

Discursos de matrimonio en la comunidad purépecha de Cuanajo: una primera aproximación a su contexto, forma, contenido y función¹

GLORIA DE JESÚS ROSAS
Universidad de Guadalajara

SUE MENESES ETERNOD
ENES-UNAM Morelia

En este trabajo hablaremos de los “discursos”² pronunciados por el *t’arhepiti ténki uantakua petajka* (‘el anciano que saca la palabra’) a lo largo de diversas etapas del ritual de matrimonio en la comunidad purépecha de Cuanajo, municipio de Pátzcuaro, en Michoacán. Aunque muchas de las acciones rituales que giran en torno a la boda purépecha están necesariamente mediadas por la palabra, por ejemplo, los “arreglos” o los “consejos”, en este trabajo sólo nos centraremos en describir un tipo de evento comunicativo claramente identificable por su forma, su función,

¹ Esta es una versión revisada y ampliada de algunas de las ideas expuestas en la tesis de licenciatura de Gloria de Jesús Rosas (2014) *Palabra y ritual en el matrimonio purépecha de la comunidad de Cuanajo*. Agradecemos a los dos dictaminadores anónimos sus sugerencias para mejorar este artículo.

² Como hemos comentado en el texto del mismo tema que aparece en la sección “Textos y documentos” y como comentaremos más adelante, en la comunidad de Cuanajo no encontramos un término para nombrar este evento comunicativo, aunque al hecho de enunciarlo se le llama *uantakua petani* ‘sacar la palabra’. “Discurso” es el término con el que los hablantes de purépecha lo identifican cuando hacen referencia a él en español y es el término que utilizamos a lo largo del presente artículo.

su contenido y su contexto de enunciación; se trata de discursos pronunciados por especialistas, que ocurren en momentos específicos del ritual, que son de carácter “público” y que, como veremos, hacen empleo de una serie de recursos verbales y paraverbales muy estructurados. El trabajo está organizado de la siguiente manera: en la primera parte presentamos una aproximación al significado de la *tempuchakua* (‘la boda’) entre los purépechas; la segunda parte es una descripción de cómo se llevan a cabo los rituales de matrimonio en Cuanajo, con la finalidad ofrecer el contexto ritual en el que estos discursos ocurren y adquieren sentido; en la tercera parte se describen los temas, las funciones, así como algunos rasgos formales que los caracterizan; al final, a manera de conclusión, se ofrecen algunos comentarios sobre su sentido estético.

1. El matrimonio entre los purépechas

El matrimonio³ o *tempuchakua* entre los purépechas es quizá el acontecimiento social más importante en el ciclo de vida de los individuos. A través del matrimonio no sólo cambia el estatus social —de ahora en adelante son considerados *uárhi* (‘señora’), y *ácha* (‘señor’), y podrán ser nombrados *nana* o *tata*—, sino que se adquieren nuevos derechos y obligaciones tanto civiles como religiosas: así, por ejemplo, estar casado es uno de los requisitos para poder ser carguero o padrino de bautizo o casamiento, pues la pareja de casados está ahora obligada a cooperar en la fiesta patronal y también ya puede intervenir en la toma de decisiones comunitarias.⁴ Además, el matrimonio marca una reorganización

³ Nos referimos a la unión por la Iglesia, pero también a otra serie de actos rituales, de carácter social-religioso, que también forman parte de la celebración. Las parejas en la comunidad también pueden vivir en unión libre, sin embargo, existe una fuerte presión social para que se casen por la Iglesia.

⁴ Las parejas que viven en unión libre también tienen compromisos como cooperar en las fiestas, ir a faenas, incluso pueden opinar en las decisiones comunitarias, sin embargo, su opinión no tiene el mismo valor que el de la pareja casada por la Iglesia.

de las relaciones de parentesco político y ceremonial: los padrinos de casamiento pasan a ser como “segundos padres” y serán quienes representen a sus ahijados en los contextos ceremoniales. A su vez, sus ahijados tienen la obligación de ayudarlos cuando enfrentan algún compromiso social y mostrar, en todo momento, respeto y consideración hacia sus padrinos (Padilla Pineda, 2000: 33-34). El compromiso también involucra la relación entre los padrinos de matrimonio, los padres de los novios, así como los padrinos de sacramento de ambos, quienes, a raíz del matrimonio, se hacen compadres. De esta manera se amplían y refuerzan los lazos sociales dentro de la comunidad.

