

MÚSICA, LENGUAJE UNIVERSAL

Modesto García Jiménez

UCAM (España)

mgarcia@pdi.ucam.edu

MUSIC, UNIVERSAL LANGUAGE

Resumen: Los posicionamientos críticos del llamado paradigma científico de la modernidad surgen, en buena medida, amparados en nuevas lecturas de la Historia, entre las que una revisión de las consecuencias de la Colonización y de la percepción que desde disciplinas como la antropología o la historia de las mentalidades se ha tenido de ‘los otros’, exóticos y lejanos, ocupan un lugar importante. Ese posicionamiento crítico es coincidente con varios fenómenos, a veces contradictorios entre sí: el filantropismo de las organizaciones actuantes en países del tercer mundo; la indolencia de los gobiernos e instituciones del mundo occidental; la cada vez mayor aceptación de la manifestaciones expresivas y culturales llegadas de allí; la tensión entre formas del capitalismo y la necesidad de un equilibrio de los recursos...

Abstract: The critical standpoints of the so called scientific paradigm of modernity stem, to a large degree, from under the protective wing of the new historic lectures, among which a review of the consequences of Colonisation and of the perception that disciplines such as Anthropology or the history of mentalities have had of the exotic and distant ‘others’, play an important role. This critical standpoint coincides with various phenomena, at times contradictory among themselves: the philanthropy of acting organizations in the Third World; the indolence of governments and institutions of the Western World; the tension between forms of capitalism and the need for balanced resources...

Palabras clave: Procesos de descolonización. Otredad. Música-comunicación. Performativo-creativo. Processes of decolonization. Otherness. Music. Language-communication. Performative-creative.

I. Cartografiar, inventar, dominar los mundos

Es imposible una síntesis de la 'relación' Occidente/África. En primer lugar porque durante mucho tiempo Europa inventó África; y después África está volviendo a inventar Europa, o en este caso el mundo occidental. La relación es larga, tanto como el tiempo humano. Ante la imposibilidad expresada, voy a señalar algunos hitos, casi siempre más imaginarios que reales, en los que, creo, pueden encontrarse rasgos de esa relación heurística.

La primera reflexión: en el dominio secular de Europa sobre África ¿cómo ha sido posible mantener este estado de cosas? Hay una respuesta evidente, y contundente, ya lo sé. Europa se anticipó muy mucho en el perfeccionamiento de las técnicas de guerra; en los medios bélicos de transporte y en la desmesura de sus aspiraciones de dominio. Fue la escenificación más prolongada y completa de la dominación de unos hombres sobre otros; y sobre todo, un teatro en el que Europa inventó y reinventó África, y desplegó la fuente de imaginarios más impresionante de la historia de la humanidad. El relato de esta historia de creación de imaginarios es bien antigua, los grandes descriptores de la antigüedad clásica, los griegos Hecateo y Herodoto o los romanos Estrabon, Plinio el Joven y Tácito habían dejado constancia de las maravillas naturales de una tierra inmensa e ignota poblada por seres casi irreales, por animales puramente mitológicos. Grecia y especialmente Roma, acercaron mucho el fantástico mundo africano a sus respectivas metrópolis, incluso extendieron su dominio a inmensas regiones del interior subsahariano, y se sintieron, sin duda, fascinados por las grandes culturas de la África mediterránea y media.

La Edad Media y el Renacimiento europeos agigantaron la percepción fantástica de aquellas regiones descomunales pobladas todavía de seres increíbles. En esta época el teatro de operaciones fue más naval y cartográfico que de otro carácter; urgía en ese tiempo determinar los límites de nuestro orbe, se valoraba más cómo ir a los confines del mundo que conocer las partes cercanas pero inexploradas. La Ilustración habló del buen salvaje, pero todavía diferenciaba entre los indios de las nuevas tierras descubiertas en occidente de las tierras misteriosas, inexpugnadas, exuberantes y quiméricas de África indómita, vasta, interior... Hasta que la Europa moderna, protoindustrial y utilitarista, ensimismada y etnocéntrica, no concibió África como una fuente de recursos casi inagotable, además del más romántico y arriesgado de los destinos aventureros, no se construyó su imagen definitiva: la colonia europea; el más colosal, el más grandioso de los mundos puesto al servicio de otro. En esta idea de dominio total entraba todo, sin límites; los hombres y los demás seres vivos, las riquezas de la superficie y del interior de la tierra, los frutos, las fuentes y las aguas, todo lo existente. Aquí no hubo matizaciones, adquirimos toda propiedad y todo derecho sobre aquella ilimitada parte del mundo y redondeamos la faena sustituyendo incluso sus propias creencias, sus dioses y sus ritos por otros que siguieran viéndonos como señores de todo mundo conocido.

