

DE NUEVA ESPAÑA A MÉXICO

EL UNIVERSO MUSICAL MEXICANO ENTRE CENTENARIOS (1517-1917)

Editado por Javier Marín-López

un
i Universidad
Internacional
de Andalucía
A

SONIDO, RUIDO Y ESPACIO. CULTURA AUDITIVA EN REDUCCIONES MISIONALES DE LA FRONTERA NOROESTE DE LA NUEVA ESPAÑA, SIGLOS XVII Y XVIII

DIANA BRENSCHIEDT GENANNT JOST
Universidad de Sonora

Toda música, toda organización de sonidos es, pues, un instrumento para crear o consolidar una comunidad, una totalidad; es lazo de unión entre poder y sus súbditos y, por lo tanto, más generalmente, un atributo del poder, cualquier que este sea [...].

Con el ruido nació el desorden y su contrario: el mundo. Con la música nació el poder y su contrario: la subversión¹.

Introducción

Evidencia histórica reunida hasta hoy confirma que el 20 de marzo de 1683 terminó de redactarse en latín una descripción escrita por el jesuita de origen croata Johannes Maria Rattkay, intitulada, según versión alemana elaborada posteriormente, *Relación de las misiones tarahumaras y descripción de la nación tarahumara y su territorio*². Rattkay vivió por entonces en compañía del padre Joseph Neumann, entre indígenas tarahumaras de la Sierra del mismo nombre. Esta era una región todavía poco explotada y caracterizada por los continuos levantamientos en contra del dominio colonial. Manifestando todos los rasgos, tanto de una relación jesuítica como del contenido característico de las historias naturales de la época³, el autor comienza su descripción con la ubicación geográfica de la región y las particularidades del paisaje, continuando después con la narración de las costumbres de los habitantes, para pasar en una última etapa a dar noticia del estado de avance de la evangelización en su misión.

La relación de Rattkay, la cual se fundamenta tanto en lo visual –“lo que pude ver con mis propios ojos”–, como en lo auditivo –“lo que pude escuchar de hombres creíbles”–, refleja la preocupación y el miedo, y hasta la aversión o repugnancia podríamos agregar, que tenía el misionero respecto a sus indios tarahumaras, a quienes llama “almas pobres”; individuos a quienes tampoco “les hace falta en absoluto algo de maldad propia”⁴. En ese ambiguo contexto, que se rebate entre el temor del religioso a la insurrección de los naturales y la abnegación que le exige su vocación como jesuita, Rattkay hace mención de sonidos musicales y no musicales, de la naturaleza salvaje y de los indios que se hallan

¹ Attali, Jacques. *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. México, Siglo XXI, 2017, pp. 16 y 15, respectivamente.

² Rattkay, Johannes. “Bericht über die Tarahumara Missionen und Beschreibung der Tarahumara Nation und ihre Landes”. *Abhandlungen und Berichte der Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen*. Claus Deimel (ed.). Berlín, VWB, 2012, vol. 54, pp. 66-105.

³ Véase Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁴ “[...] was ich entweder mit eigenen Augen sehen oder von glaubwürdigen Männern hören durfte”; “diesen armen Seelen”, “mangelte es keineswegs an eigener Schlechtigkeit”. Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen ...”, pp. 66, 70 y 69. Esta y las demás traducciones del inglés y el alemán al español son de la autora.

dentro y fuera del servicio religioso que le fue encomendado. Con ello manifiesta la existencia de una relación inestable entre el proyecto evangelizador, tal como se conoce la labor jesuítica, con su contraparte, la resistencia indígena característica de la época.

Rattkay se observa a sí mismo, amenazado por existir una vida salvaje e inmoral fuera de la misión, que conlleva el constante peligro de infiltrar este espacio de orden moral y religioso. Como prueba de ello tenemos, para empezar, lo que asocia con el sonido de las campanas (símbolo del orden religioso), el cual se escucha tres veces al día, seguido por la recitación y el canto del *Ave Maria* y del *Salve Regina*. Ese sonido, característico del régimen religioso, junto con la música sacra occidental enseñada por los jesuitas a sus indígenas, lo podemos calificar según Leppert como “sonido autorizado”⁵, es decir, como símbolo de control y poder que los padres ejercieron sobre sus indios de misión. En contrapartida, el espacio comprendido por la misión estaba delimitado y amenazado constantemente por lo que pudiéramos llamar sonido no autorizado; es decir: los “ruidos” de los gentiles. Eso incluye también, por supuesto, las amenazas de los naturales que vivían fuera de la misión y atacaban a viajeros, indios y padres con “terribles gritos y sonidos estridentes, cuando apenas habían puesto sus flechas para el disparo, así que a veces ellos [los viajeros, padres o indios de las misiones], totalmente aturridos por el miedo, ya antes de ser heridos por las flechas, caían al suelo medio muertos”⁶.

En correspondencia con lo antes descrito, la intención que tiene este capítulo es dar a conocer la cultura auditiva en misiones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII, en particular las ubicadas en el noroeste de la Nueva España; nos referimos a los actuales estados de Sonora, Arizona y Chihuahua. A partir de relaciones como las de Johannes Rattkay, Johannes (o Juan) Nentvig, Joseph Och e Ignaz Pfefferkorn⁷, nos proponemos dar cuenta de una variedad de diferentes sonidos, tanto musicales como no musicales, de orden religioso o distintivamente gentiles, autorizados y no autorizados, los cuales definieron un “espacio sonoro”⁸ particular, el de las misiones. Además, mostraremos cómo las prácticas musicales y auditivas jesuíticas, los sonidos autorizados en el proceso de evangelización –desde el canto litúrgico hasta el sonido de las campanas–, jugaron un rol significativo en la formación y demarcación del espacio físico, social y religioso de la misión y lo marcaron, por ello, como territorio de disciplina, administrado por el poder del misionero.

⁵ Leppert, Richard. *The Sight of Sound. Music, Representation, and the History of the Body*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1993, p. 17.

⁶ “Diejenigen nun, welches auf derartiges nicht im Geringsten gefasst waren, erschreckten sie mit fürchterlichem Geschrei und gellenden Lauten, während sie ihre Pfeile schon zum Schuss eingelegt hatten, so sehr, dass sie, völlig betäubt vor Angst, noch eher sie durch die Pfeile verwundet worden waren, zuweilen wie halbtot zu Boden fielen”. Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen ...”, p. 72.

⁷ El presente trabajo se concentra en fuentes de jesuitas agrupados *grosso modo*, tanto por su origen como su educación y dominio de lengua alemana, bajo la denominación de jesuitas alemanes. Johannes Rattkay, aunque descendiente de una familia aristocrática húngaro-eslovaca-croata, también hablaba alemán y pasó su noviciado en colegios de habla alemana. Véase Deimel, Claus. “Auf einem Pfad zu Gott in der Sierra Tarahumara. Die Reise des Johannes Rattkay SJ in den Norden Mexikos und sein Bericht über seine Mission mit einer Beschreibung der Tarahumara Nation und ihres Landes. 1681-1683. Allgemeine Einführung”. *Abhandlungen und Berichte...*, vol. 54, pp. 13 y 14.

⁸ Véase Corbin, Alain. *Village Bells. Sound and Meaning in the 19th-century French Countryside*. Londres, Macmillan, 1999.

