

Restitución sonora, archivos que vuelven: materialidades afectantes, sonidos y memorias de/en Wallmapu

SP.68: Raza, cuerpos y micro/cosmopolíticas en performances situadas

Ponentes

Nombre	Pertenencia Institucional
--------	---------------------------

Marcela Tomás	UNRN-IIDyPCA
---------------	--------------

Anahi Rayen Mariluan	UNRN - CONICET
----------------------	----------------

Creditos Adicionales

Nombre	Pertenencia institucional	Pais
--------	---------------------------	------

Anahí Mariluan	IIDyPCa	Argentina
----------------	---------	-----------

Restitución sonora, memorias andantes. Materialidades afectantes y sonidos de/en Wallmapu

Anahí Mariluan

Marcela Tomás

Sobre los caminos para la escritura de este texto (o de los aspectos teórico metodológicos)

Este escrito reúne e integra algunas de las reflexiones que surgieron en caminatas compartidas durante el verano de 2023, para las cuales nos encontramos a orillas de un lago cercano a la ciudad de Bariloche cuando el sol brilla alto, un par de horas después del mediodía. Los encuentros tuvieron como motor compartir los haceres y experiencias de cada una de nosotras en torno a un tópico que nos enlazaba de formas distintas: Sentipensar en torno a las sonoridades del pueblo mapuche desde las trayectorias vitales propias.

El impulso de reflexionar caminando tiene varios motivos e implicancias. Por una parte, porque coincidimos con Le Breton cuando afirma que:

“Caminar es una apertura al mundo. Restituye en el hombre el feliz sentimiento de su existencia. Lo sumerge en una forma activa de meditación que requiere una sensorialidad plena. A veces, uno vuelve de la caminata transformado, más inclinado a disfrutar del tiempo que a someterse a la urgencia que prevalece en nuestras existencias contemporáneas. Caminar es vivir el cuerpo, provisional o indefinidamente. Recurrir al bosque, a las rutas o a los senderos, no nos exime de nuestra responsabilidad, cada vez mayor, con los desórdenes del mundo, pero nos permite recobrar el aliento, aguzar los sentidos, renovar la curiosidad. Caminar es a menudo un rodeo para reencontrarse con uno mismo.”

Caminar juntas también fue compartir el andar, conocer el ritmo de cada una, descubrir inquietudes similares formuladas desde nuestras pertenencias diversas, intercambiar lecturas, detenernos a contemplar y oler una flor, reconocer especies vegetales, grabar el sonido del agua del lago, sumergir nuestros pies en un arroyo (y captar un instante de su recorrido en una fotografía), oler el polvo del camino que se levantaba cuando pasaba un auto, protegernos del sol, preguntarnos sobre la historia de estos lugares que se manifiesta en distintos habitantes del territorio. Coihue, Ciprés, Amancay, Paramela, Notro, Chacay, Lenga, Ñire (especies “nativas”), conviven con pinos, retamas, chochos, rosa mosqueta, entre otras tantas especies que fueron introducidas por quienes vinieron a instalarse luego del Genocidio conocido como Campaña del Desierto. Sobre el Cerro Catedral las pistas de esquí pueden percibirse como heridas anchas y rectas en la deforestación de sus laderas.

Las caminatas constituyeron también una forma de investigar juntas, descolonizando las prácticas de investigación mediante una disrupción de los bordes impuestos por las formas de hacer instituidas en la academia.

En nuestras prácticas profesionales ambas entendemos el cuerpo como una herramienta que -entre otras cosas- produce conocimiento. Esto implica una ruptura con las formas de conocer planteadas por la modernidad colonialidad eurooccidental que oponen razón/emoción; abstracto/concreto, teoría/práctica, enraizadas en una ontología signada por dualismos como cuerpo/mente, naturaleza/ cultura, civilizados/primitivo (Citro y Rodríguez, 2020).

Situadas en la línea que reconoce la corporalidad sensible como fuente de conocimiento, sostenemos que una epistemología encarnada constituye también un posicionamiento político, desde que disputa el paradigma de la modernidad racionalidad europeo como paradigma universal de conocimiento, pero también de relación de la humanidad y el resto del mundo (Quijano, 1992).

El trabajo de Anahí Mariluan profundiza en una de las dimensiones del entorno: la dimensión sonora. El de Marcela Tomás se desenvuelve en una Antropología de y desde los cuerpos y las corporalidades. Las caminatas fueron la manera en poner nuestros cuerpos a disposición, tornándolos dispositivos etnográficos para compartir nuestros sentipensares sobre aspectos relacionados con la percepción de lo sonoro desde el Pueblo mapuche.