En este sentido, la relación 'más actual' de los dos continentes no ha sido tampoco franca e igualitaria; por más que la hayamos disfrazado de intercambio o de labor científica. Ni los grandes negocios del cacao, de la madera, los diamantes, etc., con su falsa aureola de crecimiento económico ajeno a cualquier filantropía, pueden conseguir un equilibrio de la riqueza; ni la ayuda internacional, mientras siga siendo una limosna para acallar los gritos de las buenas conciencias de los países ricos, podrá erradicar verdaderamente el hambre. En esta misma línea, cabe decir que toda la labor de divulgación científica desplegada, con la exuberante naturaleza africana como telón de fondo, sigue respondiendo al esquema colonial. Así pues, las grandes corporaciones multinacionales, que dicen no mirar a ningún sitio cuando actúan, y los 'national geographic', amparados en el científicismo de sus conclusiones, pero que en realidad abandera la defensa del medio pero sin el medio, como en la más pura tradición despotista. Unos y otros seguimos vendiéndonos África a nosotros mismos,

sin avanzar un ápice en el establecimiento de autonomía, que es a la vez reconocimiento de expresión y de capacidad de conocimiento y decisión.

IA. Las consecuencias no previstas

De toda la experiencia histórica de la llamada Colonización nos han quedado dos consecuencias de alcance todavía insospechado: la imagen ‘inferior’ de la humanidad africana, y la inexplicable violencia étnica que atenaza y destroza África y otra buena parte del Mundo. Aparte, claro está, de otras imágenes de menos entidad, como la aventura, los safaris, el exotismo, la naturaleza en estado salvaje, la inocencia de lo no civilizado, lo primitivo...

Tarde, excesivamente tarde aprendimos que África y los africanos no son sólo objetos de Europa: objeto de estudio, de violación; objeto de exploración, de admiración; objeto de preocupación, de evangelización; objeto de interés, de esclavismo; objeto de explotación, de riqueza; objeto de sueños, de esquilmación; objeto. Hemos tenido que desentrañar las lecturas hechas desde la hegemonía más incontestable, como si el sólo mensaje, desnudo, no hubiera sido suficiente; hemos preferido siempre creer a Livingstone, a Lord Delamere, Radcliffe-Brown o a Peter Botha, en lugar de a Mandela, Mobutu, Mbeki o a Keita. La historia de los europeos en África es la historia de la demencia y la mezquindad humanas, del delirio de creernos reyes de la creación.

África es, por tanto, también la luz y la sombra; es la prueba y el espejo. Es la oportunidad de reconvertir nuestra equivocación, el referente para una lucha sin cuartel contra nosotros mismos. Y a fe que lo estamos consiguiendo, sólo hay que mirar cómo Europa se dispone a acoger a aquellos que ven en ella una luz, cómo se abre y abre generosamente sus fronteras a los miles de africanos a los que hemos creado la imagen de un mundo sin hambre y sin guerra. Perdónenme este trágico sarcasmo, pero esa idea de ‘Europa amurallada’ que teme que la avalancha de personas, ‘inmigrantes’, socave su virginal cultura humanista y acabe con su sofisticada civilización, me repugna profundamente. No imploro que Europa se convierta en la sirvienta de África, en el cumplimiento de una especie de penitencia histórica que lave su culpa; sólo pido el esfuerzo de ser consecuentes, de cambiar definitivamente una forma de pensar, de eliminar de nuestro vocabulario y de nuestra percepción el término ‘objeto’, y estar dispuestos a convertirlo en el de ‘persona’.