La demarcación del espacio misional a partir del sonido

La historia del mundo auditivo o sonoro de las misiones del noroeste de la Nueva España durante los siglos XVII y XVIII se escribe, ante todo, a partir de fuentes jesuíticas⁹. La ausencia total de fuentes indígenas y el carácter incompleto de textos misionales y de viajeros europeos en la época han dificultado investigaciones de este tipo, respecto a las misiones ubicadas en los actuales estados de Sonora, Sinaloa y Chihuahua; así como también otras del suroeste estadounidense, particularmente Arizona¹⁰. Sin embargo, las relaciones jesuíticas, escritas para reportar el estado de avance de la obra misional a sus centros religiosos, igual que otras publicaciones, generalmente posteriores a estas y basadas en las mismas relaciones¹¹, representan a la fecha fuentes indispensables para brindarnos una idea de la vida y cultura auditivo-musical en dichas reducciones. Ello limitado, por su puesto, a una perspectiva predominantemente occidental-europea. Como “earwitness accounts” o “reportes de testigos de oídas”, muchos testimonios son, según Murray Schafer, referencias necesarias y fundamentales para establecer una perspectiva auditiva histórica¹². Sin embargo, la consciencia sobre la autoría de esas fuentes es de primera importancia, ante todo si lo que nos concierne es la pregunta en torno a qué se entiende como música y qué suele calificarse en una cultura determinada como ruido. Para ponerlo en una perspectiva de investigación concreta podemos preguntarnos, ¿qué sonidos fueron permitidos en las misiones y cuáles no?

Cuando los primeros jesuitas llegaron al noroeste de la Nueva España en el siglo XVI llevaron consigo un proyecto específico como orden; a saber, conseguir la conversión de los grupos gentiles dispersos en el septentrión novohispano, a través de su reducción en unidades básicas de evangelización y producción de bienes para su subsistencia. Sin embargo, la labor jesuítica, al avanzar el tiempo y verse influenciada por el racionalismo de la época, y finalmente por la influencia del movimiento ilustrado¹³, se entendió en muchos sentidos como un proyecto formativo que incluyó tanto la espiritualidad y la moral como también aspectos de producción material, incluyendo la organización y administración social, desarrollándose todo ello dentro del mismo espacio.

Las reducciones o misiones, de acuerdo con Yetman, fueron ante todo comunidades cerradas funcionando y manteniéndose de manera autosuficiente para asegurar la subsistencia de la comunidad¹⁴. En el noroeste de la Nueva España, las misiones jesuitas se ubicaron además en medio de un ambiente hostil; ello no se refiere solamente a que los misioneros se vieron rodeados de una naturaleza que les era

⁹ Según Kristin Dutcher Mann, el noroeste de la Nueva España del siglo XVI al XIX consistía en Baja y Alta California, Sinaloa, Sonora, Nueva Vizcaya y Nuevo León, como también Nuevo México, Nuevo Santander, Coahuila, Texas, Luisiana y Florida. Véase Mann, Kristin Dutcher. *The Power of Song. Music and Dance in the Mission Communities of Northern New Spain, 1590-1810*. Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 2.

¹⁰ Véase Mann, Kristin Dutcher. “Christmas in the Missions of Northern New Spain”. *The Americas*, LXVI, 3 (2010), pp. 331-351, p. 332.

¹¹ Mientras la relación de Rattkay apenas fue transcrita del latín y traducida al alemán en 2012, los reportes de Pfefferkorn y Och se publicaron a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Alemania. La crónica de Johannes Nentwig, o Juan Nentvig, se publicó por primera vez un siglo después, a mediados del XIX, todavía sin conocerse el nombre del autor. Véase Smith, Buckingham (ed.). *Rudo ensayo. Tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora, sus términos y confines*. San Agustín de la Florida, Albani y Munsell, 1863.

¹² Schafer, R. Murray. “The Soundscape”. *The Sound Studies Reader*. Jonathan Sterne (ed.). Londres y Nueva York, Routledge, 2012, pp. 95-113, p. 99.

¹³ Véase Brenscheidt genannt Jost, Diana. “Prejudices of a Traveler in New Spain: Matthäus Steffel’s Observations on Tarahumara Culture”. *La resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*. Claudia Parodi, Manuel Pérez y Jimena Rodríguez (eds.). Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2013, pp. 17-30.

¹⁴ Yetman, David. *The Ópatas. In Search of a Sonoran People*. Londres, Routledge, 2010, p. 83.

extraña (misma que describían muchos padres ampliamente en sus relaciones). La hostilidad provenía particularmente por la constante amenaza de enfrentamientos y revueltas que eran impulsadas por varios grupos indígenas, al igual que personajes identificados por los misioneros como “hechiceros”, reacios todos al abandono de su “gentilidad”. Entre las naciones indígenas opuestas al dominio misionero destacaban diversos grupos yumanos, seris y atapascanos, estos últimos mejor conocidos como apaches. En muchos casos, un solo padre se hallaba a cargo de un par de reducciones y tenía, además, que defender su misión en contra del reclutamiento de indígenas por parte de los dueños de los reales de minas. Para los misioneros, el abandono de la misión por los naturales significaba una derrota; la población empleada en los reales mineros para la extracción de la plata era vista como la contaminación moral y espiritual de los indios¹⁵. Las misiones jesuitas, por consiguiente, constituyeron pequeños mundos, espacios separados que definían y demarcaban de manera constante el espacio, lo mismo geográfica que económicamente. Como se comprueba en el transcurso del presente capítulo, esta separación también se dio por medio de la música, por el sonido o por las prácticas auditivas misionales.

Como ha sido propuesto por Henri Lefebvre, en su libro *La producción del espacio*, el espacio –en tanto definido como espacio social–, se relaciona primeramente con las acciones humanas que tienen lugar en él. En ese sentido, el espacio está producido constantemente, se encuentra en un proceso inacabable, generado por diferentes actores. Esa concepción no deja fuera la presencia de autoridades, en el sentido de que el espacio que producen es también “medio de control y, en consecuencia, de dominación y poder”¹⁶. Si entendemos el espacio como resultado de acciones humanas, de movilidad interna, podemos incluir a la lista de acciones –igual que todas las demás actividades de la vida cotidiana en la misión, por ejemplo, la agricultura–, también al servicio religioso y, estrechamente relacionado con este, la práctica musical misional. En ese sentido, como indica Fisher, “puntos de referencia visuales, como edificios, monumentos y pinturas, son fácilmente cartografiados como lugares” por ser inmóviles. Lo anterior piensa que es erróneo ya que, por el contrario, considera al sonido como el medio “más constitutivo de espacio”; porque es “móvil y muchas veces difícil de localizar, envuelve y es evanescente”. Según Fisher es, por consiguiente, el sonido el que crea un espacio para los oyentes¹⁷.

