

Comunidad Coña Huenchufil

Viedma, 08 de noviembre de 2022.

Ref: Se autorice informe histórico-antropológico.-

Sr. Director del Instituto de Investigaciones en
Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA)
Dr. José Luis Lanata
S/D

De mi mayor consideración:

Me dirijo a Ud. en mi carácter de logko de la lof Coña Huenchufil, reconocida con Personería Jurídica N° 48, y ubicada en el Paraje Cuyun Leufú, Localidad Ministro Ramos Mexía, Departamento 9 de Julio de Río Negro para solicitarle analice la factibilidad de que expertos de esa Institución realicen una pericia y posterior informe histórico antropológico referente a dicha Comunidad.

Reseñando brevemente la situación pongo en su conocimiento que la Comunidad Coña Huenchufil, integrada por un grupo aproximado de 6 familias, tramita desde el año 2013 en la Fiscalía de Estado de Río Negro una denuncia contra la Dirección de Tierras de la provincia.

En virtud de esta situación, se espera que dicho estudio contemple las siguientes etapas: (a) consulta y análisis de expedientes judiciales y actuaciones administrativas del organismo de tierras provincial; (b) transcripción y análisis de entrevistas ya realizadas a integrantes de la comunidad y producción de nuevos materiales (testimonios orales) a través de medios telefónicos y virtuales; (c) reconstrucción de las memorias espacializadas y trabajo técnico de geolocalización a través de mapas satelitales; (d) producción de informe final.

El producto final esperado es un informe que contenga los resultados del estudio, y permita echar luz en lo atinente a conocer si las mencionadas cesiones de derechos fueron realizadas de modo lesivo y vulnerando derechos de la comunidad como parte del Pueblo Mapuche y en el territorio en cuestión, para posteriormente requerir se avance en su anulación y en la restitución de la ocupación en favor de la comunidad.

Además de contar con el acuerdo de los miembros de la comunidad, esta solicitud está respaldada por Javier Orlando Carriqueo, Werken del Parlamento Mapuche Tehuelche de Río Negro quien también firma a continuación.

Sin otro particular lo saludo muy atentamente.



Handwritten signature in blue ink, appearing to read "Javier Orlando Carriqueo" with "COORD. COMBA" written below it.



Handwritten signature in black ink, appearing to read "Oriando Carriqueo".

Oriando Carriqueo
Sec. Ejecutivo
Coord. Parlamento Mapuche Tehuelche
Río Negro

S.C. de Bariloche, 27 de Marzo de 2023

A quien corresponda,

Por medio de la presente, se deja constancia que la Dra. Lorena Cardin y la Dra. Ana Ramos, han realizado actividades de Vinculación y Transferencia Tecnológica al sector productivo a través de la realización de STAN (Servicios Tecnológicos de Alto Nivel del CONICET), tal como se detalla a continuación, solicitado en noviembre de 2022:

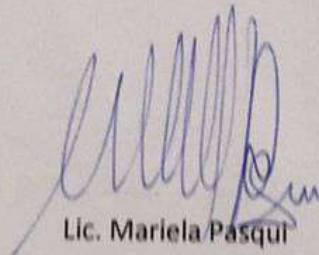
STAN: 975

SERVICIO: Realización de pericias antropológicas e históricas contemplando las siguientes etapas:

1. Consulta y análisis de expedientes judiciales y actuaciones administrativas del organismo de tierras provincial
2. Transcripción y análisis de entrevistas ya realizadas a integrantes de la comunidad y producción de nuevos materiales (testimonios orales) a través de medios telefónicos y virtuales
3. Reconstrucción de las memorias espacializadas y trabajo técnico de geolocalización a través de mapas satelitales
4. Producción de informe final.

CONTRATANTE: Lof Coña Huenchufil - reconocida con Personería Jurídica N° 48, ubicada en el Paraje Cuyun Leufú, Localidad Ministro Ramos Mexía, Departamento 9 de Julio de Río Negro

UNIDAD EJECUTORA: IldyPCA - INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN DIVERSIDAD CULTURAL Y PROCESOS DE CAMBIO



Lic. Mariela Pasqui

Responsable OVT

CCT CONICET Patagonia Norte

INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

LA FORMACIÓN HISTÓRICA Y TERRITORIAL DE LA LOF COÑA HUENCHUFIL

CUYÚN LEUFÚ, 9 DE JULIO, PROVINCIA DE RÍO NEGRO

JUNIO, 2023

Investigación e informe realizados para ser presentados ante la Fiscalía de Estado de Río Negro a solicitud de la *lof* Coña Huenchufil y el Parlamento Mapuche Tehuelche de Río Negro.

Servicio Tecnológico de Alto Nivel (STAN) N° 975 CCT Patagonia Norte, 27 de marzo de 2023.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET

AUTORAS

GEMAS (GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE MEMORIAS ALTERIZADAS Y SUBORDINADAS)

DRA. PAULA CECCHI (BECARIA POSDOCTORAL CONICET, CIEDIS/IIPPYG, UNRN)

DRA. ANA MARGARITA RAMOS (INVESTIGADORA INDEPENDIENTE, IIDYPCA,
CONICET/UNRN)

DRA. MARIELA EVA RODRÍGUEZ (INVESTIGADORA ADJUNTA, CONICET-UBA, FFyL, ICA,
Sección Etnología)

DRA. JULIETA MAGALLANES (BECARIA POSDOCTORAL, IPCSH
CONICET-CENPAT/FHCS-UNPSJB)

LIC. LORENA CARDIN (PROFESIONAL PRINCIPAL CPA, IIDYPCA, CONICET/UNRN)

Índice

Introducción: El contexto de producción, las metodologías, los enfoques teóricos y los lenguajes utilizados en la elaboración del presente informe	2
Capítulo 1: La conformación histórica de la <i>lof</i> Coña Huenchufil y la reorganización del territorio ancestral en el contexto posgenocidio	7
Un extenso territorio ancestral: La vida de las y los ancestros de la comunidad antes y después de las campañas militares	7
De la vida sobre el río a la “población del desierto”: Estrategias de supervivencia frente a mecanismos de subordinación	10
La economía doméstica de la comunidad	17
Conclusiones: El establecimiento de relaciones estructurales de desigualdad	26
Capítulo 2: El territorio practicado (los vínculos afectivos)	27
Los vínculos afectivos entre familias en la conformación del paraje Cuyún Leufú	27
Las relacionales entre personas y con los existentes no humanos del territorio desde la perspectiva del <i>mapuzungun</i> y el arte mapuche de la conversación	34
Los vínculos cotidianos con el territorio: Apegos y conocimientos	46
Los <i>eltuwe</i> y los vínculos en el territorio	54
Conclusiones: El territorio como espacio social constitutivo de la comunidad (<i>lofmapu</i>)	56
Capítulo 3: Las estrategias productivas y los condicionamientos económicos de la <i>lof</i> durante la segunda mitad del siglo XX	58
Primer desparramo (década 1950)	58
Segundo desparramo (década 1970)	63
Las dificultades para permanecer siendo pocos (décadas 1980 - 2000)	68
La posesión precaria de la tierra	73
Conclusiones: La lucha por permanecer en contextos de creciente desigualdad	76
Capítulo 4: El despojo territorial a partir de la llegada de la familia De la Canal	79
Las dificultades de María y Luis para permanecer en el campo (década del 2000)	79
Asimetría cultural	83
Situaciones de violencia	87
Las acusaciones sobre el carácter no indígena de la <i>lof</i>	92
Los sentidos de la lucha por permanecer	96
Conclusiones: La consumación del despojo	98
Conclusiones generales	100
Bibliografía	102
Anexo: Mapas	108

Introducción: El contexto de producción, las metodologías, los enfoques teóricos y los lenguajes utilizados en la elaboración del presente informe

El presente informe fue solicitado por la *lof* Coña Huenchufil y el Parlamento Mapuche Tehuelche de Río Negro y realizado por el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS), cuyas integrantes tienen lugar de trabajo en distintos institutos de investigación: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA/UNRN/CONICET), Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA/UBA/CONICET), Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas (IPCSH/CENPAT/CONICET) y Centro de Investigaciones en Derechos, Inclusión y Sociedad (CIEDIS/IIPPYG/UNRN).

Desde su conformación en 2008, el GEMAS se ha dedicado a la reconstrucción de procesos históricos desde la perspectiva de las memorias subordinadas de los Pueblos Indígenas. A continuación, describimos las metodologías de trabajo que utilizamos en las elaboraciones de informes en general, y que empleamos en este en particular.

La Antropología se define centralmente por su metodología de trabajo, denominada “etnografía”. La misma consiste en la realización de trabajo de campo cualitativo durante períodos prolongados de tiempo, con el fin de producir información original acerca de las teorías nativas y las formas en que organizan sus experiencias de ser y habitar en el mundo las personas con las que trabajamos. Así entendida, la etnografía identifica y describe los marcos de interpretación en los que relaciones, prácticas, discursos y afectos adquieren sentido para los grupos humanos.

Desde este enfoque disciplinar, hemos realizado trabajo de campo *in situ* en las localidades de Viedma y Ramos Mexía (Río Negro), visitando a las y los integrantes de la *lof* que residen en uno u otro lugar y, en el caso de Ramos Mexía, también a pobladores y expobladores de campos vecinos al territorio ancestralmente ocupado por las familias de la comunidad. En estos recorridos hemos realizado entrevistas en profundidad y participado de diferentes conversaciones individuales y colectivas. Durante el período de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) y Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (DISPO), en que se realizó parte de esta investigación, se sostuvieron comunicaciones telefónicas y por WhatsApp.

Debido a la imposibilidad de recorrer junto a diferentes pobladores el territorio, dado que está prohibido el acceso para la comunidad, hemos llevado adelante un proceso de mapeo colectivo a través de tecnologías satelitales y del profundo conocimiento del territorio que posee la familia Coña Huenchufil. La elaboración de los mapas que integran el informe constó, principalmente, de dos momentos: a) el análisis de expedientes, de mapas

históricos y de los relatos de la memoria oral para identificar los puntos geográficos socioculturalmente significativos; b) la ubicación de esta información a través de herramientas digitales como Google Earth y QGIS, Sistema de Información Geográfica de código abierto. Este método nos permitió confeccionar los mapas del territorio ancestral de la *lof* y de las familias mapuche del paraje Cuyún Leufú y la región.

En este proceso, la herramienta etnográfica más utilizada ha sido la narrativa de la memoria, expresada en historias de vida, en prácticas ceremoniales, en parlamentos o *trawün* y en conversaciones informales. Estas narrativas —organizadas en formatos o géneros discursivos del arte verbal mapuche (Golluscio, 2006)— se estructuran citando las voces, historias y consejos heredados de los antepasados y se valoran colectivamente como verdaderas. Específicamente, el género discursivo *ngütram* suele ser el modo en que se nombra en *mapuzungun* a las narrativas del arte verbal mapuche que se definen por su carácter verdadero y recontado a través de generaciones. Entre las personas mapuche, el trabajo de la memoria a través de los *ngütram* apunta mayormente a recapturar y sintetizar las sensibilidades morales, estéticas y cognitivas en contextos posteriores a hechos de violencia.

Habiendo identificado la centralidad que han tenido las campañas militares del Estado a fines del siglo XIX —llevadas a cabo en contra del Pueblo mapuche en la Patagonia— en la historia de la *lof* Coña Huenchufil, seleccionamos las metodologías de reconstrucción de memorias que nos permiten trabajar la restauración de los recuerdos reprimidos y silenciados posteriores a eventos de violencia. Pensando en contextos similares de violencia, Janet Carsten (2007) retoma la noción de “eventos críticos” de Veena Das (1995), quien los define como momentos en los que la vida cotidiana es interrumpida y los mundos locales destrozados; contextos en los que la violencia domina los imaginarios sociales y políticos, así como las estructuras de la experiencia de quienes se encuentran atrapados en ellos. Para estas antropólogas, tras un evento crítico —como lo fueron las mencionadas campañas militares— el trabajo de la memoria emprendido por las generaciones posteriores es el que propicia la socialización de las experiencias dolorosas o de injusticia en narrativas culturalmente significativas y relevantes para entender los procesos sociales contemporáneos (Hill, 1992; Kohn, 2002).

Esta perspectiva sobre las narrativas del pasado ha sido central para la Antropología, puesto que le ha permitido distanciarse de las posturas simplistas, que reducen ciertas representaciones culturales del pasado a “reinenciones” artificiales (Olick y Robbins, 1998) o meras “creencias” sin validez científica (Povinelli, 1995). En contraposición, la Antropología entiende que el trabajo de restaurar memorias compartidas consiste en

reconstruir y entramar los eventos del pasado conjugando la verdad transmitida por los antepasados con las experiencias presentes de desigualdad (Ramos, 2017). Por esta razón, una etnografía centrada en las memorias se interesa también por las condiciones materiales y las relaciones de poder que establecen el contexto desigual en el que pueblos distintos tienen diferentes posibilidades para legitimar en los espacios públicos —académicos, jurídicos, gubernamentales, entre otros— sus marcos de interpretación sobre los eventos del pasado.

A partir de lo expuesto, es relevante señalar que el trabajo etnográfico sobre las memorias no es meramente un discurso cronológico sobre determinados acontecimientos del pasado, ni una versión alternativa y relativa de la historia. Considerando los avances disciplinares, etnografiar las memorias consiste en entender que los recuerdos no sólo describen eventos, sino que también actualizan conocimientos. En esta dirección, Eduardo Viveiros de Castro (2004), un reconocido antropólogo brasileño, sostuvo que la Antropología es una forma de conocer que “toma en serio” el derecho a la autodeterminación de los grupos sociales, puesto que incluye también el derecho a la autodeterminación ontológica.

En esta misma línea, entendemos que la perspectiva de la memoria cobra una importancia fundamental en casos y conflictos territoriales como los que atraviesa la comunidad Coña Huenchufil. Los poderes privados locales, en complicidad con agentes estatales, han implementado, a lo largo de la historia, una serie de avasallamientos y mecanismos fraudulentos —engaños, amenazas, robos, violencias, entre otros— que han condicionado los márgenes y las acciones para realizar denuncias y probar las injusticias vividas. Entendemos, por lo tanto, que los testimonios orales y las narrativas de la memoria sobre estas y otras experiencias de vida de la familia Coña Huenchufil —y de otras familias indígenas que forman parte de la historia y ocupación ancestral del territorio regional— permiten reponer los silencios de los archivos estatales, así como visibilizar y denunciar una historia signada por el despojo, los atropellos y abusos de poder.

Este enfoque coincide con los conceptos rectores del Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Ejecución de la Ley nacional N° 26.160 (INAI, 2007), el cual señala lo siguiente con respecto a la posesión indígena de la tierra:

Es sensiblemente distinta a la regulada en el Código Civil. La ocupación se manifiesta de manera diferente y no siempre es evidente por el modo cultural de producción que no incluye, como ocurre en las sociedades de tecnología compleja, la práctica de transformación masiva de la naturaleza. A pesar de la sutileza con que aparecen los signos de la posesión, los sitios de asentamiento periódico, las

aguadas, los pozos, los territorios de caza, las zonas de recolección o de pesca, los casi imperceptibles cementerios, etc. están marcados de forma indeleble en la memoria histórica de los pueblos indígenas. Esa memoria histórica, indisociable de la geografía, es la principal señal de posesión tradicional actual (art. 3.2.2.).

Así, de acuerdo con el INAI, el punto de partida para relevar los territorios tradicionales indígenas son las memorias colectivas, los “mapas mentales del territorio” y los marcos epistémicos construidos cotidianamente. Esta reconstrucción posibilita delimitar los territorios atendiendo a los usos indígenas, los cuales han sido históricamente invisibilizados y desplazados por los deslindes y jurisdicciones impuestos por agencias estatales y privadas.

De forma paralela al trabajo de campo, hemos aplicado la investigación etnográfica en los archivos locales para la interpretación contextual de los documentos oficiales. Desde este ángulo, hemos trabajado con actas de nacimiento, matrimonio y defunción consultadas en el Registro Civil de Ramos Mexía y actas de bautismo de los registros parroquiales del Territorio Nacional de Río Negro. La información proveniente de estas fuentes ha sido imprescindible para la reconstrucción de genealogías, vínculos y trayectorias. El análisis recupera, además, los expedientes de la Dirección de Tierras (101986/1961 y 300989/1986) y del Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (CODECI) (076053/2013) vinculados a los lotes 129 y 130 de la Colonia Pastoril Trapalcó y al conflicto en torno a su ocupación y tenencia precaria. Finalmente, se contextualizan los procesos históricos de movilidad espacial y poblamiento territorial a partir de documentación obrante en el Archivo Histórico de Río Negro (Inspección General de Tierras 1919-1920).

María Coña y su familia —*lof* Coña Huenchufil— reclaman hoy las tierras delimitadas como porciones de los lotes 129 y 130 dentro del paraje conocido como Cuyún Leufú en la Colonia Pastoril Trapalcó (departamento 9 de Julio, provincia de Río Negro). En este informe presentamos evidencia histórica y antropológica de que esos campos forman parte de un territorio ancestral más amplio habitado de formas tradicionales por esta y otras familias mapuche-tehuelche. En otras palabras, el conflicto que atraviesa hoy en día la familia de María Coña no puede explicarse ni entenderse si no se lo enmarca dentro de una larga historia de pertenencia y ocupación tradicional. La presencia de esta familia y otras con similares trayectorias en ese espacio territorial puede ser descripta en dos marcos de interpretación diferentes, pero complementarios.

Uno de ellos es el marco de los lenguajes burocráticos y el de la historiografía oficial, que se fueron estableciendo en los niveles nacional y provincial de gobierno para administrar la diferencia indígena. Se trata de lenguajes centrados en la aplicación de criterios de

reconocimiento, los cuales se expresaron en narrativas, crónicas históricas, actas de inspecciones de tierras, legajos y documentos de personería jurídica, cartas y solicitudes. El otro marco es el de los lenguajes de la memoria, centrado en los procesos de formación como familia, los orígenes compartidos como parte de un pueblo indígena, las experiencias de relacionalidad y los vínculos con el territorio. Este lenguaje expresa las prácticas cotidianas y afectivas, las formas concretas de practicar un territorio y los sentidos socioculturalmente significativos a la hora de pensarse “juntos”.

Esta distinción de lenguajes es importante para interpretar cualquier reconstrucción histórica. Por ejemplo, las fechas que surgen de los documentos burocráticos permiten hacer cronologías estatales y responder preguntas como ¿en qué año el Estado nacional y el Estado provincial reconocieron dentro de sus administraciones la existencia de familias mapuche tehuelche en términos de “reserva o colonias indígena”? Pero estas fechas no indican inicios ni hitos fundacionales en la historia de larga duración de las comunidades en el territorio. Los lenguajes estatales tienden a fijar con fines pragmáticos, mientras que los lenguajes de la memoria dan cuenta del movimiento constitutivo de las pertenencias indígenas en contextos de subordinación estatal.

El informe tiene como primer objetivo dar cuenta de la historicidad de los vínculos de la *lof* Coña Huenchufil con el territorio y de los marcos culturales mapuche desde los que se vivencian. Por otro lado, apunta a contextualizar el proceso de expropiación del territorio, identificando los condicionamientos y obstáculos a la permanencia producidos tanto por agencias estatales como por particulares. El desarrollo descriptivo y argumental se organiza en los siguientes capítulos: (1) La conformación de la *lof* Coña Huenchufil y el territorio ancestral; (2) El arraigo afectivo al territorio desde los marcos de pertenencia mapuche; (3) El proceso de empobrecimiento durante la segunda mitad del siglo XX; y (4) El despojo territorial a partir de la llegada de la familia De la Canal. El Anexo presenta los mapas del territorio elaborados a partir de las memorias familiares.

Capítulo 1: La conformación histórica de la *lof* Coña Huenchufil y la reorganización del territorio ancestral en el contexto posgenocidio

Este capítulo caracteriza el proceso histórico de ocupación y movilidad colectivas protagonizados por las y los antepasados de la *lof* Coña Huenchufil según patrones propios y constreñimientos impuestos a partir de las campañas militares del Ejército Argentino nombradas oficialmente como “Conquista del Desierto” (1878-1885). Dicha descripción implica dar cuenta de los mecanismos de subalternización que condicionaron los desplazamientos de las familias indígenas hacia la zona en que se conformó el paraje Cuyún Leufú en el siglo XX, espacio social en el que se inscribe el territorio comunitario objeto de litigio en la actualidad. Finalmente, describiremos la economía doméstica practicada por la comunidad a partir de la reducción del territorio, en una región denominada por agentes estatales como “desierto”, en virtud de la escasez hídrica que la caracteriza.

Un extenso territorio ancestral: La vida de las y los ancestros de la comunidad antes y después de las campañas militares

La comunidad mapuche Coña Huenchufil (personería jurídica N° 48/2014 de la Inspección General de Personas Jurídicas de la provincia de Río Negro) reivindica un territorio configurado por apropiaciones y usos consuetudinarios como por sentidos de pertenencia y relaciones sociales plasmadas en el espacio a lo largo de generaciones. Este abarca 6.000 hectáreas (según nomenclatura catastral, se trata de porciones de los lotes 129 y 130) dentro del paraje conocido localmente como Cuyún Leufú (luego, ubicado como parte de la Colonia Pastoril Trapalcó), y se ubica sobre el cruce de las rutas provinciales 66 y 63, a 80 km. de la localidad Ministro Ramos Mexía.

Hoy en día, **María Coña** (nacida en 1949) es una anciana de 74 años, que ha vivido la mayor parte de su vida en ese territorio, acompañada por un hijo que logró permanecer —o “aguantar”, según el decir local— para sostener y actualizar los vínculos con el lugar de pertenencia. María creció allí con su padre **Francisco Segundo Coña** (1899-1971, proveniente de Temuco, República de Chile) y su madre **María Huenchufil** (1923-2003, nacida en la zona). Al conformar su familia, se asentaron en un sector de Cuyún Leufú, siguiendo el curso del agua en el cañadón que ha organizado el poblamiento del paraje: “más abajo, se expandieron para abajo y ahí es donde comienzan a hacer su vida” (Héctor, comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Ya en 1929, solicitaron ante el Estado la adjudicación de 10.000 hectáreas ocupadas, aunque la memoria familiar los ubica allí al menos una década antes. Francisco y María formaron una gran familia compuesta por 12 hijas e hijos: María, Bernardo, José, Alberto, Victoria, Rosa, Nélica, Ceferina, Agustín, Saturnina, Margarita y una hermana que falleció siendo bebé.

A su vez, María Huenchufil había crecido un poco más hacia el sur (“subiendo” el cañadón), con sus padres **Juan Huenchufil** (nacido en 1887) y **Victoria Huentecol** (nacida en 1898, posiblemente cerca de Choele Choel). Juan Huenchufil arribó a la zona alrededor de 1903 y contrajo matrimonio con Victoria, cuya familia ya habitaba la región. Después de ese casamiento, y por su destacada trayectoria, Juan Huenchufil llegó a ser *longko* del paraje. De la unión entre Juan y Victoria nació María Huenchufil y tres hermanos más: Martín, Hipólito y Carmen. A juzgar por relatos de sus descendientes directos, es dable pensar que el ancestro Juan Huenchufil haya sido una persona especial, incluso que tuviera la categoría social de *ülmen*, es decir, alguien con riqueza (como gran cantidad de animales) y poder en los marcos relacionales del Pueblo mapuche. En el campo donde ellos se asentaron actualmente vive Felipe Huenchufil, hijo de Hipólito y nieto de los primeros.

Como anticipamos recién, la familia de Victoria Huentecol es la familia con más antigüedad en esta región. Sus padres, **Juan Cruz Huentecol** y **Manuela Wanqui** nacieron respectivamente en los años 1860 y 1875 en Puelmapu o al este de la Cordillera de los Andes, puesto que, varias décadas después, son identificados como “argentinos” en los archivos consultados. Creemos que, terminadas las campañas militares de fines del siglo XIX, los Huentecol y los Wanqui ya estaban en las orillas del río Negro, desde donde irían siendo desplazados hacia el sur. Ambos fueron registrados como vecinos de Choele Choel en los primeros años del siglo XX por el cura párroco de esa ciudad (en el acta de bautismo de 1906 de Manuela Huentecol, una de sus hijas). La existencia de numerosos campos de concentración indígena en las márgenes del río Negro (en General Roca, Chichinales, Choele Choel, Fortín Castre y Colonia General Conesa) desde el comienzo de las campañas militares en 1878 hasta mediados de la década de 1890, en que se interrumpieron los racionamientos (Delrio y Pérez, 2020), sugiere que los ancestros de la comunidad no fueron ajenos a esas experiencias de violencia.

Estas trayectorias sociales se inscriben en la economía política y el modelo de ciudadanía impuestos en Argentina a fines del siglo XIX, en un marco de consolidación del Estado nacional y de incorporación económica al mercado capitalista mundial. Así, los pueblos preexistentes fueron asociados a la “barbarie”, en oposición a la civilización identificada con la nación, y su alterización implicó atribuirles incapacidad para ejercer la ciudadanía plena (Lenton, 2014). En este contexto, las campañas del ejército provocaron la desarticulación política de las sociedades indígenas, desmembramientos familiares, peregrinaciones, deportaciones y trabajo servil, reclusión en campos de concentración y reubicaciones territoriales forzadas (Delrio, 2005; Delrio et al., 2018; Mases, 2010). Numerosos estudios sobre estos procesos han coincidido en definir las mencionadas políticas estatales como un genocidio perpetrado contra los pueblos indígenas de Pampa y Patagonia, fundacional del

orden político y económico actual (Delrio, 2010; Pérez y Delrio, 2019; Pérez, 2019), cuyas consecuencias siguen afectando el presente.

En consecuencia, la discriminación y el racismo contra los indígenas fueron aspectos centrales de la organización del Territorio Nacional de Río Negro, condicionando desde entonces las posibilidades de acceso a la tierra y a condiciones de vida más favorables (Kropff, Causa y Pérez, 2019). Así, tras la desterritorialización indígena e inicio de la privatización de las tierras declaradas “fiscales” luego de las campañas militares, las áreas más fértiles cercanas al río Negro pasaron a ser propiedad privada de particulares y empresas dedicados a la producción capitalista; quienes, rápidamente, procedieron a instalar alambrados y obtener mensuras para sus respectivas registraciones dominiales. En general, estos actores se dedicaron a la explotación pastoril mediante contratación de mano de obra local en condiciones abusivas y precarias. Dicho brevemente, la porción más productiva de la región, próxima al río, pasó al dominio privado y algunos de estos establecimientos alcanzaron, en poco tiempo, una importante riqueza ganadera, incluso la producción de agricultura extensiva. Para el ideario dominante de época, esos sectores privados encarnaban la “promesa civilizatoria”, el progreso económico y la modernización tecnológica deseables para el usufructo de las tierras patagónicas incorporadas a la soberanía estatal. En virtud de ello, tuvieron anuencia para cometer una variedad de abusos, incluso avanzar sobre porciones fiscales sin permiso alguno para agrandar sus propiedades.

La memoria social indígena caracteriza los momentos posteriores a la salida de los campos de concentración, como el comienzo de “largos peregrinajes”. En estos recorridos, los y las sobrevivientes mapuche se orientaron a buscar un territorio donde poder restablecerse, en un contexto en que la mayoría de las tierras ya habían sido repartidas entre los terratenientes que financiaron las campañas y los militares que las ejecutaron. Al mismo tiempo, fueron recuperando las formas colectivas de organización y los vínculos familiares y sentidos de comunidad que habían sido quebrantados (Ramos, 2010a, 2010b). En relación con estos peregrinajes, y a diferencia de 1906 —cuando se encontraba en la zona de Choele Choel, aledaña al río—, en 1920 Juan Cruz Huentecol fue registrado durante una inspección estatal de tierras en una zona llamada Menucos, conocida también como Bajo Los Menucos, por el agente que suscribe el informe. Este lugar, significativo en la territorialidad de la comunidad, se halla 15 leguas al sur este de Chichinales y al norte de Sierra Colorada; de acuerdo a su ubicación, se localiza en una zona cercana al paraje que la familia Coña nombra como Menuco Glaciar.

Lo expuesto evidencia que el **territorio ancestral** de la *lof* Coña Huenchufil se extiende espacialmente hasta el río Negro y, temporalmente, a los años previos a las campañas militares de fines de siglo XIX (ver cartografía anexa). Las políticas estatales de despojo implicaron profundos cambios en los procesos de comunalización mapuche. En este informe, tomamos como punto de partida el momento en que las familias mapuche —entre las que se encuentran los y las antepasados de María Coña— tenían control sobre ese territorio ancestral. Estas se asentaban principalmente en las costas del río Negro —donde luego el Estado instaló los campos de concentración durante las campañas militares—, pero su ocupación tradicional incluía también los movimientos estacionales hacia el sur. Finalizadas las campañas militares, las costas del río fueron usurpadas por los hacendados, y las familias mapuche se vieron forzadas a desplazarse a las zonas menos productivas de su territorio. A partir de estas relocalizaciones impuestas, el territorio fue reducido y reorganizado en torno a la noción de parajes. Estos últimos se fueron configurando, a través de las trayectorias de las distintas familias y de sus formas de relacionalidad, como lugares de apego y pertenencia (nombrados a veces como “reserva” o “comunidad”). Así, las memorias genealógicas de los Coña Huenchufil, que hemos reconstruido en este apartado, inician en los años en los que las familias Huentecol y Wanqui vivían a orillas del Río Negro y se continúan en los años en que sus descendientes se vieron obligados a reorganizar sus pertenencias colectivas en torno al paraje Cuyún Leufu, sobre cuya conformación afectiva volveremos en el Capítulo 2.

De la vida sobre el río a la “población del desierto”: Estrategias de supervivencia frente a mecanismos de subordinación

De acuerdo con lo descrito en el apartado anterior, el territorio ancestral se extiende desde el Río Negro hacia el sur, incluyendo los parajes Menuco Graciar, Cuyún Leufú, Bajo Santa Rosa y Sierra Colorada. Posiblemente, los vínculos entre familias abarcaban también a los parajes de la región vecina de El Cuy. Como ya mencionamos, a partir de las campañas militares, ese espacio histórico de pertenencia mapuche se fue reconfigurando a través de dos imposiciones. Por un lado, mediante el despojo de las zonas más productivas, que hizo que las familias mapuche perdieran su control territorial sobre el río. Por el otro, a través del desplazamiento forzado hacia el sur, que las obligó a fijar sus asentamientos en las zonas menos productivas de su territorio. En este apartado nos vamos a detener en ese proceso de relocalización.

La zona que abarca estos diferentes territorios de relocalización fue descrita, desde inicios del siglo XX, como adversa para el arraigo poblacional por una serie de características: escasez hídrica, pocas precipitaciones anuales, suelos salitrosos, vegetación xerófila y

fuerte erosión eólica. A su vez, predominan las lomadas bajas y las grandes depresiones (bajos y lagunas), con presencia de importantes hondonadas o cañadones —“barrancas” para los integrantes de la comunidad—; uno de los más significativos, el cañadón Cuyún Leufú, atraviesa el territorio de la *lof*. Precisamente, el recorrido de este cañadón articula los puestos y las casas de las familias en el paraje (ver cartografía anexa). También, el modo de circulación del agua (desde el suroeste hacia el noreste) organiza referencias espaciales como “arriba” (donde nace el cañadón) y abajo (donde el cañadón desemboca, en cercanías de la salina de Trapalcó). En palabras del *longko*:

El cañadón cruzaba al medio de la casa y del jahuel. Casi pegado al jahuel. El cañadón que nosotros decimos que viene recorriendo de allá arriba. Y que pasa por todos los puestos. Ese cañadón es bastante ancho y bastante zanjón. O sea que ancho y alto de pared. Para sostener el agua, y arenales (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Ahora bien, a inicios del siglo XX, y como política de administración nacional sobre zonas recientemente anexadas, el Estado lanzó dos grandes proyectos para los territorios del sur: por un lado, inició una Inspección General de Tierras para conocer en detalle la situación de las tierras fiscales y privadas y, por otro lado, reforzó los dispositivos de seguridad interna con la creación de cuerpos especiales, como las policías fronterizas (Pérez, 2011). En el contexto de la primera iniciativa, las extensiones que nos ocupan en este informe fueron relevadas con el fin de conocer su potencial productividad y optimizar su administración por parte del fisco. En particular, el Tomo VI de los libros de la Inspección General de Tierras, implementada en 1919-1920 por la Dirección de Tierras y Colonias en el Territorio Nacional de Río Negro, releva la situación de familias asentadas en tierras fiscales sin mensurar en Bajo Santa Rosa, Bajo Los Menucos, Bajo Gualicho y El Cuy. Esta “población del desierto” —en palabras del inspector— estaba compuesta principalmente por familias indígenas, y, en menor cantidad, criollas y de origen europeo. Como mencionamos, allí fue registrado Juan Cruz Huentecol, unas leguas más al norte de donde se ubica el territorio que actualmente reclama la comunidad (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 224 anverso y reverso).

Según este informe, durante las primeras décadas del siglo XX, el arribo de hacendados a las tierras adyacentes al río produjo un desequilibrio entre el exceso de población y la capacidad pastoril de las tierras. Estas circunstancias económicas, sumadas a las relaciones desiguales de poder, provocaron el desplazamiento forzado de los pobladores originarios hacia “tierras que antes fueron temibles desiertos” (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 156, reverso). En razón de ello, según ese informe, los traslados de

población más intensos se habían realizado en años previos al recorrido del inspector; concretamente, cuando se enajenaron las zonas ribereñas y se obligó a los pobladores (sin disponibilidad económica para comprar o arrendar las tierras que necesitaban) a internarse en ese “desierto”, distanciados de los espacios con mayor disponibilidad de agua. Así estimaba que, mientras ciertas zonas interiores estaban aprovechadas desde hacía treinta años, casi la totalidad de las mismas tenía una ocupación estable desde hacía sólo diez años (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 156, anverso y reverso). Además, destacaba que el problema central era la escasez hídrica (para consumo humano y para actividades productivas). En las primeras décadas del siglo pasado, las napas subterráneas fueron la principal fuente de agua y de ellas, debido a las profundidades en que se hallaban, solamente la primera napa solía ser aprovechada con la tecnología existente.

