » Bendini, M. y Tsagoumaukos, P. (1993). *Campesinado y ganadería trashumante en el Neuquén*. Neuquén: La Colmena.
- » Briones, C., Cordeu, E. Siffredi, A. y Olivera, M. (1992). Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*; tomo 18. pp. 53-64. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25068>
- » Briones, C. y Ramos, A. (Comps.) (2016). *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- » Brow, J. (1990). Notas sobre comunidad, hegemonía y los usos del pasado. *Anthropological Quarterly*, 63, pp 1-6.
- » Cañuqueo, L. (2015). "Tramitando" comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. *Identidades*, 8(5), 61-80.
- » Cañuqueo, L., Kropff, L. y Pérez P. (2015). A la sombra del Estado: comunalización indígena en parajes de la pre cordillera de Río Negro, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 8(2), 159-170. Recuperado de <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>
- » de Jong, I. (2011). Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los indios amigos en la frontera de Buenos Aires (1856-1866). *TEFROS*, 9. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/238/219>
- » Delgado, M. (2005). Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada. En M. Lisbona (Ed.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. pp 39-61. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- » de Marinis, P. (2005). 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es). *Papeles del CEIC*, 15 (marzo). Recuperado de <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>
- » Delrío, W. M. (2005a). Mecanismos de tribalización en la patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista. *Memoria Americana*, 13. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512005000100008&script=sci_abstract
- » Delrío, W. M. (2005b). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- » Durkheim, E. (2003 [1893]). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » García Linera, Álvaro. (2011). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. Buenos Aires: CLACSO.

- » Hermitte, E. y Herrán, C. (1970). ¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noreste argentino. *Revista Latinoamericana de Sociología*.
- » Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos: la construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)* (tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1268>
- » Lenton, D. (2010). "Política indigenista argentina: una construcción inconclusa". En *Anuario Antropológico* vol 35, Nro 1. pp 57-97.
- » Lisbona Guillén, M. (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán.
- » Literas, L. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos de tribu de "indios amigos"? Política, militarización y parentesco en la tribu de Tripailaf (Pampa y nor-Patagonia, décadas 1860-1880). *Corpus. Archivos de la alteridad americana*, 6(2). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1639>
- » Marileo Lefio, A. (2007). "Mundo mapuche". Actas del Primer Congreso internacional de Historia Mapuche. Working Paper serie 28. En C. Contreras Painemal (Ed.). *Ñuke Mapuförlaget*. Recuperado de <http://mapuche.info/mapuint/contreraso7o7o1>.
- » Marx, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Vicepresidencia de Bolivia: La Paz.
- » Nahuelquir, Fabiana. (2012). Políticas de territorialización de indígenas en Chubut. Provincialización de las relaciones interétnicas a través de la tierra. En *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2012 2(2), 72-108.
- » Ocampo, G. (2017). *El proceso de transformación territorial en la Colonia Cushamen. Etnicidad, acción colectiva y política pública de desarrollo* (tesis para obtener el grado de Magíster). Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Recuperado de <https://repositorio.inta.gob.ar/xmlui/handle/20.500.12123/5178>
- » Otero, H. (1998). Estadística censal y construcción de la Nación. El caso argentino, 1869-1914. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* (tercera serie), 16-17. pp 123-149.
- » Schiaffini, H. (2017a). La comunidad sobredeterminada. Articulación social y pueblo mapuche en Río Negro y Chubut (Arg.). Avá. *Revista de Antropología*. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169052114007>
- » Schiaffini, H. (2017b). La «comunidad» y sus articulaciones. Aportes para pensar el concepto de «comunidad» en Puel Mapu (Patagonia argentina). *Antropologías del Sur*, 1, 141-161.
- » Schiaffini, H. (2019). Conflictividad rural, estructura social y etnicidad en Chubut. Las «recuperaciones territoriales mapuche» en perspectiva social e histórica. *Entramados y perspectivas*, 9(9). <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/161037?show=full>
- » Schiaffini, H. (2020) De «reliquias», «comunidades aborígenes» y «lof»: Una exploración hemerográfica en torno de «lo indígena» como objeto discursivo en los periódicos de Esquel (1937-2017). *Revista Pilquen, secc. ciencias sociales*, 23(1), 44-64.
- » Schiaffini, H. (2021). *El nudo comunal. Territorio, confrontación y comunidad mapuche en el noroeste del Chubut*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- » Tönnies, F. (1947 [1887]). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- » Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Wolf, E. (1999). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Financiamiento y agradecimientos

Si bien no cuenta con un financiamiento específico, este artículo fue posible gracias al desarrollo de los esquemas de investigación sostenidos por el CONICET, donde el autor se desempeña como investigador adjunto.

Biografía

Hernán Schiaffini es antropólogo. Ha trabajado acerca de conflicto socioambientales vinculados a la minería en México y en Argentina. Es autor de *El nudo comunal. Territorio, confrontación y comunidad mapuche en el noroeste del Chubut*. Actualmente trabaja en la Patagonia acerca de conflictos territoriales, procesos interétnicos y relaciones de poder.