La relación entre sonido y espacio es tratada también por Alain Corbin. En su trabajo sobre la vida campestre en la Francia del siglo XIX, el historiador investiga cómo el sonido de las campanas de las iglesias rurales impactó en la construcción y demarcación del espacio organizado del pueblo, tanto en lo sacro como en lo político. Acuña en ese contexto el término de espacio sonoro (*auditory space*), que usa en referencia al territorio que abarca el repique sonoro de las campanas. Corbin da cuenta, además, de la fragilidad del mismo, de la consciencia omnipresente de sus límites o fronteras, lo cual hace necesario su constante reforzamiento o afirmación sonora. Afirma:

¹⁵ Entre otros, el padre Juan Nentvig, en un reporte escrito entre 1762 y 1764, lamenta que regularmente indios de la misión “vagueen por los placeres de oro y reales de minas, donde en poco tiempo se olvidan de ella [la enseñanza de la doctrina y cristiandad] y de lo que con imponderable trabajo por largos años se les había enseñado, y aprenden a pocos días los vicios que ignoraban en los pueblos [misioneros]”. Nentvig, Juan. *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977, p. 66.

¹⁶ Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*. Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 86.

¹⁷ “[...] visual landmarks, like buildings, monuments, and paintings can be easily mapped as places, but sound seems to be more constitutive of space: it is mobile and often difficult to localize, enveloping and evanescent”. Fisher, Alexander F. *Music, Piety, and Propaganda. The Soundscape of Counter-Reformation Bavaria*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 10 y 11.

El alcance de una campana [...] sirvió para definir un territorio que estaba invadido por la noción del límite, así como por la amenaza de que este podía ser transgredido. Las funciones determinantes del campanario eran las de alertar y asegurar la preservación de la comunidad. Con esto se estableció una correlación entre campana y frontera. [...] Ambos sirvieron para definir un espacio con límites claramente perceptibles¹⁸.

Pensando particularmente en las misiones jesuíticas de la Nueva España, el concepto de Corbin nos puede servir para hacer referencia al territorio de las misiones y su formación desde una perspectiva auditiva o sonora. Corbin explica cómo la noción de territorialidad dada por el sonido de campanas reforzó la separación entre un adentro y un afuera¹⁹, en ese caso, el adentro de la misión jesuita y el afuera de la naturaleza hostil con sus constantes amenazas. Muchas de las relaciones documentales dan cuenta de la preocupación por la unidad de la misión, tanto en el sentido de ser un espacio geográfico como social. El uso de campanas para demarcar el espacio y, además, para estructurar la vida religiosa, era común en las misiones del noroeste, lo mismo que en las otras partes del Nuevo y Viejo Mundo. Rattkay describe, por ejemplo, el rol fundamental de las campanas de las iglesias a la hora de llamar diariamente al servicio religioso. Relata así: “Tres veces al día resonaba la campanada para el *Ave Maria* y una vez cada día, antes de la cena, repicaban las campanas para la oración de los difuntos”²⁰. Ignaz Pfefferkorn, misionero alemán residente en Sonora desde 1756, lugar que habitará hasta su expulsión en 1767, explica en detalle cómo este sonido estaba relacionado con la imposición de prácticas religiosas:

Los misioneros ponían especial énfasis en una constante instrucción en el cristianismo, ya que así se contribuía a la educación de los indios. La doctrina cristiana se predicaba cada mañana después de la misa y en la tarde alrededor de las seis. Todos los jóvenes solteros indios de ambos sexos tenían que aparecer en la iglesia después de las llamadas de la campana y en domingos y días festivos la población entera estaba obligada atender sus servicios²¹.

Como describe Fisher, lo declarado por Pfefferkorn confirma la “configuración auditiva del espacio”, logrado en parte a partir del sonido de las campanas, lo cual resultó en “una dimensión clave de la confesionalización”. Ello implicó en triple partida, “la formación de una identidad religiosa y la imposición de una disciplina religiosa y social”²².

También Joseph Och, jesuita alemán y padre superior de Pfefferkorn, quien entre 1756 y 1766 vivió en la misión de San Ignacio entre indios pima, menciona la importancia que las campanas tuvieron para sus reducciones. Observa, por ejemplo –dada la lejanía del centro colonial con la remota Provincia de Sonora en que se hallaba–, la enorme dificultad que significaba obtener una de ellas. Och cuenta cómo en una ocasión, hallándose a una distancia de un día y medio a lomo de mulo de San Ignacio, se topó con una gran cantidad de cobre en la tierra; el misionero, con la ayuda de los naturales que le acompañaban, excavó y obtuvo material para “ocho campanas bonitas que hizo un fundidor que

¹⁸ “The range of a bell [...] served to define a territory that was haunted by the notion of limits as well as the threat of their being transgressed. The crucial functions of the bell tower were to raise the alarm and ensure the preservation of the community. A sort of correlation was thereby established between bell and boundary [...]. Both served to define a space with readily perceptible limits”. Corbin, A. *Village Bells* ..., pp. 95, 96-97.

¹⁹ Véase *Ibid.*, p. 95.

²⁰ “Dreimal pro Tag ertönt der Glockenschlag zum Ave Maria und einmal täglich vor dem Abendmahl erklingt das Läuten zum Gebet für die Verstorbenen”. Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen ...”, p. 98.

²¹ Pfefferkorn, Ignaz. *Descripción de la provincia de Sonora*. Armando Hopkins Durazo (trad.). 2 vols. Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1983, vol. 2, p. 139.

²² “The aural shaping of space was a key dimension of confessionalization, which in turn implicates the formation of religious identity and the imposition of religious and social discipline”. Fisher, A. *Music, Piety, and Propaganda*..., p. 13.

había huido al mero centro del país a causa de haber dado muerte a una persona”. Confirmó, además, que “las campanas tuvieron un sonido muy agradable”²³. Nentvig menciona igualmente la presencia de campanas más allá de las principales misiones, existiendo algunas de ellas en los pueblos de indios administrados por el padre. Señala que estas existían “no solo en cabecera, sino también en los pueblos de visita”²⁴.

La demarcación del entorno como espacio de prácticas religiosas coincidió, además, con el esfuerzo de los jesuitas por lograr una organización centralizada y permanente de las familias indígenas en recintos familiares. Por lo general, los misioneros batallaron con la falta de disposición de los naturales de vivir constantemente en un lugar propio, el cual adicionalmente –siguiendo el modelo de un pueblo o una ciudad europea–, se ubicaba alrededor de un centro de autoridad religiosa; en este caso la iglesia o casa del misionero, un arreglo espacial que facilitó la vigilancia más constante de los habitantes²⁵. Joseph Och describe cómo los padres animaron a sus indios de misión a construir casas de adobe y de colocarlas de una manera distinta:

les convencimos de construir sus pueblos, una casa junta con la otra, en un cuadrado perfecto, para que yo pudiera ver desde mi ventana a todas las puertas del pueblo, lo que les ayudó también contra los ataques de los salvajes. [...] Todas las casas tuvieron un cobertizo enfrente y un pasillo para que yo pudiera, hasta durante fuertes lluvias, visitar todas las casas sin mojarme. Cuesta mucho esfuerzo convencerles de eso, porque cada quien quiere vivir a su manera, y porque están acostumbrados a construir sus casas una lejos de la otra, lo que significa para el padre de caminar y sudar mucho²⁶.

Mientras varios naturales aceptaron con el tiempo esa forma de vida centralizada, otros grupos, como los yaquis, se resistieron a tomar una residencia como domicilio fijo. Afirma:

pues aunque ya construyen casas juntas, no quieren vivir nunca en ellas, dejan al padre abandonado, se dispersan alrededor, en distancia de varias horas, viven como los gitanos bajo un árbol para, desde allá, cuidar sus pocas cabras y borregos²⁷.