Sin embargo, aquella “población del desierto” alcanzó niveles importantes de prosperidad (no solo llegaron a disponer de una cantidad de animales para cubrir la subsistencia, sino también una producción excedente para comercializar), de reorganización colectiva y de estabilidad. Como veremos más adelante, los conocimientos ancestrales sobre los territorios de esa región permitieron a estas familias mapuche revincularse espiritualmente con esas tierras y regular los usos del agua desde sus memorias y normativas. Eventualmente, pudieron establecerse con título precario de ocupación.

El mismo informe destaca que, a pesar de haber sido desalojados de sus territorios ribereños, las familias mapuche lograron volver a levantarse. El incremento de familias, el aumento de sus producciones (rebaños), la realización de adelantos (viviendas) y la creatividad de sus estrategias para sortear dificultades ambientales (por ejemplo, en las formas de uso de los *jagüeles*) (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 156, reverso) son algunos de los indicadores que inferimos del informe de tierras, para probar los esfuerzos realizados y los logros obtenidos en sus luchas cotidianas por permanecer en esos parajes hasta la actualidad.

Al momento de su recorrido, el inspector de tierras se sorprendía y subrayaba el hecho de que la población indígena radicada en esa inhóspita región alcanzara niveles de vida similares a los de los puesteros criollos o extranjeros que habitaban zonas más próximas a los cuerpos de agua. Asimismo, con sus lentes modernizadores, sugería tomar medidas para facilitar el desarrollo de quienes estaban establecidos allí, sobre todo estimulando las pautas de trabajo y ahorro. La clave era, según su criterio, llevar escuelas, útiles de trabajo, facilidades económicas, justicia y orden para sumarlos a la corriente del progreso y riqueza general (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 173, reverso). En sus propias palabras:

Aplicar el canon (de arrendamiento) para tierras tan pobres como estas de que me ocupo es simplemente despoblar, agrandar el desierto, restar elementos de vida y progreso a muchos habitantes, que no por ser desheredados tienen menos derechos que los otros a la lucha por la vida. Se trata del argentino aborigen, del criollo nativo de estas soledades, a quien se quiere llevar la luz del progreso y argentinizar (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 174, reverso).

Asimismo, las expectativas de continuidad y seguridad jurídica fueron parte de las percepciones del agente estatal en sus intercambios con las familias locales:

El poblador estable, que se desenvuelve en las condiciones que puede, lo que anhela es que se le permita vivir, quiere tener seguridad de su estabilidad y alberga la esperanza de hacer suyo el pedazo de tierra donde ha vivido y trabaja, donde han nacido sus hijos (...). El arrendamiento y mensura traerán una mejor distribución de la tierra y un mejor reparto de la población (...). Debe ser el poblador que vive y trabaja la tierra que debe solicitarla en venta al Estado y no al capitalista o intermediario, verdaderos intrusos que expolian y a quienes se deben los resultados desastrosos obtenidos con las ventas de tierras en remates públicos (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 177, anverso y reverso; f. 178 anverso).

A la par de ser consignada como pobre y marginal, la “población del desierto” fue representada como amenaza y peligro latente para los nuevos sectores interesados en las tierras patagónicas (Estado, compañías y empresarios capitalistas, colonos extranjeros). En consecuencia, las formas de habitar, transitar y aprovechar el entorno fueron, como regla, socavadas por una serie de **dispositivos de subalternización**, operados no sólo por agencias estatales (jueces de paz, inspectores, policías), sino también por los particulares bien posicionados en redes de poder local (propietarios, comerciantes, intermediarios). Estos dispositivos, si bien dirigidos a sectores rurales heterogéneos, focalizaron sus impactos en los grupos étnicamente marcados. Es decir, la población con pertenencia indígena (nombrada como “intrusa”, trabajadora o delincuente en el repertorio de clasificaciones dominantes) despertaba temores y mecanismos crecientemente ofensivos —en función de sus formas específicas de ocupación, movilidad y proximidad reales o “imaginadas”— por parte de los sectores entendidos como “pujantes” (Pérez, 2018).

En primer lugar, el discurso del **cuatrerismo** (hurto de ganado y circulación asociada de productos ilegales), exacerbado como “problema crucial” por privados y fuerzas de seguridad, justificó una persecución sistemática. Asimismo, provocó despojos, arrinconamientos y desplazamientos de familias originarias hacia zonas cada vez más

áridas y desconectadas de los principales pueblos¹. Por ejemplo, la vigilancia del “desierto”, donde se procuró imponer patrones restringidos de acción y tránsito para los sujetos estigmatizados dio lugar a prácticas de control y patrullaje por demás violentas como la razia policial ocurrida en octubre de 1930 entre la zona de El Cuy y Comallo (Pérez, 2018)². En relación con estas dinámicas, el mismo inspector de tierras destacó que

se han recargado los tonos para pintar la idiosincracia del indio ó (sic) del poblador autóctono, entregado al vicio, a la indolencia y a su instinto al robo para justificar su despojo y su alejamiento. Se le ha perseguido como al guanaco y *ha debido buscar en las apartadas soledades un refugio de vida y reposo (...)* se le persigue y se busca brindarle en el mostrador del almacén la copa de alcohol que lo envenena y pervierte. El cuatrero, considerado un mal a extirpar, no es posible combatirlo con medios de violencia y despojo, sino con medidas de mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo de los pobladores. El cuatrero, más que un mal innato, es una consecuencia derivada de la miseria, del medio crudo en el que se desenvuelven sus vidas, de la orfandad de estímulos estatales (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 157, anverso y reverso).

De acuerdo al inspector, en respuesta al despojo justificado por un discurso cargado de prejuicios, muchas familias indígenas buscaron refugio en la zona bajo estudio. La caracterización de estos lugares como de “cierta tranquilidad” ha sido transmitida en los marcos de la memoria de la comunidad, y asociada al término “reserva”, en palabras de Héctor Coña: “Toda esa zona era toda indígena, era como una reserva” (Héctor Coña, comunicación telefónica, 7 de noviembre de 2021).

Otro dispositivo de subalternización consistió en el **empleo precarizado** en propiedades privadas dedicadas, sobre todo, a la ganadería ovina y bovina. Las condiciones de explotación y asimetría en las que solían fijarse los jornales —más aún para quienes, sin

¹ Pérez (2011) destaca que en los archivos que registran denuncias de “vecinos” por cuatrero suelen encontrarse a propietarios de casas comerciales, hacendados y administradores de estancias. Es decir, una población que busca la seguridad de sus bienes materiales y que se apoya en argumentos de progreso y civilización, por lo cual cuenta con las condiciones de exigir seguridad al Estado.

² La intervención estatal en torno al denominado “cuatrero” implicó la organización de un cuerpo especial de policía y la ejecución de un proceso de disciplinamiento social por medio de secuestros, torturas y trabajos forzados (Álvarez 1940 en Pérez, 2018). Los efectos materiales de ese disciplinamiento, como los desalojos violentos de muchos productores indígenas y el acaparamiento de tierras por parte de bolicheros locales (quienes pidieron la intervención en base a sospechas de amenazas contra sus bienes) todavía se registran en el paisaje. En cuanto a los efectos sociales, se encuentran la desaparición de personas, el amedrentamiento de familias y la consolidación de una diferencia indeleble entre víctimas y victimarios (Pérez, 2018).

tener residencia fija, subsistían únicamente como peones estacionales— quedaron bien registradas en los diagnósticos estatales:

Tan cuatrero es el capitalista que extorsiona y explota como el individuo que mata su hambre robando una oveja (...). Hay propietarios que piensan que alejando al vecino incómodo con el cercado de su campo, están más seguros del estado de sus majadas, y que con jornales escasísimos pueden atender debidamente sus haciendas y hasta conceder medianerías (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 157, anverso).

Al igual que las generaciones pasadas, quienes actualmente integran la *lof* Coña Huenchufil tienen trayectorias laborales iniciadas a muy temprana edad, como peones de campo y en el servicio doméstico, tanto en la región de referencia como en otras localidades.

Por su parte, los comerciantes —en connivencia con funcionarios públicos— imponían severas limitaciones a la movilidad y la toma de decisiones de los sectores marginalizados (como los indígenas) en los circuitos comerciales (Pérez, 2011) sostenidos con la venta de animales en pie, lanas, cueros, pieles y plumas. Las restricciones eran producto de una combinación de mecanismos: endeudamiento perpetuo, discriminación étnico-racial e imposición unilateral de precios por parte de comerciantes e intermediarios. Dichos mecanismos colocaban a las familias locales en una dinámica de deudas y dependencia respecto de personas específicas para obtener dinero en efectivo y acceso a productos necesarios en el ámbito doméstico. En otras palabras, el **comercio de campaña** resultaba sumamente desventajoso para los pequeños productores indígenas, dado que absorbía cruelmente la mayor parte de los sacrificios familiares; encrucijada que era imposible evitar mientras no mejoren las vías de comunicación o acceso a los poblados y centros más importantes. En este marco, incluso eran comunes los casos en los cuales el cliente indígena debía suscribir, directa o indirectamente, documentos en blanco como garantía del consumo que iba a efectuar durante el año en la casa de comercio:

Un agente, el comerciante acopiador, aprovechador en mejor término. Si es verdad que la escasez de transportes y los fletes elevados, las grandes distancias y la insuficiencia de caminos carreteros de fácil acceso gravitan sobre el valor de los productos, no es menos cierto que los precios que se obtienen no guardan una relación aproximada a los que debieran obtenerse. Todos estos recargos de gastos gravitan únicamente sobre el productor. El acopiador o comerciante adquiere los productos con un amplio margen de usura y otra cosa ocurre con los acaparadores del mercado. La mayoría de los pobladores, sin otro capital que el que representa su rebaño, compelidos por el apremio de sus deudas y las necesidades de sus

familias, se ven obligados a enajenar su producción a los precios fijados por el acopiador. La época de las ventas coincide con la de su aprovisionamiento, los créditos por mercaderías se hacen con el plazo de fin de año y deben vender para pagar, y sea que vendan sus lanas a su comerciante proveedor o al acopiador o intermediario, se establece para esta época un movimiento relativamente intenso (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 158, reverso).

Por último, tal como hemos mencionado, el accionar de las **fuerzas de seguridad** en las zonas interiores (la policía ordinaria, la policía de frontera y, más tarde, la Gendarmería Nacional) generaba la obligatoriedad de circular con habilitaciones y “pasaportes” que acrediten origen y pertenencia, en especial para personas y animales sobre los que recaían los estigmas, prejuicios y abusos del momento. Dicha vigilancia institucional sobre “ciertas movilidades” es, hasta hoy, parte de los registros sociales compartidos, y transmitidos entre generaciones, en torno a los controles estatales sobre los grupos subalternos de la región:

Venían de a caballo. Sabía tener un pasaporte papá. Del caballo que trae, la marca, todo. No sé qué le hicieron después al pasaporte ese. Pasaporte le decían ellos, no sé, un papel era. Que venía pintado el caballo y una foto de él y como un cuaderno era, era uno solo nomás (María Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

En conjunto, estos dispositivos dominantes (y su ejecución por particulares en arreglo con agentes de Estado) sostuvieron, por décadas, discursos y prácticas tendientes a estabilizar formas cotidianas de violencia, invisibilización y desacreditación de la permanencia, la apropiación y el trabajo sostenido por familias indígenas en condiciones de desigualdad estructural. En las interpretaciones familiares, los mecanismos de subordinación en la organización del trabajo se vinculan con las **modalidades diferenciales de acceso a la tierra**. Esta diferencia es explicitada por Luis y Héctor respecto de Mario Franco, exgobernador y hacendado de la zona: “Ahí [señala un punto en el mapa] estaría Mario Franco, después de Lonconao. Él habrá comprado, no creo que haya llegado como mi abuela” (Héctor, comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Asimismo, explican que, como lógica productiva, el exgobernador empleaba mano de obra de pobladores locales: “Yo lo conocía a Franco. Estuve en el puesto de ellos, inclusive yo después de que se fue Héctor yo fui a ayudarles a juntar a ellos. Juntar vacas” (Luis, comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Tal como dejan ver las imágenes satelitales (que muestran zonas con deslindes y alambrados y otras en las que son más escasos), la zona donde se ubicaba el campo de Franco, al norte de Cuyún Leufú, fue mensurada y reorganizada de acuerdo a la lógica capitalista tempranamente (ver cartografía anexa).

En años recientes, también el paraje Cuyún Leufú ha ido modificando su configuración con las ventas de lotes y la llegada de nuevos sectores. Uno de los principales cambios fue la práctica de deslinde con alambrados, lo que modificó sustancialmente el paisaje y los usos de los campos. Otra de las transformaciones tuvo que ver con los mecanismos para acceder a la tierra: así como en la memoria social, en los tiempos de Juan Huenchufil y Francisco Segundo Coña, la forma habitual era “pedir permiso” por parte de los recién llegados (como profundizaremos en el próximo capítulo), en las últimas décadas la vía de acceso fueron las transacciones de compra-venta propiciadas en ámbitos externos al paraje.

La economía doméstica de la comunidad

Para subsistir en ese territorio descrito por las agencias estatales como un “desierto”, las familias y comunidades desarrollaron distintas estrategias en base a un conocimiento exhaustivo del ambiente circundante y una capacidad inventiva que les permitieron no sólo establecerse, sino también diversificar sus condiciones materiales (aumento de animales, jagüeles y molinos con tanque; construcción de mejoras; etc.)³. Tal como profundizaremos en el próximo capítulo, la consolidación del paraje Cuyún Leufú estuvo relacionada con la instalación de familias que mantuvieron relaciones sociales y afectivas que posibilitaron la reproducción de la vida cotidiana. Por ejemplo, la búsqueda de agua dulce para el consumo diario, la apertura de caminos para conectar espacios domésticos, los encuentros de marcadas y señaladas de animales son eventos y prácticas que se rememoran como sostenidos, y sostenibles, gracias a la colaboración constante entre parientes y vecinos.

Entre las actividades colectivas, fue clave la **construcción de caminos** generales y vecinales; es decir, de rodados y herraduras que ligaban entre sí los núcleos de población y formaban una red espacial más o menos densa según los sectores. Estos caminos interiores fueron signos claros de los múltiples movimientos que sus habitantes produjeron en la región del desierto. Es decir, a pesar de ser una de las regiones más marginadas del Territorio Nacional de Río Negro, donde la gestión de los poderes públicos sobre la vialidad fue casi nula, la conexión y transitabilidad de extensas áreas se encontraban garantizadas por la apertura y mantenimiento de caminos, picadas y huellas por parte de los pobladores interesados en sostener y ampliar sus relaciones (cooperación, visitas mutuas, etc.). Así lo relataron María, Héctor y Luis Coña el 25 de octubre de 2021, durante el proceso de mapeo participativo:

³ Los espacios domésticos de las familias eran, en algunos casos, toldos de cuero o chapa con techos de cuero y jarilla mientras que, en otros casos, se trataba de ranchos considerados más “modernos” con techos de zinc y puertas de pino.

Ese camino lo hicieron a pala, a hacha. Colueque, el tiempo que estaba Colueque hizo una entrada ahí también (...). Bernardo hizo un coso, un camino que aún existe todavía ese que va al Bajo Hondo que lo hizo hacer con personas así a mano, desde la casa al Bajo Hondo (...). Bueno, este puede ser otro camino que hizo Lonconao que va al costado del cañadón y llega hasta lo de Lonconao, hasta ahí muere ese camino. Ahí muere, fue un camino vecinal, que lo hizo Lonconao (...). Ahora se nota que salen los caminos ahora que los hicieron con máquina. Aquellos tiempos iba todo camino angostito así, camino hecho así a pico, hacha.

El **acceso al agua** también fue organizado colectivamente entre vecinos, de manera de posibilitarlo para todos: “Nos íbamos a lo de un vecino a buscar agua, agua dulce. Todos con tambor, con bidón. Se llamaba Colueque” (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021). Luis Coña recuerda que los animales de los vecinos Maripan y Lonconao solían venir por la noche a tomar el agua en el campo de ellos y Norma menciona que el vecino Colueque les daba permiso para ir a buscar agua dulce con un tambor a su campo. Además, cuentan Luis y Héctor Coña que los vecinos solían pasar a recolectar frutos que abundaban en su territorio y en otras zonas no, tales como algarrobales, chilca, jarilla, matacebos: “El hogar nuestro es donde tenemos un montón de algarrobales que no en todos los lugares hay, por eso pasaban los vecinos, pero que eran como parte de la familia, se pasaba y se respetaba” (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Finalmente, el **pastoreo extensivo** y la ausencia de alambrados en áreas comunes (o la inexistencia de cerramientos y mensuras) permitía expandir, provechosamente, los recorridos de los rebaños según las condiciones de los pastos y la disponibilidad de agua. Así, Luis Coña recuerda que en el tiempo de sus antepasados “era todo campo abierto. Se juntaban todos los animales, se mezclaban, pero después aparecían, la gente se daba cuenta y se avisaba, sobre todo mirando las marcas se daban cuenta” (Comunicación personal, 29 de noviembre de 2018). Lejos de un descontrol o falta de pautas en el aprovechamiento de recursos locales escasos, esta dinámica demuestra una serie de acuerdos y una cooperación constante entre parientes y vecinos para el cuidado común de animales y campos. Según el inspector de tierras, desde inicios del siglo XX, la actividad pastoril dependió de la vegetación forrajera regional y del conocimiento indígena acerca de su uso:

Respecto a la nomenclatura de las plantas indígenas, la vulgar, es la única que a mi entender tiene valor a los efectos prácticos de apreciar el valor pastoril ó (sic) la capacidad ganadera de un campo dado, según la abundancia ó ausencia de tales ó cuales tipos de pastos (Dirección de Tierras y Colonias, 1920, f. 154, anverso).

En determinados contextos, dicho conocimiento posibilitó una acumulación de ganado por parte de Francisco Coña: “Eran hacendados, tenían muchas vacas, tenían como setecientas vacas. Tenían ovejas, chivas” (Victoria Coña, comunicación personal, 18 de septiembre de 2021). Los momentos de bienestar económico son recordados fuertemente entre las familias de la zona y contrastan con los momentos de escasez y pobreza que comenzaron a mediados de la década de 1950, sobre los cuales profundizaremos en el tercer capítulo. Por este motivo, los recuerdos en torno a la vida en el campo se organizan para la mayoría de la familia Coña Huenchufil en torno a la infancia, cuando colaboraban para sostener la unidad doméstica. Estos recuerdos se interrumpen, salvo para quienes permanecieron en el territorio, a partir de trasladarse a otros lugares para trabajar de modo asalariado siendo aún niñas y niños.

La economía doméstica giraba en torno al ganado: yeguarizos, vacas, ovejas y chivas. Estas últimas llegaron a sumar alrededor de mil y tienen preeminencia por sobre el resto de los animales. Claudia y María Coña recuerdan lo laborioso que era pastorearlas en su infancia: “Nos mandaban a largar las chivas y a buscar las chivas y, y nos mandaban a hacer el corral y a dar a mamar a los chivitos” (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021). Las faenas se iniciaban en la madrugada; al mediodía solían regresar para darles de beber “los sabíamos encerrar un rato a las dos, tres horas y salir otra vez con los animales. Arriando, para que coman, y pastorearlos”, comenta María Coña. El trabajo terminaba de noche, cuando lograban reunir la majada:

Nosotros en la noche sabíamos andar, a la una, a las dos de la mañana acarreando chivas, no ves que las chivas se iban a la barranca, corriendo sacarlo de ahí, sino los lleva todo. Pasamos todas las chivas, pasando antes que venga más fuerte (...) pasando chivas de este lado. Algunos que no salían, a la rastra lo sabíamos sacar. A pasarlos para este lado, a la casa. Algunos se quedaban apretados con la barranca. Se caía la barranca y quedaban apretados, los mataba a los animales. Y así, así tanta cosa ha pasado en el campo (...). Para la parición de las chivas hay que estar. Sabíamos andar con Nina nosotras (...) entregar a los chivos a la media tarde, saben empezar a las cuatro de la tarde hasta la noche. Entregando chivitos. Porque ellos los entregaban, cada cual a su madre. Y cómo cuando nacían, ahora no conozco nada yo, si tengo que entregar chivitos así no conozco a la madre ni al chivo tampoco. Y antes sí. Así sabíamos andar a las cuatro de la tarde para entregar los chivitos. Algunas chivas tenían dos, otras no los querían. Hay que atarlas. Hay que desparramar los chivos, había guachos, chivitos guachos. Una vuelta nevé bastante, se murieron las chivas y quedaron los chivitos. Tenía cuarenta guachos yo. Pero no

tenía leche para darles, les hacía harina con un poquito de leche. Se me murieron todos después [por la] nevada. Después de eso, de la nieve, escarchillaba, caía helada. Nosotros meta acarrear chivas, calentar chivas. Se morían las chivas en el campo nomás. Sabíamos hacer fuego allá para calentar las chivas. Chivas recién esquiladas, les agarraba eso se morían (...). Todo el día calentando las chivas. Se levantaban pero a la noche se morían. Se caían y no se levantaban más. Y así pasaban los años, qué lo tiró. Sufrimiento con los animales. Qué va a hacer [silencio] (María Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Los niños se ocupaban también, junto a su madre, de ordeñarlas y darle de mamar a los chivitos:

Yo lo que me acuerdo es que mamá ordeñaba las chivas. Ordeñaba, sacaba diez litros, quince litros de leche de chiva, y hacía queso. Hacía queso de cabra. ¿Vos te crees que iba a comprar a la farmacia, para hacer el queso, para cortar la leche? porque eso hay que cortarla la leche, que el suelo salga para un lado y lo demás queda para el otro lado. Lo hacía con cuajo salado, cuajo de un animal. Por ejemplo, carneaban un chivito, un cordero, le sacaban el cuajo y lo salaban bien, todo salado, salado, salado, salado. Con sal gruesa. Y ahí lo dejaban secar y cuando querían hacer charqui le echaban ese cuajo ya seco, salado. Lo echaban y lo revolvían, lo revolvían y lo dejaban. Se cortaba todo, salía el suero por un lado y lo que es, y el queso por el otro lado. Pero todos supieron tener en su tiempo muchos animales. Sobre todo vacunos. Papá igual (Victoria Coña, comunicación personal, 18 de septiembre de 2021).

Las señaladas reunían gente de otros lados. El padre ponía una fecha con mucho tiempo de anticipación y, al finalizar, realizaban un festejo, tal como sostiene Victoria:

Le cortaban la cola a los corderos y capaban (...). Carneaban un animal, por ejemplo, un ternero o un potrillo, así. Y se juntaban. Porque eso era trabajo. Dice, porque eran muchos animales(...). Era una fiesta porque las mujeres hacían pastelitos, empanadas y los hombres piolaban. Piolaban para voltear a los terneros para capar. Todo era trabajo eso, no era decir voy a voltear un ternero y listo. No, había que caparlo, señalarlo es cortarle las orejas (Comunicación personal, 2 de octubre de 2021).

Las mujeres teñían la **lana** de las chivas (y también de ovejas) con raíces de distintas plantas, entre las que mencionan la jarilla y el molle. La abuela y la madre tejían, pero el hilado, en cambio, era tarea familiar: “Hacían matras, alfombras para el piso, para la mesa,

eso muy bonito. Después hacían la pelera, la cincha [tejido para ajustar el recado de los caballos]. Todas esas cosas hacían ellos”. Los recuerdos incluyen entre las prendas las matras para dormir, a las que elogian como muy bonitas (Claudia y Victoria Coña, comunicación personal, 18 de septiembre de 2021). Explican que estas son similares a las cinchas, pero con dibujos de cuadraditos chicos, que servían para las camas de dos plazas. Ellas hacían, además, *quillangos* con cueros de chivitos.

Como también mencionó María, Victoria amplía la información sobre el procesamiento y conservación de la carne deshidratada (**charque**):

Cuando se carneaba un animal, por ejemplo, un potrillo es mucha cantidad de carne. O un novillo. Es la mucha cantidad de carne. No lo consumís en poquitos días, una semana, diez días. No se consume porque es mucho. Entonces, ¿qué hacían los mapuche allá? Mamá, mi abuela, mi tía ¿qué hacían? Lo charqueaban. Hacía, por ejemplo, una mesa así más larga que esta, llena de carne de punta, lo charqueaban muy finito, muy finito. Entonces hacían una cierta cantidad de esa carne charqueada y le ponían sal. Y lo envolvían y lo dejaban otra vez. Y después se extendía como extender ropa. Se secaba, se secaba con la sal y el aire se secaba (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2021).

Claudia agrega que, además, pisaban el charque “con un mortero, pero así era natural, de la naturaleza (...). Esos morteros los encuentran así en el campo. Había piedras muy bonitas, todas esas cosas eran. Piedras que, viste que hoy por hoy se hacen medallas, se hacen aros. Habían lindas piedritas, esas cosas” (Comunicación personal, 14 de octubre de 2021). “Ese lo usó toda la familia —acota Héctor—. Ese es como un trofeo. Y después yo una vez había encontrado también de esos chiquititos, todos morteros como para moler”. Al respecto, María recuerda: “Cuidábamos la carne. No hacíamos puchero o el asado así no hacíamos”, sino que cocinaban la carne “de a pedacitos” y que también mataban cuises en el campo: “Mi hermana Victoria hacía ese cuicito que va en el algarrobo, ese matábamos para comer. Y era rico. Ella hacía bife con eso (...). Lo hacía con harina, así. Revuelto con harina, le echaba pimentón, especias, después lo hacía revuelto. Qué rico” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Continuando con las cuestiones culinarias, Claudia comenta que hacían el carruto (hígado) crudo, hacían la sangre y en un encuentro entre Héctor, Luis y María conversan particularmente sobre una forma de cocinar los chivos, que consistía en llenar con condimentos el pulmón del animal, antes de carnearlo:

Héctor: el pulmón del chivito. ¡Qué bueno! la abuela le decía *apol*.

María: sí, *apol* le decía. Se llenaba el bofe del chivo con sangre, y ahí quedaba como un adobo, así. Y lo ataba el cañotito el chivo lo ataba para que no salga para allá.

Héctor: para que no salga todos los condimentos.

María: y comíamos así, comíamos enseguida, comíamos así como estaba, porque la sal lo cocina a la sangre. Ellos decían así. Y qué rico que era (...). Pero hace sufrir mucho al animal.

Luis: sí, lo hace sufrir mucho (...) y lo colgás, lo tenes que colgar con una sogá, un gancho, algo así quede colgado el chivo, y ahí le cortas el cogote y le echas sal con ají. Pero sufre mucho (comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

La cría de animales se dificultaba por la salinidad del agua, ya que no era posible obtener agua dulce en los pozos que hacían, según menciona Luis, por lo tanto, acarreaban el agua en balde, caminando y los mayores a caballo a veces. Los momentos de sequía alternaban, de vez en cuando, con crecidas por la lluvia. El padre viajaba al pueblo en un carro tirado por tres caballos, comenta María, mientras los niños solían quedarse en el campo. Varios años más tarde, Bernardo compró una camioneta, y pudieron comenzar a desplazarse con menor dificultad:

A veces veníamos nosotros, si no nos quedábamos en el campo cuidando los animales. Nos dejaban cuidando allá, porque allá había que tirar agua porque antes no había molino, no compraron molino, todo, teníamos que tirar agua a balde, a caballo o de a pie. Y necesitaban esa, donde tirábamos agua nosotros había una pileta, así como esa, así, y ahí echaba el agua, y ahí el agua iba para la otra pileta, el tanque, el australiano (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

El conocimiento acerca del **uso de plantas nativas** era un aspecto central de la economía doméstica. Claudia cuenta que su mamá transformaba el agua salada en agua potable, para consumo y para lavar las prendas, mediante una técnica que incluía a la planta de sampa. Concretamente, “quemaban sampa porque tenían el agua salada. Para que, para lavar, ¿viste? porque se cortaba el jabón, eso sí me acuerdo. Lo agarraba con un trapito y metía toda lo que es la sampa quemada lo metía adentro y eso hacía que jabonara el agua”. Recuerda también que, “cuando no había nada, se pedían entre vecinos. Se prestaban la harina, la carne a veces” (comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

Con esa planta, la sampa, y con otra llamada fume, hacían rescoldo, que se comía ya sea en el almuerzo, en la merienda o en la cena, tal como detalla Norma:

Y después la finadita la abuela hacía la masa sin levadura, sin nada, con la ceniza lo cocina. No sabés lo rico que era. Era una torta redonda, el rescoldo que le dicen ellos (...). Nunca más comí yo rescoldo, hasta el día de la fecha no comí más (...). Igual que la sopa de harina (...). Me acuerdo que cocinaba con los huesos del animal, así le hacía tipo fideos, así, pero todo con bollitos de harina. Riquísimo (Comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

María menciona cuánto le gustaba “el té de la chaucha rescoldeada en la ceniza”, que recolectaban generalmente a la hora de la siesta. Rosa rememora las artes culinarias de su madre —“hacía rescoldo a la ceniza, pan casero, al horno de barro”— y María comenta que ella continúa haciéndolo: “Torta fritas, rescoldo a la ceniza (...). Yo cuando tengo leña allá lo hago siempre”. Volviendo al punto sobre la carencia de alimentos, sentencia: “Había poca harina, poquita harina, un cachito cada uno, pero chiquito el cachito, éramos como diez, once con el anciano. Un kilo de harina ¡qué va a comer uno!” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

La recolección de chauchas estaba a cargo de los niños, tal como narra Victoria: “La fruta que comíamos nosotras eran chauchas, algarrobo (...) íbamos a buscar en un bolsito. Cada cual llevaba su bolsito y cosechaban las chauchas más gorditas. Tenía como un jugo ¿viste? esa era la fruta nuestra. Nosotros no teníamos fruta” (Comunicación personal, 2 de octubre de 2021). La recolección incluía, además, varias plantas medicinales (ver capítulo 2), entre las cuales se encuentran hojas de zen, malva rubia, chilca, trallao, palo de piche, té de campo, carqueja y tomillo, entre otras.

Según el relato de Victoria, también eran los niños quienes se ocupaban de acumular **leña**, generalmente de algarrobo y de una mata llamada matasebo, que les permitía calefaccionar la casa y enfrentar las nevadas durante el invierno, así como cocinar en el fogón. Sin embargo, no se sentían cómodos cortando la leña de los algarrobos, porque tenían conciencia sobre el tiempo que llevaba a los árboles crecer (ver capítulo 2). En estos recorridos solía ir su madre, sostiene Claudia: “Y bueno, ellos, mi mamá sabía salir a juntar leña. Yo también, sabíamos salir a juntar leña (...). Cortaban las ramas y hacían esa rastra, que lo tiraban con el caballo. El caballo traía la leña, o sea, buscaban las ramas y la leña todo lo ponían arriba” (Comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

Los niños y la abuela se ocupaban del gallinero, de juntar los huevos y limpiarlo. También hacían corrales y recolectaban los huevos de avestruz. María concluye:

Vida mía muy, trabajar mucho, de chico. Mi papá nos hacía juntar leña, nos hacía acarrear agua, todo eso, cosas pesadas hacíamos antes nosotros. De chicos nomás. De chicos nos hacía trabajar, a juntar leña y ellos muchas veces esquilaban, nosotros éramos playeros de los animales. Playero es el que junta, a donde esquila tiene que juntar toda la lanita de la barriga de los animales y embolsarlo. Y embolsarlo y eso, con eso le pagaban a nosotros, para comprar caramelos, todo eso. Comprar alguna cosita para comer. Andaban mercachifles andaban en carros sabían andar y ahí vendíamos ese, la lanita esa que juntábamos en la playa y lo vendíamos y así comprábamos caramelos, comprábamos dulces, fruta así. Y así vivíamos. Todos trabajando, de chicos nomás, de seis, siete años ya nos hacían trabajar antes, mi papá, mi mamá. “Junte lanita si quiere comer caramelos”, decía ella (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Son varios los testimonios que rememoran las **cacerías**, ya sea con boleadoras (los mayores) o con trampas (generalmente los niños), para obtener las proteínas de la carne de liebres, piches, avestruces (ñandúes), martinetas, perdices, y guanacos, además de los cuises mencionados, que solían cocinar al rescoldo. Las martinetas y las perdices, por ejemplo, se cazaban de noche, iluminados por un candil, recuerda Victoria:

Mataban las martinetas con un palo y yo no las levantaba, no las levantaba, así que las dejaba tiradas. Todo tiene su nombre, las cosas esas, por ejemplo, el bolsero. Yo era la bolsera. Tenía que levantar las martinetas. Todo de noche se hace. Y al otro día desplumar todas las martinetas (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2021).

Claudia acota que

nos mandaban a vender las plumas. Y también nos mandaban a cazar las martinetas. Hacían un tejido y nosotros, a las tardes, teníamos que ir a cazar martinetas para poder comer. Le tirábamos maíz adentro y nosotros teníamos que correr y matar, y lo encerrábamos a las martinetas. Seis, siete martinetas a veces agarrábamos. Y eso teníamos para comer.

En la cacería colaboraban una gata y una perra, tal como cuenta María:

Teníamos una gata que sabía cazar cuises. En vez de traer el cuis al gato se lo quitábamos nosotros y lo carneábamos y lo hacíamos comida, el cuis. Sabíamos hacer guiso, sabíamos hacer, como le dije yo, nosotros le decimos el frito con harina. Eso comíamos, Victoria lo hacía. Pobre. Después teníamos una perra que mataba

liebres. Liebres sí había. Viste cuando está seco más gordas están, cuando está seco el campo. Teníamos una perra que sabía agarrar liebres. Después se enfermó la perra también, se murió la perra. Sabíamos llorar por la perra, se murió pobrecita. Esa nos daba de comer a nosotros. Y así pasamos.

Victoria Coña explica:

Los muchachos eran antes así, cazaban pieles. Por ejemplo, para pluma, el avestruz se cazaba. Y se cazaba a boleadoras (...). Antes se vivía de eso, de la pluma de avestruz se cazaba el avestruz, sacaba las plumas y envolvían todo: el cuero de zorrino, el cuero de zorro, el cuero de corderito chiquito. Todo valía, la lana, las cerdas, las plumas ya lo dije. Todo se vendía. De eso vivía la gente (Comunicación personal, 18 de septiembre de 2021).