Vivenciamos que lo que se escucha está en relación con lo que se hace en el entorno. Por otra parte, el entorno sonoro envuelve la totalidad del sujeto desde antes de abrirse al mundo. Asimismo, lo sonoro también es perceptible de forma táctil. Esto último nos condujo a disputar la noción de los sentidos como compartimentos estancos como otra de las consecuencias de la modernidad/ colonialidad. Desde esa ontología, así como se entienden las dualidades mencionadas fragmentando y oponiendo, también se clasifican y fragmentan los sentidos mediante los que nos conectamos al mundo.

La violencia de los procesos coloniales de la avanzada estatal no solamente eliminó poblaciones. De modo heterogéneo incidió en la totalidad de los diversos aspectos de la vida del Pueblo mapuche con efectos profundamente destructivos de sus mundos y formaciones socioculturales, dando origen a una memoria estallada, es decir una memoria conformada por fragmentos producidos de distintos modos. Uno de estos modos se relaciona directamente con la insuficiencia de los recursos discursivos para relatar los eventos post violencia. Otra forma en que se produjo la fragmentación se relaciona con el hecho de que los eventos traumáticos no tienen una fecha concreta, sino que continúan operando y replicándose de diversas maneras a lo largo del tiempo, por ejemplo mediante políticas de desestructuración social y represión de ideas (o de prohibición de hablar la lengua). Finalmente, la fragmentación de la memoria también opera mediante el reemplazo de experiencias pasadas por acontecimientos valorables en las matrices hegemónicas de identificación. Los relatos y prácticas son fragmentos de memoria, que dan cuenta del modo en que las vidas de quienes sobrevivieron fueron afectadas, impregnando hasta el presente las formas de ser estar en el mundo (¿o quizás debiéramos decir mundos?) de los sobrevivientes. La memoria estallada implica que el devenir histórico y fluido de experiencias vividas en marcos habituales y significativos de interpretación ha sido trastocado por el evento crítico (Veena Das, 1995) de las campañas militares de fines del siglo XIX, por lo que las memorias se vuelven procesos de restauración (Ramos, 2020).

Al dislocar los vínculos entre el Pueblo mapuche y su entorno, parte de las sonoridades que hacen a ese mundo audible circundante y a los modos de vincularse desde la escucha y la producción de sonido también se silenciaron. La restitución de esas sonoridades también es, entonces, un proyecto de restauración de las memorias y los vínculos que entranan *che* y seres del entorno, es decir, de reconectarse aportando un grado de completud a la totalidad de la que provienen.

En los apartados que siguen compartimos un bricolage que elaboramos a partir de tres caminatas en *Puelmapu*. Las dos primeras fueron realizadas por las autoras en dos espacios cercanos y diferentes. Un camino de ripio que asciende por un bosque en la ladera de un cerro, y un sendero por un valle más árido con vegetación rala. La tercera caminata fue realizada por Anahí con un grupo de docentes y estudiantes, en una práctica que denomina “Caminatas Cantadas”, internándose en un bosque.

La lengua de la tierra - Primera caminata

En muchos relatos de ancianas y ancianos del pueblo mapuche, no se acepta la verdad como una capacidad aprendida, sino “recordada”. De esta manera se presentaba el poeta Leonel Lienlaf frente a un *trawn* (reunión) en la *ruka* de Bariloche^[1] en ocasiones de la presentación de su libro en la ciudad: “*Estamos recordando juntos el mapuzungun*” (Comunicación en *trawn*, 2018).

En los años de existencia en este lugar del mundo, muchas perspectivas de saberes *mapuche* provienen de la memoria de los cuerpos, de las memorias, del *mapuzungun*^[2] (habla de la tierra, lengua del pueblo mapuche) en nuestras bocas. Como cita la poeta Viviana Ayilef (2023):

*“Las mujeres de mi pueblo tienen en la boca siempre una plegaria
parece que susurraran tal vez
por lo bajo
pero son nuestras palabras que agradecen todo lo existente”*

La poeta refiere al “susurro por lo bajo” como consecuencia del genocidio que llevó al pueblo mapuche a una marginalización y fragmentación de los saberes. La pérdida de la soberanía conllevó a la discontinuidad de sus modos de vida. Sin embargo, las memorias habitan como fragmentos en distintas formas sobre el territorio. La toponimia, el nombre de animales y plantas, obran como huellas permanentes que desde esta lengua originaria

son evidencia de su pre existencia a los Estados tal como los conocemos en la actualidad. La permanencia del *mapuzungun* permite la sobrevivencia de saberes que establecen relaciones con la vida y también con la posibilidad de acceder a formas impensadas de lenguajes.

