CH'ANANTIRAKWA Y LA TRADICIÓN ORAL PURÉPECHA
REFLEXIONES PARA LA RECOPILACIÓN Y ANÁLISIS DE FIGURAS NARRATIVAS ORALES

KARLA KATIHUSCA VILLAR MORGAN

Introducción

El objetivo de este artículo es hacer una reflexión acerca de dos etapas diferentes de la investigación antropológica en los estudios sobre tradiciones orales. Una primera etapa comprende el trabajo de campo, donde es de suma importancia la observación directa que se realiza durante la recopilación de los materiales que posteriormente serán sometidos a análisis. Es precisamente durante la etapa del análisis donde surgen las preguntas respecto a los factores que permitirán realmente la comprensión de los mensajes contenidos en estas narraciones.

En este caso particular se abordará y presentará un texto de una de las figuras narrativas de la tradición oral purépecha llamado *ch'anantirakwa*,[1] que forma parte de un conjunto más amplio de figuras narrativas que componen la tradición oral purépecha, entre las que destacan, al igual que en otras culturas, los mitos, leyendas, chistes, cuentos, etc., así como otras figuras exclusivas de la cultura y oralidad purépecha.[2]

El relato que se presenta fue obtenido en la comunidad purépecha de Santa Fe de la Laguna, tenencia del municipio de Quiroga, de la región del lago de Pátzcuaro, durante una práctica de campo realizada en 1998.[3] La recopilación del material tuvo dos etapas; una primera versión apareció de manera informal en español con algunas palabras en purépecha, y posteriormente hubo la posibilidad de obtener la versión en purépecha del mismo relato mediante una entrevista formal. La trans-

[1] A lo largo del texto aparecerá la palabra en su forma singular *ch'anantirakwa* y en su forma plural *ch'anantirakwaecha*, según sea el caso.

[2] Para más información se recomienda consultar el trabajo de Pedro Márquez, *Kasinkurhikuaecha, jakak'uaecha, arhitasperakuaecha ka arhikuaecha*, Zamora, Michoacán, Colegio de Michoacán, serie 1, núm. 8, 1996.

[3] Agradezco a Tata José Dimas —excelente informante— por el tiempo brindado para la obtención de éste y otros relatos.

cripción del relato en la versión purépecha se realizó apegándose en la medida de lo posible a la forma oral y usando la convención ortográfica de la propuesta Hernández y Nava (2000), sin embargo durante el relato no aparece la propuesta de estandarización de la lengua propuesta por los autores, pues una de las finalidades fue presentar el relato de manera que se pudieran apreciar las variantes dialectales, para especificar la particularidad del purépecha de Santa Fe de la Laguna y el toque personal del narrador.

El Ch'anantirakwa *y los purépechas*

El *ch'anantirakwa*[4] tiene su origen en la narración de un acontecimiento completamente real, o casi, puede decirse una anécdota que generalmente se presenta en forma chusca, graciosa, o a manera de broma. Cuando de dicha anécdota se apropia la comunidad y se le integra en la vida social de los purépechas, es decir, cuando se vuelve del dominio público, estamos ante la presencia definitiva de un *ch'anantirakwa.*

La ocasión en que fueron narrados estos *ch'anantirakwaecha,* el informante comentó: "A ver si me acuerdo, porque tiene mucho que ya no los digo, como ahora ya no nos juntamos todos los amigos a platicar, pues se me han ido olvidando", sin embargo este comentario no es síntoma de que este género de la tradición oral purépecha esté en "peligro de extinción"; gracias a su carácter informal, es fácil que para este tipo de narración se encuentren espacios adecuados para su reproducción.

Cabe mencionar que entre los purépechas de la región se comparte un sistema de creencias común, que permite la apropiación y adaptación de los *ch'anantirakwaecha* sin importar su lugar de origen. Existe un intercambio de relatos a través de las diversas situaciones en que se relacionan entre sí los purépechas: las fiestas, el comercio, matrimonios entre miembros de distintas comunidades, peregrinaciones, visitas, etc. Éstos son espacios de convivencia que generan ocasiones propicias para el uso y reproducción de estas formas orales. En concreto, es posible encontrar el mismo relato, adaptado y modificado por el narrador, dependiendo de la situación y de las referencias del lugar, en cualquiera de las diferentes comunidades

[4] El vocablo *ch'anantirakwa* proviene de la raíz *ch'ana* que encierra la noción de 'jugar' o 'juego', el significado de la palabra, en función de las partículas que complementan la raíz, es el de "jugar con las palabras o juego de palabras"; esto lo abordo más ampliamente en mi tesis de licenciatura.

que conforman la región. De ahí que este relato no pueda verse como un *ch'anantirakwa* exclusivo de la comunidad de Santa Fe de la Laguna; este nombre indica tan sólo el lugar donde fue recopilado.