A lo cual Héctor agrega:

Nosotros nos solventábamos con eso. Cazabas un zorrino, y tenías plata seguro, ¿viste? o boleaba un choique tenía la pluma y la comida y la carne. Y con todo eso la gente, nosotros, nos sosteníamos dentro del territorio. Y hacía conserva también (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Los cueros, pieles y plumas —y en ocasiones también algunos animales— eran comprados por los mercachifles, que solían llegar a la casa de los Coña en la época de las señaladas, desde Regina y desde el valle. Los cueros incluían también los de chivos, según María Coña: “A los recién nacidos que se morían se los cuereaba. Si lo estaqueaban, después cuando venían los mercachifles hacíamos la plata con eso” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Estos vendedores ambulantes se trasladaban en carro en los primeros tiempos de la colonización y luego en camiones, y proveían a las zonas rurales con mercaderías referidas como “vicios”: ropa, utensilios, telas, alpargatas, frutas, harina, fideos, yerba, azúcar, aceite y caramelos, entre otros productos. El intercambio generalmente no era justo, en una época donde los cueros resultaban valiosos para el mercado internacional y nacional. “Y así como lo venden un cuero, un zorro, era re barato también. Así que lo cambiábamos por cosas. Así comíamos fruta, así”, recuerda María, y en sus memorias se presenta una radio de madera que había comprado su madre: “Era color marrón, bonita era la radio. Pero eso lo cuidábamos como oro. Cada rato veníamos del trabajo, enseguida la radio. Después ya no lo agarramos más, por ahí, cuando estábamos tranquilos en la casa lo prendíamos para escuchar noticias” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Varios mercachifles hicieron su fortuna a partir de la ventaja obtenida en estos intercambios,

y terminaron instalando sus almacenes de ramos generales en encrucijadas de tránsito en las zonas rurales —referidos como “boliches”—, o bien como casas comerciales en los centros urbanos. El padre de los Coña, generalmente, vendía la lana de oveja y de chivas en dichos almacenes a cambio de mercadería:

Tenía ovejas mi papá y vendía el esquilado. Sabíamos esquilar nosotros. Todo, todos en la familia nomás; a mano, con la tijera. Antes ni conocíamos la máquina que hay ahora para esquilar. Traía el carro lleno de lana, y acá llevaba mercadería para el campo. Lleno sabía, tenía una jardinera que se dice (María Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

La descripción de las actividades desarrolladas por la comunidad, orientadas a garantizar su subsistencia, dan cuenta de un profundo conocimiento de las características del lugar, así como la puesta en juego de saberes del Pueblo mapuche, transmitidos cotidianamente a través de las generaciones.

Conclusiones: El establecimiento de relaciones estructurales de desigualdad

En este capítulo hemos descrito el territorio histórico conformado por las familias mapuche antes y durante las campañas militares de fines del siglo XIX referidas como “Conquista del desierto”. Posteriormente, como consecuencia de sucesivos despojos, los descendientes de Juan Cruz Huentecol y Manuela Wanqui se vieron obligados a desplazarse hacia el sur y, con el tiempo, a circunscribir sus movimientos dentro del estrecho paraje de Cuyún Leufú. A pesar de las desventajas del entorno, las familias que arribaron a la zona desarrollaron distintas estrategias orientadas a aumentar la productividad ganadera y facilitar las condiciones de vida, que involucraban conocimientos y relacionalidades mapuche, en cuyas características profundizaremos en el próximo capítulo. Sin embargo, tal como se desprende de los relatos citados, la familia realizó numerosos sacrificios para permanecer en el campo y sostener la ocupación comunitaria. Ni los sacrificios ni las estrategias a las que apelaron fueron suficientes para subvertir las relaciones de desigualdad estructural establecidas con posterioridad a los desplazamientos forzados que siguieron a las campañas militares, hacia zonas que el mismo Estado reconoció como adversas para la vida.

Capítulo 2: El territorio practicado (los vínculos afectivos)

La noción de “espacio practicado” del filósofo Michel De Certeau (1996) ha sido utilizada en Antropología para definir el territorio vivido (Grossberg, 2010) desde el afecto, las memorias compartidas, las regulaciones de uso tradicionales y las normativas de reciprocidad establecidas desde el conocimiento mapuche. Desde este ángulo, el territorio practicado es un concepto antropológico que nos permite pensar el espacio social “ocupado tradicionalmente” desde sus dimensiones más encarnadas, cotidianas y vividas. Las texturas del paisaje, los caminos marcados y los puentes invisibles, los deslindes y los accesos, los lugares prohibidos, sagrados o añorados, los surcos de recorridos habituales y las formas de sortear los imponderables de una geografía difícil de habitar fueron produciendo el territorio de la comunidad. En otras palabras, un territorio de apego y de pertenencia compartida, de experiencias e historias similares, de vínculos muy profundos entre las personas vivas, con los ancestros y con otros seres no humanos.

Los vínculos afectivos entre familias en la conformación del paraje Cuyún Leufú

Los vínculos de los Huentecol y los Wanqui con otras familias de la extensa región —nombrada aquí como “territorio ancestral”— no sólo fueron productivos sino también espirituales y de apego a un mismo Pueblo. Como sostienen las generaciones actuales, es muy posible que estos antepasados hayan levantado importantes ceremonias colectivas como *camaruco*, *wiñoy tripantu* u otras. Aun después de la relocalización forzada hacia el sur, estas familias continuaron teniendo el uso y control de un amplio territorio conformado por diversos parajes. En la medida en que los hijos e hijas fueron formando sus propias familias, Manuela Wanqui y Juan Cruz Huentecol fueron distribuyendo entre ellos y ellas ese extenso territorio. Así, cuando una de sus hijas, Victoria Huentecol (nacida en 1898 en ese territorio), formó pareja con Juan Huenchufil resolvieron que ellos se asentasen en el paraje de Cuyún Leufú.

La memoria de sus hijos, hijas, nietos y nietas —con quienes trabajamos para la elaboración de este informe— reconstruye con mayor detalle los usos y sentidos tradicionales de ese paraje en particular, puesto que en sus cañadones, quebradas y aguadas transcurrieron sus vidas cotidianas. El hecho de que el paraje Cuyún Leufú se recorte como un territorio practicado de pertenencias compartidas no niega la explicación de los más ancianos acerca de que ese paraje es uno de los tantos espacios familiares que constituyen el extenso territorio ancestral de los Huentecol y los Wanqui, donde inicia la historia de la *lof* Coña Huenchufil. Con esta aclaración, nos centramos a continuación en las

prácticas de comunalización que construyeron al paraje Cuyún Leufú como lugar de apego y pertenencia.

La **práctica de pedir y dar permiso** para habitar en un territorio es parte de los protocolos y normativas mapuche que organizan una *lofmapu* (es decir, la organización comunitaria del territorio). En primer lugar, el permiso debió haber sido puesto en práctica por Juan Cruz Huentecol y Manuela Wanqui, por ejemplo, cuando, a principios del siglo XX, el *ülmen* Juan Huenchufil llegó a su territorio. Este debió haber solicitado permiso ante Juan Cruz para poder cuidar los numerosos animales que traía con él, en el territorio que ya estaba habitado por los Huentecol, los Wanqui y otras familias. Unos años después, cuando Juan Huenchufil y Victoria Huentecol se casaron, les ofrecieron ocupar el paraje de Cuyún Leufú. Allí pasarían a ser ellos quienes darían permiso a otras familias para habitar el paraje donde vivían. Este rol se iría traspasando a sus hijos e hijas y, finalmente, a su nieto Bernardo Coña.

Héctor: De organizar ¿viste? la cosa. Bernardo era como un administrador, él decía eso, que era un administrador de campo. Pero era verdad porque él era el que se movía, el que se relacionaba, al que [la Dirección de] Tierras le pedía para hacer deslindes. Así que Bernardo se encargó mucho de hablar con los vecinos y concordar ¿viste? hasta dónde íbamos a poner, dónde iban a poner el mojón, o los puntos ¿viste? Qué le correspondía a cada uno, más o menos, en ese tema Bernardo hizo casi todo eso, el tema de límites.

Luis: Yo me acuerdo que dijo: “bueno, acá hay otra gente más que necesitan tierras también, un pedazo de lugar, a esos hay que darles un pedazo de tierra también”, les dijo a los de Tierras cuando fueron a hacer deslindes. Y bueno estaba ahí Maripan, y le concedió la tierra esa.

Héctor: Se cedió la tierra a la familia Maripan” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

María Coña recuerda que Francisco Calcumil (otro vecino del paraje) también pidió permiso a su familia para habitar en otro “pedacito de campo”. Su hijo Héctor concluye al respecto: “De todos lados llegaban. No discutían, se ponían de acuerdo, porque había campo, había tierra para compartir” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Recuerda Luis que, en una ocasión, la familia Machado quería ocupar hasta la ruta y le pidió permiso a Bernardo, quien le explicó que ese lugar ya había sido solicitado por otro familiar. Como agrega Héctor, el movimiento de un puesto a otro en esta región era clave para sobrevivir. Por ejemplo, José Coña, un hermano de Bernardo, pidió permiso para levantar un puesto

cerca de un jagüel, pero pudo residir allí hasta que se quedó sin agua, teniendo que regresar luego a su casa anterior.

Con estos ejemplos, queremos dar cuenta de las formas tradicionales de organizar y redistribuir colectivamente el territorio. Por un lado, la práctica de “pedir permiso” no sólo reguló el poblamiento del territorio histórico, sino que también operó como un reconocimiento a los “primeros en llegar al lugar”. Así lo expresó Juan Nahuelan, vecino del paraje:

Todos los años estuvieron de vecinos, esa cantidad de años que estuvieron de vecinos ellos, cuando ellos llegaron, mi papá, mi mamá. Ellos cuando llegaron a instalarse a ese lugar donde estuvimos viviendo nosotros, ellos [los Coña Huenchufil] ya estaban, la familia de ellos. Ellos fueron los primeros habitantes de esa zona, siempre andaban juntos, muy juntos (Juan Nahuelan, comunicación personal, 26 de octubre de 2021).

Por otro lado, el “permiso” es un acuerdo de palabra, cuyo valor de contrato perdura hasta el día de hoy. Precisamente, ningún poblador mapuche reclamaría el espacio otorgado a través del “permiso” otorgado por uno de sus ancestros, así como tampoco ningún poblador mapuche desconocería las condiciones de uso y ocupación que fueron pautadas cuando a sus antepasados se les “dio permiso”. Finalmente, la práctica de solicitar y dar permiso ha funcionado en esta región como una forma de organización colectiva para hacer frente al continuo movimiento de los pobladores mapuche por los cambios en la disponibilidad de agua.

Desde principios del siglo XX, y a través de la práctica del permiso, fueron llegando otras familias al paraje Cuyún Leufú. Así arribó al territorio Francisco Segundo Coña, quien en búsqueda de un lugar donde pastar sus animales, debió haber pedido permiso a Juan Huenchufil. Con el tiempo, Francisco se casó con una de sus hijas, María Huenchufil, y Juan —del mismo modo en que sus suegros hicieron con él— les cedió una parte del paraje siguiendo el cañadón. Luego llegarían otras familias como los Lonconao, Machado, Nahuelan, Maripan, con quienes también se irían emparentando: “Ya venía medio familiar la cosa, era como la familia, necesitaba la tierra y se le cedió ese pedazo” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Otras personas pidieron permiso para quedarse un tiempo y, cumplido el acuerdo laboral o temporal, volvían a dejar el lugar. Sólo algunos de estos transeúntes ocasionales volverían a pedir permiso para quedarse en el territorio de formas más permanentes, lo cual dependía de los afectos, amistades y parentescos que se fueran produciendo.

Héctor: Yo quería agregar un poco de Cabral, ¿te acordás que estuvo un tiempo con nosotros? que hacía artesanías en piedras. Y ese era indio, indio. Trabajaba re bien, y se quedó con nosotros varios meses, bastante tiempo estuvo ahí con nosotros. Bah, en realidad bastante gente se quedaba a vivir así. Pasaban y quedaban ahí un tiempo y después seguían. Agustín Mancilla también ¿te acordás que estuvo? Y Quique Juanico también estuvo conviviendo con nosotros. Así pasaban.

María: Ese estuvo amasando una tropilla parece.

Héctor: ¡Ah! estuvo amasando tropillas, estuvo un tiempo largo estuvo. Meses y meses.

Luis: Igual que Pirugo a lo último me acompañó bastante a mí. Pirugo estuvo como tres años conmigo, en los últimos tiempos. Ese también hizo una tropilla, me ayudó muchísimo él, yo salía y ya tenía una ayuda que me cuidaba los animales, era responsable por los animales (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Como señalamos antes, las distintas familias se fueron emparentando a través del matrimonio. Sin embargo, como indican diferentes autores (Carsten, 2007; Ramos, 2010a), la definición de los lazos comunitarios del paraje a través de la expresión “éramos familia” no refiere únicamente a vínculos de alianza o de consanguinidad. En el Pueblo mapuche, la **familiarización** es el resultado de otras prácticas —tan o más importantes que el matrimonio o la procreación— como, por ejemplo, la “crianza” y el “trato de cariño”.

Los vínculos de crianza fueron fundamentales en la historia del Pueblo mapuche, puesto que las violencias, despojos y desplazamientos forzados siempre dejaron niños huérfanos o al cuidado de quienes no eran sus padres biológicos. Pero también es una práctica estructurante de los procesos de familiarización, puesto que familias con mejores condiciones económicas pueden criar un niño o niña de otra familia, así como abuelos y abuelas, tías y tíos pueden solicitar en crianza a sus mismos nietos, nietas, sobrinos o sobrinas.

Rosa Coña, una de las hermanas de María Coña, nos cuenta que ella fue dada en crianza a su tía Dominga Maripan y su tío Hipólito Huenchufil:

Me crié con ellos, porque no había para comer en la casa. Me crié en el campo, cerquita de mi hermana, con una tía y una prima más, la Adelaida, primas somos. Ahí nos criamos, cuidando animales también (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

El “trato de cariño” define una relación en la cual las personas se tratan como si fueran parientes —por ejemplo, tío y sobrino, abuela y nieta, padre e hijo— y, al hacerlo, producen entre sí ese lazo afectivo. Estos vínculos se fortalecen particularmente en el ejercicio cotidiano de la comensalidad mapuche, y pueden ser tan significativos como los lazos consanguíneos. Así, María Coña recuerda al “finado Rojas”: “Le decía papá a mi papá, le decía, así que era como un hermano nuestro. ‘Ahí está mi papá’, sabía decir. Años vivió con nosotros y ahí murió en la casa” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021). En otra ocasión, María agrega:

Por ahí sabíamos tener para comer, por ahí no sabíamos tener, y así. En ese tiempo de la epidemia, qué, escaseamos todo. Un kilo de harina para comer diez personas, éramos nosotros, como diez, once con el ancianito que se llamaba Rojas. Ese nos cuidaba a nosotros, hacé de cuenta que era un hermano mayor (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Los hijos de María recuerdan un vínculo similar con otro anciano, Dionisio Quiñenao, quien le había pedido permiso a Bernardo para quedarse en el campo con él y su hermana María:

Héctor: Ese era, vivía el tío nuestro y ellos le habían cedido una casita. Y él no quería vivir en casa, quería vivir en choza nomás. En choza, estaba acostumbrado a vivir en choza con cuero de

Luis: Vaca.

María: De vaca, potro, así hacía casa. Un toldo que le dicen.

H: Un toldo.

M: Dionisio Quiñenao andaba por todos lados, en la misma zona. Casa por casa andaba por ahí. Por ahí estaba dos, tres días, en otra casa estaba una semana, así andaba. Hasta que llegó a la casa allá de mi papá, ahí lo recibieron, pero no quiso que le den casa, quiso vivir entre la jarilla, todo eso. Y hacerse una casa él solo nomas, con toldo, con cuero de vaca, cuero de potrillo, así.

L: Y él daba agua a los animales después, tiraba un balde, a caballo. Como no había molino, no había nada, y bueno, él lo dejaba me acuerdo, mi tío lo dejaba ahí. Él no hacía faltar agua a los animales, se levantaba a las dos de la mañana, tres, llegaban los animales, para dar agua a los animales.

H: Se sentía bien *como parte de la familia*, como que había que colaborar. Como que agradecido porque le habían dado un lugar seguramente porque a mi tío Bernardo lo quería mucho él, siempre el más, el más querido.

L: Preferido, sí, sí (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Norma y Claudia Coña también mencionan a Dionisio con mucho afecto, y agregan sus propios recuerdos:

La abuela le pasaba, hacía masa le pasaba, yerba, comida, se ayudaban entre ellos. Sí, sí. Después falleció Dionisio. Falleció, estaba muy viejito, tenía como cien años cuando murió. Muy viejito. Y ahí quedó. Sí, un hombre buenísimo era, sabía ir ahí a dar de comer, ayudar a dar de comer a las gallinas a la abuela, a juntar los huevos, sabía limpiar el gallinero” (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

No sé de dónde era, la cosa es que estaba, vivía en un ranchito era con chapita y jarilla, y todo así. Nosotros le llevábamos comida, a 4 cuadras más o menos, re cerquita. Era como adentro del mismo campo, digamos. Nosotros le llevábamos comida. A mí me sabía decir Culella, un sobrenombre que me puso.” (Claudia Coña, comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

Estos recuerdos nos muestran la extensión del proceso de familiarización a través del cual se iban tejiendo los vínculos afectivos entre los integrantes de la *lof* y los procesos colectivos de pertenencia compartida. Ahora bien, entre parientes y vecinos, las relaciones afectivas también se fueron profundizando a partir de **prácticas cotidianas de reciprocidad**. Las condiciones geográficas y ambientales de esta región hicieron que los pobladores del paraje emprendieran muchas tareas productivas de forma colectiva (tal como analizamos en el capítulo 1). El cuidado, pastoreo, señalada y marcación de los animales siempre fue un trabajo cooperativo de intercambios recíprocos. Por ejemplo, cuando algún poblador comunicaba el peligro que corrían los rebaños frente al acecho de algún felino, los vecinos se juntaban para cuidar las ovejas que se iban lejos, o incluso para repartir los animales que habían sido matados por algún “león”.

Había otro tío nuestro, anciano, que estaba al lado, esos tenían chivas. Venía a avisar que en tal parte ‘dejé dos, tres chivas arriba del matacebo’, que lo habían matado los leones contra el matacebo. Y mi mamá y mi papá lo salían a buscar ellos (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Las ocasiones de encuentro más recordadas entre los vecinos del paraje son las señaladas y las marcaciones colectivas de los animales: “Se juntaban varios, varios vecinos. Sí, sí, eso sí” (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021). Estas ocasiones eran además eventos festivos que duraban varios días, y en los que se jugaba a la taba, al paso y se corrían carreras a caballo. Héctor Coña recuerda una señalada que se hizo en su campo cuando era pequeño:

En el campo nuestro también se hizo una vez, que largó lluvia y estuvieron como una semana, tuvieron que alimentar a la gente, llovió así que había que aguantar a la gente, lleno el campo de gente. Eso es lo que me acuerdo. Llenísimo. Antes se daba todo el alimento (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Rosa Coña también recuerda que para las marcaciones (o “yerra”) también se juntaban todos los vecinos, los Lonconao, Colueque, Calcumil, Nahuelan. Y Victoria agrega que su papá solía poner una fecha con bastante anticipación para que los vecinos de campos más alejados llegaran también. El abuelo de Victoria (Juan Huenchufil) también solía hacer señaladas en las que se “juntaba mucha gente”.

Este tipo de eventos no sólo tenía la función práctica de colectivizar trabajos de mucho esfuerzo (como cortar la cola de los corderos, caparlos o marcarlos), sino también la función festiva y afectiva de encontrarse y compartir comidas, conversaciones y memorias comunes. En una dirección similar, en las conversaciones mantenidas con los integrantes de las familias de la *lof*, surgían numerosas anécdotas acerca de los tratos solidarios entre los vecinos del paraje, con quienes, como decía María Coña, “nos criamos juntos”.

María cuenta que cada vez que viajaba al pueblo, cobraba “el subsidio” de su prima Adelaida y se lo alcanzaba hasta su casa en el campo. Luis Coña recuerda cuando iba a la escuela con su tía Rosa, atravesando una larga barda en subida y sufriendo las fuertes heladas del invierno, y menciona que todos los días volvían a bajar hasta la casa de su abuela, quien les miraba el cuaderno y los alimentaba. Luis también recuerda una vez que su madre había enfermado de neumonía, y habían quedado encerrados en el campo por las crecientes provocadas por la lluvia, y su tío Felipe Huenchufil salió a socorrerlos.

El paraje es, entonces, un entramado social de vínculos históricos, afectivos y de reciprocidad que vienen reproduciéndose y sosteniéndose a lo largo del tiempo. En este marco, adquieren una importancia central las visitas. Las visitas, y las formas de llevarlas a cabo, son una parte constitutiva de los protocolos mapuche de convivencia comunitaria e, incluso, de sentido de pertenencia como “Pueblo”: “Íbamos a pasear, sí. Por ahí cuando no había nada se pedían entre vecinos. Se prestaban harina, la carne a veces. Mi mamá

prestaba, venía gente de visita” (Claudia Coña, comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

María Coña recuerda también los recorridos que solían hacer a caballo, para visitar a algunos de los vecinos linderos que se encontraban aproximadamente a una legua (5 kilómetros). Ella solía ir de visita con sus padres a la casa de su abuelo Huenchufil y del vecino Lonconao. Entre estas prácticas de visitas, María recuerda especialmente las visitas de su abuela Victoria Huentecol:

La abuela sabía venir a la casa y sabíamos juntar chauchas de algarrobo por allá, por Loma Colorada que le dicen, ahí sabíamos ir. Sabía andar a la siesta la abuela, a caballo sabía andar, y me pasaba a llevar a mí y hacíamos toda la siesta juntando chauchas. Y después a la tarde se iba para su casa. Se volvía para su casa, mate, té de chaucha allá en la casa. Bolsas de chaucha se llevaba. Para hacer té allá (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

María Coña también recuerda los encuentros:

La familia estaba en un montón de lugares, y siempre se juntaban, se visitaban. Andaban todos bien. Y tenían muchos animales, sabíamos ir a la marcación, marcar los animales. Íbamos a cada campo, sí. Nos invitaban así que íbamos nosotros. Éramos todos chicos (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

En este apartado, hemos analizado cómo, a pesar de las desigualdades y desplazamientos forzados que sufrieron, las familias que fueron llegando al paraje de Cuyún Leufú lograron reconstruir vínculos de solidaridad, reciprocidad y afecto entre ellas a lo largo de los últimos ciento veinte años. La reconstrucción de la territorialidad más amplia de ocupación tradicional, a través de un trabajo exhaustivo con las memorias de las familias de otros parajes y con sus archivos respectivos de expedientes de tierras, permitirá a futuro complementar esta investigación. No obstante, estamos en condiciones de confirmar que las memorias de la *lof* Coña Huenchufil construyen su pertenencia comunitaria en el territorio del paraje Cuyún Leufú. En palabras de Héctor, “con esta gente era parte como una comunidad, así, porque siempre había contacto, uno va acá, nos comunicábamos, nos veíamos, se veían, se trataban, más continuo” (Héctor, comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Dicho proceso de comunalización (Brow, 1990) se corresponde con la historia de las relacionalidades que se fueron entramando a partir de prácticas tradicionales del Pueblo mapuche, tales como el pedir permiso, las familiarizaciones producidas por crianza y por tratos de cariño, las relaciones de reciprocidad en los trabajos productivos en los que participaban varias personas, las solidaridades entre vecinos y las visitas. Estos

patrones de acción colectiva fueron conformando sentidos compartidos de pertenencia y de vínculo con un territorio común entre las familias del paraje.

Las relacionalidades entre personas y con los existentes no humanos del territorio desde la perspectiva del *mapuzungun* y el arte mapuche de la conversación

Las relacionalidades que configuran un espacio social y territorial como *lof* también involucran patrones de comunalización enmarcados en las formas del arte verbal mapuche, y muy especialmente los que se denominan como *ngtramkam* o conversación. La conversación es una práctica marcada socioculturalmente como parte de los saberes heredados y retransmitidos del Pueblo mapuche, y aun cuando en ocasiones se realice en castellano, el *mapuzungun* o lengua mapuche es siempre el marco interpretativo que orienta sus formas, códigos y protocolos.

Claudia Coña recuerda que su abuela María Huenchufil solía hablar en *mapuzungun* cuando se juntaba con gente que sabía conversar en lengua mapuche: “Habrían aprendido de la familia, porque ella traducía de eso, hablaban en mapuche con gente de confianza” (Comunicación personal, 14 de octubre de 2021). Victoria Coña también recuerda que su mamá sabía hablar en *mapuzungun* porque “una vez se pusieron a hablar en la lengua mi mamá con otro, con otro hombre grande del campo, un vecino. Pero andá a saber lo que decían” (Comunicación personal, 2 de octubre de 2021).

María Coña nos cuenta que su mamá (María Huenchufil) y su papá (Francisco Segundo Coña) solían cantar en *mapuzungun*: “Sabían tener un canto mapuche que solían sacar cuando estábamos comiendo, cuando estábamos por comer” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Este canto compartido en momentos cotidianos e informales podría ser el que en el arte verbal mapuche se denomina *ulkantun*.

Norma Coña también recuerda que su abuela María Huenchufil hablaba en mapuche cuando llegaba gente de visita o con su marido Francisco Segundo Coña: “Yo los poquitos años que tenía me acuerdo que hablaban ellos, entre ellos se hablaban, qué sé yo qué se decían” (Comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

La familia coincide en que Victoria Huentecol siempre hablaba en *mapuzungun* a sus hijos e hijas, nietos y nietas. Nos dice María Coña: “Mi abuela me enseñaba porque sabía hablar, sabía hablar ella, por eso mamá aprendió de ella, la abuela hablaba ahí en la casa, pero éramos chiquitos nosotros. No entendíamos nada. Mi mamá seguro que aprendió ahí” (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Héctor Coña reflexiona sobre las razones por las que su generación no pudo aprender el *mapuzungun*, a pesar de que sus abuelos, abuelas, bisabuelos y bisabuelas eran hablantes de la lengua mapuche: “Hablaban todos la lengua *mapuzungun*, nada más que nosotros acá hubo, no se siguió el idioma porque capaz tenían miedo, no sé, algo pasó que no se siguió con el idioma” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Recuerda particularmente sobre su abuela María Huenchufil que “sabía la lengua, pero no la enseñaba porque [decía que] te va a traer problemas” (Comunicación personal, 20 de septiembre de 2018).

Héctor y su madre María afirman que sus antepasados no sólo hablaban en lengua sino que, además, usaban el *mapuzungun* para temas más delicados y espirituales, como por ejemplo, para hablar del *kultrún* (tambor ceremonial mapuche) o para hablar del *camaruco* (ceremonia mapuche).

María: Saben hablar del *camaruco*, como le dicen, para que llueva.

Héctor: Claro, eso siempre decía, nombraba la abuela.

M: Pero nunca lo hacían.

H: No lo hacían porque no había acompañamiento parece.

M: Y debe ser por eso.

H: Porque la abuela decía "hay que hacer *camaruco*, hay que hacer *camaruco*". Cuando no llovía decía: “vamos a tener que hacer *camaruco*” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

En las memorias de la comunidad, el *mapuzungun* también está asociado con los *pewma* (sueños). El conocimiento mapuche sobre los sueños sigue siendo transmitido en las familias y es parte de las conversaciones íntimas y cotidianas que transcurren en los hogares. Por la mañana, María Coña suele preguntarle a sus hijos Héctor y Luis si tuvieron un *pewma*, tal como lo hacían sus padres con ella.

María: Antes contaban los sueños en la mañana enseguida. Qué soñó uno, qué soñó el otro.

Héctor: Sí, en la mañana hay que contarlos. Creo que era como una cosa que había que hacerlo a la mañana, ¿cómo era el tema?

María: Debe ser, sí. Mamá y papá sabían decir: “Los sueños hay que contarlos, hay que contar, no hay que dejarlos. A la mañana”. Y decía que puede ser una cosa, que puede ser otra.

Luis: Cuando estás tomando mate comentas de los sueños, a la mañana (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Mientras conversábamos largamente sobre los sueños ese día, María puso en práctica una conversación sobre los sueños, y nos contó:

Yo el otro día soñaba que estaba allá en el campo y se me había caído la vaca entre el jahuel. El jahuel estaba sin agua y se había caído como cuatro vacunos que andaban nadando en el jahuel. ¿Qué sueño será ese? Ternero, con todo, yo lloraba, me desperté, me desperté llorando. Hará poquito, hará dos tres días que soñé eso. Estaba pensando el sueño, ¿qué será?

Una vecina mapuche de otra región, que compartía con nosotras la conversación sobre ese *pewma*, le responde aplicando el conocimiento mapuche que heredó de su propia familia, y le dice que soñar con la vaca es buen augurio pero que depende de cómo sea el sueño.

El *pewma* es un mensaje que uno puede recibir de los ancestros o los *kuifikeche* (antiguos) que deviene un asunto o *zungun* en la medida en que se comparte con otros. Al respecto, Luis Coña explica que, al recibir esos mensajes, uno debe conversar sobre ello y esperar hasta que llegue el momento de poder descifrarlo:

Me quedé pensando, los sueños son como un mensaje, como decía usted ¿no? y bueno, yo todo este tiempo atrás soñaba que estaba en el corral, pero clarito soñaba, siempre sabíamos tomar mate por la mañana y sabíamos ir al corral para ver a las chivas, al campo, y contarlas. Y soñaba así. Soñaba los chivitos arriba de la loma, todo eso. Sí. ¿Qué irá a suceder con el sueño?, decía yo. Y para mí que eran cosas buenas esas, para mí, ¿no? así que creo que hay que esperar nomás.

Sin embargo, la recurrencia de algunos sueños los lleva a reflexionar sobre los vínculos con un territorio al que ya no pueden volver:

Nosotros siempre soñábamos con el campo, siempre con las chivas. Animales que salían, yo veía en el faldeo eso en el algarrobal que decía Héctor, estaban tendidas así, comiendo. Con las chivas sueño, yo no quería alejarme del campo ni de las chivas. Será por eso, decía yo (María Coña, Comunicación personal).

Todo este tiempo atrás hasta el puestito que dejamos a lo último soñaba. Lo soñaba así que, pucha, “yo por no venir”, decía yo, porque siempre estábamos diciendo que íbamos a ir y no fuimos nunca. Y estaban las cosas ahí, como lo dejamos. Y después el otro día soñé que no había nada, que estaba todo quemado. Al tiempo

soñaba que, no sé cómo, soñaba que había gente ahí y yo estaba, De la Canal ahí, lo soñaba siempre. Como yo iba y estaba y no nos saludaba nada, soñé así. Pero por ahí que era cierto, es verdad, soñaba las rutas todo así (Luis Coña, Comunicación personal).

En esta conversación sobre los sueños, María y sus hijos concluyen que estos son como una anticipación a la que hay que prestarle atención: “Como un aviso”, agrega Luis; “hay que creer”, afirma Héctor.

El conocimiento del *mapuzungun* no sólo se presupone y actualiza al conversar sobre los *pewma*, sino también en los *nglam* (consejos). Estos últimos son las “buenas palabras de los antiguos”, que siguen siendo transmitidas de generación en generación.

María Coña recuerda las conversaciones en las que sus padres le transmitieron *nglam*:

Por ahí se acordaban, qué tiene que hacer así, tiene que hacer eso, consejos, *nglam*. “El día que nosotros muramos, dicen, ustedes tienen que hacer esto y esto. El día que nosotros muramos van a quedar ustedes acá, dicen. Cuiden, cuiden los animales. No vendan así nomás”, porque ellos no saben vender así nomás, no, ellos eran de cuidar (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Como veremos en los capítulos siguientes, este consejo fue transmitido de forma reiterada por los ancestros, y su poder performativo se expresa en que ha orientado las acciones de las generaciones que lo recibieron.

En síntesis, el arte verbal de la conversación se enmarca en los conocimientos del *mapuzungun* (aun cuando se converse en castellano). Estos protocolos conversacionales se aplican, por ejemplo, para hablar de los camarucos, los *pewma* o los *nglam*. A los fines de este informe, entendemos que las pautas poéticas y tradicionales con las que se estructuran los intercambios conversacionales (Bauman y Briggs, 1990) constituyen una de las principales prácticas de comunalización mapuche (Golluscio, 2006). Esto es así porque se comparten códigos, normativas y formas comunicativas, así como conocimientos interpretativos. Pero el conocimiento del *mapuzungun* y del arte mapuche de la conversación también constituye una práctica de territorialización afectiva. Primero, porque los sueños y consejos orientan las acciones en torno a sus territorios de pertenencia, y transmiten sentimientos y saberes muy profundos en torno al *tuwun* (territorio de origen). Segundo, porque los vínculos con el territorio —con los ancestros y *ngen* (fuerzas organizadoras y cuidadoras de los distintos elementos de un territorio)— también se

enmarcan en una conversación, que preferentemente se realiza en *mapuzungun* o, en todo caso, en los códigos del arte verbal mapuche (Ramos, 2003).

Nos vamos a centrar ahora en esas **conversaciones entre personas (*che*) y los otros vivientes** del territorio —*ngen, newen*— como un intercambio de mensajes. Este énfasis nos permitirá dar cuenta de las formas mapuche de habitar, concebir, interactuar y experimentar el territorio. También nos permitirá mostrar el carácter constitutivo que esos modos de habitar el territorio tienen para las personas mapuche, y, sobre todo, su importancia en los procesos de identificación y valoración de la propia identidad.