Hablar *mapuzungun* es reponer la práctica de la corporalidad lingüística en las maneras de fruncir los labios, de entrecerrar la boca de un modo particular para que la voz externalice el sonido adecuado, y es también entrenar la escucha para reconocer fonemas que no existen en “castilla”. Esa memoria restaurada en la corporalidad y en el sonido levanta no solamente formas de ser- estar en el mundo, sino que lo enactúa. Hablar *mapuzungun* implica entonces mucho más que una construcción discursiva del territorio: restaura vínculos ancestrales entre las personas mapuche y las entidades no humanas que lo habitan. El *mapuzungun* articula las sonoridades de los territorios de Wallmapu (territorio extendido de mar a mar): *“El mapuzungun se encuentra en niveles muy refinados de abstracción y profundidad al interior de la tradición cultural mapuche, o para expresar nociones y aspectos de la vida que otras lenguas no han categorizado”*, detallan Elisa Loncon y Francesco Chiodi (1995).

Esto conlleva una manera específica de conocer que es utilizada en/con el entorno. Desde este posicionamiento, entendemos el sonido como una construcción –en tanto no todo lo audible se vuelve sonido- y a la vez un puente que enlaza vivencias subjetivas a partir de información audible que circula en el entorno, y se transforma en vivencia al contactar con lxs sujetxs. Dicho de otro modo, en los diferentes territorios de *Wallmapu* la experiencia sensorial de lo audible convierte en sonido percepciones acústicas que se vuelven fuente de conocimiento para lxs humanxs que lxs habitan. Las percepciones auditivas son elaboraciones conscientes que organizan como sonido la multiplicidad de impresiones que nos ofrece el entorno (Schwarcz, López Aranguren, 2021). Siendo que la sonoridad es una de las formas en que se estructuran los vínculos con el territorio, “escuchar” el territorio es incorporarlo y en esta escucha ser parte. Lxs seres no humanos del territorio reconocen a las personas que los habitan, y la sonoridad es una manera de conectarse, por ejemplo haciendo sonar un *kullkull* para recibir a alguien que regresa de un viaje a su comunidad.

Otro aspecto a considerar es que la espiritualidad mapuche no distingue la dualidad sagrado/profano en los términos de las religiones. No transcurre en templos que aíslan a las personas del entorno, sino que son realizadas en espacios al aire libre, en contacto con las diferentes existencias que pueblan/hacen territorio. En todo caso, las ceremonias marcan momentos en los cuáles la espiritualidad se engrosa o intensifica. La

espiritualidad impregna la cotidianeidad desde que el territorio se conforma por humanxs y seres no humanxs. Rocas, montañas, ríos, lagos, volcanes, bosques, guanacos, pumas, zorros, ñancos, pichi, choikes tienen un aspecto intangible, un *newen*, un *ngen*, con quienes se dialoga en la lengua compartida, se comparten sustancias de diverso tipo (humo, semillas, yerba, vapor de los alimentos, muday, aguardiente, entre otras) y se establecen lazos de reciprocidad. La voz y los sonidos realizados con diferentes instrumentos también son formas de presentarse, conversar, conocerse e intercambiar con lxs seres del entorno.

Por su parte, la especificidad del sonido en el espectro de un espacio simbólico concebido como multidimensional, se funde con la expansión de los árboles de los bosques, o con la vibración de la tierra respondiendo al galope circular de los caballos en la meseta. Esta complejidad de la vida que el Pueblo mapuche denomina “*itrofill mongen*” grafica que una convivencia en equilibrio es posible, una gravedad en la que quepamos todos los que hoy la habitamos. Sin pretender agotar la profundidad de esta noción, entendemos que una dimensión clave para comprenderla es aquella que reconoce la interdependencia entre lxs seres que constituyen los territorios. De allí que sea un tópico que atraviesa las diversas prácticas del pueblo mapuche.

