



Música oral del **ur**

+ **PAPELES DEL FESTIVAL**
de música española
DE CÁDIZ

Revista internacional
Nº 9 Año 2012

Música hispana y ritual

CONSEJERÍA DE CULTURA Y DEPORTE

Centro de Documentación Musical de
Andalucía

Depósito Legal: GR-487/95 **I.S.S.N.:** 1138-8579
Edita © JUNTA DE ANDALUCÍA. Consejería de Cultura y Deporte.
Centro de Documentación Musical de Andalucía
Carrera del Darro, 29 18002 Granada

informacion.cdma.ccul@juntadeandalucia.es
www.juntadeandalucia.es/cultura/centrodocumentacionmusical

Facebook: <http://www.facebook.com/DocumentacionMusicalAndalucia>
Twitter: <http://twitter.com/CDMAndalucia>

Música Oral del Sur + Papeles del Festival de música española de Cádiz es una revista internacional dedicada a la música de transmisión oral, desde el ámbito de la antropología cultural a la recuperación del Patrimonio Musical de Andalucía y a la nueva creación, con especial atención a las mujeres compositoras. Dirigida a musicólogos, investigadores sociales y culturales y en general al público con interés en estos temas.

Presidente

LUCIANO ALONSO ALONSO, Consejero de Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía.

Director

REYNALDO FERNÁNDEZ MANZANO y MANUEL LORENTE RIVAS

Presidente del Consejo Asesor

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD (Universidad de Granada)

Consejo Asesor

MARINA ALONSO (Fonoteca del Museo Nacional de Antropología. INAH – Mexico DF)

SERGIO BONANZINGA (Universidad de Palermo - Italia)

FRANCISCO CANOVAS (Auditorio Nacional de España)

EMILIO CASARES RODICIO (Dir. del Instituto Complutense de Ciencias Musicales)

TERESA CATALÁN (Conservatorio Superior de Música de Madrid)

FRANCISCO J. GIMÉNEZ RODRÍGUEZ (Universidad de Granada)

ALBERTO GONZÁLEZ TROYANO (Universidad de Sevilla)

ELSA GUGGINO (Universidad de Palermo – Italia)

SAMIRA KADIRI (Directora de la Casa de la Cultura de Tetuán – Marruecos)

CARMELO LISÓN TOLOSANA (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas – Madrid)

BEGOÑA LOLO (Universidad Autónoma de Madrid)

JOSÉ LÓPEZ CALO (Universidad de Santiago de Compostela)

JOAQUÍN LÓPEZ GONZÁLEZ (Director Cátedra Manuel de Falla, Universidad de Granada)

MARISA MANCHADO TORRES (Conservatorio Teresa Berganza, Madrid)

TOMÁS MARCO (Academia de Bellas Artes de San Fernando – Madrid)

JOSEP MARTÍ (Consell Superior d'Investigacions Científiques – Barcelona)

MANUEL MARTÍN MARTÍN (Cátedra de flamencología de Cádiz)

ANTONIO MARTÍN MORENO (Universidad de Granada)

ÁNGEL MEDINA (Universidad de Oviedo)

MOHAMED METALSI (Instituto del Mundo Árabe – París)

MOCHOS MORFAKIDIS FILACTOS (Pres. Centros Estudios Bizantinos Neogriegos y Chipriotas)

DIANA PÉREZ CUSTODIO (Conservatorio Superior de Música de Málaga)

ANTONI PIZA (Foundation for Iberian Music, CUNY Graduate Center, New York)

MANUEL RÍOS RUÍZ (Cátedra de flamencología de Jerez de la Frontera)

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ (Codirectora revista Itamar, Valencia)

JOSÉ MARÍA SÁNCHEZ VERDÚ (Robert-Schumann-Musikhochschule, Dusseldorf)

FRÉDÉRIC SAUMADE (Universidad de Provence Aix-Marseille – Francia)

RAMÓN SOBRINO (Universidad de Oviedo)

JUAN MANUEL SUÁREZ JAPÓN (Rector de la Universidad Internacional de Andalucía)

Secretaría del Consejo de Redacción

MARTA CURESES (Universidad de Oviedo)

Secretaría

M^a. JOSÉ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (Centro de Documentación Musical de Andalucía)
IGNACIO JOSÉ LIZARÁN RUS (Centro de Documentación Musical de Andalucía)

Acceso a los textos completos

Web Centro de Documentación Musical de Andalucía

<http://www.juntadeandalucia.es/cultura/centrodocumentacionmusical/opencms/publicacion/es/musica-oral-sur/index.html>

Repositorio de la Biblioteca Virtual de Andalucía

<http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo>

LA MÚSICA DEL MAÍZ: DE LOS RITUALES AGRARIOS MEJICANOS A LA ILUSTRACIÓN ASTURIANA.

Rubén Figaredo Fernández

Dr. en Historia y Ciencias de la Música por la Universidad de Oviedo y Licenciado en Historia del Arte por la misma Universidad. Actualmente es profesor visitante en el Departamento de Arte de la Universidad Federal do Río Grande do Norte (UFRN) de Brasil.

