Wallmapu resonante: significación más-que-humana en la ecología sonora mapuche

Luis Achondo
School of Music, Memorial University
Núcleo Milenio en Culturas Musicales y Sonoras
luisachondop@gmail.com

Este documento reflexiona sobre la relación entre ecología y sonido en el mundo mapuche, explorando la ontología resonante del Wallmapu, su universo ancestral.[1] A través de una aproximación en clave acustemológica al *dungun* (voz), *newen* (la fuerza inmanente del mundo) e *itrofill mongen* (biodiversidad), el ensayo examina la centralidad del sonido en la expresión, percepción y conceptualización de las reverberaciones humanas, no humanas y más-que-humanas que emanan, resuenan y constituyen la tierra. El sonido emerge como una de las fuerzas constitutivas del mundo, adquiriendo distintas formas y facilitando diversos modos de percibir, entender y representar la realidad. En este entramado eco-espiritual, el Wallmapu inscribe y contiene, de manera encarnada, la ecología sonora que sustenta su existencia como un universo inherentemente resonante.

Entender el Wallmapu como un universo resonante permite dialogar con propuestas que destacan la existencia de realidades ecológicas que abarcan, pero no se limitan, a mundos humanos (Kohn 2015). Es una exploración de ecologías radicalmente inconmensurables (Ochoa Gautier 2016), universos en los que la relación entre lo dado y lo creado, lo natural y lo cultural, adquiere otra configuración ontológica (Viveiros de Castro 2012). En realidades donde lo antropológico, lo ecológico y lo cosmológico operan en el mismo plano ontológico, la configuración y representación del medioambiente trascienden lo humano (Ochoa Gautier 2014). En efecto, en su provocador libro *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Eduardo Kohn (2013) sostiene que el mundo vivo está impregnado por modalidades representacionales no lingüísticas y no simbólicas. Esta aproximación heurística a la significación de la realidad permite imaginar formas de relación, representación y conocimiento que van más allá de la cognición humana.

En este modelo, la ecología sonora –una racionalidad eco-sónica en la que el sonido actúa como un medio central para conocer y relacionarse con el ecosistema (Feld 2015; Titon 2020)– emerge como un lente para reflexionar sobre mundos en los que los humanos no están separados de la realidad que representan. La cosmovisión mapuche entiende a humanos, no humanos y más-que-humanos como parte de un todo resonante y abierto en el que la relacionalidad y la representación sónica son procesos compartidos. Al presentar el Wallmapu como un universo eco-céntrico, este ensayo invita a las humanidades a afinar un oído decolonial hacia otras formas de conocer, relacionarse y significar el medioambiente, reflexiones urgentes en el contexto de la crisis climática.

1. Este trabajo fue financiado por el Proyecto ANID Fondecyt de Postdoctorado 3220114 y por ANID Iniciativa Científica Milenio NCS2022_016.

Licencia Creative Commons 4.0 "Reconocimiento-Sin Derivar- No Comercial" http://doi.org/10.7764/res.2025.56.12.

Ontología mapuche

Traducible como "universo" tanto como "tierras circundantes", el Wallmapu emerge como el mundo dado en la realidad mapuche, interconectando las esferas antropológicas, ecológicas y cosmológicas en un mismo plano existencial (Di Giminiani 2018). El Wallmapu abarca tanto las dimensiones materiales como inmateriales de la tierra: ecosistemas no solo conformados por territorios y seres humanos o no humanos, sino también por fuerzas y entidades más-que-humanas (Bacigalupo 2016). De hecho, *ngen* –espíritus tutelares de ríos, montañas y bosques– expresan su dominio sobre las dimensiones vivas y no vivas del Wallmapu a través del *newen*, la fuerza inmanente del mundo y sus cosas (Course 2011).