II. Ciencia y humanismo

Es hora de una constatación, sobre cómo la ciencia y la intelectualidad, en su posicionamiento frente a la ‘debilidad’ filantrópica, han generado una idea fatalista e irremediable de la situación del mundo. Durante una época demasiado larga, que coincide, según mi punto de vista, con la consolidación definitiva de la ciencia como explicación posible del mundo en la modernidad, se ha producido la extraña y trágica paradoja de que precisamente la crítica social más acerada (los marxismos y todas las corrientes críticas de corte secular, laico y revolucionario, con los ‘ismos’ de la modernidad tardía a la cabeza y la filosofía de inspiración más alejada del pensamiento religioso, y por tanto de la dimensión espiritual –aunque esta asociación es en su perspectiva histórica absolutamente arbitraria–), con sus constantes negativas a admitir posiciones filantrópicas y con su construcción de una objetividad secular y laica alejada de posturas caritativas y compasivas, ha creado una idea de que el conocimiento –y por tanto también la acción– debe producirse al margen de una aceptación de las desigualdades del mundo, o en todo caso, manteniendo estas desigualdades como un determinismo irreparable. En definitiva, ha hecho posible el posicionamiento displicente de no mezclar las consecuencias trágicas humanas con el análisis más o menos radical de las causas económico políticas, proyectando con ello una mirada miserable, inmisericorde con el resto del mundo. No sé cual de las dos posturas es más deplorable, si el frío análisis crítico moderno que no admite que sus tesis puedan ser confundidas con la miseri-

cordia, pero que tampoco pone en marcha mecanismos para otras soluciones, o esa otra que llamaremos capitalista salvaje a la que no preocupa que dos tercios del planeta mueran de hambre y enfermedades, porque confía en generar con el tiempo la suficiente riqueza para que supuestamente se equilibren las desigualdades.

El hedonismo de la mercancía y la irresistible tentación del consumo como dimensión utópica, y reconfortante, son presentados por parte de la teoría crítica social como triunfos del capitalismo, como reificaciones sutiles e inexorables. Pero es posible que esas dimensiones tengan, además de esa lectura, otras que tienen que ver con la propia naturaleza humana, para la que la preocupación solidaria es extenuadamente residual y minoritaria.

Si es verdad que se diera una teoría crítica de la modernidad, que abanderase un nuevo marco, sometiendo el alcance del paradigma científico o de conocimiento a nuevas posiciones de conocimiento y reconocimiento de una multiculturalidad (entendiendo también a las 'otras' culturas como generadoras de conocimiento y no únicamente como objetos de análisis del paradigma dominante), sin vacíos entre una y otra cultura, esto es, sin situaciones hegemónicas, tendríamos que asumir, tanto que grandes capas de los hoy desprotegidos probaran en sus carnes el 'error' o no del hedonismo de la mercancía y el consumismo convulsivo, como su voluntad, si la hubiera, de destruir los iconos de la opulenta sociedad desarrollada y lo que ellos representan. Es previsible que la rabia que provoca la indolencia de Occidente pueda convertirse, y de hecho se convierte, en deseo desesperado de gozar de los espejismos de la riqueza y del consumo. Esta posición conlleva el enorme peligro de convertirse en colaboradora de un nuevo sueño capitalista: la verdadera globalización del consumo.

En honor a la verdad debo señalar, entre los frutos de este hondo pesimismo, que también ha habido posiciones abiertas y comprensivas (no comprensivas); aunque tengo la impresión de que siempre se han movido en el plano 'particular', como si de entre las segregaciones de nuestro mundo, ciego y mudo con la injusticia, pudiéramos salvar las cualidades de algunas de ellas. La decisión valiente y sumamente arriesgada de personas que ante la indolencia general del mundo rico se van a paliar en la medida de sus posibilidades el dolor. Y también, la aceptación de la potencia creativa africana. Ya que hemos despojado a la población africana de iniciativa política y económica, al menos dejémoslos deslumbrar por su impresionante dimensión creativa.