La convivencia que posibilitan las especies, cuando no se las depreda, hace a un modo colectivo y diverso de ser y estar en el mundo, que no jerarquiza las diferentes existencias. Plantas y animales son tan importantes como el agua o los volcanes porque la vida transcurre entre ellas. Las plantas y los hongos crean forma a partir de aquello que no lo tiene, permitiendo comprender el vínculo entre los minerales, el agua, la luz, el aire.

Dentro de este complejo espectro de habitancias con sus respectivas sonoridades, existen articulaciones y memorias que habilitan el derecho a retorno de formas minúsculas como el sonido, el lenguaje, la palabra cantada. De esta manera es que anclamos en la noción de restitución sonora, en tanto posibilita la valoración de las memorias sonoras audibles y no audibles para comprenderlas bajo el prisma de la lengua autónoma, y revitalizarlas en sus lugares de origen.

Kisulelaiñ no estamos solxs - Segunda Caminata

Desde el punto de reunión, nuevamente a orillas del lago, nos dirigimos en auto al “Balcón del Gutiérrez”, un camino de faldeo de ripio así llamado porque permite contemplar el lago Gutiérrez, que sube en dirección al cerro Catedral. Estacionamos donde se encuentra la última casa del barrio para iniciar la caminata. Mientras ascendemos, podemos contemplar el lago. El camino zigzaguea cortando el bosque de coihues, radales, notros, caña colihue. Podemos escuchar el canto de los pájaros en los árboles, y también el sonido del viento avanzando entre el follaje, o haciendo sonar la madera de alguna rama. Escuchamos motores de autos antes de verlos. En cierto momento abandonamos el camino y comenzamos a bajar a un valle glaciar. Mirando a nuestra derecha, aproximadamente a 1 km. de distancia, alcanzamos a ver la playa del estacionamiento del centro de esquí invernal del Cerro Catedral. En el fondo del valle un bosque de ñires se extiende hasta el estacionamiento y nos trae la imagen de su mutación cromática cuando otoñan. El descenso es por una cuesta empinada y angosta que se desliza con cada pisada. El recorrido incide en la conversación, por momentos quedamos en silencio, observando cuál es el lugar más adecuado para dar el siguiente paso. Algunas rocas pequeñas se desprenden al pisarlas y se adelantan a nuestro trayecto rodando hasta detenerse con sonidos suaves. A medida que descendemos, escuchamos agua avanzando sobre rocas. Nos acercamos hasta encontrarnos con un puente artesanal sobre un arroyo. Allí nos detenemos, nos descalzamos y sumergimos nuestros pies en el agua que nos acaricia en un abrazo efímero y continuo mientras sigue descendiendo. Nos cuidamos de no beberla. Su transparencia enmascara bacterias provenientes de las cloacas desbordadas por la sobrepoblación turística de Villa Catedral. Regresamos por el mismo sendero. La pendiente móvil ralentiza nuestros pasos que trepan, y la respiración se acelera haciéndonos tomar conciencia del intercambio entre nosotras y una atmósfera entibiada por el sol. Un entorno aéreo dulce ingresa en nuestros cuerpos. El aire que exhalamos es más húmedo, continuamos avanzando. La ralentización de nuestros pasos, la pendiente blanda y floja, los motivos de nuestro encuentro, habilitan que nos detengamos para atender el mundo circundante del que somos parte.

Los consejos mapuche[3] marcan un andar. El orden del mundo que pende de lo perceptible tiene reglas que mantienen el equilibrio entre quienes conforman el territorio. Entre esas reglas hay disposiciones que incluyen lo sonoro en relación con espacios territoriales y temporalidad, permitiendo entender que la relacionalidad se establece a partir de la percepción de prácticas humanas por parte de lxs seres no humanxs[4], en las que la sonoridad es una dimensión clave. Así, por ejemplo, cuando se está trabajando en el bosque no se debe gritar. Tampoco se debe hablar en voz elevada una vez que el sol cae, ni molestar a lxs seres del agua durante el momento en que se alimentan o descansan, lo que de acuerdo a algunos relatos ocurre en horas del mediodía. El

lawen (que en este caso refiere a plantas medicinales) debe recolectarse temprano, y requiere la realización de una serie de intercambios -también verbales- con la planta. Hacer caso omiso de esas reglas --sea por ignorancia o simplemente por no ser respetuoso-- tiene consecuencias, entre ellas la enfermedad.