Resumen:

Este artículo es un esbozo, una puerta para una investigación de mayor extensión, que explicaría la existencia de un léxico musical y ritual común entre pueblos separados por un mar y por años de desencuentros, prejuicios y desconfianza. Encerrar aquí una realidad tan compleja como la que rodea al mundo del maíz en México y Asturias es como pretender leer las verdades de la naturaleza en una sola planta, o el carácter de una persona con una sola mirada. Este trabajo trata de dibujar unas relaciones de simetría entre mitos, ritos y costumbres unidas por el azar de un grano de maíz que atraviesa el océano y germina en una tierra hambrienta.

Palabras clave: Maíz, Ritual, Asturias, Sincretismo, México.

Maize Music: From Mexican Agrarian Rituals to the Enlightenment in 18th Century Asturias

Abstract:

This article presents an outline, a starting point for an investigation of broader scope, that will shed light on the existence of a common musical and ritual lexicon shared by peoples separated by a sea and many years of alienation, prejudices and mistrust. To survey a phenomenon as complex as the one surrounding the world of maize in Mexico and Asturias is like trying to read the truths of nature in a single plant, or the character of a person in a single glance. This essay is an attempt to sketch a number of symmetric relations between myths, rites and customs that are united by the happenstance of a grain of maize that crossed the ocean and germinated in a famished land.

Keywords: maize, ritual, syncretism, Mexico, Asturias.

Figaredo Fernández, Rubén. “La música del maíz: de los rituales agrarios mejicanos a la ilustración asturiana”. *Música oral del Sur: Música hispana y ritual*, n. 9, pp. 58-70, 2011, ISSN 1138-8579.

Esta es la historia de un grano de maíz que atravesó el océano desde el Nuevo Mundo, y entre todos los territorios en los que podía germinar lo hizo en una pequeña aldea de Asturias, las Vegas de Bría, donde fue llevado por Gonzalo Méndez de Cancio, almirante de Castilla y gobernador de la Florida. Venían las mazorcas en varios cofres de cedro, uno de los cuales aún se conserva, custodiado en las celosas manos de los descendientes del gobernador, en su casa solariega de Casariego, en el concejo asturiano de Tapia de Casariego⁴⁰. Con el maíz trajo las instrucciones para su cultivo lográndose la primera cosecha en 1605. Gracias a esta gramínea, la agricultura de supervivencia de aquella Asturias atrasada comenzó a generar excedentes que no sólo alimentaron a los campesinos sino que beneficiaron también a los grandes terratenientes que terminaran dando forma a la ilustración asturiana, una minoría culta que intentará huir del oscurantismo de la cultura clerical, colaborando para que la región abandonara su secular postración. La diosa mejicana del maíz, conocida como la “madre de la cabellera larga”, en Asturias se convierte en Santa Eulalia, la patrona oscurecida por la más mediática e histórica Santina de Covadonga. Los indígenas zapotecos de Oaxaca veían a la planta de maíz como una diosa de dientes blancos y larga cabellera rubia, incluso en el idioma zapoteco las palabras para nombrar a la planta del maíz o “milpa” parecen aludir a una mujer de cabellera larga. En la capilla de su advocación, en la catedral de Oviedo, las mazorcas de maíz ocupan todo el espacio disponible con barroca obcecación, dando testimonio de que la riqueza de pan de oro de la iglesia no tiene otra procedencia que los amarillos granos. La “cabellera larga” de la diosa mejicana se refiere al momento en que la planta llega a su máximo desarrollo, cuando brotan los frutos de sus axilas, el grano está en sazón y las fibras capilares salen de las vainas como una cabellera abandonada al viento, manifestando que la cosecha está ya próxima, lo que significaba un nuevo ciclo salvado para la supervivencia de la comunidad. En Asturias, aparte de Santa Eulalia, cuya imagen paganizada se puede contemplar en las puertas de la Catedral de Oviedo, en la que la santa, perfectamente reconocible por la palma del martirio, riega con una gran jarra de agua unos maizales situados a sus pies.

⁴⁰ Investigaciones recientes llevadas a cabo por Marino Busto, cronista oficial del concejo asturiano de Carreño, han puesto en cuestión esta primicia de los territorios tapiegos, apuntando la posibilidad de que ese primer maíz, conocido popularmente como *maizo* o *panizo*, fuera cultivado por primera vez en las parroquias de Tamón y Perlora, pertenecientes al citado concejo.