Primeras reflexiones metodológicas sobre la oralidad, la lengua purépecha y los individuos

Entender la función de un *ch'anantirakwa* en su conjunto es muy complejo, requiere una investigación minuciosa de la cultura purépecha en general, así como agudeza en la observación de campo. En primer lugar, se debe detectar el momento en que surgen estos relatos, ya que predomina en ellos el carácter de transmisión informal, es decir, aparecen de forma y en momentos inesperados del trabajo de campo, casi siempre durante la convivencia cotidiana. Además, una vez identificados, se debe contar con un buen informante, capaz de reconstruir los relatos conscientemente. Dado este primer paso, se puede comenzar con las cuestiones de carácter analítico para abordar los relatos, sin que esto implique que se haya resuelto el problema o se comprenda cabalmente la función de la narración.

Para entender el proceso en el que se gesta este tipo de relato, es necesario ubicar el contexto sociocultural y situacional en que se presenta o desarrolla, ya que sólo así será posible apreciar el valor de su contenido temático y el desenvolvimiento de la narración casi en su totalidad, y por lo tanto, su importancia en la reproducción tanto de la lengua, como de la cultura purépecha.

Para hablar del contexto situacional existen dos elementos insoslayables, 1) la oralidad como característica inherente al relato, y 2) las características de los individuos que participan en el proceso de transmisión.

En el contexto sociocultural, la lengua purépecha como tal cobra relevancia por ser el idioma que permite un mejor desarrollo de las ideas y conceptos entre sus hablantes y quienes pertenecen a esta cultura en general —aun en aquellos casos donde el idioma purépecha está disminuyendo considerablemente—, es decir, donde predomine la lógica purépecha sobre la lógica del español, fenómeno que puede apreciarse principalmente por el empleo de palabras que sobreviven del purépecha en el español, ya sea porque no se encuentra un equivalente exacto o simplemente porque fungen como modismos regionales.

Pero ¿cómo es posible aplicar estas divisiones analíticas en los materiales que se han obtenido? Un primer problema se presenta en el momento de transcribir las

narraciones, debido a la imposibilidad de apreciar entonación, pausas, ademanes y gestos, elementos que finalmente complementan y contextualizan la narración desde el punto de vista situacional, pero también es necesario llamar la atención sobre la poca importancia que se ha dado al papel de la observación del investigador durante la recopilación del material en el trabajo de campo. Una buena y exhaustiva observación, tanto de las actitudes del narrador, como de los receptores, será fundamental en el momento del análisis propiamente, pues permitirá distinguir entre aquellos elementos que pertenecen exclusivamente al momento del desarrollo del relato, y aquellos que forman parte estructural en la trama y función del relato.

Ahora bien, en el contexto situacional, a) ¿cómo participan los individuos en el desarrollo de la narración, además de la función que desempeñan de narradores y receptores de un proceso comunicativo oral?; en lo que respecta al contexto sociocultural, b) ¿es suficiente hablar el mismo idioma para que la comunicación se realice plenamente, es decir, para que el mensaje pueda ser interpretado a partir de un código cultural específico? De manera más compleja, y retomando las dos formas de contextualizar, c) ¿cómo se puede vincular a los individuos, a las personas concretas, con el contenido temático y el desarrollo de la narración, para entender el fenómeno en su conjunto?

La respuesta precisa a estas interrogantes aún no existe, lo que se puede afirmar, en un primer intento de solución del problema, es que se requiere que los individuos compartan ciertas características socioculturales. Por un lado, la cuestión generacional cobra importancia, es decir, si el *ch'anantirakwa* fuera narrado de un adulto a un niño, el niño, por estar en proceso de formación aún, difícilmente comprendería los valores y las normatividades en juego en el contenido del relato. En el caso específico del *ch'anantirakwa* que se presenta, una de las personas receptoras era hermana del narrador, por lo tanto compartían un parámetro generacional y, más importante aun, una relación de parentesco, un punto en común respecto de los personajes del relato y los individuos participantes en el proceso de trasmisión. En este caso, un niño difícilmente entendería dónde está la gracia de que un anciano pida a otro que chupe unos calzones sucios, acto que transgrede una de las normas de convivencia y respeto entre familiares, como lo refleja el comentario de la hermana del narrador: "Imagínese, era su hermano, cómo le anda haciendo esas cosas".

