

# Cuerpo y música en la descripción de Sonora de Ignaz Pfefferkorn

## *Body and Music in Ignaz Pfefferkorn's Description of Sonora*

**Diana Brenscheidt gen. Jost**

UNIVERSIDAD DE SONORA, [diana.brenscheidt@unison.mx](mailto:diana.brenscheidt@unison.mx)

La presente contribución emplea un enfoque interdisciplinario que analiza una relación misional del siglo XVIII, ubicándola en la tradición de las historias naturales. Con ello indaga el lugar del cuerpo y de las prácticas performativas musicales de los naturales en la región noroeste de la Nueva España. Lo anterior se realiza estudiando la obra del misionero jesuita Ignaz Pfefferkorn, donde describe y clasifica los cuerpos indígenas, generalmente percibidos de manera positiva, para ponerlos en relación con el paradigma humoral, higienista y civilizatorio de la época, entendiendo al cuerpo como una categoría variable. Siguiendo a Foucault, se aborda el rol específico de la música y de las prácticas performativas musicales como parte del disciplinamiento del cuerpo en la misión, destacando su lugar dentro del sistema codificado del contacto cultural.

**PALABRAS CLAVE:** cuerpo, música, historia natural, prácticas performativas, Ignaz Pfefferkorn.

This article adopts an interdisciplinary approach, setting out from the analysis of a Jesuit text published in the 18<sup>th</sup> century: Ignaz Pfefferkorn's *Description of the province of Sonora*. Written in the formal scheme of a natural history, the text serves as a reference for research on descriptions and categorizations of the body and, in a next step, embodied or performative practices among indigenous inhabitants of northwestern New Spain. I argue that Pfefferkorn's, generally benevolent observations of indigenous bodies must be seen in light of 18<sup>th</sup>-century discourses on the body as a changeable category influenced by humoral and hygienic, as well as civilizational thinking. In a final step that includes references to Foucault, the essay focuses on the specific role that music and related performative practices closely-associated with the body play in disciplining bodies, thus emphasizing the specific place of music in the codified system of cultural contact on colonial missions.

**KEYWORDS:** body, music, natural history, performative practices, Ignaz Pfefferkorn.

Fecha de recepción: 8 de diciembre de 2016 / Fecha de aprobación: 16 de octubre de 2017 / Fecha de versión definitiva: 3 de noviembre de 2017

INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Conocidas como relaciones, los testimonios escritos en primera persona, elaborados por jesuitas residentes en el continente americano a lo largo de casi tres siglos, han sido tema de interés para la investigación cultural desde hace varias décadas. En los últimos treinta años, las relaciones han experimentado, de hecho, un creciente y crítico interés por la calidad de sus contenidos, sobre todo, porque permiten estudiar múltiples aspectos temáticos, trascendiendo la historia misma de la Compañía de Jesús. Ello ha redundado en una diversidad de aportaciones académicas, que en algunos casos han llegado a indagar incluso las formas de sociabilidad y el carácter de los nativos americanos, sus usos y costumbres, introduciendo innovadoras perspectivas de corte multicultural y global (véase Kennedy 2016, O'Malley 2006).

De esta manera se han empleado los escritos de los misioneros entendiéndolos como puentes culturales que se construyeron durante la modernidad, con los cuales los religiosos enlazaron distintas culturas del mundo con el universo lector europeo. Retomando precisamente el tema del contacto cultural y el marco de observación definido por el colonialismo, el cuerpo ha surgido como objeto de estudio novedoso, abriendo recientemente un campo temático de inusitado interés, en el cual el contacto entre grupos humanos y la percepción de la otredad se ven “regulamente expresados en términos de una diferencia física o en convenciones estrechamente relacionadas con el cuerpo” (Jobs y Mackenthun 2011, 9).<sup>2</sup> Para expresarlo de forma más contundente aún, como afirma Philipp Sarasin, siguiendo la obra de Michel Foucault, “específicamente los discursos de diferencia más extremos en la modernidad toman como punto de partida el cuerpo” (Sarasin 2001, 16).

<sup>1</sup> La presente contribución es resultado de un proyecto financiado por el PRODEP, intitulado “El cuerpo en la música”. Éste no hubiera sido posible sin el apoyo del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), que financió con este objetivo mi estancia de investigación el verano de 2016, en el *Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie* de la Universidad de Bonn, en Alemania.

<sup>2</sup> Esta y las demás traducciones al español del inglés y alemán son propias.

La percepción de los indígenas del noroeste de la Nueva España por parte de los misioneros jesuitas de habla alemana, durante los dos siglos previos a su extrañamiento, refleja dicho interés, al igual que la preocupación por ubicar el papel del cuerpo en el contacto cultural; un interés estrechamente vinculado con otras prácticas físicas y performativas, por ejemplo, la práctica de la música, la danza, la celebración de ritos, juegos, preparación de alimentos, enterramientos, formas de vestimenta e incluso su sexualidad.

La presente contribución retoma una relación particular referente al septentrión novohispano, la cual fue impresa por un jesuita germano durante los años posteriores al extrañamiento de 1767. En ella se analiza el lugar del cuerpo en la cosmovisión misional de la época. La preocupación y percepción que en ella se documenta en torno a la constitución física del indígena, incluyendo admiración y prejuicio, brinda luz acerca del entendimiento que por entonces se tenía respecto al cuerpo y su lugar en el proyecto civilizatorio. En correspondencia, se pretende a continuación poner de manifiesto el complicado escenario creado por la situación de enfrentamiento y negociación del poder que la coexistencia indígena-proyecto misional significó en la región.

La fuente principal de la presente contribución es la *Descripción de la Provincia de Sonora*, elaborada por el misionero ignaciano Ignaz Pfefferkorn. Dicha obra constituye a juicio personal, una de las relaciones jesuíticas más detalladas en torno a la naturaleza y costumbres de los grupos indígenas asentados en la zona. Con ella, el misionero dio forma a una narración estructurada en la lógica de una historia natural, género narrativo que implicaba determinado carácter como obra universalista y, en ese sentido, ofrecía acceso sistemático a la otredad cultural, tal como fue percibida en Europa al iniciar el siglo XIX.

Siguiendo la sugerencia de Daniele Filippi, quien advierte que la investigación en torno a la Compañía de Jesús, por razones vinculadas con la estructura y el alcance del proyecto misional, resulta particularmente apta para emprender con ella enfoques de corte interdisciplinario (Filippi 2016, 357), la presente contribución centra su interés en una perspectiva cultural que informa sobre cómo fue percibido el cuerpo del indígena. De esa manera, el presente

aporte se posiciona en la intersección de los estudios del performance —en sí una rama inter o posdisciplinaria nutrida tanto de la filosofía del lenguaje y los estudios del género como de la antropología y de las ciencias de teatro (Taylor 2011)—, al igual que de la investigación hecha sobre la historia del cuerpo. Por último, mas no por ello menos importante, se emplea la musicología desde su perspectiva histórica-cultural. Esta confluencia permite poner en evidencia, en un segundo plano si se quiere, prácticas performativas o corporales (*embodied practices*),<sup>3</sup> efectuadas por los naturales y filtradas por la lente misional, sobre todo, en el momento en que los naturales ejecutaban sus repertorios musicales, cantos o danzas, actividades consideradas de primordial interés en el proceso de conversión en el noroeste.