Santa Eulalia. Relieve de las puertas de la Catedral de Oviedo.
José Bernardo de la Meana (1715-1790)

Este bajorelieve podría ser el nexo de unión entre la tradición pagana y la cristiana. Las diosas gentiles del maíz en Asturias tenían dos tipologías principales: la “Mari-Moura” y la “Vieya”. La primera se trataría de una mujer joven, maldecida por su padre tras haber tenido un hijo no deseado por su parentela, se la conoce también como “la buena salladora”, puesto que se dedica de forma incansable a roturar pedazos de tierra improductivos, con la intención de alimentar a su hijo, con el que vive debajo de un hórreo. Este personaje sería un trasunto astur de diosa de la fecundidad, que aúna su labor como perpetuadora de la especie y como madrina de las cosechas, puesto que en ambas labores se sobrepone a las condiciones más adversas, en un caso sacando adelante a su hijo en contra de la voluntad paterna, y en el otro obteniendo frutos de los terrenos más pobres. En el caso de la “Vieya” nos encontramos con una mujer anciana, cuyo particular don es el control del clima, y por ende, la capacidad para arruinar o sacar adelante los labrantíos. En el tiempo de cosecha se solía construir, como sucede con algunas variantes en México, una rústica figura que la representaba, realizada con espigas u otros frutos, con la intención de halagarla y aplacar su furia. También se utilizaba esta figura para afear la conducta de los campesinos holgazanes, achacando a esta pereza del vecino la responsabilidad de futuras desgracias que pudieran afectar a toda la comunidad. Se creía que quien se retrasara más allá de san Juan en las labores de escardar el maíz merecía ser ridiculizado y así los vecinos elaboraban un monigote vestido con ropa vieja que tenía como objetivo afear su conducta y ridiculizarlo ante la comunidad que sí había cumplido con sus labores (Milio Carrín, 2008: 215-216).

LOS CANTOS Y DANZAS DE LAS DOS ORILLAS

En Méjico se utilizan los cantos y danzas como instrumento para comunicar el mundo terrestre con el divino. En la región Huasteca se celebra un ritual doble, durante el proceso de siembra del maíz y su recolección. Esta ceremonia se conoce con el término náhuatl de *Tlamanes* o “costumbre”. En Asturias, como en tantos otros lugares del Viejo Mundo, la nobleza construye y ornamenta los templos cristianos, sufraga misas y encarga música sacra para garantizarse un buen aposento en las moradas celestiales, similar al que ocupa en su vida terrenal. Mientras, el campesino asturiano utiliza el maíz para alimentarse, ritualiza la extracción del grano de las mazorcas, conocido como *esfoyaza*, durante la cual las leyendas, romances y mitos de la comunidad reverberan al calor de un trabajo comunitario que ocupa las largas horas del invierno. Estas *esfoyazas* se convertían en un acontecimiento festivo que se organizaba disponiéndose lo mejor que podía ofrecer cada casa. Esos acontecimientos eran especialmente apreciados por los más jóvenes que aprovechaban para cortejar. Incluso en tiempo tan reciente como los años sesenta de la pasada centuria, en entornos rurales del concejo de Llanes se llegaba a desnudar y exponer a una púber durante la faena de quitar las hojas del maíz y desgranarlo, como una demostración pagana de erotismo, que es al fin y al cabo la atracción entre los sexos opuestos la que garantiza la supervivencia de la colectividad. Podríamos decir que al deshojamiento de la mazorca de maíz correspondía paralelamente un desfloramiento metafórico de la moza que era expuesta al escrutinio de toda la vecindad. Al finalizar el trabajo el dueño de la casa ofrecía una colación, la *garul.la* o *garulla*, a base de frutos secos, frutas, castañas y bebida. También se organizaban juegos entre los dos sexos que facilitaban el contacto físico, como la *chocla* o el juego de la alpargata. En el acervo etnográfico asturiano se conservan dichos relativos a cultivo del maíz: “Labra jondo, y tendrás maíz abondo”. El cancionero popular también celebra el incremento en las reservas alimenticias de la casa que suponía la recolección del maíz y la *esfoyaza*: “Qué bien parez el maíz/ esfoyado y enriestrado/ amarillo como el oro/ y de los hórreos colgado”.

También había cantares para reflejar el ambiente festivo y propicio para el cortejo que reinaba en las *esfoyazas*:

Una panoya tireite/ ya nun me fixiste casu/ ya verás cumu te quedas/ pur siempre pa vestir santus./ La panoya que me tireste/ nun la quixi recibir/ porque mi madre nun quier/ que curtexe un mozo tan rin. Al començar la esfoyaza/ no me tires panoyaes/ estoy facendo les riestres/ tengo le manes ataes (García, Adolfo 2008: 47).

Para el mundo náhuatl mejicano el maíz es tan importante que fue el propio dios Quetzalcóalt quien se responsabilizó de su descubrimiento, no sólo para el alimento de los humanos sino también para el propio sustento de los dioses. Los mitos del origen están tan ligados a esta semilla que sus primeros cultivadores fueron Oxomoco y Cipactónal, los equivalentes a los bíblicos Adán y Eva en el panteón náhuatl, a quienes Quetzalcóalt puso en los labios granos de maíz “para que se hicieran fuertes” (León-Portilla, Miguel 1961: 20).