En una de las reuniones de trabajo, Fabiana, una vecina de la comunidad, introduce el tema diciendo: “Decían, no sé, cosas que decían la gente de antes. Decían ellos” (Comunicación personal, 14 de Octubre de 2021). Ellos, los antepasados de la comunidad, transmitieron a las nuevas generaciones diferentes consejos (*nglam*) y saberes acerca de cómo comunicarse de formas apropiadas con las fuerzas del territorio. Estas prácticas se recuerdan como pequeños y cotidianos intercambios, mediados generalmente por el *mapuzungun* o expresiones en castellano que actualizan las formas correctas del arte verbal mapuche. Desde este ángulo, la comunidad fue identificando ciertos protocolos para interactuar de formas correctas en el transcurso de sus actividades cotidianas, como los siguientes gestos de agradecimiento o respeto:

“La sangre del animal, tirábamos encima. Carneaban y tiraban un poquito así a la tierra. O el vino también ¿viste? también tiraban un cachito” (Claudia Coña, comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

“Cuando uno degollaba un animal agarraba la sangre y tiraba así. Que eso también yo lo he hecho, lo he hecho yo, he aprendido de ellos. Y bueno, yo lo hacía para, no sé cómo explicar. Era como un dios (fuerzas del territorio) que estaba ahí, que necesitaba la sangre. Así que yo mataba un piche, una liebre, lo que sea, lo degollábamos y tirábamos sangre así. Eso era costumbre, aprendí a través de ellos” (Luis Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

“Cuando compraban yerba, todo eso tiraban un poquito de yerba para que, como que para que viniera más, como agradecimiento porque tenían yerba, ahora. Para que no le faltara” (Fabiana, comunicación personal, 14 de octubre de 2021)

“No barríamos de noche, porque no sé si era porque podía pasar algo en la familia, o se moría alguien” (Claudia Coña, comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

“Y había otra cosa, cuando no corría viento, cuando no tiraba agua el molino, se quemaba pluma de gallina y se daba al viento” (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Y a mí me sabían decir ‘no quemes pluma’. Papá lo sabía decir, mamá también “no quemes pluma porque va a correr viento” (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Después otra cosa que recuerdo de mi abuela es que enterraba las piedras que sacaba de las vacas en el medio del corral, y le sabían poner monedas, para que aumenten los animales” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Una de estas prácticas es el *nguillatun*, una ceremonia de intercambio con el territorio que puede realizarse por motivos —y en circunstancias— muy diferentes. María Huenchufil y Bernardo Coña solían hacer *nguillatun* en la entrada de su casa todas las mañanas. Al respecto, recuerdan Héctor y María Coña:

H: Yo la he visto a mi abuela que iba a la mañana, porque hay mucha gente que hace esto ¿cómo se llama a la mañana? de tirar yerba, de ir y decirle, hablar con el *antu*, con el sol, pedirle mirando hacia el sol, pedir. Decirle buen día, buen pasar económico, tirando yerba, azúcar, todo eso, para que venga mejor la cuestión. Eso lo vi hacer no solamente a mi abuela, a mi tío también, tiran la yerba así nomás cerca del coso. Todo eso lo practicaban, era costumbre.

M: Sí, lo hacía, por ahí lo hacía, como ellos hacían eso, así que tiraban yerba. También para pedir lluvia, que venga buen año (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

A través de estos intercambios, las personas (*che*) inician sus propias conversaciones con el territorio, específicamente con sus fuerzas, para reforzar los vínculos de reciprocidad, de cuidado y de afecto mutuos. Pero en otras oportunidades, son esas mismas fuerzas de la naturaleza las que inician los intercambios comunicativos a través de la emisión de mensajes. Aun cuando estos intercambios tienen siempre una función comunicativa, la naturaleza puede estar avisando algo, respondiendo un asunto o simplemente presentándose. Estas fuerzas, nombradas también como vivientes o existentes, son parte de la *lofmapu*, es decir, del espacio territorial comunitario de pertenencia. A continuación, mostramos algunas historias y experiencias de la comunidad acerca de esos vínculos con los seres no humanos de su territorio.

En ocasiones, esas fuerzas (*newen* o *ngen*) se materializan en animales, luces u otros fenómenos naturales como remolinos de viento. Y sus presencias pueden ser parte de las convivencias cotidianas, estar comunicando algún mensaje o estar allí para alguna acción, como cuando son enviadas por otras personas. Las razones por las cuales estos existentes se hacen presentes ante las personas son muy variadas, y es también objeto de intercambios interpretativos entre los miembros de la comunidad. Luis, Héctor y María Coña recuerdan un encuentro con los existentes del territorio:

L: Claro, gente mayor. Yo he conversado con gente, abuelos mayores, mucho mayor que mamá, y he conversado que si usted presta atención, eso va a salir cierto. Un día estábamos... Fue una noche de luna, nosotros teníamos costumbre de hacer fogón afuera y sentarnos afuera en la playa. Estábamos sentados y nosotros teníamos las chivas. Y con mamá sentimos balar a un cordero, un chivo ¿vivo? Y pensamos que había parido la chiva y bueno, lo fuimos a buscar. Fuimos al corral a revisar las chivas, nada. Después fuimos al corral por un rodeo un poquito más lejos, y fuimos más allá al rodeo, se iba más lejos. Y fuimos hasta allá hasta el zanjón, un cañadón como dice la tía. Y fuimos al rodeo de las chivas y nada. Y balaba allá para el rodeo, y fuimos para el rodeo, balaba más allá lejos.

H: Claro, pasamos esa barranca que decimos el Corral Barranca. Fuimos con mamá, la seguimos, nos mandamos para allá, debe estar el chivito ahí nomás, pero se iba se iba, se iba, no lo alcanzábamos más.

M: Sí, no, volvimos. Yo digo cómo va a ser que recién ha tenido la cría la chiva no van a ir tan lejos (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Estos existentes del territorio a veces se hacen presentes para comunicar algún aviso, a través de los animales del campo. Al respecto, Luis Coña recuerda el aviso que recibió a través de la presencia de una lechuza que llegó hasta su cocina a cantar.

Yo estaba en el campo, para el lado del paraje Treneta, en un puesto. Yo me levantaba temprano, 6, 7 de la mañana o capaz algún día más temprano, me levantaba más temprano, cuando tenía que recorrer más el cuadro, el campo, me levantaba más temprano, y a esa hora yo estaba tomando mate, eran tipo 7:30, 8, por ahí, no sabía salir tan tarde yo. Viene una lechuza justo a la puerta de la cocina, a cantar, a cantar y no le di importancia, iba a salir más temprano yo al campo. Iba a salir, pero me fue a buscar Victorino, que estaba juntado con una tía nuestra también. Me fue a buscar me dice “che, gordito, falleció Bernardo” me dice, “te vinimos a buscar”. La lechuza, usted sabe que, cuando vienen es una seña mala, y

es cierto. Sí. Y bueno y yo no le di importancia, “¿qué irá a pasar?” decía yo, o “se irá a enfermar uno de la familia”, pensaba yo dentro de mí, tomaba mate yo. Yo digo, voy a ensillar, tenía el caballo atado, voy a salir, me esperé bastante. Yo soy de esos de ensillar y salir enseguida, churrasquear un poco como dice el campesino y salir al campo. Y bueno, y viene la lechuza, y salí, miré yo y la lechuza voló. Y no faltó una hora y media apareció el hombre ese. A buscarme. Yo me podría haber ido al campo ya, no me encontraba. Pucha, dije yo, cómo es, viste. Y así que, claro, como, sí, sí, es como un mensaje que llega a uno. Nada más que uno tiene que prestar atención (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

María Coña también nos cuenta que podían recibir señales cuando, por ejemplo, el *ñanco* o águila les muestra el lomo, o cuando el zorro cruza la calle por donde va uno.

A través de las generaciones se fueron transmitiendo también las formas apropiadas de responder frente a estas presencias, como por ejemplo, cuando una fuerza del territorio o un ancestro se materializan en forma de remolinos. Estos existentes son nombrados en *mapuzungun* como *meulen*. Rosa Coña inicia la conversación recordando el remolino, que a veces llega cerca de la casa volando la ropa, y Héctor y Luis Coña suman sus propias experiencias con los *meulen*.

R: Cuando estaba en el bajo, pasó un remolino un tiempo y me llevó un montón de ropa me quedaron ahí nomás, pero las demás camperas hasta ahora nunca más lo vi, pero yo lo vi que me voló la campera hasta dónde. No lo vi más. No lo vi más a mi campera, una camperita rompeviento.

H: Allá (en el territorio) es una zona de remolinos, remolinos permanentes ¿viste? seguro que miras así, algún remolino, no muy grande, o grande, o mediano, pero siempre vas a ver remolinos. En la casa de la resistencia siempre había un remolino, en ese lugar, siempre, permanente. Y antes remolinos grandísimos sabíamos pasar. Me acuerdo que le sabíamos hacer así (hace un gesto) para que no pase al lado tuyo, te esquivaba, se iba para el otro lado. Si viene lejos vos le comenzás a hacer así. Eso lo comprobaba yo.

L: Después, en los últimos años cuando estuvimos con mamá, justo a las 2, eran 2 de la tarde, estábamos comiendo, sabíamos estar en la lomada grande y pasaban remolinos. “Ahí viene a comer el otro”, dice mamá [se ríen] (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Las formas de interactuar con la naturaleza son parte de los conocimientos mapuche que se van decodificando a través de muchos años de habitar en un determinado territorio. En cada lugar, y dentro de un marco de saberes compartidos, se van especificando ciertos códigos de interacción, así como se van identificando seres “delicados” —categoría nativa del Pueblo mapuche— con quienes se tienen que realizar ciertos protocolos particulares de interacción. En el territorio de la *lof* Coña Huenchufil los caballos blancos se encuentran entre esos seres que ameritan un tratamiento especial. En el conocimiento mapuche, los animales blancos suelen ser la forma en que se hacen presentes los *ngen* más importantes del lugar (nombrados a veces como los dueños o reyes). Por eso, el caballo blanco es un animal sagrado y se usa en contextos ceremoniales como el *camaruco*. Al respecto, Luis Coña relata la siguiente experiencia:

Una vuelta ¿te acordás, Héctor? Cuando subiste a un caballo blanco que había amansado el finado Tito, que traía arriba de las chivas un trueno. Y que cayó acá un rayo, que quedó la madera atrás tuyo y no te agarró de casualidad. El caballo blanco decían, no tienen que usar caballo blanco. Llovía. “¿Qué pasó?”, “Seguro usó un caballo blanco”, le decía yo a él. Un caballo blanco (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Así como ciertos seres son sagrados, también lo son ciertos sitios. Entre estos últimos se encuentran los *renü*, lugares sumamente “delicados” donde residen muchas fuerzas. Para estar cerca de un *renü* se debe tener mucho conocimiento mapuche sobre las fuerzas que habitan el territorio y, sobre todo, del *mapuzungun*. En términos generales, un *renü* es un portal desde el cual se pueden producir desplazamientos espaciales.

Había lugares especiales donde la abuela María Huenchufil, en mi caso lo vi, que sí se comunicaba con el... por ejemplo, como con la naturaleza. Como que ese lugar, por ejemplo, donde está el bosque petrificado había como una fuerza que ella sentía, en la Loma Negra. Ahí. No sé cuál sería la cuestión pero yo la veía más conectada con eso. Igual cuando subíamos al Cerro Mesa. Ahí hay también mucha energía. El Cerro Mesa, es el cerro más grande. Yo veía eso con más energía, la Loma Negra. Por ahí nos parábamos con la abuela, me acuerdo. Porque yo sabía andar a caballo con la abuela, inclusive una vez nos perdimos una noche. Pero otra vez también nos caímos del caballo, yo era chiquito y el caballo salió disparando, así, arrancó de repente y yo caí para atrás, y me barajó con la pata. Y la abuela también subió después al caballo. Sube la abuela, también la voltea. También, y después aparecimos en casa (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Los conocimientos mapuche en torno a las relaciones con los sitios identificados como *renü* son muy complejos, y su comprensión exige un entendimiento de saberes filosóficos que suelen ser tan secretos como profundos. Sin entrar en estos detalles, por respeto a los conocimientos de índole privada, podemos afirmar que los integrantes del *lof* Coña Huenchufil habitan el territorio practicando estos saberes ancestrales. Esta afirmación se desprende de las conversaciones mantenidas con la comunidad, en las que surgieron largas descripciones acerca de personas con poderes especiales. Estos últimos se adquieren en las interacciones con los diversos *renü* y fuerzas del lugar (Cañumil y Ramos, 2016), y son el resultado de los conocimientos mapuche heredados. Mencionamos a continuación algunos de estos relatos a modo de ejemplo.

Una experiencia recordada en esta dirección es la visión de luces en el campo, como recuerdan Héctor y su madre María Coña. Para ellos esta luz es una fuerza del territorio que acompañaba a Juan Huenchufil para tener prosperidad con los animales, lo que lo convierte en una persona con un don o poder especial.

M: ¿Y esa luz Héctor, que la viste que venía del norte, allá, e iba para el corral, y del corral iba a la bebida?

H: Yo creo que lo vi una vez eso.

M: Esa luz yo la vi de varias veces.

H: Claro, porque varias veces. Pero capaz que, ¿vos no decías que eso tenía que ver con el tema del abuelo que tenía la cosa esa con los animales?

M: Claro, antes sentía una piedra, dice que tenía una piedra para que, sacar piedra tenías que caminar, recorrer el campo, dice que ese cuida los animales. Dicen, papá dice.

H: Porque había gente que se quedaba sorprendida. Coña producía, no sé cómo hacía pero siempre tenía animales (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

María, Héctor y Luis Coña recuerdan el don especial de Francisco Coña, al cual identifican por la presencia de una piedra caminante que lo acompañaba, y que tenía el don de cuidar y aumentar los animales. Este mismo conocimiento recuerdan de otro vecino del territorio, Calfumil.

Héctor: Y vos lo tenías también a Francisco Calfumil que estuvimos nombrándolo. Bueno, Francisco Calfumil jamás salía del campo, pero tenía más animales que cualquiera. Ni los cuidaba.

María: No, no los cuidaba.

Héctor: ¿Viste? Francisco Calfumil. Pero Francisco Calfumil tenía animales para tirar. Y eso que los comían, todo, pero tenía montón de animales.

María: Él lo soltaba, la piedra caminaba, rodaba en el campo. Dice que esa piedra cuidaba los animales. Yo he visto la piedra sí, donde iba, iba a la rastra la piedra, dicen, varia gente lo vieron.

Luis: Según la gente de antes tendría algo para los animales, tendría. Yo, ¿usted sabe dónde vi esa piedra? lo vi en el campo, allá en Treneta, Yaminué. Ahí yo vi la piedra. Le mostré a los compañeros de trabajo. Sale a caminar, a recorrer el alambre. Claro, era por los animales, decían. Yo le vi el rastro (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Estas presencias también pueden ser amenazantes cuando son enviadas por alguien para hacer daño. Como cuentan también Héctor y Luis Coña, una vez sintieron la presencia de un ser peludo (un ser muy nombrado en otras comunidades también), que llamaba desde la ventana de la casa. De forma similar, Nora Huenchufil sintió que la tironearon al abrir su ventana. María Coña recuerda que “se sabe sentir caminar” cerca de sus hogares y que se trataba de *pu alhue* (espíritus): “Andá a saber, algún espíritu pudo haber sido, alguna gente decía que podía haber algo en la casa esa. Que han puesto algo” (Comunicación personal, 25 de Octubre de 2021).

En la convivencia con estos existentes del territorio, los protocolos conversacionales del Pueblo mapuche vuelven a ser centrales. Es conocimiento mapuche que se debe saber cómo hablarles de formas apropiadas y en *mapuzungun*, para que sigan su camino sin hacer daño a las personas. Así como Griselda, la compañera de Héctor, perteneciente a otra comunidad, recuerda que su abuela les sabía decir unas palabras en *mapuzungun*, Héctor Coña también menciona que se les debe “hablar bien” y decirles “que se vayan para que no molesten más”. También heredaron conocimientos sobre cómo contrarrestar la presencia de estas fuerzas y espíritus, como por ejemplo, usar la ropa al revés, quemar cerdas o huesos para producir humo.

Para terminar este apartado sobre la importancia del *mapuzungun* y del *ngtramkam* en los procesos de comunalización mapuche, nos vamos a detener en las ceremonias colectivas. Además de los rituales íntimos que se hacían al interior de las casas, la comunidad levantaba la ceremonia del *wiñoy tripantu* o año nuevo mapuche, la cual se empezó a nombrar como “el 24 de junio o San Juan” luego de la evangelización. Esta ceremonia

consiste en un intercambio con las fuerzas del territorio, en la que se acompaña su renovación, encendiendo un fuego (*kütral*) en el lugar ceremonial del territorio (*rewe*).

Héctor: Se quemaba, se hacía fuego.

Luis: Se hacía fuego.

María: El día de San Juan.

Luis: O 24 de junio era.

Héctor: Sí, medio también disfrazado por ese entonces” (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Los hijos y nietos de María Huenchufil no recuerdan si alguna vez se realizó la ceremonia del *camaruco* en su territorio, pero sí que ella solía advertir sobre la importancia de volver a levantar esa ceremonia para tener un buen año de lluvias:

Sí hablaba la abuela, del *camaruco*. No sé si lo habrán hecho, porque yo no recuerdo, pero que sí hablaba: “Va a haber que hacer un *camaruco*”, decía. Cuando no llovía. Porque había que hacer llover. Y medio que faltaba iniciativa o faltaba reunirse más los vecinos que eran. Mi abuela sí sabía todo eso, de la rogativa. Lo quería hacer, por lo menos yo lo que me acuerdo, que lo quería hacer. No sé si lo habrán hecho, no lo habrán hecho, pero yo no recuerdo eso. Pero sí que siempre se hablaba. (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Al respecto, María Coña recuerda que Victoria Huentecol también hablaba siempre sobre la necesidad de volver a levantar el *camaruco* en el territorio. María sostiene que su abuela Victoria, cuando las taperas de hoy en día estaban habitadas por numerosas familias, muy posiblemente levantara el *camaruco*.

A partir de esta información —producida en las conversaciones mantenidas con diferentes miembros de la comunidad— concluimos que el proceso de comunalización o de formación de comunidad se llevó a cabo a lo largo de muchos años de convivencia entre las personas mapuche, pero también con los ancestros y las fuerzas (*ngen* y *newen*) del territorio. Estas relacionalidades constituyen un conjunto de prácticas y saberes orientados por las lógicas epistémicas del conocimiento mapuche (*kimun*). Un conocimiento cuya filosofía se enmarca en los protocolos y códigos del arte verbal mapuche, y particularmente, en las formas del *ngtramkam* (conversación) y en los sentidos del *mapuzungun* (lengua mapuche). Una comunidad mapuche se define por estos vínculos, construidos cotidianamente al habitar

juntos un territorio, que se van produciendo entre personas y con los antiguos (*kuyficheyem*) y fuerzas del lugar (*ngen* y *newen*).

Los vínculos cotidianos con el territorio: Apegos y conocimientos

Como sostiene el antropólogo Ingold (2011), un paisaje de pertenencia compartida se va produciendo con los recorridos cotidianos y habituales de quienes allí transcurren sus vidas. Los lugares, las distancias, los relieves y los surcos no sólo son producciones colectivas, sino también las evidencias de conformación comunitaria de un territorio afectivo.

Victoria Huentecol nació en 1898 en el territorio, el cual recorrió durante toda su vida. Hoy no sólo es recordada con mucho cariño por sus descendientes, sino que, como vimos en los apartados anteriores, su andar se fue inscribiendo en el paisaje.

Qué bonita tela ella sabía mostrar y sabía tener montón de masitas. A mamá sabía hacer reír con sus adivinanzas, “Chicha es mi nombre, mi apellido es Ron, ¿qué puede ser?”. Cuando llegaba uno invitaba masitas. Sabía andar a caballo ella, a caballo sabía llegar. Sabía venir a la casa y salíamos a juntar chauchas en tiempo de verano. Pobre la abuela era flaca, igual que Nina era, el carácter, Nina tiene el mismo carácter de ella. Le gustaba andar la siesta juntando chauchas, nos hacía juntar a todos las chauchas secas. Y después por la tarde se iba para su casa. Bolsas de chaucha se llevaba. Sabía llevar un montón de chauchas para hacer té, tomar té de chaucha seca. Después también lo rescoldeaba en la ceniza. Qué rico el té de la chaucha rescoldeada en la ceniza (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Historias emotivas como esta se fueron espacializando en la cartografía social de la comunidad. Los algarrobales distinguen el campo de la familia Coña Huenchufil y, además, se asocian con las memorias más constitutivas de la *lof*. En este apartado del informe nos vamos a centrar en estas formas afectivas y cognitivas de practicar el territorio comunitario, para comprender los sentidos que subyacen en expresiones de pertenencia como las siguientes: “Ahí nos criamos, yo trabajé todo el año ahí, tuve una vida ahí” (María Coña, 25 de octubre de 2021), “ellos (sus familiares) vivieron ahí, ellos no quieren irse, es su tierra”, “ellos (haciendo referencia a María Huenchufil, María, Luis y Héctor Coña) ellos estaban feliz en su campo, en su tierra” (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

Mientras conversábamos con la comunidad para confeccionar una cartografía sociocultural del territorio, sus integrantes comenzaron a nombrar lugares y elementos mediante

toponimias creadas por ellos y orientando las descripciones desde el punto de percepción de sus recorridos cotidianos. Estas formas de referir al territorio constituyen el espacio practicado. Así, fueron destacando lugares significativos de su experiencia territorial de los siguientes modos:

“Las lomas, donde antiguamente Bernardo Coña pastoreaba las chivas, las ovejas, y donde nosotros instalamos la casita” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Al subir el cerro te encontrás con un cañadón más bajito, y allí está la Loma Atravesada, esa que cruza, donde juntábamos agua” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Ahí nomás pegado, porque está rozando casi el Bajo Verde, está el bosque petrificado y la Loma Negra” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Ese cañadón se llama Cuyún Leufú. Creo que el nombre comienza donde está Salazar” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Los menucos están entre Mansilla y Juanico, justo ahí pasas por el menuco, porque ellos tenían patos, una casa llena de tamarisco, y todo rodeado de las vertientes que salían” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Las Tres Lomas quedan donde estamos nosotros, dos juntas y otra más separadita así, para arriba” (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Continuamos, continuamos, continuamos, continuamos y no vemos otro cañadón que también cruza en los Mansilla, el cañadón ese que donde se pone difícil cuando llueve, difícil para pasar, sí, Cañadón Mansilla le decimos” (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Para llegar al campo de Felipe sabíamos utilizar el cañadón o la barranca le decíamos nosotros. Íbamos, algunos por adentro de la barranca y otros por arriba, esa barranca pasa por todos los campos, por todos los puestos” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Este camino es el que hizo Lonconao que va al costado ¿viste? y llega al costado del cañadón hasta lo de Lonconao, hasta ahí muere ese camino, muere hasta ahí pero sigue más para abajo, ese camino va hasta la salina. Y esa otra es la picada que hizo Franco” (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Del cementerio, ahí hay una lomita que tira al puesto donde estamos nosotros, el faldeo que se llama Donde Volcó el Carro, porque ahí volcaron un carro con leña por ahí y quedó así, le dejaron el nombre ese” (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Va al Mollal y ahí desemboca ahí en la lomita esa, la Lomita Baya, y ahí sigue al cañadón ese que va y se mete en el otro cañadón grande, desemboca ahí, y se va para la Salina” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“El Corral de Barranca es un zanjón que comienza chiquito, viene angostito así chiquito y de ahí donde está la lomita esa se comienza a agrandar, se comienza a hacer ancho, y adentro es donde cae el agua, queda como una catarata, cae hacia abajo, y queda como un corral todo cerrado, un pozo donde duraba el agua para beber, sabíamos sacar agua nosotros” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“En el Cañadoncito del Mollar hay mucho molle, puro molle. Es una franjita así todo lleno de molle. Y también corre el agua cuando llueve. Desemboca en Corral Barranca, pasa atrás de la casa hay una quebrada que divide, se hace así una quebrada. Luego se juntan cuando se meten al Cañadón Grande, ese que pasa por los puestos de todos los vecinos. Porque después los otros cañadones chicos estarían dentro del territorio nuestro nomás. Pero se unen” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“El cañadón cruza al medio de la casa y del jahuel. Casi pegado al jahuel. El cañadón que nosotros decimos que viene recorriendo de allá arriba. Y que pasa por todos los puestos. Ese cañadón es bastante ancho y bastante zanjón. O sea que ancho y alto de pared. Para sostener el agua, y arenales” (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

“Nosotros vivíamos en un cañadón, al ras de la loma, allí jugábamos. El cañadón es un bajo que cuando llueve corre el agua como un río. Ni arriba, ni abajo. Así. Una inteligencia, porque en otro lado se los lleva el agua al rancho” (Victoria Coña, 2 de octubre de 2021).

Enumeramos estas referencias para dar cuenta de los modos en que el territorio es apropiado como una geografía afectiva. Las formas de nombrar y caracterizar los diferentes sitios están cargadas de experiencias y memorias de recorridos, por lo tanto, son constitutivas de la identidad territorial de la comunidad.

La extensión de un territorio indígena se define por sus usos tradicionales, entre los que se encuentran los recorridos habituales que sus pobladores realizan al hacer sus actividades cotidianas. En este sentido, el territorio de las familias Coña y Huenchufil es particularmente extenso, puesto que las condiciones ambientales (como la escasez de agua) promueven el movimiento permanente entre puntos distantes. Tales recorridos, en general emprendidos para seguir a los animales que se alejan buscando agua, pueden llegar a superar los 35 kilómetros.

Agotador. Después un día también, me pasó lo mismo. Un frío también, una helada, estaba lloviendo. Se me hizo de noche, lejos de la casa, no voy a volver para atrás. Las yeguas cerquita, también traía un cuerito, abajo, de pelera ¿y qué hago? así que busqué un matacebo grande e hice fuego. Amanecí haciendo fuego, abajo de unas matas. Un matacebo grande hice un reparo, corté ramas ahí con la mano, así nomás, e hice como un reparo y ahí me acovaché hasta que aclaró al otro día y ahí seguí de vuelta. Al caballo le daba de comer, yo no comía nada. No tenía nada, ni agua. Y bueno, así fue la vida mía. La vida nuestra ¿no? Mi mamá sufrió mucho también en el campo. Y bueno, así que al otro día aclaró y subí al caballo y alcancé a las chivas. Más o menos hice como 10 km, 10 km por ahí hice. A veces no se puede pasar el alambrado así que hay que pedir permiso. Es bueno ser bueno con toda la gente, con todos los vecinos. “Más vale”, dice la gente, y yo por ahí pisaba el alambre por ahí no le avisaba yo, y bueno, se daban cuenta que era yo. Y sino tenía que pasar al puesto a preguntar “mirá, te pisé el alambre, pasé, pasé las chivas a tal parte”, “bueno, está bien”, dice. Todo, todo sacrificio. (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Caminé como tres leguas (15 kilómetros) yendo a buscar mi caballo, hasta cerca de Lonconao, allá. El vecino ese se llama Lonconao queda como a tres leguas de la casa. Lo alcancé como a la una de la tarde recién. Y allá tuve que subir en pelo, ni una cosa, lo único las riendas, el freno. Y agarré una sed. Dicen que la hoja del matecebo, el palo del matacebo es bueno para la sed. Y agarré eso y quebré un matacebo y tomé eso. Pero a mí no me quitaba la sed. Así que subí en pelo al caballo me vine para casa, derecho nomás. Ese tiempo había mucho piche había. Y andaba un perro, y al perro lo espantaba yo para que no lo matara al piche. Para no bajarme porque después no podía subir más si me bajaba. Hay que amontonar palos cuánta cosa ahí para poder subir al caballo. Llegué a la casa, llegué y me tiré adentro del tanque de agua (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Los conocimientos del Pueblo mapuche se forjan en la convivencia con la naturaleza, por esa razón, el *kimun* es una juntura de saberes localizados que se fueron produciendo en la interacción con un medioambiente específico. Este *kimun* situado es constitutivo del ser mapuche para los integrantes de la *lof* Coña Huenchufil, al punto que su experticia y habilidades están estrechamente vinculadas con la práctica cotidiana de recorrer ese territorio en particular. En esta dirección, Claudia Coña nos dice que su madre pudo ser engañada por De la Canal, en una supuesta compra-venta del territorio, porque ella no sabe de trámites y de hábitos urbanos, sino que es experta en la vida del campo del paraje en el que nació.

Jugaron sucio con mi familia, jugaron sucio ellos. Porque a mamá vos la dejás parada acá en Viedma, acá queda parada ¿viste? Es una mujer que no se da. Toda una vida del campo. Ahora porque está ya viejita, pero ella se ha juntado camiones de leña. Muchas cosas ha hecho mamá de campo, de hombre ¿viste? Pero mamá en tema de los trámites no te sabe hacer nada, mamá no te entiende nada (Comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

Esos conocimientos locales se heredan, pero también se renuevan con las experiencias situadas de quienes vuelven a recorrer el mismo territorio que circularon sus padres, madres, abuelos, abuelas, bisabuelos y bisabuelas. Estos son los conocimientos que María Coña actualiza cuando recuerda el Cañadón Cuyún Leufú en el que nació, se crió y vivió hasta su ancianidad:

Arenoso, arenoso, mucha arena. Donde nosotros íbamos a acarrear agua estaba retirado de la casa, ahí, el jahuel. Pasa esa barranca que tenía mucha arena, nos sabíamos cansar, lo acarreábamos a balde. Nos hacían cargar agua a balde para tener en la casa ahí para regar, todo eso. En la casa no teníamos agua, teníamos en el jahuel. Hay que acarrear a balde.

Cuando llovía. Cuando llovía toda esa parte de sierra, todo eso, comenzaba a bajar el agua y venía con terrible fuerza, así que por ahí traía monte, de todo, animales también pasaba a levantar. Nosotros en la noche sabíamos andar, a la una, a las dos de la mañana acarreando chivas, no ves que las chivas se iban a la barranca, corriendo a sacarlas de ahí, sino las lleva todo. Pasamos todas las chivas, pasando de este lado antes que venga más fuerte, algunas que no salían, a la rastra lo sabíamos sacar. Y así, así tanta cosa ha pasado en el campo (María Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

El territorio ha sido organizado en respuesta a la escasez de agua y los conocimientos que se fueron produciendo para sortear colectivamente ese condicionamiento ambiental. De este modo, se distribuyen lugares en función de las actividades o se utilizan sus frutos de formas creativas con fines adaptativos.

Luis: Cuando llovía mamá sabía ir con la finadita mi abuela María Huenchufil a lavar la ropa a la laguna.

María: En los charcos de agua sabíamos ir a lavar, en la laguna o donde junta charcos de agua para los animales así donde hay pozos, junta el agua. No sabíamos tener agua ni para lavar.

Héctor: Y ahí en el Corral de Barrancas sabían ir también me acuerdo.

María: Sí, también, a la Loma Atravesada, que decimos, en esa playa se juntaba agua. En el chilcal ese que va enfrente De la Canal también, sabía estar blanqueando, de arriba parece una punta de chivas, parece la loma de lejos. Ahí sabíamos pasar la siesta, todo el día sabíamos estar” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Como ya explicamos en el Capítulo 1, entre estas estrategias culturales, la comunidad aprendió a usar la sampa para sacar el salitre del agua y poder lavar. Esa planta se podía encontrar “en la parte del cañadón que se blanquea, eso es la sampa” (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021). De igual modo, usaron la planta del fume para hacer cenizas para el rescoldo o los frutos de los algarrobales. Los conocimientos no sólo se fueron especializando en los usos, sino también en las formas de resguardo y conservación:

A ellos les daba cosa sacar la leña del campo. O sea, porque había muchos algarrobales, pero una vez que le sacaban, esos algarrobos se secaban y no salían más ¿viste? eso es lo que escuché. Sí, le daba cosa de carnear los animalitos también. Yo lo escuchaba de la boca de mi mamá que decía “pobrecito, pero tenemos que comer” (Claudia Coña, comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

Entre los conocimientos del Pueblo mapuche se encuentran aquellos relacionados con las formas de curar. Son varios los trabajos académicos (Sabatella, 2011; Santisteban, 2019; Santisteban y Sabatella, 2020) que destacaron el alcance y desarrollo de la medicina mapuche, y particularmente su estrecha vinculación con el conocimiento de los territorios. Las formas de curar en el Pueblo mapuche están enraizadas en los territorios comunitarios, así como las enfermedades se diagnostican como desequilibrios con esos territorios. Las

familias Coña y Huenchufil también comparten el *kimun* de su Pueblo, el cual articularon con sus saberes, localizados en torno a las plantas de su región. Ciertas plantas del territorio son *lawen* (medicina mapuche) y las personas mapuche que se especializan en sus usos curativos pueden ser, por ejemplo, *lawentuchefe* (conocedoras del *lawen*) o *püñeñelchefe* (quienes utilizan el *lawen* en los partos).

María Huenchufil parece haber sido una importante *lawentuchefe*. Su hija Victoria, sus nietas Claudia y Norma, y su nieto Héctor recuerdan:

Me acuerdo que mi mamá hacía azúcar quemada y hacía el té de malva rubia y la mezclaba y le daba un hervor y la dejaba tapadito así, para el otro día nos daba para el catarro. Y después, nos hacían purgar cada cuatro meses me parece que era, a todos. ¿Sabés qué nos daba? Zen, hoja de zen, es una planta que tiene una hojita así puntudita. Con eso nos purgaba. No me acuerdo qué otro medicamento. Para la la panza usaban una grasa de cerdo, de chancho. Grasa de chancho. Sí. Lo ponían en alcohol y ahí, eso se hacía como una pasta y le pasaban en la panza. Un cataplasma, un parche ahí con eso, con ese, con ese unto sin sal y lo fajaban. Sí. Y así nos criamos, así con remedios así nomás de campo (Victoria Coña, comunicación personal, 2 de octubre de 2021).