Cada planta tiene nombre (*Kellü mamul*/ Arrayán, *Pewen*/ Araucaria). La habitancia pluri identitaria en el territorio de Puelmapu (el territorio mapuche al este de la Cordillera de los Andes) hace que convivan muchas denominaciones sobre los lugares y seres que lo pueblan. ¿Qué nos sugieren cuando nos encontramos con ellxs en nuestras caminatas? Una respuesta posible podría inspirarse en las palabras de la filósofa Vinciane Despret (2019): “Estoy convencida, junto con Haraway y muchos otros, que multiplicar los mundos puede volver más habitable el nuestro”. En términos de Marisol de La Cadena (2010) hay más de un mundo y menos de dos parcialmente conectados. Lo que para algunos es una montaña, para otros es un ser no humano. Esta propuesta implica entender que no se trata de 'ver el mundo' de acuerdo a formas imaginarias --“creencias”-- sino interactuar con los mundos reales que se están enactuando, escuchando, viendo y en los que se está viviendo. En una ocasión en que Marcela estaba viajando, visitó una comunidad. Ofreció realizar una terapia de sonido tocando el gong al aire libre. El logko de la comunidad dio su permiso y le señaló un lugar determinado. Algunas de las personas que se encontraban en la comunidad participaron. Al finalizar, el logko (que no había estado) le comentó que lxs seres no humanxs del lugar, a pesar de la intensidad del sonido (cuya potencia desconocía y le resultó preocupante) no lo habían *desconocido*, es decir no les había importunado. De otro modo hubieran manifestado su disconformidad.

La voz humana --y la de diferentes instrumentos “musicales”-- es percibida por lxs seres no humanxs del territorio, y esto no ocurre únicamente en los momentos de ceremonia. De ahí que --como mencionáramos anteriormente-- en ciertos espacios o momentos es preciso hacer silencio.

La relevancia de lo sonoro como forma de comunicación e intercambio no se agota en el uso del *mapuzungun* como lengua común para comunicarse con *pu newen*, *pu gnen* o *kuifikeche*. Hay materialidades que producen sonidos: los “instrumentos” que tienen además sus particularidades en relación con las entidades.

Caminamos convencidas que habitamos el ancestral Wallmapu. A lo largo y ancho del territorio, el Pueblo mapuche atesora fragmentos de una epistemología milenaria que ha producido y tiene el proyecto de continuar produciendo conocimiento enactuando mundo. Lo dicen los *kufikecheyem* (antepasados) y recalca en la voz de

los poetas:

“Las palabras son como el sonido

del Kultrun

me están diciendo mis Antepasados

pues se sujetan en el misterio

de la sabiduría

Por eso con tu lenguaje florido

conversarás con los amigos

e irás a parlamentar con los winka”

(Así transcurren mis Sueños, mis Visiones - Poema de De sueños azules y contrasueños, Elicura Chihuailaf, 1995)

El *kultrun* es el tambor emblema en cuyo parche se impregnan grafías relacionadas a su portante o dueño. De esta manera, el territorio físico o espiritual también deja huella sonora en dibujos personales. A su vez, cuando la construcción de un *kultrun* llega a su fin, se le encierra dentro algún rastro del territorio. Estos rastros pueden ser hojas de plantas, árboles, piedras, semillas, metales o elementos que tengan sentido para sus dueños. Así, la presencia del territorio se materializa por cuanto se lo lleva siempre presente y siempre a cuidado. Quien posea un *kultrun* deberá estar siempre atentx de la pieza y del territorio que en él habita, suena y resuena. Las *kaskawilla*, por su parte, son los cascabeles que se deduce de esta palabra adoptada del *castilla* (español). Estos sonidos siempre acompañan la presencia del *kultrun* y participan de la rítmica tanto para los toques ceremoniales como para las danzas. Es usual escuchar de las abuelas mapuche, antiguas cantoras, que las *kaskawilla* representan a la lluvia en tanto el *kultrun* representa la tierra. Recalamos aquí en el aspecto sonoro indisoluble

de la representación auditiva que conlleva la palabra lluvia.