Para resolver el problema, los misioneros también buscaron nuevas estrategias a partir de la música. El mismo Joseph Och cuenta en ese contexto cómo su asistente, el padre Pfefferkorn, “quien se deja escuchar entre los más virtuosos al violín”,

²³ “8 schöne Glocken, die ein wegen begangener Mordthat in das innerste Land geflüchteter und verlaufener Stückgiesser verfertigte [...]. Die Glocken bekamen einen schönen angenehmen Klang”. Och, Joseph. “Nachrichten von seinen Reisen nach dem spanischen Nordamerika, dessen dortige Aufenthalte, von Jahr 1757 bis 1767, und Rückkehr nach Europa”. *Nachrichten der verschiedenen Länder des spanischen America*. Christian Gottlieb von Murr (ed.). 2 vols. Halle, Joh. Christian Hendel, 1809, vol. 1, pp. 241-242.

²⁴ Nentvig, J. *El rudo ensayo...*, p. 102.

²⁵ Véase Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. A. Garzón del Camino (trad.). México, Siglo XXI, 1978.

²⁶ “[...] ja wir haben sie dahin bewogen, daß sie Haus an Haus, in einem völligen Viereck ihre Dörfer angelegt, also, daß ich aus meinem Fenster auf alle Thüren des ganzen Ortes sehen konnte, welches ihnen auch gegen den Anlauf der Wilden diente. [...] Alle Häuser haben einen Vorschuppen und Gang, so daß ich auch im stärksten Regen im Trocknen alle Häuser besuchen konnte. Es kostete nicht wenig Mühe sie dazu zu bereden, weil jeder besonders wohnen will, und sie gewöhnlich ihre Hütten zu weit von einander aufschlagen, welches dem Pater viel Laufens und Schweiß kostet”. Och, J. “Nachrichten von seinen Reisen ...”, p. 243.

²⁷ “[...] denn ob sie schon Häuser zusammen bauen, so wollen sie doch niemals darin wohnen, lassen den Pater allein sitzen, zerstreuen sich rings herum, auf etliche Stunden weit, wohnen wie die Zigeuner unter einem Baume, um von diesem auf ihre wenigen Geisse und Schafe Acht zu haben”. *Ibid.*

logró lo que no pudo lograr hablando; que los indios del pueblo Atti [*sic*] juntaban sus casas con la música, así que vio desde su ventana jóvenes y viejos bailando. Todas las casas poco a poco se amontonaron alrededor de la suya, de manera que algunos habitantes fuertes sacaron los postes y los movieron juntos con los tejabanos [tejados] de palmera²⁸.

Como confirman las fuentes, los jesuitas aprovecharon el sonido como medio para reforzar el entorno misional, volviéndolo un espacio social y religioso. Retomando el concepto de Corbin, es a partir del sonido de las campanas, del timbre de los instrumentos nuevos europeos (como por ejemplo el violín de Pfefferkorn), y de la práctica litúrgica musical y de recitación como se produjo un espacio sonoro que reforzaba una noción distinta del espacio misional, sus reglas y sus rutinas religiosas diarias. En ese proceso, la enseñanza y práctica de la música litúrgica, ante todo, tomó un papel predominante.

Sonido controlado: práctica musical y liturgia jesuítica

Como parte de su proyecto evangelizador, los jesuitas formaron a los indios no solamente en una variedad de prácticas productivas, como lo fueron la agricultura y la ganadería, sino que introdujeron también con su arribo un repertorio distinto de prácticas musicales litúrgicas aplicadas en su vida religiosa cotidiana. Mientras existen una variedad de documentos musicales que comprueban la prosperidad de la vida musical en el centro de la Nueva España, no se puede decir lo mismo del noroeste de la Nueva España. A pesar de que los jesuitas y franciscanos cultivaron la música en sus misiones, la conservación de fuentes sigue siendo escasa.

A inicios del siglo XVII, entre los primeros misioneros en arribar a la región se encontró Andrés Pérez de Ribas, quien en su escrito de 1645 reportó una vida musical misional muy activa, con coros de cantores que podían, según el padre, competir con los del centro de México²⁹. Según Dutcher Mann, a partir del siglo XVII, una variedad de instrumentos musicales llegó a las misiones del noroeste, entre ellos –aparte de las campanas–, se encontraban arpas, guitarras e instrumentos de viento como flautas, trompetas, bajones y chirimías³⁰. Nentvig confirma que a mediados del siglo las misiones en la Pimería dispusieron de órganos, bajones y chirimías como también de “cantores indios”³¹. Pfefferkorn también menciona el ensayo de los indígenas de Sonora con violines, arpas y guitarras españolas³². Eso también lo refiere Och, quien además narra el haberles enseñado la construcción de esos mismos instrumentos³³. Pfefferkorn, por su parte, describe además que instruyó a los indios para que pudiesen acompañar al canto:

²⁸ “Mein Gehülfe, der P. Pfefferkorn, der sich unter den Virtuosen auf der Violine durfte hören lassen, brachte das, was er mit Zureden nicht erlangen konnte, daß nemlich die Indianer im Dorfe Atti [*sic*] sich näher zusammenzögen, mit der Musik zuwege, da er aus seinem Fensterloche Jung und Alt tanzen sah. Alle Häuser lagerten sich nach und nach gänzlich um sein Haus herum, indem etliche starke Einwohner die eingegrabenen Pfähle aushuben, und samt dem Palmendache leicht fortschoben”. *Ibid.*, pp. 244-245.

²⁹ Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Provincia de la Nueva España. Refiérense así mismo las costumbres, ritos y supersticiones que usaban estas gentes*. Madrid, Alonso de Paredes, 1645 [edición moderna: México, Layac, 1943-1944, 3 vols.], vol. 1, p. 263.

³⁰ Mann, K. D. *The Power of Song...*, p. 85.

³¹ Nentvig, J. *El rudo ensayo...*, p. 102.

³² Pfefferkorn, I. *Descripción de la provincia...*, p. 41.

³³ Och, J. “Nachrichten von seinen Reisen...”, p. 191.

Contando únicamente los de la villa más importante de mi área misional yo tenía nueve o diez músicos, a tres de ellos yo personalmente les enseñé a tocar el violín, los otros habían aprendido de los españoles a tocar el arpa y la cítara [guitarra]. Les había entrenado para que acompañaran³⁴ los cantos de la iglesia, lo cual hacían completamente en agradable armonía. Así eran interpretadas la misa, la letanía de la bendita Virgen María, la Salve Regina y otras canciones devocionales. Para el canto yo mismo escogía las mejores voces de entre mis indios y les ensayaba para que pudieran cantar de memoria las canciones más usuales del servicio cristiano³⁵.