IIA. La insoportable levedad del 'otro'

Desde esta última perspectiva cabe apuntar dos nuevos aspectos: todo el entramado de ceremoniales que permiten trasladar en lo posible la música y el arte africano a escenarios occidentales, en un intento muy digno de rellenar ese enorme hueco que produjo la colonialidad, y en el que por fin podemos reconocernos mundos que comparten conocimiento; y la nueva visión antropológica que vuelven a abanderar los africanistas franceses (valgan M. Augé o M. Maffesoli como ejemplos preclaros) que proponen generar conocimiento sobre el fondo de nuestro propio funcionamiento social a través de una nueva lectura de África y los africanos. O, mejor aún, que defienden que podemos llegar a conocer mucho más de nosotros mismos revisando las lecturas que históricamente se han hecho sobre las partes del mundo auto-otorgadas y las concepciones que de ahí se derivan.

Sostiene M. Maffesoli¹ que los grandes paradigmas que caracterizan la vida moderna, esto es, la emergencia del trabajo como imperativo categórico kantiano, reelaborado después por el capitalismo en la forma en que brillantemente teorizó Max Weber; la creación puesta a disposición de una idea avasalladora de progreso; la (gran) razón u, otra vez bajo el magisterio de Weber, la racionalización generalizada de la vida; y el utilitarismo, como

1 En una interesante sesión de trabajo (1 de octubre de 2004) durante un curso de doctorado llevado a cabo en la UCAM en la que Maffesoli intervino con una propuesta que él tituló "Sobre el buen uso de la violencia".

forma de ‘rentabilizar’ la inexplicabilidad que para los humanos tiene la gratuidad –y en cierta forma también la ‘levedad’– de la existencia, todo ello –mantenía el filósofo– subyugado a una idea lineal y evolutiva de temporalidad ha producido, a la vuelta de los siglos, una saturación, o lo que es lo mismo, una presencia tan abrumadora en todos los aspectos de la cotidianidad que ha terminado por causar un hartazgo, que se hace patente en la pérdida de otros referentes de sentido de la existencia que han quedado atrofiados debajo de esos grandes paradigmas modernos. Se hace necesario, pues, un reencantamiento del mundo, un nuevo impulso que traiga a las operaciones de la vida cotidiana aquellos referentes perdidos y que son a los ojos de la mecánica moderna, inútiles, gratuitos, desaprovechados... Éstos, en principio, vienen a corresponderse con cuatro ‘intenciones’ que nacen precisamente de la caída de aquellas grandes certezas de la modernidad, y se pueden resumir como sigue: 1) vuelta a la dimensión creativa, pero esta vez entendida como una renovada forma de comprender el mundo, obviando toda la carga utilitarista que el impulso de crear entrañaba; 2) acompañar a la razón con todo el mundo inexplicado que se desencadena desde la percepción sensible, dejando a los sentidos cumplir su cometido, sin limitar y sin encorsetar ese campo a los estrechos márgenes de la razón, y sobre todo perdiendo el miedo secular a que lo relacionado con el cuerpo es moralmente reprochable; 3) añadir a nuestras vidas una esteticidad de lo social, una dimensión muy cercana a la creatividad que significa experimentar la emoción de creer proyectar nuestra propia vida y nuestro mundo más como una obra de arte que como un medio hostil que hemos de sortear, cuando no como un enemigo del hombre que hemos de evitar; y 4) una reconceptualización de temporalidad que acarree la pérdida de la idea de linealidad evolutiva y progresiva, que nos haga ahondar en nuestra propia naturaleza y en los límites de la existencia, o en los límites a que nuestro lugar en el mundo nos obliga con respecto a (todas) las demás criaturas vivas.