#### UN PROYECTO VISUAL SISTEMÁTICO: LOS JESUITAS Y LAS HISTORIAS NATURALES

Cuando los primeros jesuitas partieron al noroeste de Nueva España, a finales del siglo XVI (véase Crosby 1994, 6), se encontraron frente a una geografía, naturaleza y diversidad de pueblos hasta en-

<sup>3</sup> Los conceptos de prácticas performativas y prácticas corporales utilizados en esta contribución nacen de la necesidad de trasladar significados pertinentes al español del término inglés *embodied practices*, aplicado comúnmente a la descripción e investigación de prácticas o actividades culturales humanas que se centran tanto en el protagonismo como en el empleo del cuerpo (véase, por ejemplo, Jobs y Mackenthun 2011, Taylor 2003) y, por consiguiente, ponen en cuestionamiento la preponderancia del logocentrismo occidental con su marcada preferencia por el texto escrito como vehículo privilegiado de lo cultural (Taylor 2011, 24). Como también advierte Taylor (2003), son los textos escritos, por ejemplo, los de los misioneros, los que no obstante, en muchos casos, se convierten en los únicos testimonios que tenemos para indagar las prácticas históricas que involucran el cuerpo. Aunque los estudios del performance, que constituyen la base de dicha perspectiva hermenéutica, en su fundamento interdisciplinar permiten la aplicación de dicho lente teórico a una variedad de fenómenos sociales, culturales y artísticos. La clasificación de prácticas performativas, al menos en español, tiende a ser usada más en referencia con ejecuciones artísticas como la danza, la música o específicamente el performance art (véase Taylor 2011, 8). Por el contrario, el concepto de prácticas corporales (que en una perspectiva más amplia según los estudios del performance puede ubicarse más bien como subcategoría de las prácticas performativas) (véase Taylor 2011, 7) se aplica aquí en paralelo para dar cuenta de la variedad de prácticas culturales cotidianas que involucran el cuerpo, por ejemplo, la alimentación, la vestimenta, la postura o la higiene corporal; haciendo con ello referencia directa a las técnicas corporales descritas por Marcel Mauss (1979).

tonces desconocidos. Con el ánimo de dar a conocer las vicisitudes y avances del proceso de evangelización y de la expansión misional, reportaron a sus centros religiosos y a la Corona española el estado de su progreso, por medio de textos como las cartas anuas y, particularmente, las denominadas relaciones (véase Grageda y Brenscheidt 2014, 86).

A la par de lo anterior, varios misioneros llevaron también a imprenta textos basados en sus impresiones particulares, al igual que testimonios lingüísticos de su íntima experiencia con los nativos de la región. Ese conglomerado de textos “ofrece introspecciones a los encuentros culturales y la transculturación en más de un sentido” (Lachenicht 2014, 53). Un caso emblemático, a principios del siglo XIX, fue el trabajo emprendido por el letrado alemán Christoph Gottlieb von Murr, quien en dos volúmenes compiló y editó varios escritos y pruebas lingüísticas recogidas por jesuitas que residieron durante muchos años, lo mismo en el norte de la Nueva España como en Chile, Brasil o Ecuador. Markéta Krizova ha afirmado, por su parte, cómo la inclusión de textos de ese tipo, en ediciones como las impresas por Murr (alguien que simultáneamente editó textos teológicos, literarios e incluso literatura de viaje), demuestra el hecho de “que la Compañía de Jesús de verdad perdió control sobre el discurso misionero” (Krizova 2013, 135).

Esta perífrasis permite situar con exactitud el contexto intelectual, en que textos de jesuitas de habla alemana salieron a la luz pública durante los siglos XVIII y XIX, siendo publicados cuando ya se encontraban de regreso en Europa o residiendo en la patria germana. Entre la diversidad de obras, destaca particularmente por su extensión la confeccionada por Ignaz Pfefferkorn.

Originario de Mannheim, Alemania, este misionero ingresó a la Compañía de Jesús en 1742. En 1754 embarcó a la Nueva España, donde dos años después fue enviado al septentrión para iniciar con ello su labor evangélica en Sonora. En ese lugar prestó sus servicios misionales durante once años, hasta que fue publicado el extrañamiento de la Compañía por Carlos III en 1767. Después de muchos años de camino a casa, llegó a Alemania en 1778, lapso en que inició los preparativos de su obra relativa a las experiencias vividas en la Pro-

vincia de Sonora. Dicha obra habrá de publicarse en dos tomos (1794 y 1795), quedando pendiente un tercero, donde tenía la intención de describir su viaje de tornavela; lo cual es mencionado por el propio misionero, sin embargo, según estudios clásicos sobre su época (Treutlein 1949), este último tomo nunca llegó a imprenta. Los volúmenes constitutivos de su obra fueron traducidos posteriormente al español y se conocen como *Descripción de la Provincia de Sonora*.

Su obra posee una estructura sistemática que ofrece una descripción detallada de la flora, fauna, así como de los grupos humanos y sus costumbres, existentes en la contrastante geografía del noroeste. Textos de esta naturaleza pueden ordenarse en la categoría de literatura europea erudita de los siglos XVIII y XIX, particularmente si se atiende su formato como historia natural y se les ubica en la tradición inaugurada por Plinio y su *Naturalis historia*.

El propio Pfefferkorn, partiendo del lugar común dictado por la retórica, en la que el autor se expresa estar guiado en todo momento por la imparcialidad, arenga a su público enaltecendo la calidad testimonial de su libro. Afirma:

con toda lealtad y honestidad someteré a la consideración de mis lectores lo que vi con mis propios ojos y lo que experimenté por mí mismo, así como aquello que aprendí de mis hermanos de congregación en Sonora u otros testigos de confianza y no dudo que muchos de mis relatos les parecerán bastante notables (Pfefferkorn 1984, 33-34).

Más allá de su origen clásico, Mary Louise Pratt ubica el resurgimiento de las historias naturales como fenómeno reactualizado de forma tardía (hacia el siglo XVIII); ellas consiguieron, según su interpretación, un impulso significativo con la obra *Systema naturae* (*El sistema de la naturaleza*, de 1735), del botánico sueco Carl Linneo. Destaca a su vez que dichas historias poseyeron un enfoque eurocentrista con aspiración universal, basado en la percepción visual, que permitió por ese entonces emprender

la sistematización de la naturaleza efectuada en el siglo XVIII como un proyecto europeo de construcción del conocimiento que creó una nueva

clase de conciencia planetaria eurocentrada. Cubriendo la superficie del globo, especificaba plantas y animales en términos visuales como entidades discretas, subsumiéndolas y reacomodándolas en un orden finito y totalizador de hechura europea (Pratt 2010, 83-84).

Tomando como inspiración el trabajo de Michel Foucault, relativo a la arqueología de las ciencias humanas, puede agregarse que el arreglo clasificatorio empleado entonces, se fundó por consiguiente en un sistema de identidades y diferencias a partir de categorizaciones que remitieron al predominio de la dimensión visual. En palabras de este teórico, se habla de “una descripción de lo visible”, la cual “reduce todo el campo de lo visible a un sistema de variables”, estableciendo “entre los seres naturales, un sistema de identidades y el orden de las diferencias” (Foucault 1991, 137).

Al analizar los elementos constitutivos de la obra de Pfefferkorn, documentamos al menos una relación estrecha con la aspiración de las historias naturales descritas por Pratt, en referencia con lo que retoma de Foucault. Aunque la obra de Pfefferkorn ha sido calificada como una historia natural defectuosa, por el hecho de que su autor fue misionero y no tuvo por lo tanto la finalidad primera de legar una descripción epistemológicamente cuidada (particularmente por la clase de contenidos incluidos en su primer libro), su aporte no ha dejado de ser bien valorado por su contenido etnográfico (véase del Valle 2009, 143; Tietz 2007, 516). El índice de los dos volúmenes brinda una idea inequívoca del enfoque comprensivo y universalista empleado por historias naturales previas como la de Joseph de Acosta, en la cual Pfefferkorn pudo haber encontrado un ejemplo. Se suma a lo anterior, lo que consigna en la dedicatoria, donde destaca la importancia de su texto, no como “una aventura ficticia sino una historia útil y sustanciosa” (Pfefferkorn 1984, 37). Con ello pretende resaltar la dimensión factual constitutiva de su relato, así como explicar el hecho de que persigue con su obra un interés utilitario.