La articulación que da sentido a los conocimientos que el Pueblo mapuche ha sabido desarrollar a lo largo de los años no se adscribe sólo al vínculo con las entidades no humanas del entorno. Desde los tiempos mismos de la expansión de los Estados por sobre el territorio y Pueblo mapuche, se registran marchas callejeras por demandas territoriales en donde se hacen presente *ayekan* (palabra que puede identificar a lo que occidente conoce como ‘música’) en espacios públicos. En el presente, las protestas urbanas dan un lugar importante a las sonoridades del Pueblo mapuche, al *kultrun*, y *kaskawilla*, se suman --en el orden de los artefactos de viento-- *trutruka* y *pifilka*. Estos *ayekan* también están dispuestos al habla del *mapudungun*, al lenguaje de la tierra ¿Podrían considerarse voces? Conforme al uso milenario que sostienen, lo estrictamente vinculado al lenguaje trasciende la voz exclusivamente humana y se vale de herramientas que consolidan y apoyan un decir. En la expresividad sonora del pueblo mapuche, habita una materialidad del mundo. Con instrumentos considerados occidentalmente “musicales” o no, el territorio/mundo mapuche suena y se materializa. ¿La lengua es exclusivamente humana? La naturaleza también avanza en materialidades para trazar memoria, por ese estado de mejor vivir el pueblo mapuche brega para restituir el equilibrio en y desde los territorios afectados por el avance colonialista, que van silenciando entornos naturales y afectando la continuidad de la vida. En esta tensión gravita el espacio que, sujeto a la contemplación, es parte de la metodología con que abordamos este trabajo.

Los *ayekan*, entonces, permiten sedimentar en la memoria sus sonidos con la fuerza de la tierra y sus movimientos y presencias, mediante un árbol que pasó a convertirse en *kultrun*, o como los metales fundidos se volvieron las *kaskawilla* para representar la lluvia. El caminar durante cientos de años permite al hombre y la mujer, consustanciados en este lugar del mundo, sintetizar y materializar filosóficamente la vida ¿La sonoridad armónica es exclusivamente humana? Durante estás caminatas no hubo silencio. Pájaros, ramas, arroyo, piedras confirman diálogos permanentes en un ciclo armónico sin fin. La escucha tiene soporte y lo que no escuchamos tiene infinitud. Así agua, viento, plantas, animales concluyen en la justicia del canto sagrado que sortea el pasado. El pueblo mapuche también posee expresiones del canto que evocan -en tanto se necesitan-, la fuerza de estos *pu newen*, *pu ngen* (cuidadores de la vida). Estos cantos reciben el nombre de *tayül*. En estos suelos, de interminables historias, reflexionamos: los cantos se adquieren por herencia cultural y práctica tradicional. La condición de canto de un pueblo no destaca ni distingue a su hacedor en particular. Inserto en una lógica decolonial, el *ül* no se percibe en soledad ni como obra personal sino que siempre alude a una concepción

colectiva. En lo que respecta a la metodología del caminar, valoramos esta práctica milenaria de los pueblos. La historia del caminar como un acto cultural consciente que permitía a los sabios una meditación a pie (Solnit, 2001). En los hechos, los pueblos con grandeza territorial, emancipan sus pensamientos en relación al territorio que habitan y del que se consideran parte. En América gozan de popularidad los chautaucas y otros oradores públicos siglos antes, qué decir de las memorias depositadas en el canto de las mujeres.

La práctica de andar pensando y el andar diciendo o incluso cantando, nos vincula al paisaje. En términos locales, cada paso parece encontrarse con espacios nunca cultivados. En estos bosques, la presencia humana ha sido solamente de paso, sin la intención de dejar huellas sino valerse de ellas para seguir andando. Así el ser recae en la naturaleza y en la cultura, es decir, podemos reconocer en el acto de caminar un vínculo cultural con anclaje territorial propio del pueblo citado. El cuerpo en movimiento, de alguna manera implica una forma de ser y estar en el mundo de forma activa que solo con los límites de la industria y producción aceleró el asentamiento regular de las poblaciones.

Las prácticas denominadas en Bariloche “Caminatas Cantadas” responden a vincular afectivamente lo que vemos a alguna sonoridad histórica. Las memorias, de algún modo, permiten emparentar paisaje-sonido en un todo complejo y simple.

Caminata Cantada- Tercera Caminata.

Es lunes y el personal del Jardín Mundo Nuevo de Bariloche se ha congregado de mañana para sumarse a la experiencia de una caminata cantada. Las caminatas sonoras son una propuesta de vinculación con el espacio sonoro del territorio mapuche.

El sol empieza a salir y apenas entra de lleno en el bosque. Hay claridad y pájaros en un espacio enorme que se agranda con la presencia de ñires, coihues, kellü mamül (arrayan). Maitenes más menudos crecen entre algunas cañas colihues. Los chilkos están florecidos y de cuando en cuando asoman flores de reinas moras y quintral.