El *itrofill mongen* ocupa un lugar central en este ensamblaje eco-espiritual. Mientras el historiador Fernando Pairican (2014) lo define como "la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de todo lo viviente" (92), el poeta Elicura Chihuailaf (1999), en su célebre *Recado confidencial a los chilenos*, expande de manera más profunda en su etimología en mapudungun:

> El Icrofil Mogen puede ser traducido, en el mundo contemporáneo y científico, como biodiversidad.[2] De acuerdo a su etimología se distinguen tres raíces: Icro, que indica la totalidad sin exclusión. Fil, que indica la integridad sin fracción. Y Mogen, que significa la vida y el mundo viviente.
>
> En su totalidad, el concepto Icrofil Mogen se refiere al conjunto del mundo viviente, comprendiendo e insistiendo en su unidad.
>
> Para nuestras comunidades, este concepto es al mismo tiempo la biodiversidad y la biosfera, sin limitarse solo a consideraciones de orden natural. Así, el concepto es también el medio ambiente comprendido en sus dimensiones físicas, sociales y culturales, ya que nosotros los y las mapuche nos consideramos parte integrante de toda la naturaleza (52).

El uso del condicional por Chihuailaf –"puede ser traducido"– es significativo. Aunque el pueblo mapuche tiende a interpretar el *itrofill mongen* como equivalente al concepto occidental de biodiversidad, el término apunta más bien hacia un todo eco-espiritual. Como explica el intelectual mapuche Juan Ñanculef (2016), a diferencia de la biodiversidad, el *itrofill mongen* "alcanza al mundo sobrenatural, e incluye los elementos inanimados, en el sentido que ... todo, sin excepción, tiene vida" (29). Esta totalidad abarca, efectivamente, fuerzas y entidades más-que-humanas que constituyen la realidad mapuche, transformando las *itrofill mongen* en un ensamblaje en donde seres terrenales y espirituales, materiales e inmateriales, coexisten y se relacionan bajo la premisa de que toda acción y comunicación debe sustentar el bien superior del Wallmapu.

2. Se han propuesto varias ortografías o alfabetos para el mapudungun, todos utilizando el alfabeto latino. Sin embargo, hasta la fecha, no se ha alcanzado un consenso entre las autoridades, lingüistas y comunidades mapuche sobre cuál adoptar. En este documento, a diferencia de Chihuailaf, utilizo el Alfabeto Unificado, empleado comúnmente por la mayoría de los lingüistas chilenos y mapuche cuando se habla del mapudungun.

Ecología sonora mapuche

La multiplicidad de relaciones sociales, ecológicas y cosmológicas implícitas en *itrofill mongen* son largamente coordinadas por el sonido. Como me explicó Ñanculef:

> [El] sonido, que puede ser interpretado desde el mundo de la espiritualidad, se va derivando hacia la biodiversidad ... Entonces, estamos aquí ante un planteamiento del sonido esencial [que] emerge de la naturaleza, cómo esta naturaleza ... genera el sonido.

La naturaleza sónica del *itrofill mongen* se sostiene en las múltiples formas en que el sonido esencial de la tierra se canaliza y encarna en la biodiversidad del ecosistema. Estas sonoridades se expresan tanto en diversas vocalidades (no)humanas como en la vibración, tanto material como inmaterial, del *newen*.

Como señala Magnus Course (2012), el *newen* denota la multiplicidad de fuerzas inherentes y constitutivas de la tierra. Si bien todos los seres manifiestan *newen*, cada entidad lo hace con diferentes grados de intensidad. Mientras rocas y otras materialidades menores expresan intensidades casi imperceptibles, ciertos lugares y espacios –como montañas, bosques y reservas de agua habitadas por *ngen*– están fuertemente cargados de *newen*. Esta variabilidad en la posesión del newen se expresa comúnmente en términos vibratorios, comprendiendo la fuerza inmanente del mundo no solo como una intensidad inmaterial, sino también material.

En este contexto, el sonido, como fuerza vibratoria que emana originalmente de la tierra y conecta al ecosistema con sus habitantes, actúa como fuente y expresión del *newen* (Díaz-Collao 2023). El sonido manifiesta la fuerza inmanente del mundo en diferentes intensidades, de acuerdo con la potencia sónica de su fuente. En efecto, mientras que una entidad silenciosa indica un nivel bajo de *newen*, seres con una fuerte presencia sonora –como una machi a través de sus cantos, un toro con sus bramidos o una montaña con sus sonoridades– demuestran una alta intensidad y poder.