Buscaban los remedios caseros, los hacían ellos, mi abuela hacía remedio casero, usaba la jarilla, el tomillo, el trallao. Para la panza usaban la jarilla, ellos se curaban con la jarilla. Para los huesos, para cuando se lastimaban (Claudia Coña, comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

[El *lawen*] usaba, que era bueno. Cada cual eso tenía, era bueno para cada enfermedad que tenía. Lo hacía como un tipo de té, hervían el agua y le ponían el pedacito (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

Me acuerdo que íbamos con mi abuela a buscar al cerro, allá, ¿cómo se llamaba? Había una planta blanquita que era té, té de campo, y ella se comunicaba con las plantas. Como pidiéndole permiso a la planta “yo te voy a arrancar un pedacito, para remedio”, como hablándole a la planta, como diciéndole “bueno te voy a sacar” (Héctor Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Mamá era *lawentuchefe*, era media así, media curandera ¿viste? que te daba remedios para esto, para aquello, sabía curar el empacho, la garganta. Te envolvía, a mí cuántas veces, con un trapo, le decían lolón. Metía el dedo envuelto con un trapo y ahí le echaba el remedio. Y qué bien que le hacía a uno eso, al otro día

amanecía bien. Reventaba las llagas adentro de la garganta. Y salía sangre, sanaban. Y el tomillo lo hacía como un jarabe, con azúcar quemada ¿viste? Con eso se sanaban los chicos del catarro (Rosa Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

María Coña heredó los conocimientos de *lawentuchefe* de su madre María Huenchufil sobre los procedimientos para curar y preparar un *lawen*, sobre cómo identificar las plantas según sus características, cómo reconocer sus múltiples usos y cómo proteger la vida de los *lawen* en sus entornos naturales. María recuerda que los médicos no entraban en el territorio de la comunidad y que ella siempre curó a todos los niños con *lawen* y conocimientos mapuche de medicina. También mencionó algunos de los *lawen* que podían encontrarse en su territorio —tomillo, paico, carqueja, trallao, palo de piche, chilca, flor de la ceniza, té de campo, callao y matasebo—, manifestando su preocupación por la escasez actual de esas plantas debido a la falta de cuidados:

El trallao, ahora la planta no lo va a ver porque la planta se secó (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Hay un palo todavía, hay un palo arriba del matasebo, una madera sabíamos dejar, porque pasábamos a arrancar un pedacito cuando teníamos tos, dice que es bueno para la tos. Ahora se secó todo (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Tenía trallao también, una plantita que estaba allá arriba, una sola planta era. Sí, ese remedio también, el trallao, para la tos me decía mi papá, mi mamá, calmaba la tos. Una sola plantita había. Lo sabía cuidar, cuando no llovía le llevaban agua para echarle agua a la planta. No sé qué pasó con la planta, pero años estuvo esa planta. Y en otro lado no hay en ningún lado esa plantita de trallao, una sola. Papá sabía decir “cuiden esa planta, llévenle agua”, nos mandaba a llevar agua (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

La abuela de María, Victoria Huentecol, había sido *püñeñelchefe* (partera): “La abuela mía atendía partos, a mamá la atendió ella, usaba *lawen*” (María Coña). Cuando nacieron los hijos de María, la *püñeñelchefe* fue la “viejita Calfumil, que sabía andar a caballo”. También el anciano Nahuelan solía atender los partos.

También es un *kimun* (conocimiento mapuche) del territorio el arte del hilado, teñido y tejido. No sólo porque este se desarrolla enteramente con los frutos obtenidos en el territorio (particularmente el pelo de chivo), sino también porque implica un conocimiento muy específico de las posibilidades de las plantas u otros elementos de la naturaleza para dar

color a la lana. Las mujeres de la comunidad sabían hilar con el huso, teñir y tejer en telar. Hacían matras, peleras, cinchas, matranzas y quillangos. Victoria Coña recuerda que solían usar las raíces de diferentes plantas silvestres para teñir la lana de diversos colores (“daban el color”). Claudia Coña detalla el uso de la jarilla y del molle para “teñir la lana que hacían ellos”.

Los *eltuwe* y los vínculos en el territorio

Para cerrar el análisis de este capítulo, nos vamos a centrar en los espacios sagrados de los *eltuwe* (cementerios), puesto que estos sintetizan las relacionalidades históricas del paraje, los protocolos conversacionales, los apegos y los conocimientos situados en el territorio.

Uno de los *eltuwe* más mencionados en las memorias es el lugar en el que yace la tumba de Victoria Huentecol, quien fue enterrada junto con otros ancestros: “Había más gente. Mamá sabía decir que había unos cuanto ahí” (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Tino García, otro nieto de Victoria y vecino de la comunidad recuerda su entierro:

Viste la gente del campo era así antes, la llevaron a donde está el campo de ellos, posiblemente pidió eso, como antes vos pedías. Pedías que te sepultaran en tal parte, por decir, en el territorio. La gente del campo era así antes. Falleció en Sierra y de Sierra la trajeron para acá, su marido, el finado abuelo Juan Huenchufil (Comunicación personal, 26 de octubre de 2021).

María y sus hijos también recuerdan el lugar y el momento en que falleció Victoria Huentecol:

Por acá está enterrada la bisabuela, en este cañadón, por ahí nomás está enterrada la abuela que decía, la mamá de mi abuela, Victoria Huentecol. Hay una quebrada, ahora con el tema de la lluvia, todo, se hizo como un zanjoncito. La enterraron con muchas cosas de oro (Héctor Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Nosotros éramos chicos y nos dejaron ahí cuidando la casa. Ya era de noche cuando vinieron a avisar que había fallecido mi abuela. Antes de entrar el sol ellos se fueron de a caballo hasta ahí, antes no había carro, no había nada. De a caballo se tenían que ir, y así nosotros quedamos con Victoria Coña que ella era la mayor. Nosotros quedamos llorando, yo me acuerdo que quedaba llorando yo. Así que al otro día a la tarde recién dijo mamá que fuéramos, después que vieron el cadáver, sacaron y lo enterraron ahí. Por eso yo no vi cuando la enterraron, qué pusieron. Pero mamá

decía que habían puesto cosas de oro, anillos, pulseras, *trapelakuche* (entre otras piezas de platería mapuche), bombilla, mate, tela de hacer ropa, tela, yo eso lo he visto, lo he visto. Eso lo pusieron todo, dicen. La tela yo la había visto, qué bonita tela era, esa tela de antes que no se perdía el color, nada. Todo dice que le pusieron (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Otros *eltuwe* que se recuerdan son el de Loma Colorada, donde yace la tumba “de un muchacho que murió”, y los sitios donde fueron enterrados Julián Rojas (donde también fueron enterrados otros chicos de la comunidad) y Dionisio Quiñenao:

Julián Rojas está sepultado en el campo porque murió en el campo y lo sepultaron ahí. Le pusieron una sábana nomás al cajón y le pusieron ahí a él y lo llevaron con un carro al cementerio ese que está ahí. Yo me acuerdo que le puse el cuchillo de él, la ropa de él, todo. Antes se ponía toda la ropa, le ponían todo lo que tenía (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

[Julián Rojas] está en el territorio también. Por eso yo lo repetí como parte de la familia, que está en el territorio, porque Rojas fue una persona que convivió con la familia (Héctor Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

La comunidad distingue estos cementerios de otros a los que denominan *chenque*, donde yacen enterradas personas muy antiguas:

En el Cañadón hay cantidad de flechas que encontrábamos nosotros, por eso nosotros creemos que antes de nosotros también había una comunidad indígena, por las cosas que se encontraban. Se encontraban flechas, picadero.... Quería recordar el tema de los *chenque*. Nos quedó de que vivieron no solamente nosotros como pueblo originario sino que antes ya habitó una comunidad originaria en el territorio.” (Héctor Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Tanto los *eltuwe* como los *chenque* son hoy parte de esos sitios “delicados” o sagrados a los que se los trata con respeto: “No vamos a pasar por ahí, pasamos al ladito” (Héctor Coña). En estos sitios se pueden comunicar con los *kuyfiquecheyem* (antiguos) a través de ceremonias de intercambio y reciprocidad.

Así, la comunidad no sólo está conformada por las personas vivas y las fuerzas o vivientes que habitan el territorio, sino también por los *kuyfiquecheyem* que vivieron allí antes. Las familias Coña y Huenchufil incluyen entre sus ancestros a los primeros habitantes indígenas

del territorio, a sus familiares consanguíneos directos y a aquellos otros que, como Rojas y Quiñaleo, devinieron familiares por el trato “de cariño” que tuvieron con ellos.

Conclusiones: El territorio como espacio social constitutivo de la comunidad (*lofmapu*)

En este capítulo hemos analizado los procesos de formación de la comunidad, que incluyen también los procesos de vinculación con el territorio. Así, cuando queremos dar cuenta de los sentidos de “comunidad” o *lof*, debemos tener en cuenta tanto su dimensión de *lofche*, la cual involucra la historia de un linaje familiar, como la de *lofmapu*, la cual incorpora la historia de las relaciones inscriptas en un territorio (memorias espacializadas), los existentes no humanos y los sitios sagrados (Cañumil y Ramos, 2016).

En resumen, este capítulo sobre el *territorio practicado* nos permite sostener que el territorio de las familias Coña y Huenchufil se fue configurando a partir de los siguientes elementos:

- (a) Una historia de desplazamientos forzados y la conformación del paraje Cuyún Leufú como lugar de apegos y pertenencias a través de prácticas tradicionales como las de pedir permiso, las familiarizaciones producidas por crianza y tratos de cariño, las relaciones de reciprocidad en los trabajos productivos colectivos, las solidaridades entre vecinos y las visitas. Estos patrones de acción colectiva fueron conformando sentidos compartidos de pertenencia a un territorio común entre las familias del paraje.
- (b) Patrones comunalizadores propios del Pueblo mapuche, como los conocimientos del *mapuzungun* y los protocolos de la conversación (*ngtramkam*). Estas formas de comunicación no sólo producen vínculos afectivos entre las personas, sino también con otros existentes no humanos, como las fuerzas (*ngen, newen*) del territorio y los ancestros (*kuyfiqucheyem*).
- (c) Experiencias de apego y conocimientos compartidos que son el resultado de los recorridos y las interacciones cotidianas con el territorio. Experiencias vividas que son retransmitidas a las generaciones futuras.

Capítulo 3: Las estrategias productivas y los condicionamientos económicos de la *lof* durante la segunda mitad del siglo XX

En este capítulo se historizan las condiciones productivas y de subsistencia vividas por la *lof* Coña Huenchufil desde mediados hasta fines del siglo XX. Ello implica dar cuenta de dos dimensiones del proceso aludido: por un lado, los mecanismos que históricamente inscribieron desigualdades y condiciones desaventajadas para la reproducción social de la *lof* en su territorio ancestral. El análisis de documentación y de entrevistas evidencia la operación de dispositivos de sujeción y subalternización, a los que algunos integrantes de la *lof* caracterizan como “estrategias”, que profundizaron los procesos de enajenación territorial y desarticulación comunitaria y como Pueblo iniciados con las campañas militares de fines del siglo XIX. Los efectos de dichos dispositivos son señalados en la memoria de la *lof* a través de expresiones como “aguantar”, que denota las dificultades y los esfuerzos para permanecer en el campo, o “desparramarse”, como estrategia para subsistir frente a la imposibilidad de que toda la familia pudiera sostenerse viviendo allí.

Por otro lado, reconstruimos las prácticas y modalidades a través de las que la comunidad, en condiciones de subalternización y asimetría cultural, permaneció y sostuvo de forma continuada sus vínculos con el territorio, en base a los marcos relacionales y afectivos del Pueblo mapuche. Tal como describimos en el capítulo anterior, las generaciones mayores transmitieron un *nɔlam* o consejo para permanecer en el territorio, que fue asumido por sucesivas generaciones, y se expresó en los esfuerzos sostenidos para continuar habitando el territorio.

Primer desparramo (década 1950)

Tal como contamos previamente, y de acuerdo al expediente de tierras, Francisco Coña se estableció en un lugar propio dentro de Cuyún Leufú a finales de la década de 1920. En esos años, formó pareja con Rosa Figueroa y tuvo dos hijos. Hacia fines de la década de 1930, contrajo matrimonio con María Huenchufil, quien había nacido en ese territorio, al igual que su madre. A comienzos de la década de 1950, el matrimonio ya tenía 9 hijos. Para ese momento, y pese a la escasez constante de agua, la familia había logrado un stock importante de animales. Fue entonces, sin embargo, cuando se produjo una gran sequía que es recordada en la memoria familiar con el nombre de “epidemia”. Ese fenómeno tuvo como consecuencia la pérdida de la mayoría de los animales. A partir de ello, parte importante de la familia tuvo que dejar el campo e irse a trabajar a otros lugares para subsistir.

La memoria familiar nombra a ese acontecimiento como el “primer desparramo”. De los hijos del matrimonio, quienes se quedaron en el campo fueron José, Bernardo y María.

Siendo niños, Alberto y Agustín migraron a J. Pradere y Mayor Buratovich, donde comenzaron a trabajar como peones rurales. Victoria se fue a Viedma y comenzó a trabajar como empleada doméstica, actividad que realizó hasta el momento de su jubilación. Más adelante también migraron a trabajar como empleadas domésticas sus hermanas Saturnina y Margarita. Rosa se crió con otra parte de la familia en un campo vecino y, después de hacer unos años de la escuela primaria, se fue a Valcheta a trabajar como empleada doméstica.

Victoria Coña nació en 1942 y es una de las hijas mayores de Francisco Coña y María Huenchufil. Ella describe la “epidemia” como un momento crítico en su vida:

A nosotros nos desparramaron a todos, porque éramos muchos. Éramos como ocho muchachitos y hubo un año. Porque hubo allá una epidemia, se le dice, me parece. Donde no llovía muchos años, muchos años que no llovía, el pasto no crecía, los animales ya se estaban viniendo abajo, se ponían muy flacos, no avanzaban, no avanzaba nada. Allá se crían mucho las chivas, muchas cabras. Y se fueron terminando. Lo que más quedaba eran las cabras, las chivas. Las vacas se morían, venían a tomar agua —me acuerdo bien de eso— venían a tomar, tomaban tanta agua que se ponían panzonas. Después no podían levantarse, cuando, se iban al piso, se caían. Y así se iban muriendo, muriendo, muriendo, muriendo. Entonces llegó la pobreza. Pero pobreza, pobreza ¿eh? Acá no se ve. Entonces papá eligió colocar a los chicos con familia (...). Y así me vine, me vine, me vine a trabajar. Pasé, extrañé mucho. Las criaturas a esa edad extrañan. Sí, yo sufrí mucho, pero estaban en la pobreza única allá, pero yo extrañaba a mis hermanos, extrañaba a mamá, a papá. Y así me fui criando, hasta que después caí enferma. Estuve años internada, caí enferma de los pulmones. Sí. Y, mala alimentación, todo se juntó (Victoria Coña, comunicación personal, 18 de septiembre de 2021).

Papá, papá fue uno de los hacendados más grande de allá, pero después vino la epidemia, que no llovía, muchos años que no llovía. Se empezaron a morir, a morir, a morir, a morir. Se quedó sin nada. Con muy poquito. Y no podía mantenernos, entonces por ese hecho nosotros salimos a trabajar, a trabajar decíamos, pero no nos regalaban, sino como una adopción para criarlos y mandarlos a la escuela, y todo eso. Con esa condición nos dio papá. Porque él no nos podía mantener ya a nosotros. Nos íbamos a morir de hambre. Así que por eso vinimos, nos desparramó a todos. Así que yo tengo hermana en Bahía, en Pradere y acá. Acá tengo dos hermanas. En Ramos también tengo una que es la mamá de Luis. A mí me dieron muy chiquitita (...). Vine a los diez años acá. En el cincuenta y dos, casi cincuenta y

tres. Muchas veces digo “me regalaron”, pero no, fue una cosa que lo obligó a papá a hacer eso porque si no, no tenía para mantenernos. Sí. Porque yo muchas veces dije “a mí me regalaron”. Yo decía así, media resentida, ¿viste? por haberme criado así, sin papá, sin mamá. En la adolescencia, siempre haciendo vida de grande. Yo no tuve una adolescencia como tienen ahora los chicos. No. Trabajando siempre. Sí. Me acuerdo que me estaba ganando 3 pesos por mes. Rasqueteaba, viruteaba pisos de madera. Todas esas cosas de grande. Sí. Nunca me mandaron a la escuela. Y me crié con una maestra ¿eh? Bastante aprovechadora. Siempre mi vida fue trabajar, trabajar, trabajar (...). Yo nunca me voy a olvidar, me quedó como un recuerdo feo, no solamente de haberme despegado de mis padres, sino de tener que hacer trabajos que eran para grande. Así, así fue mi vida, de sufrimiento, de trabajar de niña, no tuve adolescencia. No tuve una vida de una niñez. Siempre trabajar, trabajar, trabajar. Ay, los chicos no tienen que trabajar. Tienen que hacer la vida de niño. La vida de adolescente (Victoria Coña, comunicación personal, 2 de octubre de 2021).

El relato de Victoria es muy enfático en señalar, por un lado, el sufrimiento que para ella implicó tener que irse del campo y comenzar a trabajar lejos de su familia desde niña. Sin embargo, al decidir dejar de usar el término “regalar”, ella identifica, por un lado, que irse no fue una decisión libre tomada por sus padres, sino que era la única opción que tenían en ese contexto de pobreza. También, reflexiona que sus padres intentaron enmarcar su vínculo con la familia receptora en términos de adopción y así establecer condiciones favorables para su crecimiento, con acceso a derechos tales como ir a la escuela. Sin embargo, las condiciones de precariedad y pobreza en las que tuvo que irse se sostuvieron y profundizaron en la ciudad, al quedar a cargo de una familia para la cual ella contaba como mano de obra y no como una niña que debía ser cuidada y asistir a la escuela. Su historia, una vez más, no es aislada, sino que es parte de los mecanismos mediante los que desde la Conquista del Desierto muchos niños mapuche fueron desvinculados de sus familias de origen y de su pueblo, quedando obligados a la servidumbre y el trabajo infantil (Argeri, 1998; Delrio y Ramos, 2011).

María, quien por decisión de la familia y a diferencia de Victoria se quedó en el campo, también recuerda el momento de la epidemia y el desparramo:

La epidemia era porque no llovía. No llovía. No sé cuántos años estuvo sin llover. Agua teníamos pero no había pasto para los animales, nada. Teníamos el jahuel que es un río el jahuel. Agua no escaseaba para los animales, pero se morían de flacos, una sequía, no había pasto, no había nada. Tomaban agua y ahí se quedaban, se

caían y no se levantaban más. El finado papá decía "traiga un palo", lo levantaba con un palo, se paraba, sí. Se paraba. Pero después se caía y no se levantaba más ahí. Debilitados estaban los animales. De todo comían. Palo seco comían los caballos. Una tropilla, todo, no sé cuántos había, se murieron todos (María Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Mucha gente había pero todos se fueron en el tiempo de la sequía. Quedaban trece, catorce vacas nomás, de las trescientas que había (...). Mi papá se fue. Mi mamá, nosotros quedamos con mamá nomás, y los chicos. Todos los más chicos. Fue a trabajar a la fruta, y de allá le mandaba fruta, le mandaba cosas cuando cobraba. Con los mercachifles que venían para acá para el campo. Con esos mandaba cosas. Él mucho estuvo allá, no podía dejar el trabajo, después, de eso no me acuerdo cuándo vino, cuánto estuvo allá, no me acuerdo. En Regina. Pero siempre mandaba cosas. Poco, mucho pero le mandaba. Después se volvió. Y habíamos perdido las catorce vacas que teníamos que quedaron de esos animales, que se murieron, se fueron también los animales. No quedó nada en el campo. Así que vino con esos animales, los encontró a saber dónde para allá, le avisaron que había animales. Ahí fue. Buscar los animales. Pero una epidemia, dios mío, sequía, sí. No sé cuántos años que no llovía. Los animales, había mucha gente que tuvo que irse, porque se quedaban sin nada, sin animales. Se fueron a Regina. Yo me acuerdo que pasaron una familia que se llamaba, no me acuerdo cómo se llamaba, pero lleno de no sé cuántos chicos, todos chicos, se fueron. Pasaron la siesta en la casa, papá les dijo que pasen la siesta ahí así que pasaron la siesta ahí. Era un tiempo de verano, calor hacía. Cuánta gente se fue. Qué feo. Nosotros no sé por qué no nos llevó papá. Será por no dejar solo el puesto, no sé. Porque todos los animales se fueron, si quedamos sin nada (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

El relato de María permite identificar distintas estrategias desplegadas en ese momento por sus padres para no abandonar el campo. Por un lado, Francisco se fue de modo temporario a trabajar a Villa Regina para generar mayores ingresos y enviarlos a la familia en el campo, de modo que pudieran subsistir y "no tocaran" los animales que quedaban para intentar recuperar el stock ganadero. Por otro lado, María recuerda con mucha claridad la directiva de que algunos se quedaran en el campo para cuidar los animales.

En una entrevista en la que participaron María y Rosa, ambas recordaron ese momento, que Rosa vivió también de otra manera por ser menor:

María: Todos juntos vivíamos, hasta que nos empezaron a desparramar porque ellos nos ponían a donde había un trabajo, nos dejaban trabajando, nos dejaban

trabajando y algunos quedábamos ahí para cuidar los animales. Sí, a nosotros nos sabían hacer madrugar para pastorear las chivas, volver con las chivas a eso de las doce, la una teníamos que volver con las chivas (...). De a pie ¿eh? porque no teníamos caballos, nada. Todos los caballos habían muerto con la epidemia esa que hubo. Y así todo, todo trabajo así, con trabajo. Yo nací en el campo y me quedé en el campo hasta ahora. Hace pocos años me vine recién de allá. Todos los años esos pasados en el campo ¿eh? Yo me crié en el campo, no venía al pueblo, nada.

Rosa: A lo último se quedaron vos y Bernardo y José, los demás se fueron todos.

M: Todos, por falta de alimento.

R: Eran muchos.

M: Éramos muchos nosotros.

R: Yo no me crie con ellos, al año me regalaron, me regaló mamá, o no sé cómo fue. Me dio a un tío, hermano de ella, hermano de ella, ¿no? Yo me crie con una tía, el tío y una prima más, la Adelaida, primas somos. Ahí nos criamos, cuidando animales también.

M: La dio porque no había para comer en la casa. Por ahí sabíamos tener para comer, por ahí no sabíamos tener, y así. En ese tiempo de la epidemia, qué, escaseamos todo (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

En el caso de Rosa, quien era muy pequeña en ese momento, la estrategia de sus padres para que se criara en mejores condiciones de las que podían ofrecerle fue que lo hiciera con parte de la familia que vivía en un campo cercano, y que estaba compuesta por menos personas.

María recuerda los motivos por los que ella permaneció en el campo, que sus padres le transmitieron en una conversación: “¿quién va a cuidar a los animales?’, me dijeron mamá y papá. ‘Tiene que quedar uno para cuidar los animales’, me dijeron. Así que me quedé yo hasta ahora, hasta ahora” (Comunicación personal, 25 de octubre de 2021). Tal como mencionamos previamente, esa permanencia en el campo se transmitió a través de consejos o *ngram* acerca del territorio y los animales. María recuerda el consejo que le dieron sus padres: “El día que nosotros muramos, dicen, ustedes tienen que hacer esto y esto. El día que nosotros muramos van a quedar ustedes acá, dicen. Cuiden, cuiden los animales. No vendan así nomás”. Tal como en este caso, el *ngram* es un acto de habla directivo, que se caracteriza por ser monológico y dirigido por una persona adulta a otras

más jóvenes —con quienes comparte vínculos estrechos familiares y/o comunitarios— y a través del cual no solo transmite su voz, sino también la de sus ancestros. Según Lucía Golluscio (2006), entre las prácticas discursivas propias del Pueblo mapuche, el *nglam* se caracteriza por ser fuertemente performativa y socializadora, en tanto “se define a las acciones y actitudes propuestas en los *nglam* como obligaciones sociales relacionadas con sentidos de pertenencia cultural muy antiguos, pero cuya realización queda abierta a la decisión y las circunstancias personales de la vida del destinatario” (p. 103). Así, ese consejo fue parte de la construcción histórica de los vínculos afectivos con el territorio de sucesivas generaciones, en contextos cambiantes e incluso adversos como el de la sequía. El mismo consejo fue actualizado en las experiencias de los hijos e hijas de María.

Segundo desparramo (década 1970)

Como resultado del primer “desparramo”, quienes se quedaron viviendo en el campo fueron Francisco Coña y María Huenchufil, junto a sus hijos Bernardo, José y María. En 1961, años después de ese momento, se inició el expediente de tierras sobre el campo (N°101986-1961) con la solicitud de Francisco Coña de comprar a la Dirección de Tierras las leguas a y b del lote 133 de la sección II de la Colonia Pastoril Trapalcó. Se le respondió diciendo que la Dirección no podía realizar la venta “hasta tanto no cuente con la pertinente Ley General de Tierras” (F. 3). El mismo pedido fue reiterado por sus hijos Bernardo y José en 1969 (F. 4), pero en el expediente no se encuentra la respuesta a la solicitud.

Lo que la familia describe como el “segundo desparramo” fue protagonizado por hijos e hijas de María Coña a partir de la década de 1970, en relación con la injerencia de distintas instituciones y en un contexto de pobreza que es continuidad de aquel vivenciado en el momento de la sequía. María tuvo seis hijos e hijas: Luis, Héctor, Viviana, Claudia, Norma y Mariela. Salvo Luis, el mayor y quien asumió en esa generación el mandato recibido por su mamá de quedarse a cuidar el campo y los animales, los demás también se vieron obligados a migrar siendo niños. A diferencia de la generación anterior, sin embargo, el alejamiento del campo estuvo asociado al accionar de la policía y a las condiciones en que accedieron a la escolarización Luis, Norma y Héctor.

A ella [Rosa] que es mi tía y a mí cuando nos obligaron y teníamos que estudiar, fueron y nos trajeron del municipio derecho a la residencia. Y bueno, así que fui a estudiar, no sabíamos nada. Yo había ido a la escuela anterior. Nosotros teníamos una casa en el bajo, veníamos de a pie a la escuela. Sabíamos tener un frío, una helada, y sabíamos pasar a hacer fuego, fueguito para calentar un poco las manos (...). Cuando salíamos de la escuela, no sé si serían las 12 o 1 de la tarde tal vez que

ya cumplíamos el horario, pasábamos a comprar caramelos y nos vamos nuevamente al bajo, a la casa. Y allá nos esperaba la abuela. Nuestra abuela, la mamá de ellos. Así que bueno, todo bien, así es. Ellos nos revisaban el cuaderno, si estaba bien. Así aprendimos a estudiar un poco, no sabíamos nada (...). Nos quedábamos en el bajo hasta que había clases, y cuando llegaban las vacaciones ya nos íbamos para el campo. Hasta que un día fueron la policía, no sé, oficiales, cómo se llama, municipio y era obligación hacer la escuela. Nos trajeron a la residencia. Y bueno, yo fui dos años, un año repetí así que ese año, y bueno, fuimos, salimos y después no fui más a la escuela yo (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Luis vivenció dos formas diferentes de asistir a la escuela. La primera es la que organizó su familia, para lo cual habían conseguido un alojamiento cerca del pueblo donde vivían él y su tía con su abuela durante el período lectivo y desde el que caminaban a la escuela todos los días. La segunda forma fue implementada por el Estado y consistió en trasladar compulsivamente a los niños que vivían en el paraje e internarlos en el albergue aldeaño a la escuela de Ramos Mexía. Norma y Héctor, quienes todavía no habían asistido a la escuela, y también Luis y su mamá María, recuerdan que vivieron ese momento con miedo y preocupación, y lo sitúan como el comienzo del segundo desparramo:

Con la policía nos llevaron, nos cargaron, a mí, a mi hermano y a otras que habían porque no teníamos con qué movernos. Nos cargaron en patrullero, nos trajeron al albergue de Ramos, y ahí estuvimos hasta, hasta los 12 años estuve yo en ese albergue de Ramos Mexía. Habré tenido 5 años, 6, era re chiquita yo. Si me quedó todo eso en mi mente, se me quedó cómo nos cargaron, que nos llevaron. Porque, y para colmo solos porque mamá no nos acompañó a nosotros. Nos explicaron, nos hablaron y dijeron que íbamos a estar en un albergue, que íbamos a poder aprender a leer, nos iban a enseñar, ir a la escuela. Y ahí nos fuimos, nos internaron ahí. Y estuvimos todo el año metidos ahí adentro. Después mamá cuando podía nos iba a ver, cuando podía. Porque ellos vivían ahí, ellos vivieron años ahí. Así que yo habré estado hasta los 12 años, mi hermano Héctor estaba en el albergue de Valcheta. Me noticié de un trabajo, a los 12 años, y me dice [Héctor] "hermana, ¿querés venir?" dice "a trabajar" con una maestra de mi hermano, de Héctor. Dice "necesita una niñera". Y me fui, vos sabés que tomé el tren y me fui. Una familia muy amiga, muy allegada a mamá se llegó hasta el campo de mamá y le dijo que yo me quería ir a trabajar y mamá dijo que sí porque ella no nos podía mantener a nosotros. Y bueno, yo de ahí me fui con esa familia, me fui y terminé mi primaria. Sí, fue una vida muy, muy complicada la vida de la familia Coña (...). Todo aislado estaba, todo aislado. A

parte de eso, el camino horrible. Yo no sé, calculo que nadie iba a poder pasar ahí o, con el camino, qué se yo. Después hicieron, pasaron una máquina. Me acuerdo que hicieron una ruta. Sí, ahí sí ya había más movimiento de autos (...). Luis llegaba a hacer dedo para ir hasta el campo a ayudar a la mamá. Sí, sí. Salía a la ruta, salía a hacer dedo para poder llegar. Nosotros nos quedábamos ahí con las familias de amigos, y ahí el fin de semana cuando venía mamá a la casa y quedábamos. Pero lo pasábamos más en el albergue, nos criamos más en el albergue nosotros. No teníamos salida casi. Una vez a las quinientas teníamos salida. Yo me acuerdo que Luis sabía hacer dedo para poder llegar hasta el campo. Y después cuando ya se hizo grande, ya se empacó y no quiso ir más a la escuela y se quedó en el campo. Se quedó en el campo, se quedó con Bernardo ahí, mamá, la abuela, todos quedaron ahí. Sí. Él sí tiene más conocimiento que nosotros (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

Luis recordó cuando fue la policía a buscarlos para ir a la escuela: “nos asustamos mucho aquella vez, pero perseguidos estuvimos perseguidos, no te llevaban a un campo de concentración” (Comunicación personal, 21 de septiembre de 2018). En otra oportunidad, Luis, María y Héctor también conversaron sobre ese momento:

Héctor: yo tengo recuerdos que nos trajeron, en ese tiempo usaban los jeep. Que éramos un montón, cayeron allá al campo y que ellos no podían decir nada, no dijeron nada porque cayeron así de repente y que teníamos que ir a la escuela. Y que nadie podía decir nada, ni Bernardo, ni vos, no sé si en ese tiempo también estaba la abuela con nosotros parece también. Sí, estaban todos. Que fue una banda, que nos sentaron así, que después llegamos acá al albergue, llegamos de noche.

María: claro, era tarde cuando llegaron, ustedes estaban en el campo. Llegaron y estaban esperando ellos.

Luis: claro, andaba recorriendo las trampas de zorrino me acuerdo yo.

H: re asustados, que te vaya a buscar la policía, que te vaya, nosotros en la puta vimos esos policías así, que caían de repente.

M: Sentíamos que no estaban preparados ellos, los agarramos preparamos así nomás. Así se vinieron, si de un momento para otro llegaron para allá. No sabíamos nada, no mandaron decir nada "tal día vamos a ir", nada.

L: Llegaron de sorpresa.

H: La cosa es que los grandes no podían decir nada, tenían que aceptarlo.

M: y estaba bien eso que los hayan traído, sino no sabrían ni una letra hijo. Como yo, como me crié yo, nunca fui a la escuela.

H: Pero no sé si era la forma, viste. Bueno, a mi me quedó grabado. Después también la otra forma que hoy día veo es que por ejemplo nos llevaron, nos obligaron a bautizar. Sí o sí tenías que bautizarte cuando estábamos en el albergue. Nos llevaron así a la iglesia, obligación ir a la iglesia. Así nos llevaban todos arriando. Eso me quedó, el tema de la iglesia católica, todas las cosas que ha hecho. Por ahí me siento yo digo, “también con nosotros, si nos obligaron”, porque no había consentimiento ni de los padres ni de nosotros mismos. Me acuerdo cómo nos llevaron y cómo nos bautizaron. Y nos trajeron no solamente a nosotros sino que todos los vecinos. En vez de llevar la escuela para allá. Para mí, hoy día pienso que fue una estrategia para sacar a la gente del campo. Así los chicos ya se van, quedan los mayores, algún día los mayores van a ser viejos y el campo va a quedar solo, o va a ser más fácil para adueñarme. Yo lo pienso así hoy. Que fue una estrategia del estado hacia nosotros (Comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Las conversaciones dan cuenta de que los adultos de la familia no eran indiferentes al valor que tenía la escuela para los niños. Así, dentro de las posibilidades que tenían, organizaban condiciones para que estudiaran. Eso se manifiesta también en el valor dado por los adultos a que el Estado dispusiera de un albergue donde los chicos pudieran vivir y estudiar. Sin embargo, la familia problematiza las condiciones en que tuvieron que vivir ese desarraigo: sin previo aviso, de manera compulsiva, sin posibilidad de “prepararse”, como lo nombra María, “perseguidos” y con “miedo” dice Luis. Héctor, por su parte, al vincular ese acontecimiento con el proceso histórico de despojo territorial, señala las dificultades para sostener las relaciones del paraje como consecuencia de que, como condición para estudiar, los niños tuvieran que irse de modo permanente. Como enfatizan todos, ninguno volvió a vivir al campo después de aquello, a excepción de Luis. En su caso, hacerlo también fue resultado de esfuerzos sostenidos ya siendo niño para volver al territorio.

Lo que Héctor nombra como una “estrategia” es parte de lo que en ciencias sociales se describe como *dispositivo*, un concepto propuesto por el filósofo Michel Foucault (1978, 2008) en base al planteo de que actualmente el poder opera incitando la productividad de la población y los individuos mediante el gobierno y modelado de sus conductas antes que mediante su represión. Así, un dispositivo refiere a las articulaciones entre lo que en determinado orden social es visible y enunciable (saber) y las relaciones de poder. Mediante prácticas corporales, técnicas, discursos, reglamentaciones, medidas administrativas, etc.,

dichas articulaciones modelan las conductas de los sujetos y les inscriben como determinados individuos. Estas articulaciones surgen y se organizan inicialmente para cumplir determinado objetivo, el cual puede variar y/o diversificarse a medida que opera y produce efectos.