El personal reunido se compone de docentes y personas de maestranza (mapuche). Las directivas me explican que el Jardín tiene proyecto intercultural y que los docentes que se suman al ciclo 2024 necesitan sensibilizarse

con esta propuesta que ya tiene ocho años en ejercicio. Alguna de las docentes había participado de una caminata en enero y pensó en extender la propuesta como parte de las capacitaciones institucionales.

El jardín, me cuentan, tiene muchísimas familias que acompañan el crecimiento de las niñeces de manera afectiva e hizan la *wenufoye* (*bandera mapuche*) de manera igualitaria a la bandera argentina.

Con este contexto, pienso en proponer en esta oportunidad una historización de los artefactos sonoros mapuche y aprender varios cantos.

Empiezo mostrando las pifilkas que hacemos con las mujeres mapuche del espacio de canto colectivo “Kultruneras”. Los docentes recalán en la posibilidad didáctica de construcción con los niños.

Empieza la caminata, todos hablan y ríen. En un momento el camino se angosta, propongo una primera parada y hacer una escucha atenta a lo que suena. Hay carpinterillos patagónicos (pájaros) que se escuchan distantes. Marco un inicio del sonido grupal y tocamos pifilkas al ritmo que marco con el kultrun. Indico el fin y nos detenemos a ver qué sucede, de pronto muchos pájaros parecen habitar el entorno. Todas las personas se asombran.

Hacemos dos paradas más en consonancia con la contemplación y valorización de las especies y recursos naturales. Esas son informaciones mayormente conocidas en territorio mapuche, pero muchos docentes llegan de Buenos Aires y por eso lo desconocen. Habilito la palabra para que los lugareños enriquezcan la construcción de saberes. Algunos aportan, otros están atentos, otros fascinados con lo que esta mañana la tierra ofrece. Luego de 30 minutos nos detenemos a la entrada del paseo de madera entre los *kellü mamül* (arrayanes) históricos. Muestro el trompe, lo toco y lo circulo. Anuncio que voy a enseñar un canto más, pero quien tenga inquietudes puede saldarlas hasta donde mis saberes lleguen. Nadie tiene inquietudes. Un docente se anima. Pregunta acerca de los roles genéricos al momento de usar instrumentos mapuche. Todos ríen. Las respuestas van armándose. Al final están todos agradecidos.

Las caminatas ofrecen una alternativa de militancia política, poniéndonos en la práctica milenaria de caminar en territorio mapuche. Todxs escuchan atentos distintas reflexiones. Una docente aporta que nunca se hubiese imaginado tanto conocimiento desprendido de la práctica sonora. El profesor de música quiere aprender a hacer los artefactos para enseñar a las niñeces. La directora se siente agradecida y todos están más distendidos. Vuelven a charlar como al principio.

Entramos al sendero final y sale un canto más. Al no vernos las caras por estar entre el bosque, las voces salen menos tímidas. Se vuelve a cantar. Más tarde alguna carcajada de *chucao* se siente por detrás, entre el bosque

bajo.

Abriendo caminos (algunas reflexiones para seguir andando)

De los diálogos en nuestras caminatas emergieron algunas líneas que nos señalan por dónde podríamos continuar avanzando.

Nuestro andar se sostiene en el reconocimiento de que en tanto seres encarnados, la reflexión humana surge de experiencias senso-afecto-cognitivas de nuestro ser en el entorno. El *kimun* del pueblo mapuche se desarrolló -y desarrolla- de un modo holístico, esto es, a partir del entramado de percepciones y afectaciones en las relaciones entre las personas y con los seres del entorno (Citro y Rodríguez, 2020). La percepción (sonora pero también táctil, visual, auditiva, olfativa, kinestésica, propioceptiva) entre quienes conforman el territorio constituye un encuentro, y ese encuentro no es abstracto sino situado. Desde la propuesta de Ingold (2018) es a partir de los movimientos de los organismos en el entorno que se producen encuentros, esos movimientos pueden entenderse como líneas que al encontrarse se anudan de formas específicas. La manera en que los organismos se sujetan y se mantienen en su lugar en un mundo de vida, donde las cosas continuamente están en crecimiento y movimiento hace al anudar el principio fundamental de coherencia. En el mundo mapuche ese anudamiento implica una interpenetración con los seres del entorno.