El sonido media la naturaleza resonante del *itrofill mongen* no solo mediante la vibración del *newen*, sino también a través de la producción, percepción y comprensión de las diversas encarnaciones vocales del sonido esencial de la tierra, denominadas *dungun*. Aunque a menudo es traducido como "sonido" (Silva-Zurita 2017, 100–104), *dungun* denota más bien un sonido vocal inherentemente comunicativo. Es una vocalidad que involucra expresión sonora, percepción acústica y comprensión semiótica. Como afirma Juan Ñanculef (2016), es "energía que influye en el otro para comunicarse" (21). Su ontología emerge de dinámicas auditivas relacionales entre agentes, materializándose a través de la sensación y significación de sonidos vocales comunicativos –ya sean humanos o no humanos– (Catriquir Colipan 2007). Como señala Elisa Loncon (2022): "Las personas están conectadas con los animales, el rocío, las aves, las montañas, el sol y entre sí; todos se comunican, es decir, todos tienen '*dungun*'" (15).

En efecto, aunque el mapudungun puede entenderse como una forma de *dungun*, la ontología de este último va más allá del ámbito humano, abarcando también entidades no humanas. De este modo, *dungun* trasciende el habla humana e incluye cualquier vocalización –ya sea de un pájaro o de una montaña– capaz de expresar y comunicar signos interpretables por

las diversas entidades que habitan la realidad mapuche. Este enfoque implica concebir la significación y representación del mundo de manera no antropocéntrica, reconociendo que los signos participan en múltiples mundos sensibles.

Lejos de estar localizados en la mente, los signos son componentes existenciales de toda realidad viva. Entendiendo un signo como algo que representa algo para alguien en algún aspecto o capacidad, Charles Peirce (1965) los clasifica como íconos (donde significante y significado tienen una conexión evidente), índices (donde significante y significado tienen una relación factual) y símbolos (donde el significante y el significado están vinculados de forma arbitraria). Siguiendo el axioma peirceano de que la semiosis –el proceso mediante el cual los signos adquieren significado– no se limita a los ámbitos lingüísticos y simbólicos, Kohn (2013) sostiene que esta constituye una esfera abierta y compartida tanto por humanos como por no humanos. Aunque la significación simbólica es distintiva de los humanos, los procesos icónicos, indiciales y simbólicos están anidados: los símbolos dependen de los índices, y los índices de los íconos, lo que establece una continuidad entre ellos. De esta forma, el mundo no es un espacio vacío en el que solo los humanos imponen significado; todos los seres vivos participan activamente en la creación de significado. Esta participación compartida en la semiosis permite que los no humanos desarrollen y expresen sus propias formas de ser y de entender la realidad. En un marco en donde el "yo" emerge como un resultado de la semiosis, la voz se convierte en un medio esencial en la configuración y significación de la existencia, abarcando a seres humanos y no humanos, simples y complejos.

Resaltando tanto las capacidades icónicas como indiciales de la voz, diversos estudios etnográficos han evidenciado que las prácticas vocales no solo encarnan cualidades específicas, sino que también "dan voz" a modos particulares de ver y existir en el mundo (Achondo 2021; Feld, Fox y Porcello 2004; Weidman 2006; 2014; 2015). Como índice de audibilidad, la voz emerge como el principal mediador de la existencia humana (Cavarero 2005; Eidsheim 2015; 2019), sirviendo para establecer distinciones políticas entre lo humano y lo no humano, lo moderno y lo no-moderno (Ochoa Gautier 2014). Sin embargo, en cosmovisiones amerindias, entidades no humanas también tienen la capacidad de escuchar y expresarse vocalmente, mediando así la representación de mundos particulares (Ochoa Gautier 2016). En ese sentido, la expresión y percepción de sus voces incide directamente en su fundamentación ontológica (Brabec de Mori 2023; Brabec de Mori y Seeger 2013). En la epistemología mapuche, *dungun*, como voz, permite que seres no humanos alcancen plena agencia, subjetividad y existencia, emergiendo como entidades vivas y diferenciadas, cada una con encarnaciones y perspectivas propias dentro de una realidad compartida.