Al detenernos en el proceso por el cual la generación de Héctor y Luis se fue del campo, podemos advertir que, si bien el accionar de la policía podría relacionarse con garantizar el derecho a la educación, el modo en que se llevó a cabo tuvo efectos que lo exceden y que coinciden con las experiencias de otras comunidades. Por un lado, la modalidad en que se produjo el traslado generó experiencias de subordinación de la familia (tanto adultos como niños) a la institución policial, manifiestas en el relato en expresiones como que no podían decir nada, no entendían ni sabían lo que pasaba, y que fueron “llevados”, “arriados”, “cargados” (y, en este sentido, tratados como objetos). Por otro lado, tener que alejarse de la familia y del hogar para estudiar (como dice Norma “estar metidos” en el albergue y poder salir “una vez a las quinientas”) implicó despoblar parcialmente el territorio. Si bien este proceso podría considerarse como temporal, sus experiencias dan cuenta de que no lo fue y que el respeto a la forma de vida desarrollada en ese territorio no era un aspecto al que el Estado le diera valor. Más bien, la escolarización ha sido un dispositivo orientado a incluir a los niños en la ciudadanía nacional, que tuvo como contracara negar las experiencias, formas de organización y creencias familiares propias del Pueblo mapuche (Nicoletti, 2004). En los relatos esto también se expresa en los bautismos forzosos a los que fueron sometidos, lo cual además da cuenta de la vinculación entre la Iglesia Católica y el Estado en la construcción de políticas de asimilación y desidentificación de la población indígena. Claudia es menor que Luis, Héctor y Norma, y llegó a vivir al albergue y a estudiar un tiempo después que sus hermanos. Sin embargo, su recuerdo más fuerte es sobre el momento en que, siendo niña, se fue del albergue de la escuela y comenzó a trabajar:

En la casa, cuando yo estaba en el campo fueron los policías, les exigieron ir a estudiar, a Héctor, Norma. Bueno, ellos eran más grandes que yo. A ellos creo fueron por los policías que los tenían que traer a estudiar, los citaron. Y bueno, yo estudié en Ramos, no sé si dos años en la primaria, no alcancé terminar la primaria en mi adolescencia, yo de ahí me fui a trabajar. Yo me vine del campo cuando tenía diez años. Bueno, me vine para estudiar. Porque empecé a los diez años en primer grado recién. Y bueno, hice hasta segundo. Segundo grado en Ramos. De segundo grado, tercero no alcancé a hacer, creo que ya,irme para Roca en esos tiempos. Decidí irme a trabajar cama adentro. Bueno, como te conté, fue muy dura la vida porque tenía doce años. Cama adentro, yo todavía era una nena, una niña que dependía de mi mamá. Limpiaba, cuidaba los chicos, pasó al tiempo que bueno, mi

hermana también decidió irse a General Roca a trabajar, ella al poco tiempo falleció de un accidente, falleció el nene de dos años, la patrona y ella. Los tres. Ella no alcanzó a estar mucho (...). Estuve en el velatorio sola. Tenía una amiga, chica, dos chicas más amigas. Y estaban en un velatorio todos, estaba mi hermana, el nene, la señora. Y estaba sola yo. Cuando me fueron a avisar "tuvo un accidente" pero nunca me habían dicho, o sea, que estaba muerta. Yo supe cuando fui al velatorio. Ahí. No tenía familia, no tenía nada yo, era sola. No, no podía creer. No lo podía creer. Después fueron a buscar el cadáver a Roca. Fue mi mamá, otro hombre más, no sé si fue mi hermano, no me acuerdo ahí. Lo trajeron. Fue re triste eso, lo que viví. 14 años tenía (Claudia Coña, comunicación personal, 14 de octubre de 2021).

Al recordar la muerte de su hermana, Héctor vincula las condiciones que la obligaron a migrar con las vividas por sus tíos y abuelos:

Nosotros perdimos una hermana que estaba trabajando cuando falleció. Iba con la mujer de la casa donde trabajaba y una nena a la que cuidaba, se murieron los tres en un accidente. Yo viajé al velorio de mi hermana, hablé con un abogado, pero nunca nos llamaron. Eso dice de lo mal económicamente que estábamos. Mismo lo de mi abuelo que se tuvo que ir a trabajar en Regina cuando fue lo de la sequía, y ahí pudo juntar plata y volver a comprar animales. Pero en ese momento también mis tíos Agustín y Alberto, que tenían 8 años, se fueron de la casa a trabajar y no volvieron. Y siguen allá, por Pedro Luro, Buratovich, en las chacras (Héctor Coña, comunicación telefónica, 7 de noviembre de 2020).

La relación que establece Héctor entre el primer y el segundo "desparramo" señala las condiciones históricas y estructurales que forzaron el despoblamiento del campo para subsistir, empleándose siendo niñas y niños como mano de obra en otras regiones, sin contar con instituciones e infraestructura estatal que facilitaran su permanencia; por el contrario, las agencias del Estado promovieron su alejamiento.

Las dificultades para permanecer siendo pocos (décadas 1980 - 2000)

Como resultado de los sucesivos "desparramos", para la década de 1980, quienes vivían en el campo eran María Huenchufil, tres de sus hijos (Bernardo, José y María) y un nieto (Luis). En esos años, las dificultades comenzaron a centrarse en sostener el trabajo siendo pocas personas. Estos obstáculos se agudizaron en dos momentos: cuando Luis tuvo que irse a hacer el Servicio Militar Obligatorio en 1982 y cuando falleció Bernardo en 1989. El testimonio de María Coña sobre el momento en que Luis hizo el Servicio Militar Obligatorio da cuenta de las dificultades que ella enfrentó para sostener el trabajo en el campo:

Cuando Luis fue a la colimba yo me quedé sola. Tenía un peón ahí pero el peón tomaba y se iba por ahí y no venía más. Así que tenía que andar yo nomás. Hací de cuenta que no teníamos peón. Yo agarraba y de yapa que tenía animales a medias Luis, que no eran nuestros. Y esos animales hay que verlos casi todos los días. Y yo salía al campo. Tenía una yegüita, esa la mantenía. Una sola, mancita era. Y se me hacía de noche lejos de la casa, tenía que llegar de noche. A las 10, las 11 de la noche llegaba muchas veces. Menos mal que había luna, eso me alumbraba. Y con la calor, porque llovía tanto esos años también. La pasé sola, así el peón que teníamos lo despaché enseguida, más vale me deja sola. El caballo ensillado, donde tomaba amanecía el caballo ensillado. Y él tomando. Yo le digo más vale estar sola y no tener un peón así (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Luis también vincula su experiencia en el servicio militar con la preocupación porque María quedaba a cargo del campo, ya que en ese momento Bernardo también tuvo que ausentarse temporalmente. De hecho, es ese el motivo por el que decidió no continuar trabajando en el destacamento al que había sido enviado:

En el 82 yo me fui a la colimba. Antes del 82, y así fue, nevó mucho. Me dice el viejito, el veterano, "nieto" me decía a mí "va a nevar mucho" me decía "ah, ¿sí?" le digo, no le creía yo. Y yo al poco tiempo me fui a la colimba. Quedó mamá sola con una punta de vacas, todas forasteras, recién aquerenciadas, y las chivas forasteras. Yo, me daba una tristeza, yo digo "pucha, pobre mamá queda sola". Quedaba un peón y no le sirvió. También tomaba mucho. Y bueno, y así que, yo allá en la colimba por ahí me despertaba y por ahí me acordaba, me acordaba yo "¿cómo estará?" decía yo. No se podía mandar carta, no había teléfono, no había nada en ese tiempo. En el 82 clavadito fue, cuando se abrió la Malvinas y yo estaba en San Martín de los Andes (...). Y bueno, así que nos formaron, nos mandaron hacer la instrucción y cuando ya faltaba poquito, ya habíamos cumplido los dos meses de instrucción, ya estábamos, ya estábamos destinados para Comodoro. Y se corta la guerra, termina todo, el 2 de abril. Y bueno, así que nos salvamos. Y nosotros pensábamos de los otros soldados, que no los conocíamos pero teníamos que pensar en ellos. Y así que yo estuve seis meses, salí en la primera baja. Seis meses estuve ahí. Y bueno, así que después pasó esos meses y me mandaron a pastorear caballos a un campo. 601 caballos. Una manada. Y así que bueno, así que estaba ahí, yo digo "qué me iban a hacer a mí", pensaba yo entre mí, decía ojalá que me digan "andate nomás". Y bueno, después me dieron la ropa, me dieron ya a trabajar. A hacer maquinaria, hacer cuidar la garita viste, ¿viste? y estuve un mes más, dos meses, después ya me dieron la baja. La primera baja la mía. Gracias a dios, salió la

primera baja. Y me querían mucho, y a mí me querían dejar. Yo no quise porque por el campo, mamá quedó sola ahí. Me querían "quedate, vos estas bien para aguantar, te damos [el barrio]" dice "para que cuides, para estar ahí nomás, no hacer nada" dice, "vas a tener tu sueldo" me decían. "No" le digo "cabo, no, muy difícil porque yo tengo un campo allá y tengo que cuidar, dejé a mi mamá sola". Y así me volví. Y bueno, y así volví al campo. Y hasta ahora estoy con mi mamá. Yo por ahí me iba a trabajar pero siempre volvía al puesto. Al lugar mío (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021)

La decisión de Luis de volver al campo y dejar el destacamento, aun cuando allí realizaba un trabajo que le gustaba y que él consideraba que ofrecía buenas condiciones, da cuenta del vínculo afectivo y el compromiso que él había asumido en el cuidado de la familia y el territorio, al que en este relato nombra como "el lugar mío". Sus palabras remiten a las recibidas por María de parte de sus padres, es decir, al consejo transmitido intergeneracionalmente de que la familia no abandonara el campo, sino que continuara viviendo en él y cuidándolo.

En ese contexto, frente a la escasez de animales que no se habían podido recuperar a los niveles de décadas previas, sostuvieron estrategias para generar ingresos adicionales y no vender ganado, tales como salir del campo a realizar trabajos temporales o cuidar animales ajenos bajo consignación. De acuerdo a los relatos, estas estrategias implicaron grandes esfuerzos y sacrificios:

Cuando yo llegué que andaba trabajando ¿nosotros sabés cuántas vacas teníamos? 6 vacas. Y llegamos a 80, setenta y algo. Sí, nosotros hacíamos siempre tratábamos de hacer, yo hacía las changuitas por ahí, trabajo para no tocar animales. Y quizá por ahí carneábamos un ternero, o vendíamos por necesidad por un ternero macho, las vaquillonas íbamos dejando para las crías. Y así se iban aumentando. Y después recibimos unas puntas de vacas a medias, así, y así ¿viste? Pastoreando, cuidando, y así. Pero un sacrificio. Yo que trabajé los animales, mejores los de uno. Siempre fuimos así nosotros. Si se perdía uno nuestro, bueno, no era tanto. Pero yo me afligía más cuando no era mío. Porque uno es responsable del cuidado de los animales. Porque tenían todos los animales, no había alambre, los vecinos, y nosotros teníamos agua a balde como en esos tiempos que decíamos del finado Dionisio. Y llegaban los animales y tenías que amanecer corriendo yeguas ajenas. Amanecer corriendo. Y ella [María] también ha rodado, ha rodado y casi se le cae el caballo corriendo yeguas que no son nuestras (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Esos sacrificios se agudizaron cuando en 1989 falleció Bernardo. En primer lugar, porque Bernardo era una de las personas que no salía del campo, sino que siempre se quedaba para cuidar los animales. Eso implicó que, en determinadas épocas, María se quedara sola trabajando, mientras Luis salía a trabajar en otros campos. En segundo lugar, porque desde que había fallecido su padre, Bernardo fue quien se ocupó de llevar adelante los trámites ante la Dirección de Tierras y de establecer acuerdos de uso del territorio con los vecinos. Su muerte llevó a que María tuviera que comenzar a ocuparse. Por último, la situación económica familiar empeoró, porque en el momento en que Bernardo falleció, les robaron la mayoría de los animales que tenían. Luis y María recuerdan distintas situaciones difíciles que vivieron a partir de ese momento:

Luis: Veintitantos años, llegando a los 30 años ya, 25, 27 años tenía (...). Un tiempo después de eso nos quedamos solos con mi mamá, en el campo. Bueno, yo trataba, ella también, mi mamá, trataba de no tocar los animales nuestros para vender. Nosotros teníamos la camioneta esa, ya la teníamos. No, miento, teníamos otra camioneta. Y se había roto la camioneta y bueno, yo digo, como estaba bien allá, no pasaba nada, y confiado en los vecinos, y bueno, está todo bien. Y así estuvimos más o menos con mi mamá 15 días, dos semanas por ahí estuvimos acá hasta que arreglé la camioneta y yo me fui al momento me fui a hacer una changa, trabajaba por día, juntar ovejas. Por eso me dijo vamos y venimos. Y bueno, hacía la plata y mientras dejé la camioneta al taller que me la arreglara, con mi mamá. Y bueno, vamos a hacer una changuita, digo yo, hacer una changuita así no tocábamos un ternero allá, un animal. Y volvemos y nos faltan 6 animales, grandes. Vaquillonas preñadas, todo (...). Y yo me recorrí todos los puestos. Nadie, nadie. Y así que llegó el tiempo los perdimos a los animales esos. No los encontramos nunca más.

María: Teníamos pocos animales, pero hay que cuidarlos. Yo cuando estaba sola venían vacas a eso de las 3, 4 de la mañana tenía que levantar e ir a soltar el agua. Dice tanta gente que me han visto ahí sola "¿cómo estás sola?". No se anima, tan corajuda que sabía andar a la noche sola, porque la casa la teníamos lejos del jahuel, pasa la barranca de ahí para allá, como 250 metros por ahí. Pero yo llegaba daba agua a los animales, porque venían muchos animales ajenos también a tomar agua, por eso no soltábamos toda el agua. Si los animales ajenos terminaban el agua y cuando venían los otros estaba seco. No había agua ya. Yo sabía, dormía muchas veces al lado de la bebida, al lado de donde suelta el agua para correr los animales. De noche debía andar corriendo los animales de a pie por mi casa, me hacían dar vuelta por ahí nomás, después venían otra vez, un trabajo. Me acuerdo que yo tenía un sulki, un carrito así ahí arriba dormía yo. Cuando venían los

animales los corría así nomás. Algunos se iban, otros no, daban vuelta ahí nomás, ya estaban acostumbrados a tomar agua. Y al otro día a madrugar, buscar caballos (...). Una vez venía a caballo, y el caballo pisó un hormiguero corriendo yegua ajena y me caí. Me lastimé el brazo, no pude subir más al caballo, tuve que amontonar palos, troncos así para poder subir. Y estaba sola yo. Pero subí al caballo hasta que llegué a la casa. Pero, me costó para sanarme. Hasta ahora me quedó así el brazo. Se me desviaron los tendones. Y eso el médico me dijo que necesitaba operación, no me hice operar nada tampoco. Y hasta ahora siento ese dolor también, debe ser de eso digo yo.

L: y una vuelta tenía un caballo atado, estaba sola también, se le había salido un caballo. Iba a hacer algo y no estaba el caballo. Se había salido un cabresto. Y bueno, siguió a pie. Lo alcanzó al caballo, pero casi murió de sed.

M: como 3 leguas de mi casa

L: claro, 15 kilómetros. Y a pie, ¿eh?

M: caminé como tres leguas, cerca de Lonconao, allá. El vecino ese se llama Lonconao queda como a 3 leguas de la casa. Alcancé, lo alcancé como a la 1 de la tarde recién. Y allá tuve que subir en pelo, ni una cosa, lo único las riendas, el freno. Y agarré una sed Así que subí en pelo al caballo me vine para casa, derecho nomás (...). Llegué a la casa, llegué y me tiré adentro del tanque de agua y tomé agua, con ropa y todo me tiré. El calor que hacía, tiempo de enero y febrero era. Tomé agua, me hizo mal el agua. Devolvía, devolvía. Tomé agua salada, no alcancé a llegar a la casa, no alcancé a llegar a la casa, allá tenía agua dulce. Porque nosotros nunca tomamos el agua salada. Y después me descompuse, así que estuve tirada toda la tarde, estuve tirada. Me compuse un poco para soltar a las chivas. Las chivas encerradas, no lo quise soltar porque no tenía el caballo. Así que a la tarde me compuse un poco, de a poco me iba componiendo (comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

No poder dejar el campo más de un día (ya fuera para atender su salud o llevar a arreglar la camioneta), enfrentar en soledad situaciones excepcionales de riesgo (como quedarse a pie y sin agua en medio del campo, caerse del caballo, lastimarse) o situaciones cansadoras vividas reiteradamente (como tener que permanecer en vela para que animales de otros campos no se tomaran toda el agua) son algunos de los obstáculos y dificultades que se agudizaron a partir de la muerte de Bernardo. Esas situaciones le dan anclaje al uso del

término “aguantar” para describir las implicancias que en ese momento tuvo permanecer en el territorio:

Así que me quedé yo hasta ahora, hasta ahora, pocos años. Teníamos algo de animales, pero por la enfermedad nos tuvimos que ir. Y andaba con esa, me operaron del estómago, anduve años así. Aguantando en el campo y me quedé con mi hijo Luis, a lo último estuve sola con él. Él le tocó la colimba, después me quedé solita. Sola, sola, con dos perros me quedé. Y yo cuidaba los animales, iba al campo, buscaba caballos, ensillaba y me iba al campo, a cuidar los animales. Y cuando se secaban los charcos tenía que traer los animales a la casa, darles agua porque allá había lagunas que se secaban. O sino se iban los animales. Tenía terneros guachos que criaba. Algunos se han criado, otros me los robaron. Me robaron una ternera y un ternero, ya tenían ocho meses tenían ya. Me los robaron. Ahora estoy arrepentida de haberme ido (...). A veces estaba enferma, ni los médicos iban. De casualidad llegaba un médico, un enfermero para tomar la presión. Nos sanábamos allá con yuyos nomás, no podíamos venir al pueblo por los animales, por otra cosa. No podíamos venir, el único que manejaba era Luis, a lo último cuando teníamos auto. Aprendió él. Y si veníamos teníamos que volver solos a pata nomás para allá otra vez porque el puesto quedó solo. No se puede dejar solo. Más en tiempo de verano, que los animales pasan tomando agua (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

La posesión precaria de la tierra

En el contexto de agudización de las dificultades para subsistir en el campo recién descritas, interesa señalar que la Dirección de Tierras asumió el carácter no indígena de los vínculos de la comunidad con el territorio. Al hacerlo, excluye de la arena de discusión la perspectiva de la *lof* en tanto perteneciente al Pueblo mapuche.

María y Luis recuerdan que, después de la muerte de Bernardo y frente a la agudización de los problemas de subsistencia, los inspectores de tierras comenzaron a sugerirles que vendieran las mejoras y se fueran del campo. En sus recuerdos, la mirada de la Dirección de Tierras promovía un tratamiento de la tierra como recurso individual:

Los de Tierras dijeron una vuelta que "el campo si ustedes lo quieren vender lo pueden vender, porque ustedes son los que están acá, son dueños ustedes nomás, los demás que están afuera no". Los de Tierras me dijeron, pero yo no sé cómo se llamaba el que fue una vuelta a la casa, un inspector, inspector debe ser. Cada un

año, cada dos años iban, sí. Y un papel siempre me entregaban acá en el Juzgado de Paz del permiso, sí (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Por un lado, la reflexión de María da cuenta del desconocimiento parcial acerca de esas visitas que recibía periódicamente: quién era esa persona que iba a su casa, qué decía el “papel” que le entregaban sobre el permiso. Por otro lado, esos discursos y recomendaciones, efectuadas por los inspectores en sus inspecciones al campo, son analizadas en el presente como otra de las “estrategias” desplegadas por el Estado para expulsar a la familia del territorio:

Luis: Los de tierras nos venían a decir cómo ellos pensaban y cómo pensamos nosotros. Con eso la confundieron a ella también.

Héctor: les hicieron la cabeza, "no, no, ellos, los que se fueron acá no tienen nada que ver", así ¿viste? "acá la única dueña sos vos" ¿viste?

L: claro, como ya había salido José hacía años había salido, también lo sacaron de ahí, los de Tierras ¿eh? eso es lo que yo tengo conocimiento. Mandaban a los inspectores.

H: Ellos venían a tratar de cambiar, bah, yo pienso viste como que lo hicieron, a todos lo hicieron a propósito. De sacar la gente del campo, sacarnos a nosotros del campo, todo eso fue una estrategia del estado como para ir desocupando los campos y después hacer lo que están haciendo. Para mí, no sé, pienso yo, hoy (comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Una vez más, analizaremos esas visitas y las recomendaciones realizadas en ellas como parte de un dispositivo. Estudios previos han determinado que la precariedad, al sostenerse por largos períodos de tiempo, configura un acceso diferencial a la tierra, que en Río Negro afecta principalmente a pequeños productores y comunidades mapuche. En distintos momentos históricos, las prácticas ejercidas por los agentes de la Dirección Nacional de Tierras y Colonias primero, y por la Dirección de Tierras provincial después, se han articulado al accionar de agencias judiciales, de seguridad y/o comerciales para construir a los indígenas como otros internos, intrusos e indeseables, expulsándolos de los territorios en los que vivían (Kropff Causa, 2019; Pérez, 2012). En base al análisis de las denuncias recibidas sobre conflictos en torno a tierras fiscales, la Comisión Investigadora sobre Transferencia de Tierras Rurales de Río Negro sostiene que “no se trata de situaciones conflictivas aisladas, sino de emergentes de un proceso de larga duración iniciado por un genocidio” (Kropff Causa y Pérez, 2019, p. 20).

Sin embargo, el funcionamiento cotidiano de la Dirección de Tierras desconoce este contexto histórico y, al hacerlo, individualiza los procesos históricos de desplazamientos forzados y los inscribe en una mirada que asume y construye a los pobladores como individuos no indígenas (Cecchi, 2022). Tal como expresan los relatos de María y Luis, acerca de que los inspectores afirmaban que el campo era de quien se quedaba ahí, o los informes de la Dirección de Tierras y el área de asesoría legal del organismo, su tratamiento del caso ha continuado ubicándolo como “una compra y venta de derechos y mejoras realizadas entre particulares” (Dirección de Tierras, expte. 300989/86 f. 190), sin considerar los argumentos de la *lof* ni del CODECI, ni, por tanto, la legislación sobre derecho indígena que obra en el caso.

Además, la mirada sobre la tierra como recurso y de los pobladores como individuos aislados se pone en acto en los vínculos cotidianos que mantiene la Dirección de Tierras con los pobladores indígenas. Estos vínculos involucran procedimientos que, en su afán de evaluar si los pobladores son aptos o no para contratar con el Estado, moldean los cuerpos y las conductas, incitan prácticas, inscriben sujeciones y constituyen una dimensión de la precariedad que caracteriza la tenencia de la tierra. Dichas evaluaciones contemplan dimensiones no sólo económicas sino morales y llevan a que, desde el organismo, se tomen decisiones que inciden en la vida de los pobladores: en el caso de las inspecciones, se define, por ejemplo, si obtienen o no un permiso de ocupación. Considerando que la mayoría de quienes viven en esos territorios lo han hecho durante toda su vida o gran parte de la misma, y antes que ellos lo han hecho sus familiares, sin haber obtenido la titularidad de la tierra, dichos procedimientos y evaluaciones se configuran como parte de un dispositivo que no regula sólo la tierra, sino fundamentalmente a sus pobladores (Cecchi, 2022; Rodríguez, 2010).

Así, la cotidianeidad de vínculos sostenidos por la familia Coña Huenchufil con la Dirección de Tierras, y el carácter sistemático de las regulaciones que ha ejercido dicha institución, se corresponde con la continuidad de la posesión precaria a lo largo del tiempo. El peso que adquirieron los comentarios de los inspectores se fundaba en las desigualdades que se ponían en juego en esa relación: el rol de los inspectores como agentes oficiales a cargo de decidir si renovar o no el permiso para que la *lof* continuara en el campo, sumado a su instrucción frente a la no instrucción de María y Luis. Esos comentarios suponían una vinculación exclusivamente económica e individual con el territorio; desconociendo la posibilidad de que dichos vínculos se vivenciaran en términos comunitarios, que implicaran dimensiones subjetivas y espirituales y que involucraran perspectivas y derechos indígenas. Algo que, hasta el presente, la Dirección de Tierras continúa desconociendo en el caso.

Conclusiones: La lucha por permanecer en contextos de creciente desigualdad

A lo largo de este capítulo, hemos expuesto los distintos momentos y condicionamientos que la *lof* Coña Huenchufil tuvo que enfrentar en torno a su determinación de permanecer en el territorio ancestral. Las estrategias de permanencia desarrolladas por la comunidad se explican fundamentalmente como resultado de los vínculos afectivos con el territorio (analizados en profundidad en el Capítulo 2), los cuales fueron transmitidos y recibidos por las sucesivas generaciones a través del *nglam* que postulaba que no se fueran del campo ni vendieran los animales. La comunidad desarrolló entonces una diversidad de estrategias de permanencia, orientadas a: obtener el título de propiedad de la tierra; asegurar que parte de la familia permaneciera en el campo, aun cuando la mayoría “saliera”; vender la menor cantidad de animales posibles; pedir ayuda y solidaridad a familiares y vecinos en relación con actividades burocráticas y el cuidado de los animales.

En segundo lugar, analizamos la operación de distintos dispositivos de subalternización a través de acciones desplegadas por agencias estatales, eclesiásticas y de privados, que incidieron en la creciente pauperización familiar, el despoblamiento del campo, la consolidación de la posesión precaria del territorio como una situación permanente y la reproducción exclusivamente en la esfera privada e intrafamiliar de los conocimientos y sentidos de pertenencia mapuche. Estos dispositivos operaron a través de acciones desplegadas principalmente por:

- Agentes privados, inicialmente comerciantes y hacendados, vinculados a la comercialización de productos, quienes se beneficiaron del desplazamiento de esa y otras familias mapuche de las zonas cercanas al río Negro. También se instalaron a partir de la naturalización y reproducción del trabajo infantil en ámbitos productivos rurales y de servicio doméstico.
- Agencias estatales, tales como: a) la Dirección de Tierras, en relación fundamentalmente con el no reconocimiento de la pertenencia indígena de la familia y los derechos territoriales vinculados a esa pertenencia; b) la policía, institución a través de la cual se efectivizó en determinados momentos el despoblamiento del campo y se profundizó la subalternización de la comunidad; c) distintas instituciones estatales, que estuvieron ausentes frente a las necesidades de la comunidad, desatendiendo su función de garantes de derechos humanos en general e indígenas en particular y responsables ante situaciones ilegales (como el trabajo infantil).

Lo que la perspectiva histórica permite dimensionar es que, más allá de lo imprevisible de la sequía que en la memoria familiar da inicio a la pobreza, que esta golpeara tan duramente a

la familia es resultado del proceso social por el cual décadas antes, en el contexto posterior a la Conquista del desierto —caracterizado por la privatización del territorio pero también por la recomposición de vínculos al interior del Pueblo mapuche— se vieron forzados a migrar junto a otras familias mapuche desde las zonas aledañas al río hacia zonas en las que el acceso al agua era crítico. Los relatos también dan cuenta de que, aún en el contexto desfavorable desencadenado por la sequía, que les obligó a diversificar estrategias para subsistir, la decisión de la familia de permanecer en el campo se mantuvo incuestionada y continuó transmitiéndose a través de la práctica performativa y comunalizadora del *nglam*. “Desparramarse” fue una de esas estrategias, que permitió subsistir a quienes permanecieron allí, continuar teniendo el campo y sostener el consejo de los ancestros. A la vez, para quienes partieron, el verse forzados a dejar a su familia siendo niños implicó que fueran sometidos a nuevas formas de subordinación y desigualdad, que profundizaban aquellas vividas por sus ancestros a fines del siglo XIX.

Capítulo 4: El despojo territorial a partir de la llegada de la familia De la Canal

En el marco de las grandes dificultades que encontraban María y Luis Coña para permanecer en el campo, y teniendo en cuenta las recomendaciones de los inspectores de Tierras, en el año 2000 ingresa al territorio de la *lof* Nicolás Roberto De la Canal. En este capítulo analizaremos esta etapa del proceso de despojo territorial, deteniéndonos en 4 ejes: (1) contextualización de las dificultades de María y Luis para permanecer en el campo y el desconocimiento estatal del derecho indígena; (2) caracterización de la asimetría cultural existente en el vínculo entre De la Canal y María, así como de su incidencia en el proceso de despojo; (3) descripción de las reiteradas situaciones de violencia vividas por integrantes de la *lof* a manos de la familia De la Canal, que afectaron su acceso al territorio y su vida en general; (4) las acusaciones de De la Canal sobre el carácter no indígena del reclamo territorial de la *lof* Coña Huenchufil.

Las dificultades de María y Luis para permanecer en el campo (década del 2000)

Como se describió previamente, la década de 1990 estuvo signada para María y Luis por las dificultades para mantenerse en el campo estando únicamente ellos dos, y a menudo sólo María, con pocos animales y afrontando distintas situaciones de esfuerzo que fueron agudizando sus problemas de salud. El expediente da cuenta de que, en 1994, quien se encontraba en el campo era María y “el capital de la ocupante es escaso, así como su capacidad de trabajo en el campo” (Dirección de Tierras, expte. N° 300989/86, f. 24). Durante la segunda mitad de la década de 1990, las dificultades económicas que vivían los trabajadores se expresaban a nivel nacional en porcentajes inéditos de desocupación y pobreza. Para el año 2000, la desocupación afectaba aproximadamente al 15 % de la población y la pobreza al 30 % (INDEC, s/f.a), cifras que habían comenzado a aumentar unos años antes y lo continuarían haciendo, al menos, hasta el 2003 (INDEC, s/f.b). Según los recuerdos de Luis y María, en esos años empezó a ganar fuerza la recomendación de los inspectores de la Dirección de Tierras de que vendieran el campo. También aumentaron sus dificultades para permanecer allí.

Es en ese contexto que, a partir del año 2000, se produce el ingreso de Nicolás Roberto De la Canal al campo. Este ingreso fue aprobado por la Dirección de Tierras en 2004, a partir de una inspección de tierras, seguida de la cual se estableció un condominio por partes iguales sobre el campo, y en 2005 se emitió un Permiso Precario de Ocupación a nombre de ambos. Lo que nos interesa enfatizar en torno a ese acto, es que la posibilidad de establecer el condominio fue resultado del no reconocimiento (ya identificado con anterioridad a esta fecha, tal como se describe en el capítulo anterior) por parte de la Dirección de Tierras del carácter indígena del territorio. Esta falta de reconocimiento es lo

que habilitó la posibilidad de establecer el condominio primero y la venta después sobre un territorio que, en virtud de su carácter ancestral indígena, es inembargable, intransferible e inajenable, de acuerdo a la Constitución Nacional. Una vez más, en la intervención del organismo, se asume el vínculo con el territorio como exclusivamente económico y que sus pobladores son individuos no indígenas. En este sentido, no se reconoce ni el carácter multidimensional que posee el territorio indígena ni la normativa nacional e internacional que protege los derechos territoriales para los Pueblos indígenas.

En esos años, la situación económica empeoró porque la producción agrícola se vio afectada: en 2003 y 2004 se declaró el estado de Emergencia Agropecuaria en el departamento de 9 de julio (Ministerio de Economía y Producción y Ministerio del Interior, Resolución Conjunta 261/2003 y 6/2003, 2003; Comisión de Agricultura, Ganadería y Pesca, Cámara de senadores del Congreso de la Nación argentina, 2004) y en 2009 se produjeron importantes sequías (tal como consta en CODECI, expte. 076053/13, f. 53, María recibió entonces una “ayuda a productores afectados por sequías y cenizas volcánicas”). En junio de 2008, María percibía como único ingreso el Plan Jefas y Jefes, por \$150, y la ayuda que le brindaba la Municipalidad. (CODECI, expte. 076053/13, f. 43). María y Luis recuerdan el contexto en que su situación económica y de salud empeoró, y se produjo el segundo avance de Nicolás Roberto De la Canal sobre el territorio, en 2010:

Luis sabía andar dos o tres días en el campo, quedarse a la intemperie ahí, dormir con el recado así tirado en el piso. Al otro día recién llegaba, a los dos días. Y así pasamos. El Luis campeando, yo cuidando lo que había en la casa. Tirando agua. Ni un descanso. Ni venir siquiera un día en el pueblo acá. Teníamos chivas y cuando íbamos de vuelta las chivas no estaban. O le afanaban animales. Yo perdí cuántos animales cuando estaba ahí, vacunos. No se podía dejar nada, por el agua. Nosotros quedamos en el campo, hasta pocos años, después cuando me empecé yo a enfermar, después andaba el Luis enfermo también. Yo digo "¿qué vamos a hacer?" (...). Y dice Luis "andá vos al pueblo, mamá", dice, "yo me quedo". "¿cómo te vas a quedar solo?", le digo yo. "Para eso me quedo yo también" le digo yo. Y andaba enfermo también (...). De la Canal quería el campo, hace años ya que andaba jodiendo con el campo. Y jodían tanto con el campo, no queríamos irnos. Después a lo último jodieron, nos tuvimos que ir porque andábamos enfermos, yo digo "¿qué vamos a hacer acá?, y no sabemos dónde está Héctor, a qué lo vamos a avisar". Y así, a lo último "¿qué vamos a hacer?" digo, me encontraba tan mal. Estábamos enfermos, por eso no podíamos, si hubiéramos estado bien hubiéramos esperado por lo menos a ver qué van a decir los demás. Tampoco sabíamos dónde estaban. Luis tampoco quería venir para acá, él se quería quedar en el campo sólo.