La incapacidad de los hombres primitivos para conocer los fundamentos científicos que rigen la naturaleza dibujó en su ánimo una dependencia de los elementos naturales que

desembocó en una serie de rituales agrarios destinados a solicitar que los elementos naturales les fueran propicios. Así como al dios Tláloc se le pedía que enviara suficiente agua para la irrigación de los campos, a Centéotl, la deidad juvenil del maíz, se le obsequiaba para que protegiera al hombre y no le faltaran alimentos. Curiosamente, se dio la circunstancia de que el culto a San Isidro Labrador, llevado por los colonizadores a América adquirió una mayor importancia que en la propia España puesto que se benefició de esa tradición preexistente (Scheffler, Lilian 1983: 114).

Durante la *fiesta del maíz tierno* los tarahumaras de Chihuahua consagran las mazorcas de *elotl* o elotes, antes de que nadie se las coma puesto que si lo hiciera antes del ritual podría sucederle una gran desgracia. Esta celebración une a varias familias que llevan sus manojos de mazorcas y otras verduras y las colocan sobre un altar. Después de que el anfitrión ahúma con incienso los atados, cantan y bailan el *dutubúri*, una danza solemne y de indudable significación religiosa en la que participa toda la comunidad. Para efectuar el baile se prepara un patio especialmente acondicionado, con unas cruces colocadas en el lado norte. Los hombres se alinean a la izquierda del cantor cuando éste se coloca de cara a las cruces, y lo acompañan en sus adelantos y retrocesos. En algunos momentos las mujeres se ubican al lado derecho del cantor (el sur), y también lo acompañan en sus movimientos. Son ellas las que bailan. Se ponen en dos filas, una frente de la otra; con la mano derecha las mujeres de una fila, toman la mano izquierda de su pareja de enfrente; cuando el cantor cambia de posición, queda de cara a ellas, señal para iniciar el baile. El paso consiste en adelantar un poco el pie izquierdo y juntar luego el derecho, recargando el peso del cuerpo de un pie al otro, en forma alternada y con un leve brinco y un pataleo. Luego se deja libre al pie izquierdo, para poder repetir la secuencia. El canto es parte fundamental del baile (Bennett, W. Zingg, Robert M. 1986: 417).

Después de bailar, ponen los alimentos que van a comer en el altar, un cantante dedica una serie de piezas en honor al maíz y a continuación, él mismo les sirve los alimentos a los asistentes quienes sólo en ese momento se ponen a tostar las mazorcas y preparar la comida que se servirá a medianoche y al amanecer del día siguiente. En ese momento se consagra el tesguino, una bebida fermentada hecha con maíz y se baila la danza yúmari con la que se termina la fiesta (Scheffler, Lilian 1983: 116). Este baile del yúmari o “danza para no morir” tiene como origen mítico los ininteligibles cantos de los venados, animal sagrado por antonomasia dentro del panteón mexicano y que podría relacionarse con los sonidos que emite el cuadrúpedo en la época de celo de las hembras. Nos volvemos a encontrar pues a unos humanos que extraen de la naturaleza e imitan una serie de actos que tienen como objeto la reproducción y perpetuación de la especie (Lumholtz 1994: 329-330). Para Ángel Acuña Delgado:

El yúmari y el tutuburi o rutuburi es la misma cosa, extendiéndose el término al conjunto del baile, canto, ofrenda, comida y bebida, que constituye la celebración religiosa más característica y frecuente entre los rarámuri. En unos lugares de la Tarahumara dicen que van a bailar tutuburi, y en otros yúmari, tratándose en ambos de la misma cosa. También hay quienes dicen que el yúmari se baila de día y el tutuburi de noche, pero no hemos apreciado tampoco connotaciones de horario en la forma de bailar. (Acuña Delgado, Ángel 2010: 63)

El personaje más importante dentro del ceremonial indígena es el cantor, conocido como *sawéame*, que significa “aquel que hace sonar la carraca”. Durante la fiesta hace sonar la *sawála* o carraca en medio del patio a intervalos, entonando canciones cuyas letras resultan ininteligibles. Esta figura está totalmente diferenciada de los demás chamanes, los que se dedican a la sanación no cantan y los que cantan no curan. Sus melodías siguen un patrón definido que se suele heredar y aprender por observación, y cuyo contenido lingüístico se conforma con una misteriosa jerga secreta en la que proliferan los monosílabos. Generalmente los cantos son distintos cuando acompañan a la danza o a la santificación del maíz. La remuneración del cantor está perfectamente estipulada, un cuarto de la carne y un cuenco de comida, y es el que se encarga además de servir el tesguino a todos los asistentes (Bennett, W. Zingg, Robert M. 1986: 423).

El misionero español, Jacinto de la Serna, recoge algunas otras festividades relacionadas con el maíz:

El cuarto mes llamado Hueitotzontli; empieza a 4 de abril; en ese día hacían una fiesta al Dios de los maíces llamado Çinteotl; en esta fiesta enramaban las casas, y puertas, y los templos con tule⁴¹, y ensangrentaban los que ponían a las puertas con sangre propia, que se sacaban de las orejas y espinillas, y lo interior de la casa con unos ramos, que llamaban Acxoyatl Palmillas del agua; y enramaban sus dioses, y los coronaban de flores, e iban a los maizales y traían algunas cañas de maíz, que estaba aún chico, y con él los enramaban, y ante una diosa como Ceres hacían sus sacrificios y sus bailes (Serna, Jacinto de la 2008: 87).