Al matrimonio se puede llegar mediante dos vías: “el pedimento” o “el robo”. “El pedimento” es el procedimiento que la comunidad considera correcto, sin embargo, lo más común es que, previo acuerdo entre los novios, el novio se lleve a la novia a vivir a casa de sus padres. Este “robo”, aunque sea consensuado por la pareja, representa una ofensa para la familia de la novia, por lo que se intenta remediar al mal o amortiguarlo con la ceremonia de “el perdón”.

Sea por “pedimento” o por “robo”, el matrimonio purépecha suele consistir en distintas etapas ceremoniales las cuales tienen lugar, además de en la iglesia el día de la “misa”,⁵ en la casa de cada una de las tres familias involucradas: familia de los padrinos de casamiento, familia del novio y familia de la novia. Las distintas etapas ceremoniales de las que consta un matrimonio en la comunidad de Cuanajo pueden resumirse de la siguiente manera:

- 1) Pedir a la novia o, en caso de “robo”, llevar “el perdón”. Después de esto puede pasar un tiempo, incluso años, hasta que se decide llevar a cabo el matrimonio por la Iglesia.
- 2) Búsqueda de los padrinos de casamiento. Una vez que se ha decidido llevar a cabo el matrimonio por la Iglesia, se busca a

⁵ En purépecha a la ceremonia de casamiento por la Iglesia se le llama *misa jukani* ‘casarse por la Iglesia (lit. ‘tener misa’). Cuando los hablantes se refieren en español a este evento dicen, por ejemplo, ‘el día de la misa’, ‘después de la misa’, etcétera.

quienes serán los padrinos de casamiento. Cuando éstos aceptan el compromiso, se hacen los acuerdos sobre cómo se llevarán a cabo las distintas ceremonias.

- 3) “Llevar pan”. A través del ofrecimiento de pan y plátano a los futuros padrinos y a la familia de la novia se manifiesta “la obligación social de participar en la ceremonia” (Jacinto Zavala, 1988: 93). “Llevar pan” no es obligatorio, a menos que así se haya acordado.⁶ Si no se ha llevado “el perdón”, se puede hacer la ceremonia de “el perdón” en el momento en el que la familia del novio lleva el pan a la familia de la novia.
- 4) Ceremonia de “la bendición” en casa de la novia y “entrega del vestido” por parte de la familia del novio (uno o dos días antes de “la misa”). El día de la ceremonia de la bendición, la familia de la novia va a casa de los futuros padrinos de matrimonio y de la familia del novio para invitarlos formalmente a esta ceremonia. La bendición no es obligatoria; si la familia de la novia no la realiza, su familia no asiste al desayuno que ofrecen los padrinos ni a la comida que ofrece el novio, pues no se hizo una invitación formal, por lo que no sería correcto asistir.
- 5) Celebración de la misa en la iglesia. Después de la celebración de la misa, los padrinos van a visitar a la familia de la novia para hacer la invitación formal para que asistan al desayuno que ofrecerán. La familia de la novia acude a casa de los padrinos y ahí se une la familia del novio. Los invitados de los padrinos de casamiento llegan con regalos: ollas, cazuelas, cubetas, bateas, escobas, etcétera. Se reparte “vino”⁷ y se baila según el protocolo.

⁶ Algunas de las etapas ceremoniales se pueden omitir si existe un acuerdo entre las partes. Esto se debe, de manera importante, a lo que la gente llama *k'orhotsekua mínharhükun* (‘conocer la vergüenza’), es decir, al temor de ser criticados por no corresponder adecuadamente a los favores que se reciben —y que generalmente implican un gasto económico—, pues la decisión de realizar un acto obliga a las otras partes a la realización de otros actos en correspondencia. Según Jacinto Zavala (1988: 96), en este tipo de arreglos existe cierta “consideración” de las partes implicadas a la capacidad para corresponder de las otras partes, “se da de acuerdo con lo que quien recibe pueda corresponder”.