Pero él andaba enfermo, tenía neumonía también, y hasta ahora sufre de la espalda, le agarra mucha tos. Yo me hice estudios pero no me encontraron nada, sino que son los huesos. No ves cómo tengo la mano toda deformada, y eso es un dolor. A veces me sabe hacer llorar el dolor que tengo. Y por eso digo yo "¿qué vamos a hacer en el campo? Al final vamos a estar acá y nos vamos a morir acá nomás", le digo yo a Luis [en el 2010]. Así decidió venir también. Yo no lo quería dejar sólo tampoco en el campo, que andaba enfermo (...). Yo tengo parientes en Bahía Blanca, tengo dos hermanos en Buratovich. También se fueron de chicos ellos. Cuando empezó eso que había tanta pobreza, se fueron a trabajar. Se quedaron allá nomás. Pero yo no sabía, yo decía "ellos no van a venir, ¿qué van a venir ellos?". Yo pensaba, le decía a Luis "Héctor, puede andar más Héctor, pero no sabemos dónde está". Cómo podíamos hacer, no sabíamos cómo podíamos hacer para comunicarnos con él. A ver qué iban a hacer con el campo. Después lo decidimos nosotros nomás, "vamos, ¿qué vamos a estar haciendo acá?", le digo yo, al final nos vinimos (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Su referencia a la intención de comunicarse con Héctor para preguntarle qué iban a hacer con el campo, alude a la intención de transmitir el consejo de permanecer en el campo a otras personas de la familia que pudieran sostenerlo. Sin embargo, la transmisión del consejo (en esta oportunidad y en instancias anteriores) se vio impedida como consecuencia de los desparramos previos. El relato de María también le da contenido al término "aguantar" utilizado para referirse a la acción de permanecer en el campo. Quedarse, en ese momento, implicaba un sacrificio de gran peso por las enfermedades que sufrían, el dolor, el estar mal. Así, ella plantea que no querían irse del campo, pero que no hallaban la forma de quedarse, y describe el momento en que se fueron como uno en el que, si bien intentaron buscar otras opciones, no las encontraron. Es decir, María explica que irse al pueblo no fue una situación elegida, sino una vez más, forzada por la falta de infraestructura y políticas estatales que garantizaran su salud en tanto vivieran en el campo. Frente al mal estado de salud de los dos, ninguno podía quedarse solo en el campo. Luis describe este contexto como "triste":

Un día decidimos con mamá, y ellos [los De la Canal] nos dijeron, y bueno, así dijimos con mamá "estamos enfermos acá, ¿qué vamos a hacer?" yo andaba enfermo también. Y así que a los pocos tiempos me salió un quiste en la garganta, me fui a operar a Viedma, y así andábamos. Ya no, no dábamos más. Es que me gustaba el campo, a mí me gustaba el campo. Y teníamos una punta de chivos que eran como 50, 60 ¿no mamá? Y mamá no los quería vender. Y yo la quería vender porque a lo último le dije "yo me cansé, me re cansé". Porque venía al pueblo y tenía

que dejar la manada quizá por ahí entraban los vecinos y para venir al pueblo así teníamos que venir medio rápido para el pueblo y bueno, así que me acobardé, y yo me quería, la idea, mi pensamiento, era quedarnos con las yeguas, cuidar las yeguas y vacunos. No tener chivas porque para mí era mucho. Era mucho trabajo. Por ahí se me iban, las tenía que buscar y llegaba, traía esos animales como ser dos o tres vacas, o dos o tres yeguarizos, los traía a mi lugar al campo y pasaban las chivas. No había alambre. Era una cosa triste (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Yo he nacido en el campo y me crié allá hasta ahora, pocos años, cuántos años será que estoy acá no me acuerdo tampoco, que me vine para acá al pueblo. Y vinimos porque éramos enfermos, los dos (Luis Coña, comunicación personal, 26 de octubre de 2021).

Luis cuenta que le gusta el campo y que vivió allá casi toda su vida. Irse al pueblo no tuvo que ver con cambios en ese vínculo afectivo, ni con desconocer el consejo de las generaciones anteriores de permanecer en el territorio. Sus relatos dan cuenta de un punto de llegada, un límite en el esfuerzo por permanecer, manifiesto en la posibilidad concreta de la muerte. Ese punto de llegada fue resultado de un cansancio acumulado, de “no dar más”, a lo que Luis describe como “acobardarse”. El cansancio, provocado por el excesivo trabajo que tenían que hacer estando solos para subsistir y por no poder dejar el campo solo, se expresaba no sólo en sensaciones, sino en enfermedades que afectaron a cada uno de una forma particular. Mientras que María comenzó a sufrir con más dolor la artrosis, Luis tuvo un quiste en la garganta, sumado en ambos casos a otras enfermedades más pasajeras. Ese momento crítico devela la ausencia de instituciones estatales que garantizaran la intención de sostener la vida rural, garantizando su acceso al derecho a la salud, a una mayor seguridad, a infraestructura que proveyera de agua al campo, entre otros factores.

Lo que se desprende del análisis del expediente, es una política implementada por la Dirección de Tierras de desconocimiento del derecho indígena vigente en el caso, que llevó como mínimo, a intervenir en las instancias de despojo y, como máximo, de promoverlas (en base a las recomendaciones de los inspectores de “vender”, relatadas previamente). Como analizaremos a continuación, el desconocimiento por parte de María y Luis acerca de lo que estaban firmando y de sus derechos se explica como resultado de una fuerte asimetría cultural, en la que convergen diferentes dimensiones de sus trayectorias de vida.

Asimetría cultural

A partir de los relatos de María y de sus hijos es posible reconocer una serie de desigualdades que condicionaron las posibilidades de María de tomar decisiones libres e informadas. Esas asimetrías en el vínculo con la familia De la Canal y la falta de intervención estatal (que hemos analizado en profundidad previamente) sustentan la caracterización compartida por la familia acerca del proceso de apropiación del territorio llevado adelante por Nicolás De la Canal como una "sinvergüenzada". María recordó ese proceso de esta manera:

Tenía que ir a lo de Tierras para, no sé qué iría a hacer él, yo no sabía nada. Sí, fuimos. No llegaba nadie tampoco, en la casa allá no llegaba nada, en el campo nadie llega, uno está solo. Tendría que haber averiguado sí, pero no veníamos al pueblo, acá, estábamos allá en el campo nomás. Porque yo andaba enferma, esperaba alguno de los familiares si iban a la casa. Nosotros queríamos poner uno que sepa cuidar los animales y dejar los animales nuestros ahí nomás. Porque yo no quería vender los animales poquitos que tenía. Pero no encontramos. Yo pregunté, quién puede haber así que tenga animales, que tenga los animales acá. Hay muchos que tienen animales y no tienen campo. Pero nosotros no sabíamos quién podíamos buscar. Porque hay que buscar y saber cómo es la persona también. Porque algunos le dejan los animales a medias y cuando uno va a verlos todos los aumentos se los llevan ellos. Y así ha pasado en la casa. Por eso, no sabíamos qué hacer. A mí me da lástima. Tenía una punta de chivos, 60 chivos tenía. Los tuve que vender porque no tenía donde tenerlos (...). Bueno, me dijo De la Canal un día, "usted se va al pueblo, por lo menos están los médicos" me dijo. "Pero que no sepan los familiares", me dijo. "Que no sepan los familiares. Vamos a hacer un acuerdo entre nosotros nomás". Sí. "No sé", le digo, "voy a esperar otro año más", le digo yo. Así que esperamos otro año más, yo quería comunicarme con mi hermano, o ellos [señala a sus hijos]. A ver qué podíamos hacer, cómo podíamos dejar ese campo. Nosotros no sabíamos nada, yo no sabía nada. Y nos vinimos para acá, acá fui al médico (...). Como me crié yo, nunca fui a la escuela(...). De la Canal esperaba cuando yo estaba sola para poder venir y convencerme, Luis andaba en el campo, sino andaba buscando caballos por ahí. Una sinvergüenzada me hizo. Todavía decía "a usted nunca la voy a joder" decía todavía, antes de eso. Pero yo me di cuenta a lo último, cuando dijo que no le avisara a los familiares. Si por algo me está diciendo eso. Ahí me di cuenta que algo pasaba (María Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

Distintas expresiones utilizadas por María dan cuenta de su desconocimiento e incompreensión acerca de lo que implicaba el acuerdo con De la Canal o determinados documentos y acciones que él le solicitó que hiciera: “hicieron lo que quisieron conmigo”, “yo no sabía nada”, “no sé qué iría a hacer él”, “yo me di cuenta a lo último”. Ese desconocimiento se vincula por un lado con que, tal como lo cuenta María y también sus hijos (ver más adelante), ella no fue a la escuela. También con estar sola para tomar decisiones, ya fuera porque era difícil mantener comunicación con los familiares que estaban en otros lugares y/o porque De la Canal esperaba a que Luis no estuviera para hacerle propuestas e incluso le decía que no le contara al resto de la familia al respecto. Frente a esas situaciones, María buscaba salidas que no implicaran que la familia dejara el campo: buscar a alguien que quedara como puestero, conseguir que alguien de la familia volviera a vivir allí y se hiciera cargo, esperar o seguir aguantando para ver si encontraba otra solución.

Los hijos de María también describen la vulnerabilidad que vivían María y Luis al momento en que se fueron del campo, así como el desconocimiento y las desigualdades respecto a lo que implicaba la documentación que estaba firmando: “En sí a mamá le hicieron el negocio, le dijeron que el papel decía una cosa y era otra” (Luis Coña, comunicación personal, 29 de noviembre de 2018).

En ese momento mi hermano y mi mamá estaban enfermos, tenían una situación económica mala. Entonces los engrupen con lo del campo, mamá ignora los derechos que existen sobre la familia, ella no sabe leer ni escribir (Héctor Coña, comunicación personal, 20 de septiembre de 2018).

Lo que hicieron con mi mamá, aprovecharon todo el desconocimiento, no sabe leer, no sabe escribir, que siempre la hicieron firmar cuando ella estaba sola, buscaban la oportunidad. Todo era una estrategia dentro de eso (Héctor Coña, comunicación personal, 24 de octubre de 2021).

Norma, una de las hijas de María que vive en Viedma, recuerda una vez en que su mamá viajó a esa ciudad con De la Canal sin avisarle previamente:

A mamá la trajeron esa vez como engañada. Mamá no me había dicho nada que venía. Yo estaba trabajando, trabajaba para una doctora acá. Y ahí ya, me parece que ya teníamos teléfono y lo llama a mi marido. Y después entonces él me llama al trabajo. Yo tenía el número en la casa, el teléfono fijo de la casa. Me dice "vino tu mamá, anda con un señor, vinieron a Tierras. Así que te quería ver antes de irse". Yo pensé haciendo cosas en el campo, ¿viste? Y yo le digo, "y bueno, pero yo no salgo

hasta las tres de la tarde". Así que bueno, estuvieron, almorzaron acá y todo, con el hombre éste, De la Canal. Vino y almorzaron acá, mi marido cocinó, todo. Comieron y después se fueron. Ya había venido a Tierras mamá. Pero yo ahí le dije a mamá "pero ¿cómo no nos vas a decir a nosotros? vos no sabés leer, vos primero tendrías que haber dicho 'mirá, ¿alguien me puede acompañar?'". No sé qué hicieron en Tierras. No sé qué habría firmado ella, ahí sí que no te puedo decir nada porque, sé que vinieron a Tierras. Sí, entre el 2000 o el 2001 debe haber sido. Y ahí le dije yo "¿cómo vas a venir sin avisarnos? Vos no sabes ni firmar, no sabés ni escribir" le digo "mamá, ¿cómo vas a ir? ¿y qué firmaste?". "No sé, puse el dedo", dijo. Yo le digo "pero vos nos tenés que avisar", le digo, "cuando es una cosa, acompañarte y mirar qué es lo que vas a firmar". "No", dice, "si es de confianza". Yo le digo "bueno, ojalá que nunca tengan problema" le dije yo así. "No, no, no va a haber problema nunca" me dijo. Mirá. Yo le digo "esas cosas, o con alguien, que alguien te asesore, alguien de ahí de Ramos, le hubieses dicho". Porque tienen ellos amistades que tienen estudios, que le van a informarles por lo menos decirles "no, no haga eso". Pero no, no recurrió a nadie. Mamá años, muchos años después que se estaban en el campo, que estaba en el pueblo, ahí empezó a ir a la escuela. Pero nunca le salió escribir clarito. No sabe, no sabe. Porque yo todavía la reté, yo le digo "¿cómo no vas a avisar mamá? o avisale a alguna de tus hermanas". Acá tiene hermanas, y saben. "¿Cómo no vas a avisar? ¿Cómo vas a venir callada la boca?" le digo yo. "¿Y quién es el hombre ese?", le digo "¿vos lo conocés?, ¿tanta confianza le tenés?" "No" dijo, "no va a haber problema", dice. Y me dio la razón después cuando le pasó eso ¿viste? Ahí fue ella engañada, por ese hombre fue engañada. Sí, sí. Él puso el vehículo, la trajo a mamá y derecho a Tierras. Cuando yo me enteré mamá ya había ido, ya estaba volviendo ya. Y ahí yo después le dije, la reté, le digo "mamá" le digo "¿cómo vas a hacer una cosa así? ¿y nosotros qué? vos tenés que informarnos primero qué es lo que vas a hacer. Yo misma hubiese dicho, le digo a mi patrona "mirá, tengo que hacer, tengo que acompañar a mi mamá". Yo pido permiso, faltó ese día, esa mañana. "No te vamos a decir que no, ¿cómo te vas a manejar sola en un caso así". "O pedí ayuda a tu hermana, mamá, si vos tenés hermana acá". Dijo "no, pero yo confié en él" dijo. Fue engañada y aparte de eso le dijo que no dijera nada a nadie. Y mamá callada la boca. No sé si no habrá sido amenazada, mirá. Hasta dudo, hasta sospecho de eso también. Le habían dicho que no avisara a nadie. El hombre ese, De la Canal. Y bueno, ahí ya está. "¿Cómo no te vas a dar cuenta?", le digo yo, "con lo que ya te dijo ya tenés que darte cuenta, algo raro hay". Eso fue lo que me comentó ella. Esa actitud así, ¿por qué callarte la boca? "No, no digas nada a nadie". Y traerlo desde allá hasta acá y derecho a Tierras. Me parece

raro. ¿Cómo no nos va a decir mamá? Decir "Mirá, hija, mañana voy, voy a Tierras, quiero hacer esto, ¿me puede acompañar alguien?". Y ahí no dijo nada mamá cuando yo le dije. Se quedó calladita la boca. Yo le digo, "¿vos vas a venir a firmar si te dice 'bueno, vení a firmar'? Cuando te quieras acordar vas a estar en la calle, si vos firmaste". Le digo "no, no es así", le digo "tenés que leer bien lo que vas a firmar, y vos no sabés leer mamá", le digo yo. "Eso que nunca más te pase" le digo. "Vos tenés que, si estás allá, tantos vecinos tenés que saben leer, recurrí a la policía, recurrí 'mirá, me está pasando esto', pedir ayuda". Yo creo que ellos no van a decir que no. Ahí te van a decir "sí, mirá, estas haciendo mal, no vayas". Pero no, ella se vino callada la boca prácticamente. Si hubiese estado Bernardo no, no habría pasado esto. Él no tenía estudios, pero era vivo. Él recurría, iba, golpeaba puertas y preguntaba. Era más bicho, no tenía estudios, pero era más bicho. Si hubiese estado él no pasaba, porque, qué se yo, no sé, era más bicho, no lo iban a sacar. Estaría, todavía estarían ahí (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

Norma relata con detalle una situación ocurrida en el 2000 en torno al establecimiento del condominio entre María Coña y Nicolás De la Canal. Allí se expresan condiciones de asimetría cultural entre María y Nicolás: que ella accediera a viajar sin avisarle a su familia, que no supiera qué trámite iba a hacer, que lo que en los papeles se inscribe como un asentimiento legal, para ella fuera "poner el dedo", sin saber en torno a qué, o incluso la pregunta sobre por qué ella no avisó. Norma relata también que María accedió a la escolaridad ya siendo grande, cuando vivía en Ramos Mexía y que, aun haciéndolo, "no sabe" leer ni escribir. Por último, compara la posición de María con la de Bernardo y concluye que, si bien ninguno de los dos fue a la escuela, Bernardo sabía negociar y asesorarse para tomar decisiones. Frente a estas diferencias en sus modos de proceder, encontramos necesario plantear la incidencia de las desigualdades de género, que explican que María y Bernardo tuvieran formas tan diferentes de manejar los aspectos legales del territorio (habitualmente a cargo de los varones) y que María siguiera la sugerencia de De la Canal sin pedir ayuda a sus hijos, aún en una situación que le resultaba tan ajena como viajar a Viedma a hacer trámites en la Dirección de Tierras (algo que no había hecho nunca). En breve, los relatos dan cuenta del desconocimiento de la familia acerca de sus derechos como comunidad mapuche, y de María sobre lo que De la Canal la llevaba a hacer. Ese desconocimiento fue aprovechado por este para apropiarse del territorio e involucró generar condiciones para que el resto de la familia tampoco supiera sobre su avance en el campo. Cuando la familia advirtió lo ocurrido y empezó a organizarse para reclamar su derecho al territorio, la estrategia de la familia De la Canal giró hacia acciones de amedrentamiento y violencia.

Situaciones de violencia

El trabajo del equipo GEMAS con la familia Coña comenzó en un contexto de conmoción, a raíz de los ataques sufridos por Luis de parte de Marcelo De la Canal en 2018 (ver más adelante en este apartado). En esa oportunidad, Luis viajó con su sobrina Claudia a atenderse en el hospital de Viedma y Héctor viajó desde Comodoro Rivadavia a hacer las denuncias ante el CODECI y acompañar a su hermano. Fue entonces que, en un *trawn* (parlamento) en el que también participó toda la familia que vive en Viedma, nos comenzaron a contar la historia de su vínculo con el territorio y las situaciones de violencia vividas en los últimos años. Ese día, Héctor resumió esa historia de este modo: “Siempre nos agreden. Siempre que pasaron estas cosas denunciamos, en Ramos, en Roca, en Viedma, pero nunca conseguimos nada” (Hector Coña, comunicación personal, 20 de septiembre de 2018).

Las situaciones de violencia y amedrentamiento ocurrieron a partir de 2013, cuando la comunidad comenzó a reclamar su derecho sobre el territorio y se instaló en una *ruka* (casa) en otro sector del campo. En el expediente se adjuntan actas de las denuncias policiales realizadas por la familia Coña, en algunos casos sobre actuaciones de integrantes de la familia De la Canal y en otros sobre situaciones cuyos autores no se pueden verificar, pero que la comunidad vincula con el accionar de esa familia y con el conflicto territorial.

La primera denuncia policial fue efectuada por María en agosto de 2013 por falta de parte de sus animales (2 vacas, 2 potros, 2 yeguas con crías y 36 ovejas), que habían quedado desde el 2010 al cuidado de Nicolás De la Canal (CODECI, expte. 076056/13, f. 65). Años después, ellos vincularían esas desapariciones con actos de la familia de la Canal, que contrastaban con las costumbres de las familias que vivían desde antes en el paraje:

Nosotros somos de que cuando un vecino del campo venía al pueblo, los vecinos se quedaban a cuidar los animales del otro vecino. Y bueno, así éramos. Ellos [De la Canal] eran distintos, y ya se desaparecían los animales, y no podías decir nada, no vas a ir a denunciar si no sabes qué animales. Y bueno, cómo se puede perder. Y yo nunca pensé que había sido así esa gente falsa (Luis Coña, comunicación personal, 25 de octubre de 2021).

La denuncia siguiente fue realizada por Héctor en febrero de 2017 por el envenenamiento de uno de sus perros:

En fecha 24/02/17, en horas de la mañana mi hermano Luis Humberto Coña, quien vive conmigo, le fue a dar de comer a dos perros que tenemos en la comunidad, uno de los perros no quería comer, no le dimos mucha importancia, lo cargamos a la

camioneta y nos fuimos a Ramos Mexia, una vez en Ramos cuando íbamos a bajar a los perros, observamos que el perro que no quiso comer le salía un líquido blanco de la boca y estaba duro, no se movía, por lo que una vez que llegamos de nuevo a nuestra comunidad lo enterramos para evitar que pueda contaminar a otros animales. También quiero dejar asentado otros sucesos que también han ocurrido dentro del predio de la comunidad, donde el día sábado 18/02/17, en horas de la mañana cuando llegamos a la comunidad, observamos algunos destrozos, ya que tenemos la costumbre de observar si todo está en el lugar que lo habíamos dejado. Lo que rompieron fueron los alambrados que protegen el bebedero de los animales, que protege que los animales no pisoteen el lugar, un poste de luz que tenemos para alumbrar el lugar, al mismo le sonaron los tornillos y quedó colgando el Protector de la luz. También hemos constatado que dos caballos que tenemos los han montado y lo dejaron con el lomo lastimado (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 209).

En abril del mismo año, Héctor denuncia que:

Uno de los hijos de De la Canal apareció detrás de su puesto, teniendo en cuenta que el mismo ya le habría manifestado su descontento para que transiten por su campo. Es por ello que para evitar futuros inconvenientes solicita a esta policía que notifique a este ciudadano para que no transite más por su campo, debido a que en varias oportunidades le han faltado cosas y no puede culpar con exactitud a ninguna persona en particular por carecer de pruebas suficientes para hacerlo, como por ejemplo la quema de su corral entre otras cosas (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 212).

En mayo, Héctor denuncia que “al pasar por un camino que hace de ingreso al puesto donde se aloja, observa una huella en el camino donde al acercarse más, constata que en ese lugar había colocado espinas coronas en las huellas de los autos” (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 214).

En agosto, Héctor realiza una ampliación de denuncia penal en la que relata que se ausentó de su casa en el campo unos días para concurrir a un encuentro de comunidades indígenas en Jacobacci y que

al retornar encuentro que el camino de acceso a mi propiedad ... estaba cortado con un alambrado de cuatro hilos por una extensión de 20 mts aproximadamente, el cual fue retirado del lugar y dejado a disposición al costado de la ruta (...). Constantemente recibimos hostigamiento por parte de la familia De la Canal, especialmente a mi madre y mi hermano, hostigándolos para que abandonen el

territorio, y pedirle a la justicia que que actúe pronto para resolver este conflicto, que el tema no pase a mayores (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 216)

Un día más tarde radican otra denuncia, en la que exponen lo siguiente:

Siendo las 19:00 hs. aprox, mi hermano Coña Luis Humberto, observó que en la entrada del campo había una camioneta parada, y después gente que se movía, entonces me llamó a mí que estaba adentro de la casa tomando mates. Al rato ese rodado se acerca hasta la casa, donde puedo observar que se trata de una camioneta FORD F-100 color gris, con barandas de madera en la cual se movilizaban los hermanos De la Canal, de cual solo conozco el nombre de uno, el que maneja que es de nombre Marcelo De la Canal, este se bajó, saludó y preguntó porque habíamos sacado el alambrado que estaba en la entrada del campo, la cual impedía el ingreso a la propiedad, entonces le respondí con una pregunta, diciéndole porque ellos habían puesto el alambrado, entonces me dice ustedes hace tiempo se tendrían que haber ido de acá, le respondo que la justicia no me ha notificado de nada de que me tengo que retirar. Luego Marcelo como que se quiere acercar hacia nosotros pero el perro que tenemos lo impidió, este tenía un cuchillo en la cintura. Le dije que se detuviera, entonces el otro sujeto también se baja de la camioneta y saca su arma de fuego, un rifle, el cual carga como para intimidarnos. En ese momento Marcelo comenzó a discutir con mi hermano, donde mi hermano le preguntaba porque ustedes habían colocado el alambrado, entonces Marcelo le dice que con él no quería hablar, trato de calmar a mi hermano para no empeorar las cosas, ya que el hermano de Marcelo había cargado el arma. Seguidamente, ambos se suben a la camioneta y al retirarse dicen que iban a hacer la denuncia, por lo que le contesto que me parece muy bien que la hagan y que sea la justicia quien resuelva la situación (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 208).

En septiembre, Héctor denuncia que “personas que se desconoce forzaron la puerta de ingreso a la vivienda en el pueblo de Ramos, sin constatar falta de ningún objeto” (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 215).

En enero de 2018, María realiza una denuncia porque en diciembre habían llevado dos caballos al campo y los habían dejado en lo de un vecino donde hay agua, pero que

después se enteraron que el mencionado señor había encontrado la tranquera abierta, que buscaron a los caballos pero no pudieron encontrarlos, donde por lo general cuando los animales salen vuelven al campo de origen, pero hasta el

momento no hemos podido encontrar los animales ni en el campo del sr. Perez ni en nuestro campo (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 211).

En septiembre de 2018, María radica una denuncia policial por agresión de Marcelo De la Canal a Luis Coña:

Mi hijo Coña Luis de 55 años, hoy en la mañana estaba trabajando como barrendero del municipio y pasó Marcelo De la Canal y este le dijo a mi hijo ¿Qué querés, que te pegue un tiro? y mi hijo le contestó, bueno pegame, y lo sé porque hable con mi hijo cuando estaba en el hospital, se ve que le ha pegado con un fierro de la moto pero mi hijo no sabía con que le había pegado, este fue en la mañana como a las 11 enfrente de la plaza. No lo tengo en claro, porque no lo vi yo, le pegó en el ojo (se señala en el ojo izquierdo) y tenía lastimada la boca e hinchado todo esto (se señala la nariz) (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 205).

En el *trawn* en Viedma, Claudia Colombil, sobrina de Luis, relató brevemente los hechos:

El hijo de De la Canal pasa en moto y lo ve, entonces se va a buscar un elemento contundente, y le pega. Después fue mi abuela y lo encontró tirado y me avisó a mí. Cuando yo llegué, él estaba shockeado, y se lo llevan de urgencia a Roca. En Roca le dicen que tiene muy dañada la vista, que probablemente la pierda, y de ahí nos vinimos a Viedma (Claudia Colombil, comunicación personal, 20 de septiembre de 2018).

Los informes médicos sobre las lesiones sufridas por Luis detallan que “en el momento de agresión refiere un golpe en cara con hemorragia basal y hematoma en ojo izquierdo quien refiere haber tenido pérdida de conocimiento acompañado por HTA. hemorragia ocular” (F. 206) y “presenta traumatismo ocular del ojo izquierdo con hematoma y hemorragia de tipo vista bulto [...] se acompaña con epistaxis nasal con hematoma” (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 207).

En las conversaciones con la familia, se evidencia que las consecuencias de esas acciones violentas implican otros aspectos además de la visión de Luis y pueden sintetizarse como una agudización de la vulnerabilidad de la comunidad en términos económicos, de seguridad, de derechos territoriales, de salud:

Me preocupan ellos cómo estuvieron, como quedó Luis con su ojo, lo que es la ¿cómo decirlo? lo que es ¿cómo te puedo decir? brutalmente cómo se golpean por, y no decir, no hablar ¿no? Porque a él lo agarraron ahí en la calle, eso es lo que a mí me preocupa. Andá a saber qué va a pasar más adelante. Muchas veces por ahí las

reacciones así no, no llegan a bien. (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

Me preocupa la salud de mi hermano. Está enfermo, desamparado. Esto viene a raíz del campo, lo hicieron pasar como una arritmia. No es casual, el tipo lo fue a buscar y lo intentó matar. Está necesitando dinero, son caros los remedios, y con todo eso se perjudica. Desde esa vez que nos sacaron, nos desarmaron la casa, tampoco tuvimos respaldo para ver de qué forma encarar el tema (Héctor Coña, comunicación telefónica, 10 de mayo de 2020).

Mi hermano quedó sin ojo, eh. No quedó nada. Se está tramitando una pensión que no sé si va a salir. O sea, me duele mucho todo. Con todo lo que le pasó a mi hermano, a veces me da mucha pena. Porque, o sea, no vi justicia de nada del tipo este (...). Mi hermano ya está con el ojo reventado. No tiene una pensión. No, no, no tiene para comprarse las gotitas. Las gotitas salen caras. Porque son dos gotitas que le recetaron que lo tiene que tener de por vida. Lo está bancando mi mamá ¿viste? Eso es lo que a veces me da impotencia. Y mi hermano quedó en la nada, con el ojo, quedó sin ojo. ¿Y de eso qué? Nadie se hace cargo, ni el Estado se hizo cargo, porque realmente si esto se hubiese seguido, el Estado se tenía que hacer cargo y nadie se hizo cargo. De eso estoy indignada, mal (Claudia Coña, comunicación personal, 18 de septiembre de 2021).

La cantidad de denuncias efectuadas por la comunidad Coña Huenchufil entre 2017 y 2018 da cuenta de una escalada de violencia y hostigamiento, cuyos puntos culmines fueron el episodio de agresión física hacia Luis —por el cual perdió la visión de su ojo izquierdo— y, unos meses más tarde, el incendio intencional de su casa en el campo. El proceso de recrudecimiento de la violencia deja en evidencia la responsabilidad estatal por omisión, sobre la que la familia Coña hizo reiterados pedidos que no tuvieron respuesta, y que Héctor y Claudia señalan. Frente a ese abandono de Luis y su familia, sus hermanos expresaron dolor, pena, indignación e impotencia frente a la violencia ejercida por la familia De la Canal y la impunidad en torno a ella, así como preocupación por lo que pueda pasar en adelante.

Las acusaciones sobre el carácter no indígena de la *lof*

Entre los argumentos presentados por Nicolás De la Canal para oponerse al reclamo de la *lof* Coña Huenchufil, nos interesa detenernos en este apartado en aquellos referidos al descrédito y no reconocimiento de la pertenencia indígena de la comunidad. Ello en virtud de que, además de dichos argumentos, en el expediente es notable la falta de

reconocimiento hacia el carácter indígena de la organización comunitaria y de la ocupación tradicional del territorio ejercida por la Dirección de Tierras.

En los fundamentos que presenta la defensa de la familia De la Canal sobre la supuesta “inexistencia de la comunidad indígena Coña Huenchufil y oposición al reconocimiento por parte de la Dirección de Tierras, de que el inmueble en cuestión es de propiedad colectiva y ancestral de la misma”, se argumenta que:

La simple circunstancia de ser descendiente de indígena no convierte a una persona y/o a su familia compuesta por otras dos en “comunidad indígena”. Esta simple observación lleva a diferenciar entre los derechos de personas pertenecientes a minorías y los derechos de los pueblos indígenas; específicamente se ha destacado el carácter individual de los primeros y colectivo de los segundos (...). Comunidad indígena se refiere al conjunto de personas y/o familias que habitan un mismo lugar y tienen a su vez una raíz común y participan de la misma cultura y son ellas quienes pueden ser las titulares del derecho real indígena no se hace referencia alguna a la propiedad indígena individual (...). La comunidad indígena registrada es el único titular de derecho y no existe en esa figura un condominio entre sus integrantes, ni la propiedad indígena es a favor de indígenas no integrados en comunidad (...). La personería jurídica asignada por el CODECI a la mal definida comunidad indígena “lof Coña Huenchufil”, resulta una decisión de ese organismo que no puede oponérsenos, por su deliberada arbitrariedad y notoria improcedencia (Dirección de Tierras, expte 300989/86, f. 160).

Distintos trabajos han analizado que la atribución de descendencia indígena supone la no pertenencia actual y constituye un procedimiento que históricamente se ha utilizado en Argentina para ubicar a las personas así definidas en una escala valorativa inferior a aquellos individuos considerados “puros” (Cecchi, 2022; Rodríguez, 2016). Dichos discursos se sustentan en una ideología que postula a las identidades étnicas como esenciales, estáticas y posibles de ser definidas desde afuera, y se han utilizado históricamente para negar los derechos y criminalizar a sujetos y colectivos indígenas. Dichas ideas no sólo no tienen sustento en el campo científico (Barth, 1976; Becket, 1988; Briones, 1998), sino que desconocen la vigencia del Convenio 169 (Convenio) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al que Argentina adhirió en 1992 —a través de la Ley nacional N° 24.071— y ratificó en el 2000. Además de criterios objetivos, que incluyen la preexistencia a la colonización y a las fronteras estatales —impuestas sobre la territorialidad indígena— y la existencia de instituciones y formas de organización propias, dicho Convenio establece la conciencia de su identidad indígena como criterio fundamental para considerar aquellos

pueblos sobre los que versa. Es decir que, atento a los derechos vigentes hoy en Argentina, el criterio para asumir la pertenencia mapuche de la *lof* Coña Huenchufil es su autoadscripción como tal, la cual adquiere mayor peso a la luz de la evidencia de esa pertenencia presentada a lo largo de este informe. Asimismo, imponer identidad, o negar la identidad que una comunidad se otorga a sí misma, constituye un acto de violencia epistémica (Guiñazú y Tolosa, 2014; Cecchi, 2022).

De la argumentación parece desprenderse también la idea de que la familia Coña Huenchufil no constituye una comunidad en tanto serían tres miembros de la familia quienes se reconocen como comunidad, y se plantea que la propiedad que reclaman es “indígena individual”. En primer lugar, no existe ninguna normativa que establezca una cantidad mínima de miembros para que se constituya una comunidad. Además, que la comunidad incluye a más de tres personas se aclara en el expediente de tramitación de personería jurídica (Ministerio de Gobierno de la Provincia de Río Negro, 2014, expte. 071047). Como hemos argumentado y descrito a lo largo de este informe, las estrategias de supervivencia de la familia frente a los condicionamientos históricos, políticos y económicos forzaron a que la mayor parte de sus integrantes tuvieran que migrar a otros lugares. Sin embargo, eso no implica que sus vínculos comunitarios y con el territorio se hayan escindido o hayan desaparecido, ni que queden excluidos de ser comunidad indígena. Por un lado, la ley 2287 Integral del Indígena reconoce la posibilidad de la no co-residencia entre quienes integran una misma comunidad:

Artículo 2° - Se entiende como población indígena a los miembros de las *comunidades, concentradas y dispersas*, autóctonas o de probada antigüedad de asentamiento en el territorio de la provincia, cuyas formas de vida estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres y tradiciones. Se considera “indio mapuche” a todo aquel individuo que, *independientemente de su lugar de residencia habitual* se defina como tal, y sea reconocido por la familia, asentamiento o comunidad a que pertenezca en virtud de los mecanismos que el pueblo mapuche instrumenta para su reconocimiento.

Artículo 3° - Se entiende como Comunidad Indígena al conjunto de familias que se reconozca como tal con identidad, cultura y organización social propia; conserven normas y valores de su tradición; hablen o hayan hablado una lengua autóctona; *convivan en un hábitat común, en asentamientos nucleados o dispersos*; o a las familias indígenas que se reagrupen en comunidades de las mismas características para acogerse a los beneficios de la presente (Legislatura de Río Negro, 1988) [énfasis agregado].

Estas definiciones remiten a que los sentidos de comunidad no necesariamente implican la co-residencia, se construyen de modos dinámicos y heterogéneos, y más aún en procesos de recomposición de vínculos con posterioridad a un genocidio, como es el caso del Pueblo mapuche (Briones y Ramos, 2016; Cañuqueo 2015a, 2015b; Ramos, 2010). Por otro lado, la migración siendo niños y niñas tampoco implica que quienes se fueron desconozcan el valor y sentido comunitario mapuche que el territorio implica, lo que retomaremos en el próximo apartado. Al contrario, es muy claro el valor que históricamente ha tenido el consejo de los ancestros de la familia de que, aun cuando muchos se tuvieran que ir, siempre quedara parte de la familia en el campo. De allí, el valor histórico y comunitario de los permanentes intentos de María de que algún familiar permaneciera en el territorio cuando ella y Luis ya no podían hacerlo.

Los fundamentos de De la Canal también expresan que:

La propiedad comunitaria si bien no puede extinguirse por las causales normales de extinción de los demás derechos reales sobre cosa propia, igualmente se extingue de forma absoluta por: la muerte de todos sus integrantes, el abandono efectivo del predio por parte de todos ellos ... el abandono definitivo del inmueble por parte de toda la comunidad hace que se apliquen los principios generales del derecho y la propiedad también revierte al estado por simple aplicación de la normativa legal.