Lo curioso de esta propuesta, que yo pongo en boca y en palabras de Michel Maffesoli pero que claramente pertenece a un buen número de filósofos que abanderan, desde hace unas décadas, un cambio de orientación intelectual que tiene como referente una revisión profunda del alcance de los paradigmas de la modernidad: científico, ético, político, filosófico e incluso otros, como el judicial, que estaban blindados con la etiqueta de autopoieticos, es que aflora de cuando en cuando a la superficie del pensamiento social. De todas formas no se trata de nada que no hubiera estado ya en las mentes de filósofos anteriores. Véase, si no, el caso del poeta andalusí del siglo XII Ben Tufayl, autor de la imprescindible *Philosophos autodidactus*, en la que pretende reconciliar la razón con el corazón, dos concepciones históricamente enfrentadas. Según el filósofo, la pura razón (para él la especulación filosófica) no puede llegar a la verdad absoluta y tampoco la intuición mística es suficiente para conocer la divinidad, de donde surge la necesidad de la fusión (y no la simple mezcla) entre ambas formas de conocer el mundo, o lo que es lo mismo, entre la ciencia y la intuición, entre el sentido común y la lógica aristotélica, entre la racionalidad de Averroes y la espiritualidad de Ibn Arabi o la vitalidad de Avempace. En nuestro tiempo, entenderíamos que lo que Ben Tufayl sugiere es el sustento de la experiencia y del sentido común como componentes ideales, junto con la razón y la ciencia, para entender el significado de la existencia y qué es nuestro mundo en ella; y en cuya estela hemos de situar a autores como Michel de Certeau o Jesús Martín-Barbero, y en general a los que pudiéramos llamar reivindicadores de la cotidianidad como campo en el que también cuentan las emociones y los sentimientos.

Se trata de estallar desde dentro de esa especie de postura displicente que atenaza a medio mundo –el occidental–, que ve como el otro medio muere de hambre ante una inexplicable pasividad y a sabiendas de que con una intención política ese desastre puede paliarse. Y lo que es más importante aún, o digamos que es lo esencial: con un reparto equitativo, una nueva redistribución de los recursos y, fundamentalmente, con la voluntad de que el mundo desarrollado renuncie a la explotación que en forma de esquilmación de riquezas naturales, de generación de una deuda a todas luces insalvable o, más oculta pero igual de determinan-

te, la expansión paulatina pero imparable de las estrategias capitalistas de mercado con toda la mecánica social que ello arrastra, más otros mecanismos que se han venido produciendo en el establecimiento de nuevas formas de colonización, con esa voluntad, digo, puede conseguirse una equiparación del derecho que todos los seres humanos tienen de vivir, primer e ineludible paso para empezar a hablar de una posibilidad de considerarnos iguales unos y otros.

Pero además, no sólo en el ámbito económico y político se refleja la tan arraigada percepción de 'los otros' como inferiores –antes, porque nos separaban razas incompatibles; hoy, porque pertenecemos a dos mundos económicamente distintos– sino que existen otros ámbitos en los que es más difícil detectar esta relación de hegemonía/subalternidad pero que no escapan a ella. Estos ámbitos suelen estar revestidos de una pátina que los dota de un carácter incontestable para la modernidad, están, por así decirlo, libres de sospecha, gozan de una aparente inmunidad ideológica que los sitúa en el lugar de lo inofensivo, de lo inocuo. Son, por ejemplo, los grandes programas científicos, a los que me he referido con anterioridad; los grandes proyectos de ayuda para lavar la cara y la conciencia de algunos países poderosos; la intelectualidad y sus productos filosóficos –como este mismo– que siguen operando desde sus posiciones –científicas y políticas– establecidas; son el tránsito, el tráfico, de productos culturales en forma de artesanías o, como es el caso que nos ocupa, la importación eventual de música y músicos que ponen la nota exótica en nuestros festivales de verano.

La segunda reflexión: pueden estimarse como un gran paso en la reparación de ese vacío entre dos continentes y en la necesidad de despojarlo de todo rastro de subalternidad dos ideas elucubradas anteriormente, a saber, por un lado la aceptación de la capacidad creativa como generadora de conocimiento, y por otro la producción y el intercambio de músicas como ruptura de una comunicación basada en palabras que ya no albergan sentido. Y, ambas, como intentos de desembarazarse de la única transacción que parecemos conocer, la compra y venta. Casi indefectiblemente cuando pensamos en soluciones para lo que hemos dado en llamar subdesarrollo, éstas son siempre de tipo económico: o se genera riqueza o se suple su carencia con medidas paliativas; pero lo peor es que nuestra idea de riqueza se restringe a ese tipo de transacción aludida. Las únicas propuestas que se entienden en Occidente son las que avalan un nuevo mercado más equitativo, pero en el que sin duda seguirán rigiendo los imperativos capitalistas de la oferta y la demanda; escasamente se piensa en otro tipo de vías que no pasen por el esquema de ese basamento de la sociedad capitalista, por eso mismo llamada 'de mercado'.