Organizado en dos partes, describe y clasifica, en la primera, la geografía y el clima de Sonora, así como las plantas, los minerales y los animales; en un último capítulo, directamente después de la par-

te dedicada a la fauna, hace mención de “los salvajes apaches y seris” que pueblan la región (Pfefferkorn 1983, 115).<sup>4</sup> La segunda parte del libro se extiende mencionando el resto de los grupos étnicos que pueblan Sonora en su época, para lo cual usa la clasificación general de “habitantes de Sonora”. El acercamiento descriptivo que emplea analiza aspectos como la constitución de sus cuerpos, costumbres, atuendos, comidas, salud, lengua, religión y técnicas de combate.

La manera como realiza la descripción y sistematización de los habitantes de la región, en la segunda parte del texto, moviliza además las posibilidades del enfoque universalista empleado por la historia natural por entonces conocida.

Aunque este tipo de literatura toma como punto de partida la clasificación de plantas y animales, el formato seguido por Pfefferkorn no termina en la descripción del cuerpo humano, sino que construye un sistema más comprensivo aún. Como destaca Pratt, ya Linneo, en 1758, había incluido al hombre en el sistema clasificatorio de los animales, haciendo diferencia entre el hombre salvaje, el americano, el europeo, el asiático y el africano, así como los diferenció de los monstruosos (los enanos y gigantes) (Pratt 2010, 73-74).

Pfefferkorn presenta, en correspondencia, a los indígenas de Sonora bajo el esquema general de “naturales americanos”, comparándolos regularmente con “nosotros europeos”. Lo anterior confirma el prejuicio de la época que afirma, tratándose de indígenas, “cuando se ha visto a uno, puede decirse que se ha visto a todos” (Pfefferkorn 1983, 21 y 23).

La caracterización de los naturales se puede entender del mismo modo, en referencia con discursos vigentes previamente. Éstos se fundamentaron en la existencia de una jerarquía en torno a los diferentes grupos indígenas y su relación con los animales. No obstante, Pfefferkorn, al igual que otros autores de su época, se aleja de ese marco, que lo remitiría a la bizantina discusión de siglos anteriores, referente a que si los indígenas podían considerarse seres humanos o debían entenderse más bien como animales (véase Meier 2007, 28).

<sup>4</sup> En la traducción al español, ese apartado forma el capítulo XIII del segundo volumen (véase Pfefferkorn 1983).



En la segunda parte de su obra, dedicada a los pobladores de Sonora, se percibe no obstante el frecuente recurso de contrastar a los indígenas con los animales, no obstante acusa desear sortear esta discusión. Expresa por ejemplo varias limitaciones en sus costumbres, comportamientos y formas de vida. Describe a los sonorenses muy rudos o salvajes; es decir, todos los pueblos, salvo el ópatas y el eudeve (pueblos ya evangelizados en ese momento), hacen que sea posible describir al nativo promedio como “una persona [...] a quien no le halaga ser honrado, ni le alegra la suerte, ni le duelen las penas; finalmente una persona que vive y muere indiferentemente. Esa persona, es el retrato de un indio sonora” (Pfefferkorn 1983, 27).

Páginas adelante, Pfefferkorn afirma en ese mismo sentido, que “[l]a forma de vida de un sonora difiere muy poco de la de un animal irracional” (Pfefferkorn 1983, 33), así, aunque haciendo palpable la diferencia entre los indígenas y los animales, se permite sin embargo compararles y ponerlos en plano de semejanza, según los aspectos anteriormente descritos, ubicándolos en un nivel inmediato inferior al del europeo y, por consiguiente, más cercanos a la bestialidad. El comentario de Pfefferkorn da voz en cierto grado a la mentalidad colonial descrita por Frantz Fanon en *Black Skins, White Masks* (1967). Éste, cuando hace referencia a los negros, señala que los pueblos colonizados fueron reducidos “a cuerpos ontológicos atribuyéndoles [...] pasiones primitivas, instintivas, animales” (Hron 2009, 76).

El padre Pfefferkorn, avanzando un poco más en su relación de sucesos de historia natural, explica de manera precisa la naturaleza particular que en los naturales tiene la influencia animal. Añade:

los indios no están privados de razón, como algunos los han hecho aparecer ante el mundo. Tienen una mente racional como nosotros, pero su educación es muy deficiente y en ello descansa la principal causa de su torpeza, la cual es propiciada y reforzada por la forma de vida animal que se les induce a vivir desde su niñez con el pernicioso ejemplo de sus padres, de tal manera que cuando llegan a la edad madura parece que la luz de la razón se les ha extinguido (Pfefferkon 1983, 30).

El misionero establece así, indirectamente, la cercanía entre los indígenas y los animales sólo en el ámbito creado por sus primitivas costumbres y la ausencia de educación, así como por la aparente ausencia de habilidades racionales. La condición indígena que describe, ciertamente no muy alejada de la animalidad, se explica en consecuencia por la falta de instrucción civilizatoria, con lo que justifica abrir el camino para que, a través de acciones que deparen para ellos un futuro más humano, se dé paso a la educación y cristianización sobre todo de los infantes, por ello afirma: “No hay duda, sin embargo, que los niños sonoras mostrarían la misma aptitud para aprender y ser cristianos que la que existe en los niños de pueblos más civilizados, si contaran con la misma crianza y educación y se vería que su torpeza no es una deficiencia natural, sino el resultado de una mala enseñanza” (Pfefferkorn 1983, 30).

Pfefferkorn, aunque detecta deficiencias en las habilidades cognitivas de los indígenas de Sonora, no tiene empacho en igualarlos con poblaciones atrasadas de Europa: “Por lo demás, hay tantos a los que les cuesta tanto trabajo entender que les toma un tiempo larguísimo memorizar el Padre Nuestro; pero aún en Europa hay muchos tontos que pueden compararse a los más rústicos de estos indios” (Pfefferkorn 1983, 30).

El jesuita parte entonces de la idea, defendida tanto por la dogmática eclesiástica como por fray Bartolomé de Las Casas durante el siglo XVI, de que todos los pueblos tenían un mismo origen; una visión de corte adámica (Earle 2013, 19, 24). Ello se ve materializado en el hecho de que Pfefferkorn supone que todos los seres humanos –tanto europeos como indígenas– comparten el mismo potencial; por ejemplo, cuando menciona que ambos poseen “la luz de la inteligencia que han recibido del Creador” (Pfefferkorn 1983, 85). A lo sumo, critica de los indios que según su punto de vista, éstos no la están usando conforme a sus posibilidades.

Retomando las observaciones del misionero, desde las perspectivas de las historias naturales de su época, puede deducirse que Pfefferkorn sistematiza el comportamiento de los sonorenses “como un ejemplo de un rasgo o costumbre dados (así como determinada planta es un ejemplo de su género y especie)” (Pratt 2010, 129). Esa

abstracción tiene el efecto de hacer posible la descripción ordenada de la cultura diferente como una configuración atemporal y *sui generis*, basándose sólo en un conjunto de características que parecen ser esenciales y fijas (en lugar de entenderlas asociadas con un momento y lugar particulares en el tiempo); es decir, como si éstas hubieran seguido un orden temporal diferente a la evolución del autor u observador. Según Pratt, la sistematización descriptiva de la naturaleza, de los cuerpos y costumbres de los sujetos colonizados sigue precisamente esa lógica:

La voz normalizadora y generalizadora de las descripciones etnográficas de conductas y costumbres es diferente de la del narrador del paisaje, pero la complementa. Ambas están autorizadas por el proyecto global de la historia natural: una presenta a la tierra como paisaje y territorio, indagando sus posibilidades; la otra presenta a los habitantes indígenas como cuerpos, cuyas posibilidades también se exploran (Pratt 2010, 131).