Ese comentario, entre otros, indica que los jesuitas en el noroeste de la Nueva España siguieron las reglas comunes, la “sintaxis”³⁶ o el código aplicado generalmente en la educación musical jesuítica. El tipo de canto con acompañamiento descrito por Pfefferkorn coincide, entonces, con la práctica musical-instrumental común en las misiones de la Nueva España, como confirma también Craig Russell en relación con las reducciones de la Antigua California. Conocido desde el Renacimiento como “canto de órgano”, este estilo refiere a música polifónica, cuya base forma un metro; generalmente un pulso regular de 2, 3 o 4 con una relación proporcional y matemática de sus duraciones. Con referencia a los *Fragmentos musicales* (1683) y la *Escuela Música según la práctica moderna* (1723-24) de Pablo Nassarre, el término “canto de órgano” aplicaba por entonces al canto litúrgico polifónico acompañado por instrumentos musicales, un estilo usado comúnmente en España y en las misiones de la Nueva España³⁷. Pfefferkorn y Nentvig mencionan además el canto, tanto de la letanía como de la antífona mariana *Salve Regina*³⁸; ambos, según Fisher, de importancia fundamental para los servicios religiosos de la Compañía de Jesús en tiempos de la Contrarreforma y relacionados con las disputas sobre implicaciones teológicas de textos bíblicos³⁹.

Comentarios de los misioneros sobre el canto de los indígenas sugieren la intensidad del entrenamiento y del control auditivo que, al mismo tiempo, resultó también en un entrenamiento corporal y una disciplina en el uso correcto de la voz según los tiempos y espacios indicados por el repertorio. Podemos constatar, entonces, que la música religiosa fungió en las misiones como “un atributo del poder político y religioso que significaba el orden”⁴⁰. Así, ya en 1683, Rattkay indicaba la aplicación rutinaria de la liturgia entre los niños en las misiones, consolidando un espacio sonoro sobresaliente que osciló entre la voz declamada y cantada, bajo vigilancia constante del misionero jesuita:

A diario los niños declaman el Padrenuestro, el Ave María y el Credo; después recitan los diez mandamientos del Señor, los cinco mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos y el Salve Regina y hacen la confesión general. A

³⁴ La traducción del texto al inglés menciona un acompañamiento al unísono: “I had trained them to play on their instruments in unison to accompany the church singing”. Véase Pfefferkorn, Ignaz. *Sonora. A Description of the Province*. Theodore E. Treutlein (trad.). Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1949, p. 246. Las versiones en español (véase nota al pie 36) y alemán solo mencionan un acompañamiento instrumental sin especificar más. Véase Pfefferkorn, Ignaz. *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu=Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland*. Bonn, Holos, 1996, p. 290.

³⁵ Pfefferkorn, I. *Descripción de la provincia...*, p. 107.

³⁶ Attali, J. *Ruidos...*, p. 20.

³⁷ Russell, Craig H. *From Serra to Sancho. Music and Pageantry in the California Missions*. Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 40-41 y 66.

³⁸ Pfefferkorn, I. *Descripción de la provincia...*, p. 107; y Nentvig, J. *El rudo ensayo...*, p. 103.

³⁹ Fisher, A. *Music, Piety, and Propaganda...*, pp. 44 y 159.

⁴⁰ Attali, J. *Ruidos...*, p. 13.

continuación elogian, primero en su propia lengua y después en español, el Santo Sacramento y alaban con canto la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen y su duelo sobre la muerte de Jesús⁴¹.

De manera similar, describe Nentvig la repetición constante de la doctrina frente a los indios justificado por la razón de que su memoria “es sumamente débil en semejantes cosas”. Narra Nentvig:

En algunas misiones, especialmente en Matape, Bacadeguatz y Oposura, se reza todas las noches el Rosario y las letanías lauretanas en su santa casa, o en la iglesia; en otras partes se reza por tercera vez la doctrina en dos o tres partes del pueblo para que, como entonces todos están a las puertas de sus casas, la oigan y refresquen la memoria⁴².

Rattkay también explica cómo específicamente los niños que vivieron con el jesuita, dentro del espacio de la casa misional, siguieron una rutina de declamación litúrgica controlada:

Los niños que vivían junto con el padre, antes de dormir, declamaban la Contrición, el Laudetur del Santísimo Sacramento. [...] Después de la comida y de la cena alaban otra vez el Santísimo Sacramento y recitan la Inmaculada Concepción de la Beata Virgen. Cuando terminan la recitación de las oraciones habituales en la iglesia, el padre les entrevista sobre la doctrina cristiana. En domingos y días festivos, todos recitan las oraciones con un orador⁴³.

Los jesuitas, que en las misiones poseyeron el “derecho de ordenar el sonido” lograron, de esa manera, la dominación del espacio en el que este era escuchado⁴⁴. Por la razón de que ellos, en muchos casos, se encontraron solos entre varios grupos indígenas, ese espacio, como indica la última cita de Rattkay, a veces se concentró solamente en la casa del padre. La conservación del espacio a partir del sonido y, de esa manera, el seguimiento del proceso de evangelización solamente fue posible con la implementación de una rutina musical y declamatoria estricta que se basaba en y se posibilitó con su repetición constante. La recitación y el cantar de la liturgia, fuera de controlar la emisión y la escucha de sonidos dentro del espacio de la misión, se caracterizó además por relacionarse con una práctica corporal distinta, en el sentido expresado por Marcel Mauss, en una técnica del cuerpo que se aprendió junto con los textos litúrgicos⁴⁵. En relación con lo anterior, Och describe cómo en las noches “todos, en rodillas, rezan el rosario y cantan la letanía con música”⁴⁶. Específicamente la música, que desde la Antigüedad clásica había sido percibida por pensadores europeos con escepticismo por su estrecha

⁴¹ “Täglich sagen die Kinder das Vater Unser, das Ave Maria und das Glaubensbekenntnis auf; dann rezitieren sie die zehn Gebote des Herrn, die fünf Gebote der Kirche, die sieben Sakramente und das Salve Regina und legen eine Generalbeichte ab. Daraufhin lobpreisen sie zuerst in ihrer eigenen Sprache und im Anschluss in Spanisch das hochheilige Sakrament und besingen die unbefleckte Empfängnis der Hl. Jungfrau und ihre Trauer über den Tod Jesu”. Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen...”, p. 97.

⁴² Nentvig, J. *El rudo ensayo...*, p. 103.

⁴³ “Die Knaben, welche mit dem Padre zusammen leben, sagen vor dem zu Bett gehen die Contritio, das Laudetur des hochheiligen Sakramentes auf. [...] Nach dem Mittag- und dem Abendessen wird von den Knaben wiederum das hochheilige Sakrament gepriesen und die unbefleckte Empfängnis der seligen Jungfrau wird rezitiert. Haben sie das Hersagen der üblichen Gebete in der Kirche beendet, werden sie vom Padre zur christlichen Lehre befragt. An Sonn- und Feiertagen werden von allen mit einem Vorbeter die Gebete aufgesagt”. Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen...”, p. 98.

⁴⁴ Véase Corbin, A. *Village Bells...*, p. 210.

⁴⁵ Véase Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología*. Madrid, Técno, 1979, pp. 337 y ss.

⁴⁶ “Abends wird beym Castell von allen kniend der Rosenkranz gebetet und die Litaney mit Musik abgesungen”. Och, J. “Nachrichten von seinen Reisen...”, p. 264.

relación con el cuerpo y los sentimientos⁴⁷, en el contexto colonial-evangelizador del espacio misionarial se presta, en contrapartida, a la disciplina de los cuerpos indígenas en el interior del espacio de la misión, lo cual se reafirma auditivamente y procura defender al nativo catequizado contra el mundo peligroso y extraño extramisional⁴⁸.