⁷ Por “vino” se refieren los hablantes a ciertas bebidas alcohólicas como el tequila.

6) “El recibimiento” y “la entrega de los novios”. Entre las tres o cuatro de la tarde, la gente que está en la casa de los padrinos de los novios empieza a repartir los regalos entre los invitados para llevarlos a la casa del novio. La familia del novio recibe a la novia y se entregan los regalos a la pareja. Las familias dan nuevamente la bendición. La ceremonia termina con el establecimiento del compadrazgo entre las diferentes partes implicadas, se reparte “vino” y se baila.

Ahora bien, como tendremos oportunidad de ver en la siguiente sección, en cada uno de estos eventos hay una serie de intercambios —de acciones, palabras y objetos rituales— que exigen un estricto protocolo en el que privan numerosas muestras de respeto y cortesía; además, en estas ceremonias se observa una estructura altamente jerarquizada que marca el tipo y modo de participación de cada uno de los involucrados. Tal jerarquía se basa en la experiencia, de ahí que la persona autorizada para encabezar las diferentes etapas ceremoniales sea llamada *t'arhepiti* (‘anciano’), no tanto por la edad sino por ser “grande” en experiencia y saber lo que, además, garantiza el éxito en el desarrollo del ritual. Dentro de la comunidad de Cuanajo la investidura de *t'arhepiti* se adquiere al momento de formar parte de alguna ceremonia.

Tres son los espacios en los que alguien puede llegar a ser llamado *t'arhepiti*. Se llama así a la persona, varón o mujer —generalmente es la pareja—, que en el contexto de las fiestas patronales ya ha sido carguero y, por lo tanto, tiene el compromiso y la obligación de acompañar en las acciones rituales a los nuevos cargueros. También se llaman *t'arhepitiicha*⁸ a los padrinos de algún sacramento. La función de estos *t'arhepitiicha* se requiere al momento en que el ahijado o los ahijados van a ser padrinos de bautismo o casamiento y en cualquier otro acto ceremonial. En el caso del matrimonio, los *t'arhepitiicha* principales son los padrinos de casamiento de los futuros padrinos —a los que lla-

⁸ *-icha* es el sufijo de plural.

maremos “padrinos mayores” para simplificar —, así como los padrinos de sacramentos —en especial los padrinos de bautismo— del novio y de la novia. Finalmente se llama *t'arhepiti ténki uantakua petajka* (‘el de experiencia que saca la palabra’) —o *t'arhepiti* orador para simplificar —, a una figura especializada que, además de conocer el protocolo de la celebración del matrimonio, es el especialista en pronunciar los discursos. Estos *t'arhepitiicha* oradores no están ligados por parentesco ceremonial a los participantes, sino que fungen como representantes y hablan en nombre de cada una de las familias implicadas: familia de los padrinos de matrimonio, familia del novio y familia de la novia; ellos son los de mayor rango y autoridad en la celebración y quienes se encargan de guiar —por su conocimiento de los procedimientos rituales y las formas corteses y respetuosas de proceder— las acciones de los demás participantes en cada etapa ceremonial.⁹ A lo largo del ritual,

estos especialistas subrayan [...] la importancia de un comportamiento reverencial y respetuoso y buena parte de su autoridad e importancia se deben a su conocimiento refinado de las formas correctas de proceder, especialmente necesario en situaciones delicadas como las creadas por el rapto de una muchacha en que se requiere no lesionar la dignidad de los parientes de la familia ofendida; pero su autoridad se debe también a que —como sucede en todas partes— el conocimiento del procedimiento ritual asegura la validez del mismo (Padilla Pineda, 2000: 33).

Este comportamiento reverencial y respetuoso se expresa a través de dos conceptos fundamentales: la *kaxumpekua* y la *janhanharhperata*.

⁹ En Cuanajo su función está básicamente restringida al ámbito del matrimonio, aunque también forman parte de la cofradía del Señor de Carácuaro y fungen como rezanderos en las defunciones. Estos personajes, además, reciben un pago simbólico por sus servicios.