La *mawida*, o montaña, es una entidad viva, subjetiva y agente en el universo mapuche, dotada naturalmente de su propia voz: *mawidadungun*. Los sonidos encapsulados en este *mawidadungun* –como los ecos producidos por la caída de rocas y ramas, conocidos como *kümkümi mawida*, o el murmullo constante de la montaña, *lululi mawida*– emergen como mediadores de su modo particular de ser en el mundo. En ese sentido, la ontología de la montaña se define no solo por su presencia visual, sino también por sus vocalizaciones específicas, que dan voz a su existencia singular.

Al abarcar sonidos vocales interpretables semióticamente tanto por humanos como por no humanos, *mawidadungun* desempeña un rol esencial no solo en la audibilidad existencial de la montaña, sino también en las dinámicas representacionales y relacionales del *itrofill*

mongen. En efecto, los procesos semióticos activados por *mawidadungun* abarcan modalidades representacionales compartidas por todas las formas de vida. La montaña, por ejemplo, puede predecir patrones climáticos mediante ciertos sonidos, conocidos como *küguny mawida*, que tanto humanos como aves pueden interpretar como señales de cambios temporales y estacionales. En ese sentido, la voz de la montaña no solo manifiesta su forma de ser en el mundo, sino que también activa procesos semióticos inter-especies, promoviendo una comunicación eco-céntrica que sustenta el equilibrio relacional del *itrofill mongen*. En un sentido más amplio, esta dinámica refleja la esencia eco-espiritual del Wallmapu, donde cada ser, humano y no humano, contribuye sónicamente a un entramado de significados compartidos y de relaciones interdependientes.

La cosmovisión mapuche concibe el Wallmapu como un universo resonante. A medida que el *newen* vibra sónicamente en diversos planos existenciales, la sustentabilidad del *itrofill mongen* se basa en la expresión, percepción y significación de las distintas formas de *dungun*, las variadas resonancias vocales de la tierra. Relacionarse y aprender de los no humanos y más-que-humanos requiere una disposición auditiva hacia los diversos signos sónicos producidos por las diferentes especies, espíritus y fuerzas que componen el *itrofill mongen*. Esta resonancia semiótica coproducida permite concebir la realidad mapuche como inherentemente resonante.

Entender el Wallmapu como un universo semióticamente resonante permite explorar la hipótesis de que el sonido no solo media, sino que también archiva el conocimiento ecológico del mundo. Esta propuesta requiere adoptar una perspectiva heurística sobre la inscripción sonora, entendida como "el acto de registrar una escucha en una tecnología particular de difusión y transmisión" (Ochoa Gautier 2014, 7). Antes de la llegada de las tecnologías de grabación sonora a América Latina, las experiencias audibles eran predominantemente registradas y circuladas a través de medios textuales (Minks y Ochoa Gautier 2021). Sin embargo, esto no significa que no existan formas no textuales de registrar conocimiento (Kohn 2013). Ana María Ochoa (2014) sostiene que distintos modos de inscripción convergen en los "ensamblajes acústicos": relaciones sonoras que circulan entre "diferentes entidades escuchantes, a través de diversas prácticas de inscripción del sonido: rituales, escritura, eventos acústicos, y otras prácticas que, a su vez, también son escuchadas" (23). De hecho, "la inscripción de sonidos también puede ocurrir en el cuerpo, en diferentes tipos de objetos como piedras, cascadas u otras entidades de la naturaleza o de la vida urbana, que son entendidos por diferentes pueblos como contenedores o índices del archivo sonoro" (7). Si la semiosis puede, en efecto, adquirir un carácter corporal (Kohn 2013), ¿podríamos entonces considerar la posibilidad de que principios y mediaciones eco-sónicas puedan archivarse en los cuerpos y espacios que constituyen el ecosistema?