Podemos decir hasta ahora que mientras más aspectos en común tengan los individuos participantes en el proceso de transmisión —género, edad, estado civil,

estatus, etc.—, más propicias serán las condiciones para generar *ch'anantirakwaecha*.

Acerca del contenido temático del *ch'anantirakwa*, en el ejemplo presentado no es suficiente analizar en forma aislada la manera en que los personajes (los viejitos) desarrollan una trama con los conceptos propios de la lengua, esperando que la gramática empleada en la narración desemboque automáticamente en algo que resulte cómico para quien recibe el mensaje. El contenido del relato encuentra sentido a partir, específicamente, de la identificación de los elementos de la dinámica sociocultural que están en juego para crear la situación deseada, como es el respeto, la competencia, la presunción, el triunfo, etc. Estos elementos pertenecientes a la normatividad de la cultura purépecha, y que por lo tanto regulan la conducta de los miembros, reproducen un orden social y son manipulados de tal forma que, al interrumpir o transgredir la norma, originan la percepción de lo "gracioso".

En el caso de los viejitos, se manifiestan por una parte las normas de respeto y reciprocidad definidas desde el parentesco consanguíneo; recordemos el comentario de la hermana del narrador: "Imagínese, era su hermano, cómo le anda haciendo esas cosas".

Para vincular los distintos niveles analíticos, es necesario considerar el contenido de la narración en sí misma, ya que expresa elementos de la normatividad, así como signos y símbolos de la cultura purépecha, en este caso el respeto y atención hacia los ancianos es muy claro desde el inicio de la narración. Recordemos que "una persona que iba pasando les regala unos mangos". Este gesto de parte de actores terceros nos muestra lo importante que es ser adulto grande: un anciano que pasa a convertirse en *tata k'éri* (caso masculino) o *naná k'éri* (en el caso de las mujeres), es decir un abuelo de todos, lo que implica la obligación de socorrerlos y no negarles un favor. En este caso, si no se contara con el referente etnográfico, podría pensarse, a partir de la simple lectura del relato, que el asunto que mueve esta primera escena corresponde a una cuestión de caridad, con lo que iniciaríamos mal la comprensión del relato. Por tanto es importante comenzar la interpretación de ciertos datos siempre en relación con los datos etnográficos de forma global.

Si bien puede advertirse que las normatividades contenidas en la trama del relato, son manipuladas e interpretadas por los individuos para construir un relato que ironice un acontecimiento, ¿cómo puede hacer el investigador para detectar el elemento que engrana el relato con el sujeto? ¿Qué indica que se está realizando con éxito el proceso comunicativo?

Una primera propuesta sobre el elemento que se debe enfatizar, tanto en el momento de la observación para la recolección y construcción del dato, como posteriormente en el análisis, para el caso concreto de este y otros *ch'anantirakwaecha* es "la risa".

La risa es un elemento difícil de ubicar y describir con exactitud, pero vale la pena volcar la mirada hacia esta —aparentemente obvia reacción de las personas. Para que una persona pueda definir si un acontecimiento es gracioso o no, debe tener la capacidad de reinterpretar los signos y símbolos que están en juego. Dicha capacidad se adquiere (sin duda) a través del ciclo de vida que construyen inconscientemente los individuos definidos culturalmente, individuos dotados para identificar el momento en que se transgrede la norma por medio de la ironización del evento. En este caso, la aportación del investigador depende de la habilidad que desarrolle para detectar de manera consciente el momento en que ocurre la transgresión, es decir, en descubrir durante el desarrollo de la trama cuál fue la reinterpretación de signos que culmina con éxito, o sea, con gracia o comicidad.

En el caso del *ch'anantirakwa*, el desarrollo de la narración ubica el elemento cómico cuando está por concluir el relato. En el ejemplo, cuando el personaje perdedor de la apuesta busca la forma de adquirir ventaja ante el ganador desde su condición de fracaso. El viejito perdedor aprovecha el triunfo del otro para colocarlo en una situación poco propicia (como es limpiar unos pantalones sucios) para celebrar su triunfo. Se aprecia cómo se invierte la situación; la habilidad del ganador ahora parece algo negativo (para el viejito ganador chupar rápidamente el hueso de mango, lo cual debería resultarle difícil por su condición de anciano). Así, el perdedor coloca la habilidad del ganador, en una situación donde no existe la menor oportunidad de ganar o favorecerse por ser triunfador, el tiempo libre conseguido por ser ganador (el tiempo que espera a que el otro termine su mango) difícilmente resultaría ventajoso al emplearlo en la limpieza de un calzón extremadamente sucio, por más rápido que pudiese hacerlo.