La regularidad de muchos procesos naturales y las leyes de causa-efecto son los factores que alumbran el pensamiento mágico, como una antesala primitiva de la ciencia y de las creencias religiosas, que añaden a la magia el plus de la plegaria como método de conciliación de fuerzas antagónicas, que pueden facilitar la vida del hombre en la tierra o dificultarla. En el fondo no se trata de otra cosa que de un proceso de perfeccionamiento, que se inicia en una naturaleza virgen que funciona como lugar sagrado, pasa por el púlpito y la oración y termina en el laboratorio y el tubo de ensayo. Dilucidar que trazas de humanidad verdadera se han perdido en el proceso es una de nuestras funciones, y evitar que se pierdan las capacidades trascendentales del hombre y los signos externos de esas

⁴¹ En opinión de Bernardo Macías el término panteísta sería cuestionable en el contexto de las religiones indígenas de México. Parece ser que todo lo procedente de la naturaleza, incluido el propio ser humano, se consideraba provisto de cierta sacralidad, aunque no necesariamente vinculado a los dioses. Los poemas de Nezahualcóyotl y otros poetas semejantes hacen énfasis en la diferencia existente entre la eternidad de los dioses y lo perecedero de las cosas terrenas, señalando que sólo los dioses no perecen y todo lo terreno, incluido el ser humano, sí. Los zapotecos por su parte hacían una diferenciación estricta entre seres vivientes y no vivientes, y entre seres vivientes comunes y seres dotados de divinidad, que puede apreciarse en los términos utilizados en su lenguaje. Para ellos había, en efecto, seres humanos, animales e incluso espacios naturales dotados de divinidad, habitados por la divinidad, pero que por lo mismo contrastaban rotundamente con los seres humanos, animales y espacios naturales que no tenían tal condición. Autores como López Austin sugieren que para el indígena todos los seres humanos tenían una porción de aliento divino, pero que dicho aliento era mucho más fuerte o abundante en determinados individuos que eran tenidos por encarnación de los dioses. Dicha diferenciación, así como la identidad definida e individual de las deidades en los mitos, me hace pensar que el calificativo de panteísta no es del todo aplicable a las religiones indígenas de América.

capacidades: ritos, músicas, costumbres y patrimonio material e inmaterial, podría ser otra. Las ceremonias sagradas, igual que los rituales de paso, han sido siempre un factor de articulación, consolidación y solidaridad dentro de los grupos humanos, que en gran parte se ha perdido sin que nada consiga sustituirlos. Ahora se pretende sustituir esa vertebración espontánea por otros tótems modernos como el consumo, la televisión o la legislación vigente, que muestran al menos avisado sus carencias al primer golpe de vista. El pensamiento freudiano vincula el hecho religioso a una extensión *ad universum* de las relaciones entre padres e hijos. La derivación monoteísta adapta progresivamente los mitemas del sol deificado, la *magna mater* o los dioses de la lluvia, cuyo espacio es ocupado paulatinamente por las personas de la Santísima Trinidad, la Virgen María y los santos. Parece constatado que entre el año 800 y el año 1000 pudo haberse producido una gran sequía que ocasionó el colapso no sólo de los centros urbanos de la región central de la actual República Mexicana, sino también de la región sur, habitada por zapotecos y mayas, entre otros, que parece haber tenido también gran impacto en la religión pues aun se conservan lamentos toltecas donde se menciona el hecho y el culto a los dioses de la lluvia parece haber perdido mucho terreno entre los zapotecos de Oaxaca como resultado de tal sequía, al mismo tiempo que los reyes y sacerdotes locales que se decían vinculados a esos dioses perdieron estatus. Esta gran crisis de supervivencia vinculada a profundas alteraciones pluviométricas llevó a un despoblamiento de las grandes ciudades del Valle de México. Sin embargo, la gran Tenochtitlan no había sido fundada en esa época, y lejos de verse afectados por la crisis parece ser que los aztecas, por entonces pueblo nómada y futuros fundadores de Tenochtitlan, se vieron beneficiados por ella pues llevó a la decadencia de los señoríos toltecas creándose un vacío de poder que tiempo después sería ocupado por los aztecas. Según el testimonio oral del investigador astur-mexicano Bernardo Macías la gran urbe que se vio afectada y aun despoblada por la sequía no fue Tenochtitlan, sino Teotihuacan, cuya caída a causa de una sequía se describe en varios relatos aztecas, donde aparece bajo el nombre de Tollan, y que sólo podía sobrevivir gracias a la existencia de excedentes en las áreas rurales, pero para lo que aquí nos ocupa, lo que se produce en torno al año mil es una “gran hambre”, una situación de extrema necesidad, desconocida hasta entonces por los anales históricos y achacable a las fuerzas atmosférico-mágicas, este puede ser el origen de muchos de los rituales del maíz que se efectúan con la intención profiláctica de alejar los males que alguna vez acontecieron y que quedaron registrados en la memoria de los pueblos.