La rutina sonoro-corporal y su internalización en la misión la describe con claridad Joseph Och cuando alaba las habilidades de los indígenas para la memorización de textos litúrgicos, desarrollada incluso en lengua latina:

En procesiones, como también en los diferentes oficios y vísperas, todos se sorprenderían que muchachas jóvenes y también mujeres casadas con voces agradables, lo que los vicarios cantan a partir del libro, entonan de memoria antifonas, salmos, himnos, etcétera. Otra vez más me sorprendió que no noté en la prosodia de su canto en latín más que dos errores, los cuales no les pude quitar. Las muchachas se esfuerzan mucho para ser aceptadas entre las cantantes del coro⁴⁹.

Fue en el canto litúrgico occidental, enseñado e impuesto en la estricta rutina diaria iniciada desde la niñez en la misión, donde los padres buscaron (y en parte lograron) una estandarización de la calidad vocal y de la entonación.

Aunque los misioneros supervisaron aparentemente la recitación y el cantar de textos religiosos en latín o español, los miembros de la Compañía de Jesús promovieron al mismo tiempo el aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los misionarios. Eso incluyó, además, como indican varias fuentes, la adaptación o traducción de oraciones y cantos a lengua indígena. Ya Pérez de Ribas, en el siglo XVII, mencionó que los naturales, en una celebración navideña, presentaron cánticos en su lengua nativa y que estos “motetes se repetían y cantaban con el tono y pausa que ellos usan, al modo que en canto de órgano se detiene y repite el canto breves versos”⁵⁰. También Rattkay y Nentvig confirman la inclusión de oraciones y cantos religiosos en lengua indígena⁵¹. Och lo hace en el mismo sentido, añadiendo que, cuando no estaba presente el padre, dos maestros indígenas se encargaban de la misa y de las oraciones, tanto en español como en lengua indígena⁵². Aunque los misioneros mismos generalmente estudiaban las lenguas indígenas para tener control sobre los textos, la traducción de la liturgia a lengua indígena claramente implicó un cambio en la sonoridad. Además, fuera de la práctica musical jesuítica –en lengua indígena o no–, y el sonido de las campanas, los misioneros describen en sus reportes, y generalmente condenan, ritos y costumbres indígenas, acompañados por cantos y bailes que los grupos continuaban efectuando en presencia o, al menos, al alcance del oído del padre. Mientras los

⁴⁷ Un ejemplo influyente es la separación tripartita de la música propuesta por Boecio en el siglo V, la cual compara la práctica musical con la esclavitud. Véase Fubini, Enrico. *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002, pp. 94-95.

⁴⁸ Sobre el vínculo entre música y cuerpo en relaciones jesuíticas del noroeste de la Nueva España, véase también Brenscheidt genannt Jost, Diana. “Cuerpo y música en la descripción de Sonora de Ignaz Pfefferkorn”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXXIX, 156 (2018), pp. 227-255.

⁴⁹ “Bei Processionen, wie auch bei unterschiedlichen Aemtern und Vespren, würde sich ein jeder verwundern, daß junge Mädchen, auch verheirathete Weiber mit angenehmer Stimme, was sonst Vicarii aus dem Buche absingen, auswendig alle Antiphonen, Psalmen, Hymnen, etc. anstimmen. Noch mehr wunderte ich mich, da ich in ihrem lateinischen Gesange nicht mehr als zwei Fehler gegen die Prosodie, die ich ihnen nicht abgewöhnen konnte, vermerkte. Die Mädchen beeiferten sich sehr, unter die Chorsängerinnen angenommen zu werden”. Och, J. “Nachrichten von seinen Reisen...”, p. 215.

⁵⁰ Pérez de Ribas, A. *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe...*, vol. 3, p. 265.

⁵¹ Véase Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen...”, p. 97; y Nentvig, J. *El rudo ensayo...*, p. 102.

⁵² Och, J. “Nachrichten von seinen Reisen...”, p. 269.

religiosos introdujeron y cultivaron entonces, día por día, una rutina musical y sonora estricta, en apoyo a la consolidación del proyecto misional, los indios de vez en cuando infiltraron esa rutina propia, dejando al padre involuntariamente en la posición del oyente, sin que este lo quisiera.

Subversión del orden jesuita: los “ruidos” indígenas

Mientras los jesuitas, según sus testimonios, aparentemente controlaban el espacio de la misión donde vivían los indígenas (participando de ejercicios regulares de práctica musical litúrgica, al igual que manifestando su presencia a través del sonido), se nos antoja imaginar un espacio sonoro en las reducciones de manera mucho más diferenciada. Ello no hace referencia a los sonidos de la naturaleza hostil que regularmente intrigaba a los padres. El proyecto de evangelización, el espacio delimitado misional, constantemente estaba en peligro de asaltos, de desertiones y de subversión al interior. El riesgo de insubordinación se refleja también a nivel auditivo; por una parte, en los sonidos de la naturaleza extraña –Pfefferkorn, por ejemplo, menciona “el [detestable] clamor de los sapos por las noches”, que percibía como “una verdadera tortura [para el oído]”⁵³ y, por otra parte, también en diferentes hechos sonoros realizados por los naturales, mismos que eran descritos por los jesuitas sin reconocerlos claramente como música.

En su investigación sobre el espacio sonoro en la Baviera, durante la época de la Contrarreforma, Alexander Fisher describe la intención, e imposibilidad, de las autoridades regionales de lograr una clara distinción entre el espacio sacro y el secular. Por medio de la imposición de una disciplina social y religiosa se pretendió separar los sonidos que eran reconocidos oficialmente como “música” (música sacra) del “ruido”, de los sonidos profanos o heréticos; es decir, de los sonidos no calificados como música y que ponían en riesgo el espacio sacro (musical) aspirado. Como escribe Fisher, “si el espacio sagrado podría ser generado mediante estrategias oficiales, podría ser violado o complicado también fácilmente” por medio del sonido⁵⁴. En ese contexto, la distinción entre sonido musical y ruido es crucial, y se desenmascara como categoría social e histórica.

Aunque Christoph Haffter confirma que acústicamente no existe ningún criterio objetivo para distinguir entre ruido y sonido musical, discusiones y polémicas han mostrado con el paso del tiempo que predomina la necesidad humana de discriminar entre ambos fenómenos y que ambas categorías se relacionan con la dimensión del espacio. Una definición de ruido como un “sonido fuera de lugar”, un sonido que se halla en un lugar equivocado, “significa más bien que la respuesta a la pregunta por el lugar correcto de un sonido distinto está condicionada social e históricamente”⁵⁵, y se puede añadir, culturalmente. Por su parte, Attali ubica el ruido en un antes, como lo primitivo o primordial de la música; por consiguiente, el ruido se asocia con la naturaleza, con los animales, con el caos. De esta suerte, “la música, sonido organizado, se distingue de lo impalpable, lo innumerable y desmedido del

⁵³ Pfefferkorn, I. *Descripción de la provincia de Sonora...*, vol. 1, p. 140. Como se indica con corchetes dentro de la cita, la traducción al español difiere un poco del texto en alemán, el cual menciona “das abscheuliche Geschrei der Kröten bei der Nacht [...] eine wahre Marter des Gehörs”. Pfefferkorn, I. *Beschreibung...*, p. 338.