Finalmente, cabe aclarar que no es arbitrario para el investigador ubicar el elemento transgredido, pues fue precisamente con la detección de las risas surgidas entre los receptores al escuchar la frase, "Y ahora no podríamos apostar para ver quién gana chupándole, para dejar casi blancos los calzones de esta parte de aquí",* como se pudo evidenciar el clímax cómico de la situación.

* Recordemos que es el área de la entrepierna. En purépecha dice: *"ji tipich'ukwani puro chpameni para sési urapent'ani"*.

Comentarios finales

Podemos resumir que el *Ch'anantirakwa* es una narración oral, que se distingue de otras narraciones de la cultura purépecha por su informalidad en el momento de la trasmisión y por su sentido lúdico. La importancia de este tipo de relatos reside en que es a través de su trasmisión, reproducción y origen, como cobran sentido en la vida de los individuos, reforzando su pertenencia a la cultura a la que pertenecen. Sin embargo, entender el proceso comunicativo, desde una perspectiva sociolingüística, requiere necesariamente un contexto articulado con diferentes perspectivas y diversos elementos que deben buscarse desde que comienza el registro en campo, para posteriormente hacer uso de una etnografía lo más amplia posible de la cultura purépecha y estar en posibilidad de interpretar analíticamente el contenido de la narración.

Desde luego que el análisis de este *ch'anantirakwa* y cualquier otro relato da para muchísimo más, aquí sólo esbozamos la idea general; un análisis minucioso aportará mayor número de elementos y por lo tanto permitirá entender el humor y el universo de la cultura purépecha a través de su tradición oral.

A continuación se presentan las versiones de un *ch'anantirakwa* que trata sobre unos viejitos y una competencia.

TEXTO PURÉPECHA

1. "Ch'anantirakwa tarhepitiichaeri"

2. ...Ma xanharhu jimpo ísï, jarhaspiti ma tsimani achamasïicha. Tsima markuerpitiksï, erachispitiksï o na cha arhisïnka turhisï jimpo: hermanuistiksï. K'érati achaatiicha jatiristiksï ya, kómu ¿na arhipirini?, na t'amu ekwatsï, yúmu, témpini yúmu wéxurhini ísï jatiristiksï ya, ka ísï ch'anarperaniksï, eyankuperaniksï ampe, wantantskorheni.

3. Jimak'ani ima, nitamasïampi ma kw'iripuecha ka exeani tsimani achaatichani waxaarhatakwani, tata k'érituecha, ka tsimani o ma intsïmpeasti imani amanhenchakwa, amanhenchakwa imani manguichuecha (iáasï turisï jimpo manguna), ka tsïma:

4. —jóchka marhoatani. Ju ya arhani, ka ju ya antaperaaka cha ísï. Nema ísï kókani k'amarhi ya inteni, akurhenta sési inteni manguni, inteni kipu sési urapent'ani ka imaniksï sési ima antaaka.

5. Ka nóksï achaatiicha k'érati piaakani, sontaksï nóteru jukani sési ya mentu, apenasksï akurhetaxati ma manguni. Ima ma kw'iripu mank'usïnti ya , k'amarhini, akurhenta sési, chuparenta sési, urapent'a ne imani kipuni mangueri. Ka arhisïnti hermanuimpani ya:

6. —Jíkini[1] antaska ya

7. —¡Ah!... ¿wank'uski ya?, ¿arhaski yamentu?

8. —Jo, arhaska ya. ¡Era ya!, xuterka ya ka na jíkini erokaaka ísï nani jamerani ju ya t'u ya akurhentani ma, jankurhentastini ya, jakurhenta ka noo xankuchka ya, era.

9. —Tanturhu ya, t'úchka arhani antaska ya.

10. —Jíkeni antaska ya, ka jimini ísï sapti mirimachka ya.

11. Ma ampe intskupka ya antaka ampe ya tsïma paraksï terekorheni ya arhistini.

12. Ka meni nokta exekorhesïninha kumpeni íni tipich'ukwa ampe uraperachentani, puro tsitameni, chuparentani ka sési ireni urapentachentani, ka imani, arhit'u:

13. —Inteski anta jucheeti ya. ¿nókenichka ampe úski ya?, t'u arhentianteska, chuparenta, ji nókini úskichka ya.