Volviendo a Pfefferkorn, el misionero se desplaza de forma consecutiva, de la descripción de las plantas, minerales y animales, a la presentación de los cuerpos indígenas, otorgando su punto de vista en torno a las habilidades y potencialidades que poseen, dentro del marco universalizador que permite la historia natural. Ello fue una estrategia útil al portar como finalidad última justificar y respaldar el proyecto y los fines que perseguía la empresa misional.

#### EL CUERPO DEL INDÍGENA PERCIBIDO POR EL JESUITA

Rebeca Earle señala que desde finales del siglo xv, cuando los primeros colonizadores europeos pisaron tierra en el Nuevo Mundo, una de sus preguntas centrales fue por qué los indígenas americanos eran fisionómicamente tan diferentes a los europeos. Aunque el reconocimiento de las diferencias no se había establecido puramente sobre la base de contrastes anatómicos, sino sobre usos y costumbres (vestimenta, alimentación, medicina, juegos, trabajo, etcétera), los asuntos morales y sociales no carecieron de relevancia. Sin embargo, gran parte de la investigación histórica sobre la época colonial se ha

basado hasta hoy en la hipótesis de que los cuerpos indígenas fueron percibidos como físicamente diferentes, asociándose predominantemente con el prejuicio de la supuesta inferioridad de los naturales (Earle 2013, 6).

Argumenta Earle que la percepción de los cuerpos indígenas como inferiores se fundamentó paralelamente en la alta tasa de mortalidad registrada entre los nativos americanos por las enfermedades llegadas al Nuevo Mundo a través de los recién arribados, hecho que parecería confirmar una aparente debilidad y, en ese sentido, subordinación de las capacidades corporales indígenas respecto a las del europeo. Ese razonamiento apoyó que se concibiera la idea de raza como categoría esencial, física y fija, en lugar de entenderla como una de corte social, cultural e histórica; es decir, mudable y, por consiguiente, alterable bajo determinadas condiciones (Earle 2013, 4, 7).

Cuando revisamos los textos del padre Pfefferkorn, sobresalen del conglomerado de descripciones sus reflexiones más intimistas, en las cuales el autor intenta diferenciar su comprensión general del nativo sonoreño. Aunque afirma que todos los indígenas de América se parecen de manera fundamental, “no únicamente en su color y su estructura física, sino también en su disposición, en sus pasiones, hábitos y costumbres y en sus atributos”; establece diferencias específicas: “El color del sonora es café castaño, más claro en unos casos y más rojo en otros, tal como algunos alemanes son blancos y otros más morenos”. De manera similar, destaca diferencias fenotípicas entre los indígenas –a pesar de su semejanza en el color de piel–, advirtiendo: “No debe concluirse de la similitud del color de los indios que sus características sean iguales, cada uno es diferente del otro en figura y fisonomía” (Pfefferkorn 1983, 23).

No obstante, dependiendo de la situación, Pfefferkorn es capaz de poner en duda el esencialismo que emplea al hacer referencia del color de piel (asociado con la idea de raza como algo dado). Por ejemplo, en el momento en que describe la semejanza física de todas las personas, tanto americanas como europeas o españolas, al momento de su nacimiento: “Los niños recién nacidos no son de color café; cuando los llevan a bautizar oportunamente parecen exactamente iguales a los niños españoles recién nacidos, pero en unos

cuantos días el color les cambia y se ponen tan cafés como sus padres” (Pfefferkorn 1983, 23).

Acepta, en consecuencia, a partir de casos como éste, cierta variabilidad de color de piel, en lugar de asumir dicho rasgo como una categoría fija, inmutable. Aunque enfatiza las diferencias y los detalles específicos de cada indígena, el misionero puede sin embargo ofrecer a sus lectores una descripción general del tipo sonoreño, afirma:

En general los sonoros tienen frentes pequeñas, cubiertas con cabello casi hasta la mitad, grandes orejas, caras bastante anchas, pelo muy negro, grueso y largo y dientes muy fuertes y tan hermosos que pueden compararse al marfil más blanco. Además casi todos los sonoros conservan sus dientes intactos hasta muy avanzada edad, no obstante que nunca se los limpian, excepto quizá, que se enjuagan la boca con agua.

Los sonoros tienen ojos muy negros y brillantes, son pequeños pero tan agudos que reconocen claramente objetos situados a distancias extraordinarias (Pfefferkorn 1983, 23-24).

Después de alabar el saludable estado de los indígenas, retoma el tema de su ausencia de barba —algo muchas veces asociado, sobre todo en la idiosincrasia española, con disfuncionalidad respecto a la virilidad— (Earle 2013, 24):

Es interesante notar que los indios por naturaleza carecen de barba. Únicamente en edad avanzada les aparecen unos cuantos pelos y éstos en el mentón [...] Si uno ve un indio con pelos en la barbilla puede estar seguro que su edad ya pasa de sesenta años, así como que es seguro que ya alcanzó los setenta si su cabello se le empieza a poner blanco y uno no se equivocará mucho con este sistema si le supone a un indio con pelo y barba blanca más de cien años de edad (Pfefferkorn 1983, 23-24).

Si bien el misionero confirma de manera general la ausencia de barba entre los naturales, no lo vincula aparentemente con ninguna debilidad física. Los indígenas que describe Pfefferkorn no cumplen obviamente con el perfil débil, enfermizo, físicamente inferior res-

pecto al europeo, como pudo ser descrito por otros autores durante la primera etapa del contacto cultural. De hecho, tiene palabras de asombro para los indígenas de Sonora, no solamente respecto a sus dientes y ojos, sino también en torno a su estado general de salud, que es considerada como excepcional por el misionero; algo que reafirma al señalar que muchos de ellos llegaron hasta una edad muy avanzada. De hecho, para continuar con su descripción favorable en torno al cuerpo indígena del “sonora”, afirma que éste se encuentra en condición de competir con el mejor cuerpo del europeo:

La mayoría de los hombres de Sonora podrían aparecer honorablemente entre los granaderos de Europa. Como regla, poseen cuerpos hermosamente formados, vigorosos, fuertes y saludables. Durante mis once años de estancia en Sonora no recuerdo haber visto un solo indio baldado [...] Los sonoras siempre caminan erguidos y llevan sus cabezas levantadas y conservan este hábito aún en su ancianidad. Es asombrosa la flexibilidad de sus articulaciones y la soltura de sus extremidades, especialmente sus piernas. Como resultado de ello, su agilidad para saltar y correr es tal que indudablemente exceden en ligereza de pies a los mejores bailarines de Europa y pueden competir en una pista de carreras contra un caballo. Por lo demás su constitución física es fuerte, resistente y libre de todos los defectos y debilidades a los que estamos sujetos tan a menudo los europeos (Pfefferkorn 1983, 24).

La fascinación de Pfefferkorn por la constitución corporal indígena y su estado de salud impresiona al lector contemporáneo de la *Descripción*, a la vez que contrasta rotundamente con la crítica que él mismo introduce respecto a sus costumbres y comportamientos. Responsabiliza a la falta de cuidado materno el escaso desarrollo de sus habilidades racionales. Los cuerpos de los indígenas que describe, sin embargo, llegan a ser equiparables (o superiores) a los de los milicianos europeos. No sólo por la constitución física en sí misma, sino por prácticas corporales culturalmente establecidas. Por ejemplo, la costumbre de tener una postura erecta, levantando la cabeza al caminar, la cual, junto con la agilidad de las piernas, permite a Pfefferkorn declararlos aptos para ser bailarines.