Para los y las mapuche, el conocimiento ha sido históricamente transmitido y contenido de manera oral, lo cual no implica necesariamente que se haya conservado y comunicado exclusivamente a través de medios orales humanos. Dado que conceptualizan la voz como una tecnología corporal mediante la cual diversas especies canalizan, cada una a su manera, las vibraciones cosmológicas y ecológicas de la tierra, su oralidad abarca la rica y variada resonancia del Wallmapu. El conocimiento y la relacionalidad oral del *itrofill mongen*, mediada auralmente por el *dungun* y el *newen*, se expresan y almacenan dentro del ecosistema y sus seres. Esta forma de conocimiento convierte al Wallmapu en un archivo resonante, como escribe Ñanculef:

> [N]uestros registros del conocimiento están en la tierra, en el agua, en el aire, y en el fuego, fundamento esencial del kimün [conocimiento] escrito en cada elemento de la naturaleza. He ahí el conocimiento … Invitamos a nuestros hermanos que escriben a no complicarse en bibliografías escritas por winka [no mapuche] y a someternos a la norma mapuche, a la biblioteca de las montañas, a la biblioteca de los ríos, de los menoko [humedales], a las aguas de los mares, lagos, témpanos y las heladas de la mañana. Y, por cierto, también invitamos a nuestros hermanos winka a conversar con los árboles, con los animales, con las piedras, con las flores y con todo lo que tiene vida en la naturaleza. Serán ellos, los integrantes de la sociedad de los árboles, la sociedad de los animales, de las piedras, en fin, los socios de la naturaleza, los que les explicarán donde está el verdadero conocimiento, las bases del kimün mapuche (Ñanculef 2016, 100).

El *dungun*, como voz encarnada, transmite un conocimiento igualmente encarnado. Esta encarnación puede entenderse como una forma de inscripción: un registro que señala las voces, cuerpos y relaciones ecológicas que median la realidad mapuche. Como señala Michael Marder (2013), entidades no humanas pueden operar como "archivos extraños, superficies de inscripción para los vestigios del mundo inorgánico, del crecimiento vegetal y de la animalidad, todos los cuales sobreviven y llevan una vida clandestina en nosotros, como nosotros" (10). Al identificar emplazamientos, relaciones corporales y conexiones ecológicas entre entidades humanas y no humanas, el *dungun* no solo media, sino que también almacena el conocimiento ecológico y la relacionalidad del *itrofill mongen*. Esto permite entender el Wallmapu como un archivo resonante de saberes y signos eco-sonoros, un universo semióticamente abierto en el que tanto humanos como no humanos pueden representar sónica y auditivamente su propia forma de ver y ser en el mundo.

Epílogo

Entender la semiosis como un proceso compartido entre humanos y no humanos permite superar enfoques en los que los humanos se describen como entidades separadas de los mundos que significan (Kohn 2013). En efecto, los modos en que humanos y no humanos se representan unos a otros constituyen partes integrales, aunque no intercambiables, de una realidad ecológica única y abierta: un universo en el que lo antropológico no se prioriza sobre lo ecológico y lo cosmológico. Estas perspectivas eco-céntricas para imaginar el mundo resultan especialmente urgentes en el contexto actual de crisis climática.

El Wallmapu emerge como un universo semióticamente resonante que almacena y comunica conocimiento, entrelazando perspectivas ecológicas, acustemológicas y cosmológicas en un saber que incorpora las voces del entorno y sus inscripciones corporizadas. Esta forma de conocer y entender el medioambiente, concebido como una realidad ecológica abierta y compartida por humanos y no humanos, impulsa a las humanidades a realizar un quiebre epistemológico y a afinar el oído hacia otros mundos ecológicos. A medida que el cambio climático se intensifica cacofónicamente, aprender de pactos eco-céntricos con la tierra se vuelve crucial para desafiar impulsos antropocéntricos y generar caminos hacia nuevas maneras de habitar el Antropoceno.

Bibliografía

Achondo, Luis. 2021. "A Cry for Palestine: Vocal Practice and Imaginaries of Palestinian-Ness among Chilean Football Supporters of Club Deportivo Palestino". *Ethnomusicology Forum* 30 (2): 302–23.