No vamos a descubrir ahora una modalidad sorprendente y novedosa de capitalismo en la que destaquen unas formas de intercambio armónicas que no creen desigualdades, pues ésa, con ser una de las más legítimas aspiraciones del mundo civilizado, sabemos que nos es posible. Sencillamente, la propuesta puede resumirse en pocas palabras, y habrá que decir primero que es más una apuesta intelectual que una promesa de economía viable: puestos a ser revolucionarios en esta cuestión, deberíamos de pensar en iniciativas que generen recursos para la subsistencia y no exclusivamente para el enriquecimiento. Claro que no somos tan ilusos como para creer que los recursos de subsistencia se reparten equitativamente por ellos mismos, pero tampoco sabemos si la inmensa cantera de conocimientos que es África nos puede sorprender con unas formas de trueque y de repartición de los recursos en los que la ley del enriquecimiento no cuente de manera determinante.

Así las cosas, la preocupación no estibaría en cómo vamos a vender en el mundo occidental las artesanías u otros productos africanos, pues no es ese el sentido que para nosotros tiene la 'aceptación de la capacidad creativa'; o cómo van a producirse los intercambios musicales y qué repercusión económica van a tener en sus lugares de origen, pues no es tampoco esa la forma en que concebimos esa interacción. Antes bien, la creatividad no es una forma original, novedosa y sugerente de producción para el mercado, no es una ingeniería

de tecnología aplicada; ni la música una ‘salida’ económica digna –como hemos intentado que suceda con la música y los músicos cubanos en la última década, en relación con nuestro país– o un espectáculo por el que hay que pagar. Todo eso está muy bien, y en cierta forma algo alivia a una parte de la población, pero la idea, como venimos manteniendo, no se agota en lo económico sino que quiere convertirse en una trascendencia de ello, pues en cualquier caso, Occidente también ha de aprender una lección en todo esto: la que mida las consecuencias de haberse constituido como centro y explicación del mundo.

La creatividad es un impulso íntimamente cercano a la espiritualidad, que es un estado del hombre. De esa ecuación se desprende la sensación de que existen unos pueblos, unas razas, que no se doblegan fácilmente al tedio y a la repetición rutinaria. Es curioso, pero a veces una vida social que, al menos a los ojos de los occidentales, parece perfectamente estructurada y ordenada hasta en sus más íntimos detalles –debe de ser una deformación provocada por toda la literatura antropológica–, el estrato al que se pertenece, los roles sociales que se han de cumplir, incluso el sitio ocupado en los clanes y linajes familiares, suelen ser comunidades con un ímpetu creativo desbordante, por lo menos en lo que de genético tiene abandonarse a un ritmo, a una cadencia, un rito o una oración.

La música es la expresión de la cercanía entre creatividad y espiritualidad. En un artículo sobre la universalidad de la música como ineludible componente social, se pregunta el musicólogo Polo Vallejo por qué es importante investigar en África. Por otro lado, Ricardo Canzio, musicólogo argentino, en una ya lejana sesión sobre la naturaleza de la música, dictada en Granada en un coloquio sobre la universalidad de la práctica musical, nos ilustraba acerca de la utilización de herramientas analíticas del estructuralismo lingüístico para una explicación convincente del sentido de la música y su práctica para las formas de racionalidad occidental. Se refería Canzio a las músicas rituales tibetanas cuya monofonía, monorritmo y cadencia tonal reiterativa choca con la idea que occidente ha desarrollado de la música. Polo Vallejo, por su parte, ha estudiado exhaustivamente a los wagogo-gogo, en la actual Tanzania –guiado por el grupo Nyati del poblado Nzali– y en su análisis nos proporciona elementos para una reflexión sobre la universalidad de la música y de sus funciones sociales. En ambos casos se trata de la música como forma/sistema/herramienta/fuente/proceso comunicativo.