El misionero supone haber encontrado una razón que le permite explicar la envidiable salud y disposición física de los sonorenses; a saber, su magra dieta. Afirma: “A mí me parece que la principal razón para esta longevidad es el uso continuo de alimentos naturales y sencillos. Nosotros, los europeos, por el contrario, dañamos nuestra salud con alimentos artificiales siempre diferentes y preparados con especias picantes” (Pfefferkorn 1983, 24).

Aunque el jesuita expresa que la dieta de los indígenas no necesariamente se corresponde con las sofisticadas costumbres y exigencias de los habitantes del Viejo Continente,<sup>5</sup> sostiene que con la poca variación que posee a la hora de comer, “esta gente vive contenta, alcanzan edades muy avanzadas y son mucho más saludables con esta ración que otros cuya alimentación diaria consiste únicamente de platillos artificiales y con muchas especias” (Pfefferkorn 1983, 60).

Como ha sido propuesto por Earle, la alimentación adecuada, junto con la preocupación por la influencia del clima en el individuo, ha sido un aspecto recurrente en la justificación del trato establecido entre el agente colonial y el cuerpo de los colonizados (Earle 2013). Earle se interesa en su estudio por la América española de los siglos xv y xvi, basa sus observaciones en la percepción de los cuerpos bajo la teoría de los humores, la cual, según Vigarello, ya había perdido importancia en Europa durante el siglo xviii (Vigarello 2005, 278).

No obstante, Pfefferkorn, como hemos citado, reitera la importancia de la dieta para la constitución de cuerpos saludables, y además de ello, hace también referencia a los humores cuando explica la vigorosa naturaleza de los naturales: “En general, los indios tienen sangre limpia y humores saludables y debido a ello sufren menos enfermedades” (Pfefferkorn 1983, 76).

En torno a dicho paradigma médico, Sarasin propone que al menos hasta finales del siglo xviii, el pensamiento sobre el cuerpo y la salud todavía recibía influencia explicativa desde la medicina galénica, basada en cuatro humores fundamentales, con lo cual se su-

<sup>5</sup> “Los más simples, los más insípidos y los más asquerosos alimentos le satisfacen igual que los más excelentes platillos. Una rata frita le sabe tan buena a él, como a nosotros un zorzal” (Pfefferkorn 1983, 32).

ponía la existencia de seis aspectos externos (*sex res non naturales*), que influían en la salud de los individuos; aspectos, todos ellos, que gozaban todavía de presencia en el discurso higiénico de los siglos XVIII y XIX.

Galeno definió de esta manera, entre otros aspectos, la luz y el aire, la comida y bebida, así como el movimiento y el descanso como los agentes externos que actuaban sobre el cuerpo (Sarasin 2001, 36-37). Los capítulos sexto y noveno del segundo volumen de Pfefferkorn, sobre alimentación y enfermedades respectivamente, así como varias descripciones sueltas acerca del clima de la región en la primera parte, hacen referencia constante a estos principios, los cuales provocaban, a decir del misionero, varias enfermedades entre los naturales.

Los temas tratados por Pfefferkorn evidencian, por lo tanto, al hablar del cuerpo de los sonoras, no solamente una estructura en la que procede temáticamente siguiendo el formato de las historias naturales, sino, sobre todo, la preocupación de los higienistas por el cuerpo sano y la necesidad de su protección contra influencias externas por medio de la regulación de comportamientos socialmente saludables, con base en la medicina galénica (Sarasin 2001, 17). El interés por la educación racional de los indígenas incluye, por lo tanto, educarlos acerca de la higiene en todos sus aspectos.

En ese mismo sentido, la valorización de los cuerpos indígenas se ve asociada, por lo tanto, con los juegos comúnmente practicados por las sociedades étnicas, siendo ello un referente de la importancia que reviste el movimiento y el descanso. Pfefferkorn menciona particularmente su asombro por la rapidez que exhiben los indios en las carreras a pie y afirma: “La velocidad de los sonoras en la carrera es increíble; una vez asistí a una carrera y pensé que con mi caballo ligero que montaba, era seguro que vencería a un indio. Hice la prueba corriendo el caballo lo más que podía pero descubrí que el sonora era aún más rápido que mi veloz caballo” (Pfefferkorn 1983, 43).

La imagen de un nativo sonoreño corriendo más velozmente que un caballo da la idea al lector de estar ante la presencia de un humano físicamente superdotado. Sin embargo, el juego (las carreras) también ha tenido una función ambivalente; siendo un “ejerci-



cio” o una “actividad benéfica”, es al mismo tiempo un divertimento, ocio y, por consiguiente, una “pasión que corre el riesgo de convertir a cada uno en un ser extraño a sí mismo y a Dios” (Vigarello 2005, 229). Ello se corresponde con la permanente crítica de Pfefferkorn, acerca de la insana ociosidad de los indios, combinada con el interés por la diversión y el placer, lo cual representa para el padre un peligro de cara a su salvación, así como una contradicción respecto a su desarrollo físico (Pfefferkorn 1983, 61).

La notable constitución física de los indígenas, descrita hasta el momento de forma positiva, parece tornarse en su contra cuando Pfefferkorn relata los extremos que alcanzan el clima de la región y los estragos que por tal intensidad causan, al grado que harían imposible padecerlos a un europeo. “Aunque el sol esté inaguantable, aunque llueva, aunque haya los más fuertes vientos o las más violentas tormentas, los sonoras, hombres y mujeres, andan siempre descubiertos”. Continúa: “Esto mataría a cualquier europeo o le causaría una grave enfermedad; aun los españoles nacidos y criados en Sonora saben por experiencia que esto es peligroso, pero a estos indios de acero, no les produce el menor inconveniente” (Pfefferkorn 1983, 50).

La resistencia física del cuerpo del indígena descrita anteriormente, empieza a tornarse como rudeza, insensibilidad, ante su aparente incapacidad de sentir dolor. Describe Pfefferkorn:

Esta misma fortaleza de cuerpo les hace posible a los indios resistir toda clase de dolor y penalidades de la vida con la serenidad de seres insensibles. Ellos también tienen la piel más gruesa y su carne es más firme que la de nosotros los europeos, características que tienen mucho que ver con su menor sensibilidad. El calor, el frío o un clima tan terrible que aún los animales buscan un refugio, no evita que el sonora salga casi desnudo y descubierto a hacer cualquier cosa que se le ocurra, aunque en ese momento no sea necesaria (Pfefferkorn 1983, 24-25).

Justificado por la extraordinaria capacidad de tolerancia al dolor, y lo rústico de su sensibilidad, se escoge el nivel de castigo corporal que el misionero debe ordenar que se inflija con fines correctivos en las misiones a su cargo. Castigar es para él un aspecto fundamental

en la tarea de procurar orden y forma de vida civilizada;<sup>6</sup> la supuesta incapacidad de sentir de los indígenas autoriza en su entendimiento, la aplicación de castigos corporales drásticos. Afirma:

Si un sonora comete un delito se le castiga con azotes. El alcalde mayor del pueblo fija el número de azotes de acuerdo a la gravedad de la ofensa y comisiona a un indio fuerte y robusto para que ejecute el castigo, quien cumple con el encargo sin la menor piedad, propinando la azotaina con todas sus fuerzas. El castigado recibe los azotes sin moverse, sin acobardarse, su expresión no cambia ni se le escapa el menor quejido y muestra tan poca sensibilidad que pareciera que el látigo estuviera azotando la espalda de otro indio. Casi no muestra señal de dolor y resiste todo con una paciencia que está muy cercana a la indiferencia (Pfefferkorn 1983, 25).

Pfefferkorn, hasta este momento, alaba en su descripción el cuerpo del indígena y sus fortalezas físicas en relación con el europeo, destacando todas sus potencialidades. No obstante, la falta de sutileza y sensibilidad ya no es, a partir de aquí, punto de reconocimiento sino reflejo de su ruda constitución, por lo que le compara con los animales, sobre todo, por su falta de comprensión y compasión por los semejantes, por poseer en ese sentido un corazón “salvaje e inhumano” (Pfefferkorn 1983, 171).