Para Marvin Harris:

Probar que los amerindios domesticaron el maíz equivale a probar que fueron capaces de realizar, independientemente, sin necesidad de difusión alguna desde el Viejo Mundo, todas las innovaciones tecnológicas asociadas a la secuencia evolutiva del Nuevo Mundo. Con la adecuada combinación del homo sapiens, más un grano nutritivo y resistente, más valles semiáridos, más fuentes de agua abundante, más un terreno adaptable a la irrigación, era altamente probable la evolución hacia una civilización de regadío (Harris, Marvin 2003: 114).

Estas palabras abonarían la teoría revisionista y un poco edulcorada del *encuentro* de dos civilizaciones, que en realidad tenían más cosas en común de las que uno se podría imaginar, eran dos imperios con una religiosidad muy profunda, con una estructura

jerárquica muy marcada, poseedores de una completa visión del mundo, donde los rituales tenían una gran importancia y era posible lo mejor y lo peor, tanto las más altas cumbres de refinamiento cultural como las más crueles manifestaciones que pueda imaginar mente humana.

En opinión de Bernardo Macías, a pesar de lo poco aceptada o políticamente incorrecta que pueda parecer, la similitud entre la religión azteca, con su dios solar y guerrero, Huitzilopochtli, y la religión cristiana pero aun con tintes paganos de los conquistadores españoles, encabezados por el también solar y guerrero Santiago resulta asombrosa. Se puede considerar a ambos bandos como dos sociedades agrícolas y guerreras con semejante religión, semejante ideología y semejantes dioses, que se enfrentaron para disputar la soberanía de un mundo al que ambos consideraban tener derecho.

En la búsqueda de las esencias que toda investigación antropológica y etnomusicológica conlleva debemos buscar las “palabras verdaderas”, todo aquello que los diferentes pueblos consideraban que estaba por encima de sí mismos. Como pieza reveladora está el poema recogido por Miguel León-Portilla recitado en una especie de simposio platónico náhuatl en la casa de Tecayehuatzin, señor de Huexotzinco:

Así habla Ayocuan Cuetzpaltzin/que ciertamente conoce al dador de la vida.../ Allí oigo su palabra, ciertamente de él/ al dador de la vida responde el pájaro cascabel. / Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores./ Como esmeraldas y plumas de quetzal, están lloviendo sus palabras. ¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida? ¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra? (León-Portilla, Miguel 1974: 20).

En el comentario a este texto, León-Portilla deja aparte todo el mundo macabro de los sacrificios a los dioses para concluir que para la filosofía náhuatl, la única verdad superior que existe sobre la tierra son las flores y los cantos. Las flores se las dejamos a los botánicos y al solaz de los espíritus que las contemplan y es al canto, a la palabra que se viste de música imitando a los pájaros, a lo que prestaremos atención. Toda investigación de etnomusicología se ha de interesar por cuestiones diacrónicas y particularistas a través del tamiz de una visión sincrónica y simplificante. La historia debería de ser un encuentro del pasado en el presente, y como tal una disciplina estrictamente contemporánea, y el sincretismo un verbo que conjuga particularismos y los hace trascender voluntariamente de su limitada realidad. Cuando decimos sincretismo hablamos siempre de una contaminación, de una visión externa que escudriña el resultado de la unión y asimilación de elementos heterogéneos, pero ¿no es eso mismo el origen de la propia vida? Su separación de lo canónico y ortodoxo lo convierte en atractivo para los que buscan una vida sin catecismos y un espejo común en el que poder mirarse con el “otro”.

La materialidad del maíz también era utilizada en Asturias para la elaboración de unos rabeles muy rudimentarios que utilizaban la caña hueca de la planta como caja de resonancia que tienen como ejemplo afín aunque mucho más evolucionando y ornamentado a las conocidas como “bandurrias”, unas piezas de madera delicadamente decoradas a la navaja. Esos cordófonos disonantes conocidos en Asturias con el nombre de vigulín de ñarvasu eran, en opinión del etnomusicólogo Daniel Cuesta, unos instrumentos de juguete de temporada que perdían su sonoridad cuando el material vegetal del que estaban hechos se secaba. En México, sin embargo, se fabrican aún algunos de estos rudimentarios violines

de caña de maíz con la intención de que duren. Estos rudimentarios instrumentos pertenecen a un grupo que se denominan de corteza levantada. La misma técnica para hacer el violín de caña de maíz se usa con cañas de bambú y el raquis de las palmeras, aunque en este caso las cuerdas no se frotran sino que se golpean.

SINCRETISMOS RELIGIOSOS EN LA NUEVA ESPAÑA.