III. La música sin géneros

La música, bajo el enmascaramiento comercial unas veces, o la rutina ritual otras, es elemento inseparable de lo religioso, del ejercicio de hospitalidad, de brillantez para los actos sociales, es reivindicativa, expresión de los sentimientos, insustituible en los rituales de cortejo y emparejamiento, en el último adiós a la vida... ¿En qué se diferencian los angustiados cantos esclavistas de la canción protesta o una danza wagogo de bienvenida de la del danzari vasco?, ¿qué distingue un llanto funerario bororo de una plañidera flamenca? ¿y una danza curativa de un brujo africano de los rituales musicales terapéuticos de la tarantela en el Alto Salento italiano que con tanta destreza estudiara Ernesto de Martino? ¿En qué difieren entre sí la enorme diversidad de cantos y danzas religiosas que pueblan el mundo?

Esta especie de sustancia compartida viene a planear sobre uno de los debates más encendidos de la actualidad, la del innatismo de las formas expresivo-comunicativas humanas, y de entre ellas, con especial énfasis, la música. Los esfuerzos de generativistas como N. Chomsky o Steven Pinker, neoevolucionistas como S. Jay Gould o genetistas como L. Cavalli-Sforza, vienen a unirse a los grandes estudios musicológicos sobre la naturaleza de esa expresión, en buena parte cosechados en África y Asia.

La música, como código comunicativo, participa de la naturaleza lingüística y la trasciende. Participa de ella porque es capaz de establecer comunicación, en el más original y extenso sentido de comunicar (*communis* < *co-munio* o *co-munere*, “hacer cosas juntos”

[“conectar”], más que “hablar entre”); y la trasciende, porque no está limitada por la especificidad idiomática, como lo está el lenguaje. La comunicación que procura la música lógicamente no se resuelve en el mensaje explícito y, en el sentido lingüístico, inteligible, sino que la establece en el campo semiótico. Y nos atreveríamos a decir más: por encima del encorsetamiento del signo lingüístico y su relación necesaria entre significante y significado, la semántica, y aún en esta relación metafórica con la realidad que también conlleva el signo, la semiótica, la música si sitúa más allá y apunta a las capacidades intuitivas y sensoriales y no sólo a la razón y al intelecto. Y sin embargo, a pesar de esta dimensión sensorial, es una creación específicamente humana.

La fascinación por lo exótico y el *boom* de las músicas de raíz o las llamadas músicas del mundo, que salpican la geografía estival de buena parte del mundo occidental en forma de festivales es un novedoso y complejo fenómeno que, en principio, tiene mucho que ver con la universalidad de la práctica musical como metalenguaje, además, claro está, del deseo estético y deleitante y las ganas de conocer de toda música. Y puede ser a la vez tanto el resurgimiento como la desvirtualización de las músicas del que llamamos tercer mundo.

Y además, parece que a medida que la desbordante evolución de la música en los países del ámbito cultural que llamamos occidental más se complejiza y progresa –aparentemente hasta perder parte de su esencia–, más se necesita la recuperación de las fuentes musicales primigenias, o de los contextos de práctica musical que pudiéramos llamar vírgenes, por más que uno y otro concepto parezcan concebidos bajo parámetros evolucionistas. En un contexto mundial, aunque pueda entenderse como un tópico, podría señalarse la fuerza generativa africana y la atmósfera musical oriental, en la que quizá todavía no se ha producido el roto entre una idea occidental de la naturaleza como algo externo al hombre y la música en la superación de los límites de la comunicación específicamente humana, frente a la exuberancia de maneras musicales en Occidente, atrapadas, según puede inducirse, entre los medios técnicos de reproducción (hasta casi de creación) y la dictadura del mercado.

No es la intención de este artículo la propuesta de un estudio de las ‘otras’ músicas –africanas, asiáticas o de otros continentes– para, como muchas veces se ha dicho, comprender de forma significativa el proceso de desarrollo de la música culta occidental, o por facilitarnos algún método didáctico novedoso. La idea es de naturaleza distinta y tiene claramente otra vocación: que este despertar del ensimismamiento eurocéntrico y la consecuente avalancha de músicas del orbe no produzca una banalización de esas formas expresivas bajo en triunfo definitivo del mercado como nuevo y único sentido del mundo global