Kashumbikua se refiere a la conducta adecuada en contextos ceremoniales, en tanto *janhananperata* [sic], se refiere al valor ceremonial de los implicados [...] y a su reconocimiento mutuo expresado mediante conductas y fórmulas rituales, la cortesía, la distribución en el espacio, la precedencia (Padilla Pineda, 2000: 284).

Así pues, la celebración del matrimonio busca arreglar y establecer nuevas relaciones sociales-ceremoniales, que son las que sostienen gran parte del engranaje de la vida comunitaria, sin embargo, no hay que perder de vista que el objetivo manifiesto de la *tempuchakua* es la ceremonia religiosa en la que la pareja recibe la bendición de Dios. Esta dimensión sagrada de la celebración del matrimonio, como veremos, no sólo está presente el día de la misa por la Iglesia, sino que es un componente fundamental en los discursos emitidos por los oradores en las distintas etapas ceremoniales en donde se reconoce — como en otras instancias de la vida comunitaria — a los santos, a las vírgenes y a la divinidad, “el origen de todo lo bueno que el hombre posee” (Padilla Pineda, 2000: 285), en este caso particular, la unión matrimonial que permite la reproducción del grupo. Así, como veremos más adelante, una de las funciones principales del discurso es otorgar a las acciones rituales esta dimensión sagrada.

En resumen, las distintas celebraciones que tienen lugar en casa de cada una de las tres familias entre las que se establece la alianza, así como las constantes muestras de cortesía y deferencia en estos intercambios, pueden ser vistas como una representación — en el sentido de escenificación — en al menos tres sentidos: en primer lugar, “dramatizan el conflicto entre las familias a raíz del rapto y su resolución” (Padilla Pineda, 2000: 32); en segundo lugar, escenifican un orden social altamente jerarquizado merced al cual quedará supeditada la nueva pareja¹⁰

¹⁰ La idea del ritual de matrimonio como escenificación es tomada de Pineda Padilla (2000), quien la utiliza en el contexto del ciclo ceremonial de Ocumicho. Para él los dramas rituales que aparecen en las fiestas de esta comunidad son de dos tipos: unos representan

y, finalmente, también pueden ser vistas como una representación del nexo entre las familias y del comportamiento que se espera de los participantes a partir de dicha unión.¹¹

A continuación presentamos una descripción más o menos detallada del contexto ritual y ceremonial — con sus múltiples y complejos códigos sociales — en el que son emitidos los discursos que aquí estudiamos, pues es ahí donde adquieren su pleno sentido.

2. Descripción del matrimonio en la comunidad de Cuanajo

Para la ceremonia de “el pedimento” se reúnen los padres, los padrinos y otros familiares del muchacho para ir a la casa de la muchacha donde los esperan sus padrinos, sus padres y otros de sus familiares. Los padres de cada uno piden apoyo a un *t’arhepiti* orador quien, junto con su esposa, guían cada una de las acciones de la ceremonia. La comitiva es encabezada por el *t’arhepiti* orador, le siguen los padrinos de bautismo, los padrinos de los otros sacramentos, los padres del novio y, finalmente, el novio.

Al llegar a la casa de la muchacha, la familia del novio saluda respetuosamente. Este saludo es conocido como *putik’uani* (‘be-

simbólicamente diversos aspectos de la vida comunitaria (la sexualidad, el matrimonio, las relaciones familiares, el trabajo, etc.) y otros, particularmente los que tienen que ver con los cargos religiosos, son medios para expresar jerarquías. Las ceremonias del ciclo de vida, en particular la del matrimonio, nos parece que también sirven para expresar este orden social jerárquico.

¹¹ En términos de Franco Mendoza (1994) “el costumbre” (es decir, el conjunto de acciones repetidas en distintos ámbitos de la vida), por un lado, y el cumplimiento de la norma social (*juramukua*) pueden ser vistas como prácticas sociales de la *siruki* (‘la tradición’, prolongación) que aseguran la permanencia de la comunidad. En este sentido, el cumplimiento del procedimiento ritual del matrimonio puede ser visto como manifestación de la *siruki* (‘la prolongación’) en ambos sentidos (como ‘el costumbre’ y como norma social) y puede interpretarse como el compromiso y la conciencia (*miákorheni*) por parte de la pareja y su familia por continuar con la tradición (*siruki*).