Entre las estrategias de los colonizadores españoles estaba el establecimiento de analogías entre los rituales y costumbres de los indígenas con aquellas que pudieran vincularse a las Sagradas Escrituras o a los anales de la antigüedad clásica, ese es uno de los objetivos que mueven la pluma de Torquemada cuando redacta su *Monarquía Indiana* (Höhl, Manfred 1991: 120-121). Otro de los autores que alinea ambos mundos es Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, que adapta la historia de Nezahualcóyotl, el más famoso de los soberanos de Tezcoco considerándolo un filósofo en busca de un dios verdadero al que poder adorar, abandonando así el politeísmo. Nezahualcóyotl es considerado como un nuevo rey David, que construye templos, palacios y jardines. Practica la filosofía, la mística y la profecía intentando reorientar la fe de sus antepasados y sus numerosos dioses a un solo culto monoteísta. Las civilizaciones pre-colombinas no sólo fueron cercenadas por el virus colonial sino que la “gran cultura occidental” también les dio ostensiblemente la espalda. Hegel, en su valoración sobre las sociedades pre-estatales las deja fuera de su consideración:

De América y de su grado de civilización, especialmente en Méjico y en Perú, tenemos información, pero no nos enseña nada, salvo que su cultura era enteramente nacional y debía expirar tan pronto como el Espíritu se aproximara (Hegel, G.W.F 1970: 117).

FUENTES MEJICANAS Y ESTUDIOS DE LA SEMIOLOGÍA MUSICAL RELACIONADOS CON EL MAÍZ

Los doctores Susana González Aktories y Gonzalo Camacho Díaz, miembros del Seminario de Semiología Musical de la Escuela Nacional de Música de la UNAM han estudiado exhaustivamente la relación antropológica y cultural entre la música que acompaña a la siembra y recogida del maíz y los vínculos sagrados con la tierra, sus frutos y sus criaturas dentro de la comunidad Huasteca, y concretamente dentro de la comunidad nahua de Chilocuic, ubicada en el Estado de San Luis Potosí. Este conglomerado de rituales musicales unifica semánticamente las tradiciones pre-hispánica y colonial puesto que reciben indistintamente el término náhuatl de “Tlamanes” y el español de “canario”, unificando estructuras de pensamiento y cosmovisiones tan diferentes como monoteísta de los colonizadores y la panteísta de los indígenas de la región Huasteca⁴². Compararemos la hibridación que tiene lugar entre la cultura foránea y la local en el caso mejicano, y la modificación que experimenta la sociedad asturiana gracias a la importación y explotación

⁴² (*Taxodium mucronatum*) conocido como ahuehuete, ciprés de [Moctezuma](#) o sabino. En tiempos prehispánicos se le atribuían cualidades sagradas. Desde 1921 es considerado el “árbol nacional” de México.

de la planta del maíz. En el fondo, lo que subyace es una reflexión en torno al carácter mestizo de los fenómenos culturales. La acepción castellana de “canario” puede proceder de un tipo de villancico entonado en las islas Canarias que se llama “negrilla” y que va acompañado de un zapateado sincopado. Esta modalidad musical es conocida desde el siglo XV y fue exportada a la Nueva España desde los inicios de la colonización. En su secuela mejicana es interpretado por un *trío huasteco* formado por un violín, una *jarana huasteca* (cordófono de cinco cuerdas a modo de pequeña guitarra) y la *huapanguera* (cordófono similar a la guitarra española con una mayor caja de resonancia, compuesta por cinco cuerdas, simples las dos primeras y las siguientes tres dobles). El violín se encarga de la melodía en tanto que la jarana huasteca y la huapanguera se encargan del acompañamiento rítmico y armónico. En cuanto a la secuencia temporal, el ritual se ejecuta en el momento de la siembra del maíz (abril-mayo) y su recogida (octubre-noviembre), repartiéndose los ejecutantes entre la casa, donde los músicos se colocan en un pequeño altar, y el campo de la siembra o *milpa*. En ocasiones se llevan a cabo procesiones amenizadas por la música y que van de la casa al sembrado y también existe una diferencia en el género de los danzantes, es común que los bailes en la casa sean interpretados por las mujeres y en el campo por los hombres, siendo común también el baile mixto de niños y niñas. Se produce mediante estas acciones una unión entre la casa y el campo, la tierra y el cielo, la humanidad y los dioses benefactores, además de una fusión de los elementos masculinos y femeninos que intervienen en toda concepción de vida.