Puede pensarse en una ‘autenticidad’ de la música africana, como hace Polo Vallejo, en algo inexplicable que la hace parecer genuina y genitiva. Pero ese parecer se deriva del hecho de entender la música como géneros o como formas, como diversidad de ritmos y melodías que podemos definir identificar y clasificar, en definitiva desde la idea occidental del arte musical. Es muy interesante pormenorear por los sitios de la música, el fragor de las batallas y las mil y una variantes de la mestización en marcha. Establecer variantes, clasificar, poder diferenciar y definir; ver cómo se llevan sus elementos con las afinidades personales o con las expectativas sociales. Como también se puede pensar en géneros, en músicas distintas para distintos momentos y situaciones; sin embargo, esa exuberancia formal, la infinita variedad que somos capaces de concebir, todas las músicas que existen y han existido, el número interminable de instrumentos, melodías, etc. no son más que afloraciones de una relación arbitraria, de una pluralidad cultural que requiere convencionalidades aisladas o disposición a una comunicación sin términos inteligibles sino simplemente sensitivos; pero afloraciones que hablan de unas capacidades connaturales, inherentes a la naturaleza humana; pensar en la esencialidad de esas formas es como confundir las palabras, el léxico con la capacidad lingüística. De la misma manera que las palabras que designan objetos o pensamientos son en su diversidad idiomática de carácter arbitrario y no lo es, en cambio, la capacidad de construir frases o enunciados con significado y sentido, en la música, las

formas –ritmos, melodías, sonidos, instrumentos, géneros– son resultado de la compleja producción cultural, esto es, son expresiones adquiridas, pero no lo es la capacidad emocional y sensible que, más allá de la dimensión semántica del lenguaje, pone en comunicación a unos seres con otros a través de la modulación de los sonidos o de la producción de éstos en forma melódica. Es decir, la música es un lenguaje, un recurso estético expresivo que aun no pudiendo emitir significado explícito opera en algún lugar de la mente humana desencadenando sensaciones que todos los seres humanos comparten al ser inherentes a su alma.

Esa es la importancia y la grandeza de la música, sumado al hecho de su naturaleza efímera, fonética y performativa, o lo que es lo mismo, que cobra existencia a medida que se produce y a su vez también es evanescente, desaparece, fluye. Por eso, más allá, de que la música pueda despertar intereses estéticos o pueda llevar, en su deleite, a compartir gustos e incluso expectativas, está el hecho ineludible de que en su práctica nos reconocemos como humanos, y a partir de ahí, que cada cual actúe como deba.

Referencias bibliográficas

- AUGÉ, Marc
1996 *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- BALANDIER, Georges
1983 *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.
- BAUDRILLARD, Jean; MORIN, Edgar
2003 *La violencia del mundo*. Madrid: Libros del Zorzal.
- CAILLOIS, Roger
1974 *Approches de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- CANZIO, Ricardo
1994 “Música ritual del Tíbet”, en *XXIII Curso Manuel de Falla “Etnomusicología”*, Granada.
- CERTEAU, Michel de
1986 *Heterologies. discourse on the other*. Minnesota: Univ. Minnesota Press.
- MARTINO, Ernesto de
1999 *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra.
- HOUNTONDJI, Paulin J.
1976 *Sur la “philosophie africaine”*. *Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: Maspéro.
- LEIRIS, Michel
1969 “Cinq Études d'Ethnologie (reflexiones sobre el racismo)”, en *Raza y civilización*: 9-80. Paris: Ed. Gonthier.
- MAFFESOLI, Michel
1988 *Le temps des tribus...* Paris: Le livre de poche.
1993 *La contemplation du monde*. Paris: Grasset.
1997 *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós.
- SANTOS, Boaventura de Sousa
2003 *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclées.
- STEINER, George
2001 *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Siruela.
- TUFAYL, Ben
1995 *El filósofo autodidacta*. Madrid: Trotta. (Edición de E. Tornero).
- VALLEJO, Polo
1998 “Investigar en África”, conferencia dictada en *I Jornadas de Investigación en Educación Musical*, Ceuta, 1-3 octubre de 1998 [organizadas por ISME España].
2004 *Mbudi Mbudi Na Mhanga*. Ed. del autor.