Lo anterior plantea la cuestión relativa a cómo valora en el fondo el cuerpo del indígena, toda vez que su visión fluctúa entre admiración, desprecio y compasión. Ello puede responderse, si se relaciona, como intentará hacerse a continuación, el cuerpo con prácticas performativas, específicamente con aquellas del ámbito de la música, aspecto que fue central en la catequesis jesuítica.

## CUERPO Y PRÁCTICAS PERFORMATIVAS MUSICALES

Tornando de nuevo a la *Descripción*, el misionero destaca –a la par de los juegos– la relevancia del baile en la vida social de los indíge-

<sup>6</sup> “[N]o es posible encontrar orden y una forma civilizada de vida donde no hay autoridad, ley, ni castigo. La ausencia del orden y de la vida civilizada era la regla en Sonora y aún lo es fuera de las misiones” (Pfefferkorn 1983, 34).

nas. Afirma: “El baile y el juego son las únicas ocupaciones para las que los sonoras están siempre listos y son capaces de mantenerlas por días enteros con sus noches” (Pfefferkorn 1983, 36).

Analizando los comentarios generales que realiza acerca de las costumbres, así como sobre todo las descripciones de los diferentes bailes, nos damos cuenta de la presencia continua de la música dentro de las prácticas simbólicas que desarrollan. La música como tal, parece en Pfefferkorn formar una subcategoría específica dentro de la historia natural que ofrece a modo de relación. El lector puede darse cuenta sin esfuerzo de que describe prácticas musicales indígenas sin sistematizarlas directamente como tales. Menciona, por ejemplo, la predilección de los indígenas por echarse a cantar sin tener—según el misionero—ninguna razón, actividad que no califica distintivamente como práctica musical, sino más bien como cacofonías salvajes, comparables a los bramidos emitidos por las bestias: “A veces el 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 manera similar, describe que a veces les gusta, sin razón aparente, “desgañitar una canción que suena como trompeta, cuyo contenido es un balbuceo vacío y sin sentido, pero algunas veces continúa hasta que rompe el día” (Pfefferkorn 1983, 35, 34).

Referente a las festividades que organizan los indígenas, describe de manera similar la existencia de “un canto salvaje que más parece el aullido de los lobos que el sonido de la voz humana”, lo cual es la “única música que acompaña este baile”. Los demás instrumentos de percusión mencionados, aparentemente, están tan fuera de su clasificación como música, al grado que ni siquiera se toma el tiempo de asociarlos con ella. De la misma manera, sonidos hechos por conchas son clasificados como “ruido” (Pfefferkorn 1983, 40).

La desaprobación del canto indígena por parte del misionero o su clasificación como ruido, común en los diferentes contextos coloniales en donde la música indígena fue clasificada por los europeos (véase Goodman 2012, 804), se comprende con referencia a la función que la música sacra occidental tenía como instrumento del proyecto evangélico. El uso de la música en el proceso de conversión

(y de educación civilizadora), generalmente ha sido elemento de primera importancia en las misiones, tanto entre los miembros de la Compañía de Jesús como entre los franciscanos. Kristin Dutcher Mann describe como la Compañía de Jesús, a inicios de su fundación como orden en 1540, restringió el uso de la música. Ignacio de Loyola, padre de la congregación, recelaba la distracción que pudieran tener los padres por la música respecto a “sus obligaciones apostólicas” (Dutcher Mann 2010, 59). Debido a tal preocupación, el santo patrono de la Compañía definió ciertas reglas, favoreciendo la ejecución de cantos llanos en las misas y limitando su empleo a los domingos y días festivos, por la asociación de la música con el ocio o el entretenimiento, buscando no arriesgar con ello la profunda espiritualidad jesuítica. Sin embargo, ya desde principios del siglo XVII, la vida musical en los colegios jesuíticos había crecido mucho y la música fue aceptándose cada vez más como componente necesario del proceso de evangelización, específicamente útil en la “memorización de la doctrina” (Dutcher Mann 2010, 60, 61). Ante todo en las misiones, el uso de música fue considerado un medio eficiente para la inductación religiosa (O’Malley 1993, 122).

Independientemente de las instrucciones de los superiores, el grado de uso de la música para la evangelización dependía fuertemente de las habilidades y conocimientos de trasfondo que cada misionero tenía en lo particular (Dutcher Mann 2010, 64). Por un comentario de Joseph Och, padre superior de Pfefferkorn y religioso destacado en San Ignacio de Ímuris, se sabe que éste poseía mucha destreza para ejecutar el violín, y atraía de esa manera a los indígenas (Och 1809, 244-245).

El mismo Pfefferkorn describe la instrucción en el uso del violín que cultivó en tres indígenas, a quienes entrenó junto con otros más que tocaron el arpa y la cítara; es decir, la guitarra. Comenta: “Les había entrenado para que acompañaran 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” (Pfefferkorn 1983, 107).

Desde este entendimiento, la música se presentó como una práctica corporal (véase Mauss 1979), más específicamente, ten-

diente al disciplinamiento. Ésta fue medio de un fin mayor; a saber, educar a los indígenas en el sentido de volverlos cuerpos dóciles (véase Foucault 1978, 139ff) por medio de la ejecución musical controlada, con un repertorio específico (el canto llano), en lugares de interpretación selectivos (la iglesia), actuando en tiempos (la misa del domingo) y siguiendo un sistema musical distintivo (la armonía). Sin embargo, las frecuentes improvisaciones que los indígenas introducían en los cantos preparados para la liturgia eran una forma de resistencia. Ello da cuenta de los límites del disciplinamiento y la vigilancia en la misión; así como del lugar marginal en el que de vez en cuando, sin autoridad, se encontraba Pfefferkorn.

A pesar de todo, encuentra el misionero cierta predisposición musical en los indígenas; una habilidad artística de corte rítmico y armónico, lo cual observa hasta en los bailes y la música paganas.

En su relación, el misionero detalla los bailes pascola y el dedicado a Moctezuma. Pfefferkorn da por ejemplo reconocimiento a la manera virtuosa de tocar un pequeño tambor y una flauta. Escribe: “La música la provee un solo ejecutante que toca al mismo tiempo una flauta y un pequeño tambor manteniendo muy bien el ritmo” (Pfefferkorn 1983, 41). Acerca de la danza de Moctezuma, el padre destaca la interacción rítmica introducida por la percusión (con una jícara que contiene piedras), con voces (u otros instrumentos musicales) y con el movimiento de los danzantes, lo que lo hace reconocer “una armonía que no es desagradable” (Pfefferkorn 1983, 41) en su conjunto.

Pfefferkorn asiente así sobre las habilidades musicales de los indígenas, sobre todo, en lo referente a su rápido aprendizaje, al momento de ejercitarse con instrumentos y melodías europeas. Relata sobre los ópatas y los eudeves lo siguiente:

Ambas naciones tenían una extraordinaria inclinación por la música y algunos individuos mostraban un gran talento musical. Si se les enseñaban las primeras lecciones para tocar un instrumento musical, suplían la carencia de una instrucción completa con un oído muy fino y una práctica incesante. En la mayor parte de los poblados habitados por estas tribus, había indios que podían tocar bastante bien la cítara [la guitarra] o el arpa.

Algunos habían sido enseñados por los españoles y después ellos mismos enseñaban a sus paisanos. Su arte no era tanto como para permitirles tocar con un completo dominio de las notas y del ritmo, pero aprendían muchas piezas de oído y las tocaban en el compás apropiado y con tal afinación que eran muy agradables de escuchar (Pfefferkorn 1983, 107).