LA MÚSICA DEL MAÍZ. FUENTES FONOGRAFICAS MEXICANAS

La investigación llevada a cabo por el Seminario de Semiología Musical de la Escuela Nacional de Música de la UNAM, bajo el título: *La música del maíz. Estudio etnomusicológico desde una perspectiva semiótica en la región Huasteca*, realizada en el marco de la exposición *Sin maíz no hay País*, con la colaboración de la Dirección General de Culturas Populares, ha preservado el testimonio de un patrimonio musical que demuestra la importancia simbólica que tiene el maíz en la cultura mejicana. Los dos fonogramas, editados en el año 2003 se encuentran por desgracia descatalogados, y este investigador sólo ha podido tener acceso al primer volumen de los dos que fueron editados. Este es una pequeña muestra de los distintos rostros acústicos del maíz. La materialización sonora de la relación íntima del maíz, a nivel festivo y ritual. En este disco podemos observar tres formas de articular entre la música y el maíz. La primera es a partir de los nombres que hacen referencia a la gramínea, la segunda tiene que ver con el contexto de la ejecución musical y la tercera incluye aquellas piezas cuyas letras hablan explícitamente del maíz y sus problemáticas sociales. En el contexto socio-cultural que sirve de fondo a estas manifestaciones artísticas el maíz funciona como un elemento aglutinador. La mayoría de los temas musicales recogidas son instrumentales, principalmente interpretadas con tambor y chirimía⁴³. En otros la voz humana aparece articulando sonidos ininteligibles. La pieza

⁴³ *Sembradores de maíz: música indígena y mestiza*. Vol. I. Coordinación general: Fernando Híjar Sánchez. Transfer y masterización: Joaquín Velasco Ramírez. Investigación y notas: Gonzalo Camacho y Ruth A. Sánchez. CNCA-DGCPI-Museo Nacional de Culturas Populares. México, D.F. 2003.

cantada *Alabanza de San Isidro* nos llama la atención, entre otras cosas, porque la deficiente métrica evoca la adaptación de una canción anterior que se renueva sustituyendo las deidades agrícolas autóctonas y el idioma náhuatl por el madrileño San Isidro y el idioma de los conquistadores.

ALABANZA DE SAN ISIDRO. NAHUA.

Venid sembradores venid a la siembra / Venid sembradores venid a la siembra / que ciento por uno produce la tierra / que ciento por uno produce la tierra / señor de Xilula del cielo supremo / señor de Xilula del cielo supremo / oye los suspiros del devoto pueblo / oye los suspiros del devoto pueblo / San Isidro Labrador príncipe de agricultores / San Isidro Labrador príncipe de agricultores / Auxilia a tu vecindario y socorre a tus sembradores / Auxilia a tu vecindario y socorre a tus sembradores / Señor de Xilula antes de partir / Señor de Xilula antes de partir / Queremos nos echés tu bendición / Queremos nos echés tu bendición⁴⁴.

CONCLUSIONES

Dentro del proceso paralelo de destrucción del patrimonio folclórico y de recuperación del mismo convendría realizar algunas consideraciones. En la música y la danza, así como en las demás artes, existe un criterio que mide sus realizaciones formales y este es fundamentalmente estético. Pero cuando nos enfrentamos a las fuentes primarias nos percatamos, si no lo sabíamos ya, que lo que hace que un pueblo no influenciado por culturas alóctonas cante o baile, poco o nada, tiene que ver con la estética, y si con un sentimiento grupal que busca la unión de todos los miembros de la comunidad en torno a una actividad común. Uno de los peligros que conlleva cualquier intento de acercar el folklore al gran público es que los grupos, en su afán por agradar, desnaturalicen la esencia ritual con un embellecimiento artificial que va desde la elección de artífices en función de su físico a la utilización de artificios escénicos o vestuarios que son producto de una mistificación de las fuentes. En cualquier grupo que aspire a la pureza han de ser aceptados aun quienes canten o bailen mal porque la necesidad de expresión y comunión de las sociedades es independiente de un juicio que siempre llega con la academia y con la codificación de unas formas que olvida su esencia imposible de coreografiar. Lo mismo que cuando el habla se congela y se convierte en lenguaje, la gramática ritual de los pueblos nunca puede pretender ser un manual de cómo se debe cantar, bailar o recitar sino un compendio de cómo se canta, baila o recita.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA DELGADO, Ángel 2010 AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. (www.aibr.org) Volumen 5, Número 1. Enero-Abril 2010. Pp. 58-93. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1695-9752.

BENNETT, W. Zingg, Robert M. *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. 1986. P. 417.

⁴⁴ Como curiosidad decir que las hojas o *totomostle* que cubren las mazorcas de maíz son utilizadas para hacer las pitas o lengüetas de las chirimías.

GARCÍA, Adolfo (2008), *Antropología de Asturias. I. La cultura tradicional, patrimonio de futuro*, KRK Ediciones, Oviedo.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Filosofía de la historia*, Barcelona. Zeus, 1970.

Höhl, Manfred. *Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y su obra*. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid, 1991. P.120-121.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1961, p.20.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl*. Instituto de Investigaciones históricas. UNAM México D.F. 1974, p.20.

LUMHOLTZ, Karl, ([1902] 1994). *El México desconocido*. Chihuahua: Ayuntamiento de Chihuahua.

SCHEFFLER, Lilian. *Magia y brujería en México*. Panorama. México D.F. 1983, p.114.

SERNA, Jacinto de la. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. Linkgua. Barcelona, 2008.