Bacigalupo, Ana Mariella. 2016. *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. Austin: University of Texas Press.

Brabec de Mori, Bernd. 2023. "How to Charge a Voice with Power? Transmuting Nonhuman Creativity into Vocal Creations in the Western Amazon". En *Creation and Creativity in Indigenous Lowland South America*, editado por Ernst Halbmayer y Anne Goletz, 99-123. Nueva York: Berghahn Books.

Brabec de Mori, Bernd, y Anthony Seeger. 2013. "The Human and Non-Human in Lowland South American Music". *Ethnomusicology Forum* 22 (3): 269–387.

Catriquir Colipan, Desiderio. 2007. "Zugun – El mundo y la gente: principios culturales de la comunicación mapunche." En *Derechos Lingüísticos y Patrimonio Cultural Mapunche. Vol. 1*, editado por Teresa Durán Pérez, Arturo Hernández Sallés y Desiderio Catriquir Colipan, 53–72. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Cavarero, Adriana. 2005. *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford: Stanford University Press.

Chihuailaf, Elicura. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Course, Magnus. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 2012. "The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche Ritual Authority". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 1–26.

Di Giminiani, Piergiorgio. 2018. *Sentient Lands: Indigeneity, Property, and Political Imagination in Neoliberal Chile*. Tucson: The University of Arizona Press.

Díaz-Collao, Leonardo. 2023. "*Ulutun*: Sound, Materiality and Power in a Mapuche Ritual". *Ethnomusicology Forum* 32 (3): 393–410.

Eidsheim, Nina Sun. 2015. *Sensing Sound: Singing and Listening as Vibrational Practice*. Durham: Duke University Press.

_____. 2019. *The Race of Sound: Listening, Timbre, and Vocality in African American Music*. Durham: Duke University Press.

Feld, Steven. 2015. "Acoustemology". En *Keywords in Sound*, editado por David Novak y Matt Sakakeeny, 12–21. Durham: Duke University Press.

Feld, Steven, Aaron A. Fox y Thomas Porcello. 2004. "Vocal Anthropology: From the Music of Language to the Language of Song". En *A Companion to Linguistic Anthropology*, editado por Alessandro Duranti, 321–45. Malden: Blackwell.

Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2015. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology* 44 (1): 311–27.

Loncon, Elisa. 2022. *Azmapu: aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Santiago de Chile: Ariel.

Marder, Michael. 2013. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Nueva York: Columbia University Press.

Minks, Amanda y Ana María Ochoa Gautier. 2021. "Music, Language, Aurality: Latin American and Caribbean Resoundings". *Annual Review of Anthropology* 50 (1): 23–39.

Ñanculef, Juan. 2016. *Tayiñ mapuche kimün: epistemología mapuche, sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: FACSO Universidad de Chile.

Ochoa Gautier, Ana María. 2014. *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth Century Colombia*. Durham: Duke University Press.

_____. 2016. "Acoustic Multinaturalism, the Value of Nature, and the Nature of Music in Ecomusicology". *Boundary* 2 43 (1): 107–41.

Pairican, Fernando. 2014. *Malon. La rebelión del movimiento mapuche* 1990-2013. Santiago: Pehuén Editores.

Peirce, Charles S. 1965. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Silva-Zurita, Javier. 2017. "An Ethnomusicological Study about the Main Musical Traits and Concepts of Traditional Mapuche Music." Tesis de Doctorado, Monash University, Melbourne.

Titon, Jeff Todd. 2020. *Toward a Sound Ecology: New and Selected Essays*. Bloomington: Indiana University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'". *Mana* 18 (1): 151–71.

Weidman, Amanda. 2006. *Singing the Classical, Voicing the Modern: The Postcolonial Politics of Music in South India*. Durham: Duke University Press.

_____. 2014. “Anthropology and Voice”. *Annual Review of Anthropology* 43 (1): 37–51.

_____. 2015. “Voice”. En *Keywords in Sound*, editado por David Novak and Matt Sakakeeny, 232–45. Durham: Duke University Press.

R