En la cita anterior, el misionero atribuye a ambos grupos étnicos una habilidad musical propia o natural, que va más allá de la educación musical transmitida por los padres. Los indios disponen aparentemente de un oído y habilidades ejecutantes especiales, es decir: capacidades físicas que destacan –de la misma manera como destaca su vista o su resistencia física para correr grandes trayectos–, como ha sido descrito anteriormente. Las mencionadas limitaciones o incapacidades para poder “tocar con un completo dominio de las notas y del ritmo” –un aspecto que se relaciona con el manejo más exacto o racional de la música– es explicado por Pfefferkorn por la ausencia de instrucción en las misiones.

#### CUERPO Y MÚSICA EN LA REFLEXIÓN TEÓRICA DE LA ÉPOCA

La asociación de la música con el cuerpo, documentada en la obra de Pfefferkorn, tenía por entonces antecedentes. Esto remonta no solamente a la vinculación de la música con las pasiones, existente desde la Edad Media, una relación que no fue bien aceptada por Ignacio de Loyola en el siglo XVI, quien a su vez fundamentó la idea de la espiritualidad jesuítica (Dutcher Mann 2010, 61). En la antigüedad clásica se evidencia una constante desvalorización de la actividad musical, entendida como práctica corporal y considerada, por consiguiente, como inferior respecto a la dimensión musical teórica. Eso ha sido descrito por ejemplo para el siglo V, en que la separación tripartita de la música propuesta por Boecio (música mundana, humana y de los instrumentos) comparaba la “práctica” musical con la esclavitud (Fubini 2002, 94-95).

En la reflexión estética moderna, desde finales del siglo XVIII, particularmente en la *Crítica a la capacidad de juzgar* (1790), Emanuel Kant elabora un documento demoledor. En éste se descalifica

la música porque “habla mediante puras sensaciones, sin conceptos, y, por tanto, no deja, como la poesía, nada a la reflexión”, así que para el filósofo, la música “tiene, juzgada por la razón, menos valor que cualquier otra de las bellas artes” (Kant citado en Pinilla 2013, 91).

Como actividad fuera del ámbito de la razón, la música se ubica entonces con referencia al cuerpo, aspecto que en los siglos XVII y XVIII se ve reflejado también en la preocupación por el efecto de ésta en el cuerpo, como lo muestra la teoría de los afectos del barroco musical, basado en el sistema médico de los humores (véase también Kennaway 2012, 15).

Es en ese mismo sentido, particularmente en el ámbito del entendimiento de la música como actividad performativa o corporal de corte no racional, donde Pfefferkorn desarrolla su concepto. Si como misionero llegó a hacer uso permanente de la música para doctrinar a sus catecúmenos, el cambio positivo que en ellos documenta le permite hablar de que con el empleo de ésta, logra darse en la Cristiandad un momento decisivo, donde se consigue la unidad entre el indígena americano y el europeo; un momento en que la diferencia desaparece para dar paso a una unidad de carácter casi espiritual.

Ese momento asemeja a la ambigüedad en torno al valor de la música que se muestra en la estética de Kant. Aunque Kant descalificó a la música por su mundanidad, por encontrarse cerca de los sentimientos y lo meramente físico y, en consecuencia, por alejarse de la razón; en el mismo párrafo ubica a la música, a pesar de ello, en un segundo lugar, sólo por debajo de la poesía, toda vez que en esta última “sí se trata de encanto y movimiento del espíritu” (Kant citado en Pinilla 2013, 91).

El carácter ambiguo de la música, que desplaza al oyente del ocio al despliegue más alto del espíritu, está insinuado en el pasaje en que Pfefferkorn, en su capítulo sobre los ópatas y eudeves, menciona la fundación que hizo de un coro compuesto por lo que llamó a “las mejores voces de entre mis indios”, para hacerlos cantar de memoria melodías propias del servicio religioso. En ese contexto, hace mención de que “entre estos cantantes, había dos mujeres especialmente notables por la pureza y dulzura de su voz y por su técnica vocal” (Pfefferkorn 1983, 107). Al referirse a la visita que recibió en

su misión, durante 1767, de quien por entonces fuera comandante en jefe de las tropas españolas en México, el Marqués del Rubí, describe Pfefferkorn un acontecimiento significativo. Cuando las dos mujeres cantantes presentaron juntas el *Salve Regina*, el Marqués quedó impresionado: “Su canto le sorprendió tanto que saltó de gusto en la iglesia y me dijo que nunca había escuchado tan gloriosas voces, ni siquiera en Madrid” (Pfefferkorn 1983, 108). Las voces indígenas, ópatas y eudeves, aquí consideradas como superiores a las europeas, no solamente coinciden con la supuesta idea de la superioridad física indígena. Parece ser específicamente el canto litúrgico europeo, donde esa supuesta superioridad físico-corporal de los indígenas (la calidad de sus voces), se funde con el símbolo de la práctica civilizatoria occidental (el repertorio litúrgico y la técnica vocal europea), resultando en un momento de contacto especial, sublime, de encanto, de hazaña cultural, según expresa el invitado en la relación del padre. En ese momento los occidentales, tanto el misionero como el representante de su Majestad, perciben a los indígenas como humanos, evitando equipararles, negando como referente el reino animal hasta entonces empleado.

Para Ignaz Pfefferkorn, la experiencia con estas dos naciones, al final, parece confirmar el proyecto de las misiones; a saber, otorgarles una educación civilizatoria y religiosa, destacando más lo común entre europeos e indígenas (el potencial perfil racional) que supera las diferencias físicas, siendo ello, como ha sido descrito, más bien aspectos que llegan a ser influidos por factores externos como el clima o la dieta. Por ello sostiene:

Los indios que están siempre bajo una vigilante supervisión, que constantemente están con los misioneros o que viven con algún español virtuoso y por lo tanto cuentan con ejemplos edificantes, mejoran tanto en sus hábitos y costumbres que finalmente no retienen nada de su aspecto anterior como no sea su piel bronceada (Pfefferkorn 1983, 35).

La instrucción en la fe, el disciplinamiento de las pasiones, la educación en la música, combinada con las capacidades corporales que la naturaleza ha prodigado a los indios, hacen que, en el marco



del proyecto misional que el propio Pfefferkorn representa, se pueda sacar del indio el ser humano que lleva dentro.

## CONCLUSIÓN

En el presente trabajo, inspirado por los estudios culturales, más específicamente, en las propuestas de los estudios del performance y de la investigación en el ámbito de la historia del cuerpo, se ha descrito y analizado una situación concreta del contacto cultural entre europeos e indígenas en la Nueva España del siglo XVIII; ello con la finalidad de dar cuenta de la complejidad y contradicción de la percepción que se tuvo del indígena por parte de jesuitas europeos. Cuestionando la supuesta inferioridad del indígena, basada fuertemente en la presunción de diferencias corporales y ontológicas entre indígenas y europeos, el ejemplo presentado no solamente ha revelado la cercanía y hasta superioridad de los cuerpos indígenas respecto a los de los europeos, sino que el misionero percibe en la música—las prácticas musicales vividas diariamente en la misión— el medio por excelencia para confirmar el éxito del proceso religioso, cultural y civilizatorio que tiene en encomienda.