sarles la mano') y consiste en que la persona que saluda se persigna con la mano de la persona a la que está saludando. La gente se acomoda formando un círculo y en el centro quedan el *t'arhepiti* orador de la familia del muchacho, frente a la madrina de bautismo de la muchacha; el *t'arhepiti* orador de la muchacha, frente a la madrina de bautismo del muchacho, y los dos jóvenes frente a frente. Entonces el *t'arhepiti* de la familia del novio dice: "Venimos a saber si acepta o no el compromiso". En ese momento, la madrina de bautismo del muchacho pide permiso a todos los presentes y da un beso a una batea en la que lleva un rebozo, un anillo, dinero envuelto en un pañuelo, aretes y una medalla. Luego entrega los regalos a la muchacha quien besa la batea y agradece. A este acto se le conoce como *putirheni* ('besar algo'). En este momento, el *t'arhepiti* representante de la novia dice algunas palabras confirmando el compromiso y aceptación por parte de la novia. La muchacha entrega a su madrina de bautizo la batea con los regalos, ella también le da un beso, agradece, pide permiso y se la entrega a la persona que está junto a ella, quien se la vuelve a regresar. Este acto se repite entre todos los acompañantes de la novia siguiendo un orden jerárquico específico, hombres primero y mujeres después; primero los padrinos de sacramentos, después los padres y luego otros familiares. Al final, la batea se le entrega a la novia, ella agradece y la guarda.

Después de esta ceremonia, la familia de la novia ofrece atole blanco y *churipo*.¹² Enseguida se reparte el vino mediante el acto conocido como *terunharhitpeni*¹³ que consiste en que el *t'arhepiti* y los padrinos de sacramento del novio piden permiso y ponen frente al padrino y la madrina de bautismo de la muchacha dos botellas de vino en el suelo con la señal de la cruz. Junto con las botellas de vino también se entregan cigarros, vasos y una botella de refresco. Para iniciar la repartición del vino, el padrino de bautismo de la novia pide permiso, sirve y entrega el primer vaso

¹² *churipo*: 'caldo res', se trata de un platillo festivo.

¹³ Literalmente 'ponerle a la gente algo justo enfrente'.

al *t'arhepiti* de la familia del novio, él besa el vaso y se lo da al *t'arhepiti* de la familia de la novia para que le ponga la bendición, éste a su vez lo devuelve al *t'arhepiti* representante del novio para que lo beba. Después de esto se reparte el vino entre la gente, varones y mujeres por separado. El vino no es repartido directamente por los padrinos, sino que ellos designan a alguien para que lo reparta entre sus acompañantes. Cuando se acepta un vaso de vino, siempre se debe pedir permiso a los presentes, agradecer, beber y volver a dar las gracias. Al recibir los cigarros se debe hacer la señal de la cruz sobre la cajetilla y tomar un cigarro. Siempre se debe recibir lo que se ofrece, aunque no se beba o fume, pues es lo que marcan las normas de cortesía.

Para llevar “el perdón” en el caso del robo de la muchacha se sigue el mismo procedimiento que en la ceremonia de “el pedimento”. La familia del novio llega a la casa de la familia de la novia, saluda y, al terminar, el *t'arhepiti* del novio toma la palabra y puede decir alguna de las siguientes expresiones:

- *Puáchint'aets'ini ínkiksini ísi kitani páchika.* ‘Discúlpennos por llevarnos así a su muchacha’.
- *Tekaachint'aets'ini ínkichia ísi jámaka ia.* ‘Discúlpennos por andar así’.
- *Ásteru ikiani je nóchku ísisi úkurhe ia.* ‘Ya no estén enojados, pues así pasó ya’.
- *Puánt'ee ia.* ‘Perdonen ya’.

y el *t'arhepiti* de la novia puede responder así:

- *K'o, séskusi jati.* ‘Sí, está bien’.
- *K'o, nómpé uantakua ia.* ‘Sí, no hay nada que decir’.

Poco después, la familia de la novia reparte churipo y atole blanco. El *t'arhepiti* y los padrinos de bautismo del novio ofrecen botellas de vino al *t'arhepiti* y a los padrinos de bautismo de la novia. Para repartir el vino se hace el mismo procedimiento de la *terunharhitpeni* descrito anteriormente.