El evento crítico que cortó el entramado de las formas de ser- estar- en el mundo del pueblo mapuche se perpetuó -y perpetúa- en la dominación de los cuerpos mediante diferentes formas de disciplinamientos biopolíticos llevadas adelante por instituciones del estado y la iglesia. Este avance colonialista afectó también las formas de saber hacer. Sin embargo, la memoria -aun estallada- permaneció como un repertorio vivo (Taylor, 2011), expresado y transmitido en ceremonias, gestos, relatos orales, cantos, instrumentos sonoros, formas de andar y hacer en territorio. Es en este sentido que entendemos que el repertorio incluye la percepción sonora como una dimensión que permite anudar los fragmentos, de allí que la restitución sonora conlleve, además de la reivindicación territorial -con sus sonoridades específicas-, la restitución de grabaciones e instrumentos apropiados por la ciencia, una de las caras del despojo que se perpetúa hasta hoy. En este contexto, las Caminatas Cantadas muestran otras potencias de ser/estar. Habilitando la creación o recreación de imágenes afectivas, narrativas distintas a las hegemónicas, así como otros imaginarios posibles.

Mientras andamos por caminos de ripio, nos sumergimos en bosques centenarios, sumergimos los pies en un arroyo, o cruzamos la calle de la *warria*, nos preguntamos, ¿Qué otras líneas perceptuales pueden propiciar encuentros entre mapuche, personas no mapuche y seres del entorno? ¿Qué archivos podrían volverse repertorios? ¿Qué conocimientos podrían producirse desde estas epistemes? ¿Qué mundos y afectividades se enactuarían desde la restitución sonora?

Notas de la ponencia:

- [1] Un espacio sostenido de modo autogestivo por la organización Ruka Mapuche Furilofche con diversas finalidades, entre ellas la recuperación de la lengua y la espiritualidad, así como brindar alojamiento a personas mapuche que llegan a la ciudad de Bariloche por diferentes motivos.
- [2] Mapuzungun o mapudungun son formas de escribir que responden a distintos grafemarios. En este artículo nos abocaremos a las menciones provenientes del Grafemario Unificado.
- [3] Utilizamos la voz *mapuche* (gente de la tierra) sin la pluralización castellana que utiliza la S final a fin de preservar su traducción.
- [4] Respecto de la percepción por parte de quienes pertenecen al pueblo mapuche de las acciones de lxs seres no humanxs del entorno, la complejidad y densidad espiritual trasciende con mucho este escrito. Solamente diremos que, aun cuando la fragmentación de la memoria incidió fuertemente en la posibilidad de percibir y comprender las manifestaciones por parte de estxs seres, el levantamiento de *machi* y otras autoridades espirituales, así como la reivindicación de territorios, tiene estrecha vinculación con las relacionalidades entre el pueblo mapuche, *pu newen* (Fuerzas del entorno), *pu gnen* (Guardianes del entorno) y *kuifikecheyem* (ancestros).

Bibliografía de la ponencia

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, V. S. L. (2021). Lo sonoro-musical en la construcción de la identidad. *Cuadernos de la Relem/Cadernos da Relem*, 1(2), 14.
- Ayilef, V..(2023). *Ayün, memorias del agua*. Trelew. Hudson.
- Citro, S., & Rodríguez, M. (2020). Materialidades afectantes, memorias reflexivas y ensayos performáticos. Movilización de saberes encarnados en la universidad. *Ciencias sociales y educación*, 9(17), 23-56.
- Chihuailaf, E. (2017). *Poemas de De sueños azules y contrasueños*. Chile. Editorial Deriva.
- Chiodi, F. M. y Loncon Antileo E. (1995). *Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungun*. Chile: Programa Interinstitucional Maquehue, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- Das, V. (1995). *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural anthropology*, 25(2), 334-370.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires. Cactus.

Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Editorial Universidad Alberto Hurtado.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.

Ramos, A.(2020). Etnografía de los fragmentos: El trabajo de restauración de las memorias mapuche. En Ramos, A. M., Rodríguez, M. E., Crespo, C., Stella, V., San Martín, C., Nahuelquir, F., & Barría Oyarzo, C. (Comps.). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Teseo. *Memorias fragmentadas en contextos de Lucha*. (pp.43-66). Editorial Teseo.

Roa, María Luz. 2023. “De la etnografía al teatro: Caminos metodológicos de una performance-investigación colaborativa con cosecheros/ as de yerba mate de Misiones (Argentina)”. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 18 (1): 214-235. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae18-1.cmya>

Solnit, R. (2001). *Wanderlust, Una historia del caminar*. España. Capitán Swing.

Imágenes Adjuntas