La historia natural, esquema narrativo clave para la descripción del contacto cultural resurgido a partir del siglo XVIII, ha servido de referencia para comprender el texto de la relación jesuítica escrita por el padre Ignaz Pfefferkorn. Con su afán de sistematizar, clasificar y describir, las historias naturales facilitaron, ante todo, partir de lo visual, dar prioridad al acto de la percepción sensoria de lo visto, lo cual sirvió como formato para describir el encuentro con la otredad por parte de los europeos. Desde lo narrado como testigo visual, se abrió paso no solamente a la descripción de la naturaleza, del paisaje, de la fauna y de la diversidad, sino también de la constitución de los seres humanos reducidos y civilizados en las nuevas geografías. El ordenamiento de lo visto se extiende así de lo objetual y paisajístico hasta los hombres y mujeres; así como a sus cuerpos, que se describen como diferentes en varios sentidos. Aunque la percepción de la diferencia, que para los jesuitas significan los indígenas, comienza a partir del cuerpo; los cuerpos indígenas son

descritos como superiores en muchos aspectos, en comparación con el cuerpo que posee el europeo común. La superioridad se basa además, al menos en una parte significativa, en aspectos variables o que pueden ser influídos, modificados, sobre todo, por el clima y la alimentación. Lo anterior constituyó un saber recurrente, que tuvo su base en la teoría de los humores de Galeno, que a pesar de los avances de la medicina y la anatomía del Renacimiento, se mantuvo aún en el siglo XVIII, particularmente en los discursos en torno a la higiene.

Aunque Pfefferkorn insiste en que el color de la piel predomina como marcador de diferencia, dicha diferencia, en comparación con todas las habilidades corporales de los indígenas (a quienes admira en cierta medida como superiores), parece ser de poca importancia y hasta puede considerarse también, como el propio misionero expresa en la descripción de los indígenas recién nacidos, un aspecto mudable, mediado por factores climáticos, por lo tanto, externos.

Tal y como propone Earle, “los cuerpos fueron centrales para las diferenciaciones que necesitó establecer la estructurada sociedad colonial, pero ellos deben ser en sí mismos entendidos como productos de las prácticas culturales que tipificaban al mundo colonial” (Earle 2013, 11).

Fueron, sobre todo, las costumbres asociadas con la educación civilizada y el proceso de evangelización, ofrecidas por parte de los misioneros jesuitas en el ámbito de la vida en la reducción, lo que hizo la diferencia más marcada en la percepción de Pfefferkorn. La separación entre seres humanos civilizados y seres humanos con rasgos cercanos a la animalidad las encuentra en esa precisa ausencia de cristiandad, por ello afirma: “[D]esde su niñez, sólo tienen ante sus ojos los más horribles ejemplos de una libertad irrestricta y como imitan todo sin que nadie los frene o desaliente, terminan por caer en tan perversas costumbres que difícilmente puede quedarles algo de humanos como no sea su forma” (Pfefferkorn 1983, 85).

Es finalmente, en el ámbito de las prácticas musicales, donde el proceso de evangelización vincula aspectos corporales al grado que se unen con la educación civilizatoria cristiana, abriendo y haciendo posible un contacto cultural –según la perspectiva jesuítica– exitoso y significativo. Esto ha resultado con el tiempo en prácticas

performativas transculturales que establecen identidades colectivas (Filippi 2016, 357), como las festividades y santorales de las comunidades étnicas de la región que pueden documentarse aún en nuestros días, por ejemplo, la danza de los Pascolas con su acompañamiento musical (véase Pfefferkorn 1983, 41 y también Varela 1986, Olmos 2011).

## BIBLIOGRAFÍA

- CROSBY, Harry W. 2004. *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsular Frontier, 1697-1768*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- DUTCHER MANN, Kristin. 2010. *The Power of Song. Music and Dance in the Mission Communities of Northern New Spain, 1590-1810*. Stanford: Stanford University Press.
- EARLE, Rebeca. 2013. *The Body of the Conquistador. Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*. Nueva York: Cambridge University Press.
- FILIPPI, Daniele V. 2016. "Introduction". En "‘Their Sound hath gone forth into all the Earth’: Music and Sound in the Ministries of Early Modern Jesuits", ed. por Daniele V. Filippi. *Journal of Jesuits Studies* (3): 357-364.
- FOUCAULT, Michel. 1991. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. A. Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- FUBINI, Enrico. 2002. *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo xx*. Madrid: Alianza.
- GOODMAN, Glenda. 2012. "‘But They differ from Us in Sound’: Indian Psalmody and the Soundscape of Colonialism". *The William and Mary Quarterly* 69(4): 793-822.
- GRAGEDA BUSTAMANTE, Aarón y Diana BRENSCHEIDT GENANNT JOST. 2014. "Sunt huic quouque gaudia genti. Música y danza entre los naturales, según las relaciones jesuíticas del noroeste novohispano, siglos xvii y xviii". *Etnicex* (6): 85-99.
- Hron, Madelaine. 2009. *Translating Pain. Immigrant Suffering in Literature and Culture*. Toronto: University of Toronto Press.

- JOBS, Sebastian y Gesa MACKENTHUN, eds. 2011. *Embodiments of Cultural Encounters*. Münster: Waxmann.
- KENNAWAY, James. 2016. *Bad Vibrations. The History of the Idea of Music as a Cause of Disease*. Londres y Nueva York: Routledge.
- KENNEDY, T. Frank. 2016. "Music and Jesuits: Historiography, and a Global Perspective". *Journal of Jesuit Studies* (3): 365-376.
- KRÍZOVÁ, Markéta. 2013. "Misiones jesuitas y la imagen de América en Europa en los siglos XVII y XVIII". En *Virreinos II*, ed. Lillian von der Walde M. y Mariel Reinoso I., 120-138. México: Grupo Destiempos.
- LACHENICHT, Susanne. 2013. "Hurons, Iroquians, French Agents and Processes of Transculturation in Seventeenth-Century New France". En *Agents of Transculturation. Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, ed. Sebastian Jobs y Gesa Mackenthun, 51-66. Münster: Waxmann.
- MAUSS, Marcel. 1979. "Técnicas y movimientos corporales". En *Sociología y antropología*. Madrid: Técno, 337-358.
- MEIER, Johannes. 2007. "*Totus mundus nostra fit habitó*". *Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- OCH, Joseph. 1809. "Nachrichten von seinen Reisen nach dem spanischen Nordamerika, dessen dortige Aufenthalte, von Jahr 1757 bis 1767, und Rückkehr nach Europa". En *Nachrichten der verschiedenen Länder des spanischen America*. Vol. 1, ed. C.G. von Murr, 187-292. Halle: Joh. Christian Hendel.
- OLMOS AGUILERA, Miguel. 2011. *El chivo encantando. La estética del arte indígena en el noroeste de México*. Tijuana y México: Colegio de la Frontera.
- O'MALLEY, John W. 1993. *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Introduction: The Pastoral, Social, Ecclesiastical, Civic, and Cultural Mission of the Society of Jesus". En *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy, xxiii-xxxvi. Toronto: University of Toronto Press.
- PFEFFERKORN, Ignaz. 1984. *Descripción de la provincia de Sonora*.

- Vol. 1. Trad. Armando Hopkins Durazo. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Descripción de la provincia de Sonora*. Vol. 2. Trad. Armando Hopkins Durazo. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- PINILLA, Ricardo. 2013. "Kant contra Kant: La cuestión de la música en la *Crítica del Juicio*". *Azafea. Revista filosófica* (15): 83-101.
- PRATT, Mary Louise. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SARASIN, Philipp. 2001. *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TAYLOR, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham y Londres: Duke University Press.
- TAYLOR, Diana y Marcela FUENTES, eds. 2011. *Estudios Avanzados de Performance*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TREUTLEIN, Theodore E. 1949. "Introduction". En *Sonora: A Description of the Province*. Ignaz Pfefferkorn. Trad. Theodore E. Treutlein. Albuquerque: University of New Mexico.
- VALLE, Ivonne del. 2009. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI.
- VARELA, Leticia. 1986. *La música en la vida de los yaquis*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.
- VIGARELLO, Georges. 2005. "Ejercitarse, Jugar". En *Historia del cuerpo. Vol. 1: Del Renacimiento al siglo de las luces*, ed. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, 229-292. Madrid: Taurus.