14. —Ka tsimareni ya tipich'uckwaecha, ikichakome k'ama íni yarharekoarheni ka tupuri jaásïnka mámaru ampechka ya, nóksï terekorhempti ya na japirini ya: ji tipich'ukwani puro chupameni para sési urapent'ani.[2]

15. Jímini ampe, Dios meyamu.

TEXTO ESPAÑOL[1]

1. "El *ch'anantirakwa* de los viejitos"

2. ...En una calle de por aquí, había un par de señores, ellos eran parientes, eran "erachis"[2] (o como se dice en español, eran hermanos). Los señores eran ya de edad, como... ¿cuánto se puede decir?, como de noventa y cinco años ya. Así entre ellos jugueteaban, se hacían bromas o se contaban y platicaban cosas.

3. Entonces una vez pasaron unas personas y vieron a los viejitos sentados y les regalaron unas frutas, unos mangos. Los señores se alegraron y se los comieron y se dijeron entre ellos:

4. —Si estas frutas nos van a hacer bien, vamos a comer, y vamos a apostar, quién más rápido termine, ese va a ganar. El que se lo coma bien, se coma bien el mango y hasta la semilla la deje blanca, ese es el que va a ganar.

5. Y ahí estaban los señores, comiéndose su mango, uno apenas estaba chupando el mango, y no terminaba, y seguían comiéndose su mango para dejar el hueso casi blanco, entonces le dice uno a su hermano ya:

6. — Yo ya gané

7. —¡Ah! ¿Terminaste ya?, ¿Te comiste todo?

8. — Sí, ya me lo comí, ¡mira!, Ya aquí nomás te voy a esperar, hasta dónde llegues ya, tú apúrate a comer ya. Te voy a estar apresurando para que te lo comas y te lo termines ya,

9. — En tanto tú ya ganaste ya,

10. — Sí, ya te gané, y tú ya perdiste ya.

11. — Ya que tú ganaste ya, te voy a dar algo.

12. Como el señor que había perdido veía que el otra ya no estaba haciendo nada, el señor [qué aún no terminaba] para que se riera le dijo:

13. —¿Ves los pantalones de mi compadre? —que estaban llenos de suciedad, de polvo, llenos de orines— le dijo riéndose [al que ya había terminado]:

14. —Y ahora ¿no podríamos apostar para ver quien gana chupándole para dejar casi blancos los calzones de esta parte de aquí?[3]

15. Hasta aquí, muchas gracias.

Notas al texto purépecha

[1] Es interesante observar cómo el narrador hace uso de dos pronunciaciones de la misma partícula, en este caso del clítico que indica 'a ti' y se presenta durante el relato como *-kini*, y en otras ocasiones como *-keni,* sin alterar el sentido de las oraciones.

[2] En esta parte final del relato el narrador señaló la parte de la entrepierna con las manos para indicar en dónde es que el hermano le pedía que chupara hasta dejar blanco el calzón, lo mismo ocurre en la versión en español.

Notas al texto español

[1] Debe advertirse al lector que ésta no es una traducción directa de la versión en purépecha, sino una adaptación desde el español por el mismo narrador, y difícilmente podría hacerse una comparación textual, sin embargo el desarrollo de la trama y el contenido es el mismo en las dos versiones; las palabras que aparecen entre corchetes son mías, para mayor comprensión del relato.

[2] *Erachi* es el término de parentesco que designa la relación de un hombre que es hermano de otro hombre. En este caso el término aparece castellanizado con la marca del plural *s*.

[3] El narrador señala nuevamente la parte de la entrepierna con las manos.

Referencias

HERNÁNDEZ DIMAS, Ma. Guadalupe y E. FERNANDO NAVA L.
2000 *Jánhaskapani juchari anapu jimpo*. Uárhi/FAPROP, Morelia, Michoacán, 72 p.

VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo
1978 *Diccionario de la lengua phorépecha*. México, FCE, 226 p.

VILLAR MORGAN, Karla Katihusca
2000 *Ch'anantirakwa: un caso de tradición oral purépecha*. Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 120 p.

Summary

Another example of Purepecha oral tradition, the *ch'anantirakwa,* is presented by Karla Villar. In her analysis of the genre, one of humor, Villar comments on the role that orality and communicative processes have, both in the transmission of the language and in the construction and recreation of cultural codes.