⁵⁴ “[...] if sacred space could be manufactured through official strategies, it could easily be violated or complicated”. Fisher, A. *Music, Piety, and Propaganda...*, p. 12.

⁵⁵ “Dass *noise* ein Klang am falschen Ort, ‘sound out of place’ sei, heißt vielmehr, dass die Frage nach dem richtigen Ort eines bestimmten Klangs sozial und historisch bedingte Antwort kennt”. Haffter, Christoph. “Das Andere der Musik. Weißes Rauschen, Ur-Geräusch”. *Geräusch—das Andere der Musik. Untersuchungen an den Grenzen des Musikalischen*. Camille Hongler, Christoph Haffter y Silvan Moosmüller (eds.). Bielefeld, Transcript, 2014, pp. 7-17, p. 14.

sonido primordial”⁵⁶. Por último, en referencia a Attali, Haffter sostiene que si “la diferencia entre sonido y ruido es una pregunta acerca de la costumbre, es en correspondencia también una pregunta de poder”⁵⁷. En sentido opuesto, eso abre también la puerta a la asociación del ruido con la subversión, como ha propuesto ya Attali⁵⁸.

Los jesuitas, al igual que otros colonizadores y misioneros en su época, expresaron muchas dudas sobre los supuestos “ruidos” emitidos por los indígenas, que requirieron tiempo para ser clasificados como música. Si se trataba de expresiones musicales de los indios, en muchos casos se les subordinaba más dentro de la categoría inferior de ruido o de sonido animal. Pfefferkorn, por ejemplo, escribe: “A veces el [indio] sonora se echa a descansar y se abandona a una completa inactividad, o se sienta y desembucha una canción que suena tan agradable al oído como el ladrido de un perro”. De igual forma, menciona su “canto salvaje que más parece el aullido de los lobos que el sonido de la voz humana”⁵⁹. Los naturales se hacían acompañar de percusiones compuestas por mazos de madera; golpeaban ollas de barro mientras pronunciaban lo que describían como “gruñidos elementales”⁶⁰. Joseph Och describe el canto indígena como algo insufrible, en parte por su carácter repetitivo –comentario comúnmente hecho por europeos en referencia a una música supuestamente primitiva–⁶¹. El misionero señala:

Su canto, siempre en un mismo tono, duele mucho en los oídos ajenos, ante todo porque repiten una cosa ya veinte, ya treinta veces para alabar así al mejor tirador en la caza, o para vanagloriarse por sus heroicidades imaginarias: por ejemplo, ahí corre el venado, ahí corre el venado, el venado corre ahí, y eso repetido veinte veces, ya por muchachos y muchachas en discanto, después por mujeres ancianas, luego todos juntos, quienes aúllan más que cantan⁶².

La descalificación de la música indígena –en tanto que reconocida como tal–, se basa también en la supuesta falta de sentido del mensaje emitido o su desaprobación moral. Pfefferkorn hace una clara relación entre el ruido y la falta de sentido al indicar que los indios se ponen a “desgañitar una canción que suena como trompeta, cuyo contenido es un balbuceo vacío y sin sentido, pero algunas veces continua hasta que rompe el día”⁶³. Rattkay, por su parte, culpabiliza el carácter inmoral del canto indígena: “Cantan de hecho al danzar. La mayoría de las veces son canciones con contenido obsceno”⁶⁴. El desprecio coincide con una descalificación general de los indios como bárbaros y, en muchos aspectos,

⁵⁶ “Die Musik, organisierter Klang, wird gegen das Ungreifbare, das Zahl- und Maßlose des Urgeräusches abgegrenzt”. *Ibid.*, p. 7.

⁵⁷ “[...] ist die Differenz von Klang und Lärm eine Frage der Gewohnheit, so ist sie gerade darum auch eine Frage der Macht”. *Ibid.*, p. 14.

⁵⁸ Attali, J. *Ruidos...*, p. 15.

⁵⁹ Pfefferkorn, I. *Descripción de la provincia...*, pp. 35, 40.

⁶⁰ Pfefferkorn, I. *Beschreibung...*, p. 78. La traducción al español menciona en esa parte “un sonido sordo”, lo que no va en el sentido del texto original, el cual es más despectivo referente a la percusión indígena. Pfefferkorn, I. *Descripción de la provincia...*, p. 40.

⁶¹ Brenscheidt genannt Jost, Diana. *Shiva Onstage. Uday Shankar's Company of Hindu Dancers and Musicians in Europe and the United States, 1931-38*. Berlín, LIT, 2011, pp. 36-38.

⁶² “Ihr Gesang, immer in einem Tone, thut fremden Ohren sehr wehe, besonders da sie eine Sache 20 bis 30mal wiederholen und darinn den besten Schützen auf der Jagd preisen, oder sich wegen ihrer eingebildeten Heldenthaten rühmen: z.B. dort läuft der Hirsch, dort läuft der Hirsch, der Hirsch läuft dort, und dieses zu 20mal bald von Knaben, bald von Mädchen im Discant, bald von den alten Weibern, bald von allen, welche mehr brüllen als singen, wiederholt”. Och, J. “Nachrichten von seinen Reisen...”, p. 261.

⁶³ Pfefferkorn, I. *Descripción de la provincia...*, p. 34.

⁶⁴ “Sie singen nämlich zum Tanz. Zumeist handelt es sich dabei um Gesänge obszöner Inhalts”. Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen...”, p. 94.

tos, más cercanos al mundo animal que al del mundo cristiano. Como confirma Hill, “el significado del sonido humano emerge de y está trabado en la historia imperial, que categoriza unas personas como menos que humanos, y les configura como parte de un paisaje, si es que les considera algo en el entorno”⁶⁵. En ese mismo sentido, no solamente los cuerpos y comportamientos de los naturales del noroeste de la Nueva España son comparados con los animales, sino también sus voces y prácticas musicales.

Esa misma clasificación del sonido de las voces e instrumentos indígenas no representó un caso aislado en la práctica colonial y la confrontación con culturales lejanas en América, Asia o África. Como describe Goodman hablando sobre el caso de las misiones puritanas de los indios Nipmuck en Massachusetts (Nueva Inglaterra), la música indígena comúnmente fue descrita como “aullido” o “alarido”, en estrecha relación con la descripción de los cuerpos indígenas y sus comportamientos como brutos, salvajes y sin sentido. Goodman afirma en este sentido: “Si una manifestación indígena era incomprensible, los oyentes ingleses fácilmente podían clasificarla como fuera de los límites de la sociedad civilizada, parte del ‘aullar silvestre’”⁶⁶. Esas separaciones se relacionan, además, con ideas culturales sobre la expresividad vocal; Amanda Weidman usa en ese contexto el concepto de “ideologías de la voz”. Dichas “ideologías de la voz” las define como “ideas culturalmente construidas sobre la voz, que determinan los límites de lo que constituye la comunicación, de lo que separa lenguaje [o ruido] de música, y de lo que constituye la diferencia entre lo inteligible y lo ininteligible”⁶⁷.