En primer lugar, destaca el hecho de que María y Luis no abandonaron el campo y continuaron vinculados a él, aun cuando estuvieran en Ramos Mexía. Sus historias personales son también la historia de los esfuerzos sostenidos por permanecer y darle continuidad a la permanencia comunitaria en el territorio. Esos esfuerzos se inscriben en un proceso sostenido a lo largo del tiempo, ya que les fueron transmitidos por otros familiares, que los sostuvieron antes que ellos y, a partir del 2013, fueron asumidos por otros integrantes de la familia. En segundo lugar, surge del análisis del expediente y de las entrevistas que la apropiación del territorio por De la Canal ocurrió a través de un proceso signado por la asimetría entre él y la familia Coña, la violencia y, fundamentalmente, la ausencia estatal para garantizar los derechos indígenas y la toma libre e informada de decisiones por parte de la *lof*. Finalmente, al tratarse de un territorio indígena aplica no sólo el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional que especifica que el mismo no es enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos, sino todos los instrumentos legales indigenistas, nacionales e internacionales, que reconocen a los Pueblos indígenas, entre otros derechos colectivos, sus derechos territoriales y la obligación de realizar una Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI) respecto a sus recursos naturales y demás intereses que los afectan.

La argumentación de De la Canal continúa:

Las tierras de que se trata apenas constituyen una unidad económica apta para la explotación del recurrente pero no de una comunidad (...). La propiedad comunitaria indígena se asienta sobre tierras y no sobre un específico inmueble rural. La noción de tierra implica la idea de objeto amplio ... que no se circunscribe con la del inmueble, que remite a la idea de cosa, es decir objeto material susceptible de tener un valor económico. sostener que el derecho real recae sobre un “inmueble rural”, como aquí ocurre, equivale a decir que el objeto de la propiedad comunitaria indígena es estrictamente patrimonial, lo cual poco tiene que ver con la esencia de este derecho. Siendo así la propiedad colectiva no solo comprendería el campo del que resulta poseedor, sino también la totalidad de los campos linderos adjudicados por Tierra, de lo contrario se produciría un trato a mi respecto desigualitario y discriminatorio. El inmueble rural debe todavía poder servir a una comunidad indígena para la preservación de su identidad cultural y a su hábitat, y ello se da de forma indisoluble, pero en el caso ocurre que la comunidad se ha cuando menos extinguido y el campo en cuestión por su extensión no puede definirse como “las tierras” de ocupación ancestral de comunidad alguna.

La conformación del territorio ancestral es resultado de prácticas cotidianas sostenidas en un proceso histórico de relaciones vividas entre personas, familias y agentes no sólo humanos. Tal como hemos analizado a lo largo del informe y como se manifiesta en los mapas anexos, la territorialidad de la *lof* Coña Huenchufil excede al campo delimitado en los expedientes de tierras e involucra en una primera escala al paraje Cuyún Leufú, como ámbito principal de sociabilidad, a partir de la generación de María en adelante. Esto se manifiesta en los relatos sobre la vida cotidiana durante la infancia de María y sus hermanas, en la documentación familiar y en los expedientes en los que se pone de manifiesto que la familia no sólo vivió y ejerció derechos como ocupantes en los lotes 129 y 130. En una escala temporal más amplia, la territorialidad comunitaria involucra también a otras zonas del territorio, lindantes al río Negro, de las que los ancestros de la familia fueron forzados a desplazarse hacia la zona de los bajos. En breve, el argumento sobre la supuesta “extinción” de la comunidad, reproduce los criterios esencialistas analizados previamente que desconocen el marco regulatorio del derecho indígena vigente. Solo dicho desconocimiento posibilita considerar que la existencia o no de una comunidad sea determinada de forma externa, sin considerar los modos en que las personas indígenas se conforman y nombran colectivamente (en este caso, como *lof* Coña Huenchufil), y sin comprender que resulta suficiente que una comunidad indígena se autoreconozca como tal para reconocerle su preexistencia étnica y cultural

Los sentidos de la lucha por permanecer

A lo largo del capítulo, se han descrito las diversas modalidades bajo las que la familia De la Canal afectó y buscó quebrar el vínculo de la comunidad con el territorio, recurriendo a prácticas violentas y sacando provecho de la asimetría cultural que atravesaba el vínculo. Lo que se expresa también, sin embargo, es que dichas acciones no lograron efectuar ese quiebre y que los vínculos afectivos de la comunidad con el territorio permanecen. Para finalizar, nos interesa retomar los sentidos afectivos y comunitarios propios del Pueblo mapuche involucrados en la lucha de la *lof* por su territorio ancestral.

Una de las formas a través de las que distintos integrantes de la comunidad vivencian sus vínculos con el territorio son los *pewma*. En una conversación, empezaron a compartir relatos sobre *pewma* que María, Luis y Héctor habían tenido relacionados con el territorio:

Luis: Todo este tiempo atrás soñaba que estaba en el corral, pero clarito soñaba, yo siempre estábamos a la mañana sabíamos tomar mate y sabíamos ir al corral para ver a las chivas, al campo, y contarlas. Y soñaba así yo, y soñaba los chivitos arriba de la loma, todo eso. Sí. Qué irá a suceder con el sueño, decía yo. Y para mi que eran cosas buenas esas, para mí, ¿no? así que creo que hay que esperar nomás.

María: nosotros siempre soñábamos con el campo, siempre con las chivas.

L: siempre, sí

M: animales que salían, yo veía en el faldeo eso en el algarrobal que decía Héctor, estaban tendidas así, comiendo. Con las chivas sueño, yo no quería vender las chivas. Será por eso decía yo. Ni el campo (...).

L: y yo todo este tiempo atrás hasta el puestito que dejamos a lo último soñaba. Lo soñaba así que pucha "yo por no venir" decía yo, porque siempre estábamos con vamos a ir vamos a ir y no fuimos nunca. Y estaban las cosas ahí, como lo dejamos. Y después el otro día soñé que no había nada, que estaba todo quemado. Al tiempo. Y bueno soñaba que, no sé cómo soñaba que había gente ahí y yo estaba, De la Canal ahí, lo soñaba siempre. Como yo iba y estaba y no nos saludaba nada, soñé así. Pero por ahí que era cierto, es verdad, soñaba las rutas todo así. Como si era cierto el sueño. Así.

Griselda: y sabes que fue algo muy, te lo voy a contar para que capaz que Héctor no se acuerda pero yo cuando conocí a Héctor él siempre me decía que su abuela decía que se tenía que venir. Y siempre se despertaba y decía "yo me tengo que ir". Y bueno, cuando teníamos nuestra familia era muy difícil tomar la decisión de

venirse ¿no? pero antes que pasaran todas las cosas malas que han pasado a ellos, él siempre me decía "soñé que mi abuela, algo está pasando en el campo, algo está pasando, me tengo que ir".

Héctor: porque saltaba de la cama, saltaba de la cama "me tengo que ir" me salía la primer palabra "me tengo que ir". Y este está re loco. Claro, salté de la cama, pero me salía eso, no sé por qué.

G: siempre me decía, siempre me decía. Muchos años me estuvo diciendo porque él.

H: Eso fue antes, claro, y antes del 2000 también, en el año 99 que estaba en Santa Cruz. Y ahí me llegué hasta Comodoro, y ya me venía. Y voy justo las cosas consigo trabajo en el puerto.

G: así que mirá, ahí está la previsión de un sueño, que algo le hacía que él se tenía que venir. Si él le hubiera prestado atención se hubiera venido quizá no hubiera pasado todo eso

L: era como un aviso.

G: hay que creer en los sueños.

H: hay que creer en los *pewma*.

Como se evidencia en esta conversación, para el Pueblo mapuche el compartir los *pewma* es una actividad a través de la que se reciben mensajes y se los interpreta. Esos sueños actualizan vínculos y dan orientaciones para actuar. Los distintos sueños compartidos por María, Luis y Héctor remiten al vínculo con el territorio: a momentos y aspectos buenos de vivir allá, al consejo de los mayores de que permanecieran, al deseo de continuar habitándolo. Particularmente, el relato de Héctor sobre el *pewma* con su abuela, da cuenta de otra modalidad comunicativa a través de la cual recibió el consejo de ocuparse del territorio. Tal como hemos desarrollado en profundidad en el capítulo 2, son estos vínculos, vivenciados como parte de su pertenencia mapuche, los que orientan los sentidos de las acciones sostenidas por la comunidad para permanecer en su territorio ancestral.

Conclusiones: La consumación del despojo

En este capítulo hemos analizado los distintos mecanismos a través de los que De la Canal avanzó sobre el territorio de la comunidad (en el marco de un proceso de despojo y despoblamiento del territorio de larga data, que hemos analizado en profundidad en

capítulos anteriores) y la Dirección de Tierras sistemáticamente no reconoció los derechos colectivos del Pueblo mapuche, en particular sus derechos territoriales. Entre los mecanismos aplicados desde comienzos del siglo XX para consumir el despojo territorial, describimos en primer término las condiciones de asimetría —en torno a saber leer y escribir, conocer los derechos indígenas, los sentidos y efectos de los trámites burocráticos— que actualizan las desigualdades establecidas sobre las familias y comunidades mapuche a partir de un largo proceso histórico, comenzado con las campañas militares de fines del siglo XIX. Esta asimetría cultural se vio agravada por desigualdades de género vividas por María y, más adelante, por las reiteradas y crecientes situaciones de violencia a las que la familia quedó expuesta, sin que el Estado interpusiera dispositivos de resguardo, lo que redundó en afecciones irreparables como la pérdida de visión de Luis en uno de sus ojos.

Finalizamos el capítulo reponiendo algunas reflexiones de distintos integrantes de la *lof* sobre los sentidos de esas violencias sufridas y de los deseos de permanecer en el territorio:

Mamá dice que quiere seguir, es su tierra. Encontrarse con su tierra de vuelta. Donde vivió, donde se crió prácticamente, vivió toda su vida ahí. Nosotros, por ahí, yo le digo "yo no opino nada porque yo sé que ellos sí vivieron toda una vida ahí. Y sé lo que ellos lucharon. A veces tenían para comer y a veces no. Y no te pueden venir a sacar así o quitar así de esa manera. Eso es lo que yo veo que, cómo, que pensativo distinto que piensan de uno al otro. De llegar y quedarse con una cosa que no corresponde. Porque si vamos al caso ese De la Canal prácticamente pero mal mal hizo lo que estuvo haciendo. Porque engañó una analfabeta, vamos a decir. Y eso no se hace. Eso es como un delito. Yo lo veo así. Engañó a una analfabeta (...). Yo por ahí le digo a ellos "dájelo, dejen. Ya está". Pero ellos vivieron ahí, ellos no quieren, es su tierra. Dicen siempre ellos "ahí nos criamos, yo trabajé todo, tuve una vida ahí". Luis sí que se quedó ahí. Se quedó ahí, ni siquiera en la escuela. No sé hasta qué grado habrá ido Luis. Pero él se quedó ahí, con mamá y con la abuela. Mamá dice "ahí nos criamos nosotros, yo viví todo el año ahí". Ellos siempre. Las fiestas las pasaban ahí. Si tenían para comer, comían. Si no tenían para comer, les daba lo mismo. Pero ellos estaban feliz en su campo. En su tierra (...). Yo espero que ellos sigan ahí, porque es de ellos, ellos vivieron siempre ahí. Siempre van a quedar ellos ahí. Se fue la abuela y quedó mamá. Pero bueno, esa es la vida de ellos, que tuvieron así (Norma Coña, comunicación personal, 20 de octubre de 2021).

Yo en la final, me crié en el campo. Y ahora me encuentro incómodo, si me dan un trabajo para hacer en el pueblo no lo sé hacer. Si volvemos al campo, una vez a las quinientas voy a ir al pueblo. Por obligación me fui, por enfermedad, todo eso. Y mi mamá también, ella desea estar en el campo, y no puede estar (Luis Coña, comunicación personal, 29 de noviembre de 2018).

Conclusiones generales

La historia de la *lof* Coña Huenchufil da cuenta de un vínculo con el territorio ancestral que se remonta a antes de la Conquista del Desierto, y se extendía desde orillas del río Negro hacia el sur. Dicha historia se inscribe en trayectorias y estrategias colectivas desarrolladas por los ancestros de la comunidad junto con otras familias mapuche, para reconstruir vínculos familiares, comunitarios y como Pueblo, así como condiciones seguras de vida, en el contexto posterior a las campañas militares de fines del siglo XIX y del proceso de genocidio que implicaron. Así, esos primeros ancestros reorganizaron su vida en ese territorio desplazados por la fuerza de zonas más provechosas para la actividad agrícola, apropiadas por sectores pertenecientes a la sociedad colonizadora en el nuevo orden social que se configuró a partir de entonces. Los relatos de los vecinos de la zona dan cuenta de que esa fue una estrategia construida por diferentes familias que fueron arribando a partir de esos años. La historia de la *lof* da cuenta de relaciones de desigualdad y subalternización estructuradas a partir de la conquista, que se manifestaron en aspectos tales como: la precariedad de la posesión de la tierra, el sometimiento a trabajo infantil, el no acceso a derechos humanos como educación, salud, alimentación, seguridad, justicia, el no reconocimiento ni garantía en el ejercicio de sus derechos indígenas. El Estado (territoriano primero y provincial después), por acción y por omisión, ha tenido un rol central en la producción de esas condiciones de desigualdad. Este es el contexto en el que se inscribe el conflicto actual con la familia De la Canal, que explicita otra condición central para el despojo: la violencia.

Tal como dejan ver las memorias familiares, los vecinos de la zona tuvieron diferentes posibilidades de acción frente a esas desigualdades según el momento. Mientras que en algunos momentos vivieron condiciones de relativa prosperidad, bienestar y autonomía, en otros las coyunturas externas (tales como crisis económicas o eventos climáticos) fueron horadando su capacidad de recomposición económica. Los recuerdos compartidos por varias generaciones sobre la vida en el territorio reconstruyen un entramado social comunitario, organizado a partir de vínculos recíprocos propios de la socialidad mapuche, que permitió la subsistencia en esas tierras faltas de agua e infraestructura. Ese entramado social, situado en el paraje Cuyún Leufú, fue organizado en primer término a partir de acciones desarrolladas por la *lof* Coña Huenchufil al dar permisos para ubicarse a las distintas familias que fueron llegando después. En esa vida cotidiana, adquieren peso las actividades, prácticas y conocimientos propios del Pueblo mapuche respecto a la producción, la lengua, la espiritualidad, el cuidado y el vínculo con el territorio.

Ese vínculo afectivo con el territorio se expresa en las distintas prácticas y modalidades a través de las que la comunidad ha buscado ejercer y sostener su permanencia a pesar de las adversidades: los consejos de no vender las mejoras, la organización para que unos salieran a trabajar y otros quedaran, la estrategia de no vender animales, las formas productivas y de supervivencia en una zona con escasez de agua, el acompañamiento entre vecinos, los intentos de mensurar y titularizar la posesión de la tierra, la tramitación de la personería jurídica y el actual reclamo. Estos esfuerzos dan cuenta de un vínculo con el territorio sostenido a lo largo del tiempo, vivenciado desde las formas de relacionalidad mapuche, y constitutivo de las posibilidades de ser y continuar proyectándose como comunidad.

Bibliografía

- Argeri, M. E. (1998). Las niñas depositadas. El destino de la mano de obra femenina infantil en Río Negro a principios del siglo XX. *Quinto Sol*, 2, 65–80. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13011/16228>
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, R., y Briggs, C. (1990). Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59–88. <https://doi.org/https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>
- Beckett, J. (1988). Introduction. En J. Beckett (Ed.), *Past and present. The construction of aboriginality* (pp. 1–10). Aboriginal Studies Press.
- Briones y A. Ramos (Eds.) (2016). *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Brow, J. (1990) Notas sobre comunidad, hegemonía, y los usos del pasado. En S. Sakura (Comp.), *El habla en interacción: La Comunidad* (pp. 21-32). OPFyL.
- Cañumil, P., y Ramos, A. M. (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de *lof*. En C. Briones y S. Kradolfer (Eds.), *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y frontera* (pp. 1–24). Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag.
- Cañuqueo, L. (2015a). El territorio relevado, el territorio disputado. Apuntes sobre la implementación de Ley nacional 26.160 en Río Negro, Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62, 11–28.
- Cañuqueo, L. (2015b). “Tramitando” comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. *Identidades*, 5(8), 61–80.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (Ed.), *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness* (pp. 1-35). Blackwell.
- Cecchi, P. I. (2022) “¿Qué tenemos que demostrar?” *Recuperar vínculos con el pueblo mapuche frente a los discursos sobre la pérdida de identidad en Viedma (provincia de Río Negro)*. [Tesis de doctorado, no publicada], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744). (2015). *Informe final 2012-2015*. Legislatura de Río Negro.

Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.

De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.

Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.

Delrio, W. (2010). Del no-evento al genocidio. *Memoria Americana*, 6(10/11), 219–254.

Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D. I., y Malvestitti, M. (2018). *Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1254>

Delrio, W. y Pérez, P. (2020). Campos de concentración de pueblos originarios en norpatagonia: Implementación, efectos sociales y memoria. En G. Aguila, S. Garaño y P. Scatizza (Comp.) *La represión como política de estado. Estudios sobre violencia estatal en el siglo XX* (pp. 17-38). Imago Mundi.

Delrio, W., y Ramos, A. M. (2011). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 1(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1129>

Foucault, M. (1978). *El juego de Michel Foucault*. Diwan, 2–3, 171–202. <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/07/michel-foucault-el-juego-demichel.html>

Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos.

Grossberg, L. (2010). Teorización del contexto. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 9, 17-23.

Guiñazú, V. S., y Tolosa, S. (2014). El lado oscuro del reconocimiento estatal. ¿Burocratización del reclamo o violencia epistémica? *Avances del Cesor*, 11, 77–98. <http://hdl.handle.net/2133/12901>

Hill, J. (1992) Contested Pasts and the Practice of Anthropology. *American Anthropology*, 94(4), 809-15.

Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2007). *Resolución 587/2007 de Creación del Programa Nacional de "Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas - Ejecución de la Ley N° 26.160"*.

<https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-587-2007-134025/texto>

Kohn, E. O. (2002). Infidels, virgins, and the black-robed priest: A backwoods history of Ecuador's Montaña region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-582.

Kropff Causa, L. (2019). Racismo estatal y alienación indígena en el proceso de concentración de tierras de una casa comercial en la Línea Sur. En L. Cañuqueo, L. Kropff Causa, P. Pérez, y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 96–129). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.4103>

Kropff Causa, L., y Pérez, P. (2019). Introducción. En L. Cañuqueo, L. Kropff Causa, P. Pérez, y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 19–30). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.4103>

Lenton, D. I. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970) [Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1290>

Mases, E. H. (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Prometeo.

Nicoletti, M. A. (2004). Controversias y enfrentamientos ante la formación del ciudadano: Los informes "Escuelas del Sud" del vocal J. B Zubiatur y "Los Salesianos del Sud" de P. Marabini, sdb (1906). *Archivum. Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, 23, 105-117.

Olick, J. K., y Robbins, J. (1998). Social memory studies: From "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105–140.

Pérez, P. (2011). Cuatrerros, comerciantes, comisarios. Poder y capital en las primeras décadas del siglo XX en Río Negro. Ponencia presentada en *IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia*, 19 y 20 de mayo, Santa Rosa, La Pampa.

Pérez, P. (2012). Estado, indios y casas comerciales: El espacio social en el territorio nacional de Río Negro a principios del siglo XX. *Travesía: Revista de Historia Económica y Social*, 14, 137–158.

Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*. Prometeo.

Pérez, P. (2019). La Conquista del desierto y los estudios sobre genocidio. Recorridos, preguntas y debates. *Memoria Americana*, 27(2). <https://doi.org/10.34096/mace.v27i2.7364>

Pérez, P., y Delrio, W. (2019). Cambios y continuidades en las (des)territorializaciones estatales en Río Negro (1878-1955). En L. Cañuqueo, L. Kropff Causa, P. Pérez, y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 31–70). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.4028>

Pérez, P. (2018). Patrullando el territorio patagónico. Las policías fronterizas como productoras del espacio social (1911, 1918, 1930). *Estudios Sociales del Estado*, 4(7), 42-74.

Povinelli, E. (1995). Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor. *American Anthropologist*, 97(3), 505-518.

Ramos, A. M. (2003). *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)*. [Tesis de Maestría, no publicada] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Ramos, A. M. (2010a). “Cuando la casa escondida apareció a la vista”. Memorias en y de desplazamiento. *4tas Jornadas de Historia de la Patagonia*, Santa Rosa, La Pampa, 20-22 de septiembre.

Ramos, A. M. (2010b). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. EUDEBA.

Ramos, A. M. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y de oposición de conectar experiencias. En Belo, Á et. al. (Eds.) *Historias y*

recuerdos. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria (pp. 32-50). Ediciones Universitarias de la Frontera.

Rodríguez, M. E. (2010). *De la “extinción” a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)* [Tesis de doctorado, Georgetown University]. ProQuest Dissertations and Thesis Global. <http://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>

Rodríguez, M. E. (2016). “Invisible indians”, “degenerate descendants”: Idiosyncrasies of mestizaje in southern Patagonia. En P. Alberto y E. Elena (Eds.), *Shades of the nation: Rethinking race in modern Argentina* (pp. 127–154). Cambridge University Press.

Sabatella, M. E. (2011). *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Santisteban, K. y Sabatella, M. E. (2020). Análisis de dos casos de restauración de recuerdos sobre las prácticas medicinales mapuche. En A. M. Ramos y M. E. Rodríguez (Eds.), *Memorias Fragmentadas en contextos de lucha* (pp. 247-274). Teseo.

Santisteban, M. K. (2019). Cómo la resignificación del lawen se abre camino en contextos de disenso en torno a las diferentes concepciones sobre territorialidad. *Tefros*, 17(2), 97-123.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectiva antropológica y el método de equívoco controlado. *Tipití: Revista de la Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), 1.

Fuentes

INDEC (s/f)b. Evolución de las tasas de actividad, empleo, desocupación y subocupación. Total de aglomerados urbanos desde 1974 en adelante. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Institucional-Indec-InformacionDeArchivo-2>

INDEC (s/f)a. Evolución de la pobreza y la desocupación en el GBA desde 1988 en adelante. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Institucional-Indec-InformacionDeArchivo-2>

Comisión de Agricultura, Ganadería y Pesca, Senado del Honorable Congreso de la Nación Argentina. *Dictamen de comisión favorable para la sanción de ley que declara la emergencia agropecuaria en la provincia de Río Negro*. 31 de marzo de 2004.

Ministerio de Economía y Producción y Ministerio del Interior (2003). *Resolución Conjunta 261/2003 y 6/2003 de Emergencia agropecuaria en diversos departamentos de la provincia de Río Negro*. Boletín Oficial N° 30.230.

Legislatura de Río Negro (1961). *Ley N° Q279. Régimen de Tierras Fiscales de la Provincia de Río Negro*. Boletín Oficial N° 70.
<https://web.legisrn.gov.ar/digesto/normas/documento?id=1961110029&e=DEFINITIVO>

Legislatura de Río Negro (1988). *Ley N° 2287. Ley Integral del Indígena*. Boletín Oficial N° 2628. <https://web.legisrn.gov.ar/digesto/normas/documento?id=1989010001&e=DEFINITIVO>

Organización Internacional del Trabajo - OIT (2014). *Convenio N° 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Convención constituyente de Río Negro (1988). *Constitución de la Provincia de Río Negro*.

Dirección de Tierras y Colonias (1920). *Inspección General de Tierras. Comisión inspectora de Río Negro. Tomo VI*. Archivo Histórico de Río Negro. Viedma.

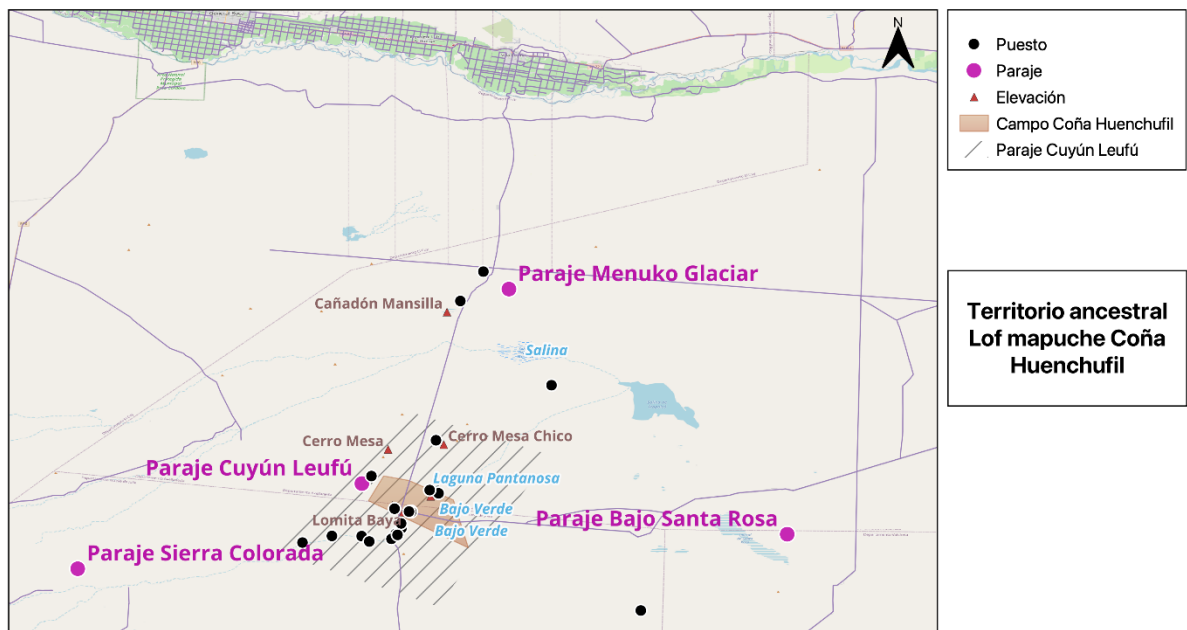
Dirección de Tierras (1961). *Expediente N° 101986/61*. Ministerio de Gobierno de Río Negro.

Dirección de Tierras (1986). *Expediente N° 300989/86*. Ministerio de Gobierno de Río Negro.

Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (2013). *Expediente N° 076053/13*. Ministerio de Gobierno de Río Negro.

Inspección General de Personas Jurídicas de la provincia de Río Negro (2014). *Personería jurídica N° 48/2014*. Ministerio de Gobierno.

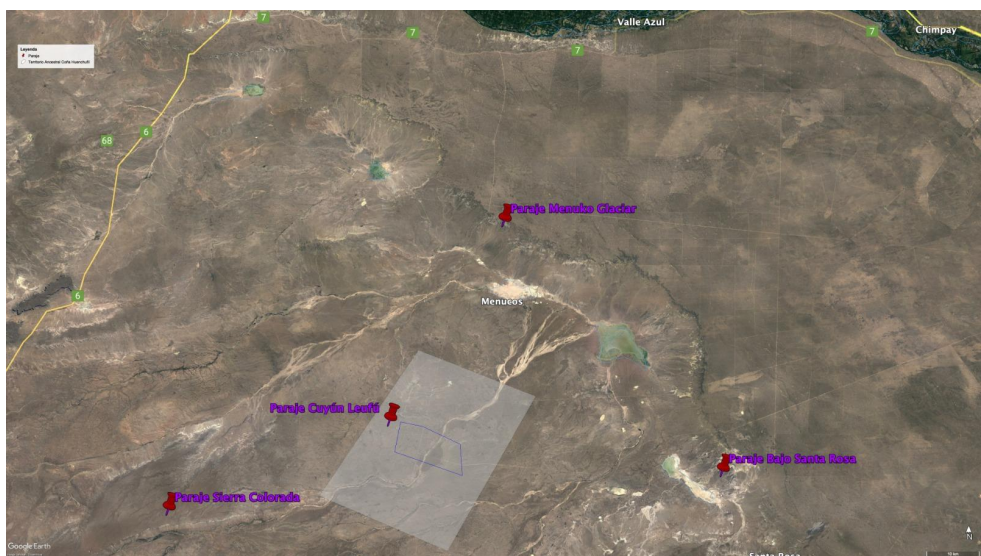
Anexo: Mapas



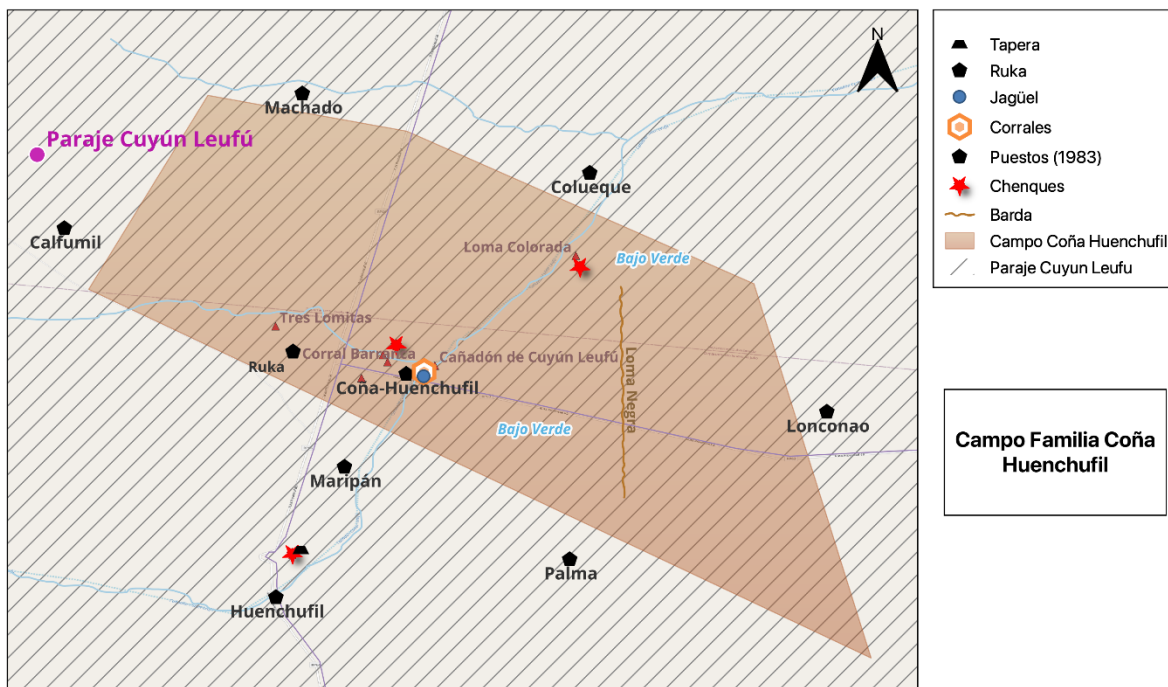
- Puesto
- Paraje
- ▲ Elevación
- Campo Coña Huenchufil
- ▨ Paraje Cuyún Leufú

**Territorio ancestral
Lof mapuche Coña
Huenchufil**

0 10 20 km

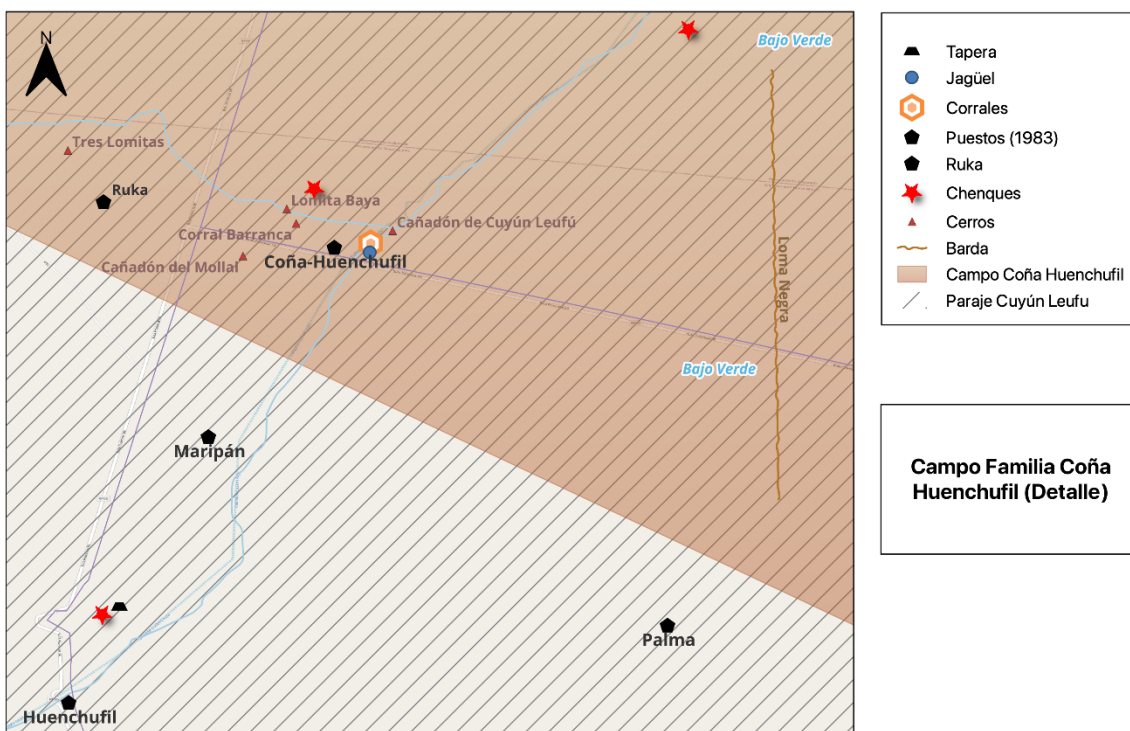


**Imagen
satelital
del
territorio
ancestral
de la lof
mapuche
Coña
Huenchufil**



- ▲ Tapera
- ⬠ Ruka
- Jagüel
- ⬡ Corrales
- ⬠ Puestos (1983)
- ★ Chenques
- Barda
- ▨ Campo Coña Huenchufil
- - - Paraje Cuyun Leufu

Campo Familia Coña Huenchufil



- ▲ Tapera
- Jagüel
- ⬡ Corrales
- ⬠ Puestos (1983)
- ⬠ Ruka
- ★ Chenques
- ▲ Cerros
- Barda
- ▨ Campo Coña Huenchufil
- - - Paraje Cuyun Leufu

Campo Familia Coña Huenchufil (Detalle)