Los sonidos musicales o cotidianos producidos por los indios se clasificaron entonces como sonidos más cercanos a la naturaleza salvaje, sonidos más bien del “afuera” de la misión, sonidos que posiblemente pusieron en peligro el espacio sacro de la reducción jesuita. Como propone Haffter: “ruido, alboroto, *noise* y *bruit* son sonidos que irrumpen desbordando su territorio, de su zona nativa –y amenazan el orden establecido de lo audible, como podemos afirmar, adaptando la expresión de Rancière”⁶⁸. Los ruidos o sonidos musicales indígenas, por consiguiente, amenazaban el espacio sonoro misional, creado y cuidado por los padres jesuitas. Y el control del ruido indígena, tan fácilmente confundido con la naturaleza, se hacía cada vez más difícil cuando su fuente auditiva estaba fuera de lo visible⁶⁹.

En su *Rudo ensayo*, Juan Nentvig reclama la persistencia del problema de las “borracheras” entre los indios pimas, “a pesar y con increíble mortificación de sus padres ministros, quienes [...] no podían ni osaban remediarlo”. Sigue Nentvig:

En semejantes juntas y conventículos sueltan el freno a cuanto se les antoja, y entre tanto algún viejo se hace predicador sobre el asunto de sus hazañas antiguas o verdaderas y fingidas, cuyo sermón suele durar toda una noche,

⁶⁵ “Yet the meaning of human sound emerges from and is enmeshed with an imperial history that categorizes some people as less than human, and that figures them as part of the landscape, if it figures them in the environment at all”. Hill, Edwin C. *Black Soundscapes, White Stages. The Meaning of Francophone Sound in the Black Atlantic*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013, p. 10.

⁶⁶ “If an Indian utterance was incomprehensible, English listeners could easily classify it as lying outside the bounds of civilized society-part of the ‘howling wilderness’”. Goodman, Glenda. “‘But they differ from us in sound’: Indian Psalmody and the Soundscape of Colonialism”. *The William and Mary Quarterly*, LXIX, 4 (2012), pp. 793-822, pp. 804 y 820.

⁶⁷ “[...] culturally constructed ideas about the voice [...] [which] set the boundary for what constitutes communication, what separates language from music, and what constitutes the difference between the intelligible and the unintelligible”. Weidman, Amanda J. “Anthropology and Voice”. *Annual Review of Anthropology*, 14 (2014), pp. 37-51, p. 45.

⁶⁸ “Geräusche, Lärm, *noise* und *bruit* sind Klänge, die aus ihrem Territorium, aus ihren angestammten Zonen ausbrechen –und eine etablierte *Ordnung des Hörbaren* bedrohen, wie man Rancière’s Ausdruck abwandeln könnte”. Haffter, C. “Das Andere der Musik...”, p. 15.

⁶⁹ Véase Hill, E. C. *Black Soundscapes...*, p. 3.

hasta que de puro ronco pierde el aliento el panegirista del infierno, que por lo común es el capitán de la guerra u otro valentón, que presume de hechicero. A más del sermón, para que la variedad disminuya el fastidio, no faltan bailes y cantares, pero tan tristes y melancólicos como lo es el sermón. Y digo por experiencia que en mi vida no he pasado más tristes noches de las que me he hallado precisado de oírlos, aunque no muy de cerca, unas tres o cuatro ocasiones, sin haberlo podido excusar⁷⁰.

La situación contada por el padre revela la pérdida de control experimentado por el jesuita, y la ubica fuera de lo visible, aunque dentro de lo audible, de lo cual no puede huir. Es ante todo en las noches, en la obscuridad, cuando el *imperial gaze*, la mirada imperial⁷¹, llega a sus límites; es ahí cuando los sonidos o la música indígena, percibida por el padre como ruidosa y fastidiosa, indica tanto los límites del territorio misional como la existencia del poder subversivo e incontrolable, fuente de la profunda tristeza declarada por el padre.

Conclusión

El espacio misional resultó, según hemos dado cuenta en el presente capítulo, un espacio híbrido y precario, en constante peligro de revertir su orden; en otras palabras, también un ámbito de pérdida de poder, de amenaza de subversión. Aunque los misioneros hicieron el mejor esfuerzo por controlarlo, estableciendo hábitos para estructurar el comportamiento indígena de forma rutinaria y empleando el sonido –apoyados con el recurso de la práctica musical y litúrgica–, las resistencias fueron significativas. Los supuestos “ruidos indígenas”, el aullar y el griterío sin sentido, los sonidos inmorales y animales emitidos por los naturales, cuestionaron constantemente el orden en la reducción. Como lo explica Michael Bourdagh: “Eso es porque el código que distingue la música como forma sin intención crea su opuesto, da paso al ruido siendo este lo que está fuera de la música, fuera del control autoritario. La creación de la norma, después de todo, siempre también crea la posibilidad de su violación”⁷².

Siguiendo a Leppert, nos encontramos, con los ejemplos aquí descritos, ante la presencia de un debate serio e intenso sobre el significado de los sonidos. Ello incluye la dificultad de tomar una decisión sobre qué sonidos se incluyen en un código musical y cuáles no, así como las repercusiones sociales e históricas que tienen esas decisiones. En todo caso, valorar el papel del sonido implica valorar también el papel del poder en un contexto colonial. El estudio del sonido, y por lo tanto del ruido, nos ayuda a entender una cultura auditiva en un entorno social y cultural específico y ubicarlo en un horizonte temporal⁷³.

Volviendo, por último, a los testimonios empleados en la presente contribución, y para cerrar con la relación escrita por Johannes Rattkay (quien habrá de morir poco tiempo después de brindar testimonio de sus trabajos en la Sierra Tarahumara), se puede mostrar cómo el misionero era muy consciente tanto de la demarcación del espacio misional por medio del sonido, como de las amenazas de disrupción que el ruido, la emulación de la animalidad, representaba para el proyecto evangélico.

⁷⁰ Nentvig, J. *El rudo ensayo...*, p. 69.

⁷¹ Véase Pratt, M. L. *Ojos imperiales...*

⁷² “This is because the code that distinguishes music as a form also unintentionally creates its opposite – it opens the possibility for noise as that which lies outside music, beyond the control of authority. The creation of a rule, after all, always also creates the possibility for a violation of that rule”. Bourdagh, Michael. *Sayonara Amerika, Sayonara Nippon: A Geopolitical Prehistory of J-Pop*. Nueva York, Columbia University Press, 2012, p. 119.

⁷³ Leppert, R. *The Sight of Sound...*, p. 17.

Muestra de ello es la expresión en la que culpa al bruto arrebatado, terrenal e incontrolado, que tienen los naturales por las vacas y su carne. Rattkay lamenta que “en cuanto uno empieza a hablar de lo espiritual, se burlan de eso, como si fuera en una lengua extranjera”. Con algo de resignación añade, por el contrario, que “sea como sea, es cierto que ninguna campana puede ser tan eficaz para juntarles y atraerles de sus cuevas que el mugir de una vaca, con cuya carne, por supuesto, uno les puede motivar a hacer cualquier cosa”⁷⁴.

⁷⁴ “Und sobald man auf das Geistliche zu sprechen kommt, verspotten sie es, als handelte es sich um eine fremde Sprache. Fest steht jedenfalls, dass keine Glocke so wirksam ist, sie zusammenzurufen und aus ihren Höhlen zu locken, wie das Muhen einer Kuh, mit deren Fleisch man sie freilich für alles gewinnt”. Rattkay, J. “Bericht über die Tarahumara Missionen...”, pp. 85-86.