Una vez aceptado el perdón, la pareja puede vivir por años sin casarse. Si hubo petición es que existe la intención de casamiento, hecho que sucede normalmente al año, en el transcurso del cual los novios se visitan y conviven. En uno u otro caso, cuando ya se ha tomado la decisión de llevar a cabo el casamiento por la Iglesia, los padres del novio buscan padrinos. Si la pareja elegida acepta —previa consulta con sus propios padrinos de casamiento—, éstos ponen la fecha para el casamiento, se encargan de hablar con el sacerdote para las amonestaciones y exponen cómo quieren hacer la celebración: con una gran fiesta o con una celebración sencilla. “Llevar pan” compromete a todos los presentes a realizar otros actos en correspondencia; si no se lleva pan, puede hacerse solo “la bendición”; si ésta se hace, los futuros padrinos se ven comprometidos a invitar al desayuno o “chocolate” en su casa y la familia del novio a hacer la comida en su casa el día del casamiento por la Iglesia. Pero también puede omitirse la bendición, en cuyo caso sólo se realiza la *tsiripeni*¹⁴ y la “entrega de los novios” en la casa de los padres del novio.

El pan que se lleva a las familias —además de plátano y botellas de vino— es un símbolo de compromiso. Para “llevar pan” se realiza una ceremonia, primero en casa de la familia del novio, en donde se cuenta y reparte el pan y el plátano en grandes tinas, además de preparar chiquihuites o bateas (también con pan y plátano) que serán ofrecidos en la casa de los futuros padrinos y de la novia. Ahí mismo, en una batea se colocan tres panes y tres plátanos para que los invitados que van a “acompañar” (*pámpet-peni*) a la familia del novio lleven a cabo la ceremonia de la *putirheni*. Después se reparte pan y plátano entre los asistentes. De ahí, todos los invitados se dirigen a casa de los futuros padrinos de matrimonio. Al llegar, saludan a los presentes con un saludo ritual; en primer lugar, al *t’arhepiti* orador, después, a los

¹⁴ Es la entrega de los regalos que dan los padrinos de bautismo, confirmación, primera comunión y “manto” a sus ahijados, por lo general, ropa, cobertores y rebozos; los padrinos de casamiento y sus acompañantes regalan trastes. Estos regalos se entregan al salir de la misa (cobertores y rebozos) o al “entregar a los novios” (trastes).

padrinos de casamiento de los futuros padrinos y, en seguida, a los que serán padrinos de casamiento. Las tinas de pan y las cajas de plátano se colocan en el centro y todos se acomodan en círculo, entonces el *t'arhepiti* representante de la familia del novio se quita el sombrero y pide permiso para hablar. Es en este momento en el que se enuncia por primera vez el discurso que constituye el tema del presente trabajo. Una vez que concluye, la madrina de bautismo del novio entrega a los que serán padrinos de casamiento uno de los chiquihuites o bateas con pan y plátano, quienes lo aceptan con el gesto de la *putirheni*. La batea pasa de mano en mano entre las personas que acompañan a los futuros padrinos de casamiento; posteriormente se entregan las tinas de pan, las cajas de plátano y se reparte vino y cigarros.

Después, la familia del novio se dirige a la casa de la familia de la novia. Si la novia fue pedida, se entrega el pan con el mismo procedimiento arriba descrito, si fue robada y no se llevó a cabo antes la ceremonia del perdón, ambos acontecimientos se realizan en ese momento, para lo cual se lleva pan, plátano y vino a los padrinos y familiares de la novia. Al llegar a casa de la novia se hace el saludo ritual y el *t'arhepiti* vuelve a pedir la palabra, enuncia su discurso y explica el doble objetivo de la visita: el aviso para el casamiento y "el perdón". Acto seguido, se reparten el pan, los plátanos y las botellas de vino según lo ya descrito. La familia de la novia, como símbolo de aceptación del compromiso, también reparte vino y ofrece a los asistentes atole de maíz blanco y churipo.

Una vez que se llevó el pan, la familia de la novia lleva atole de maíz morado y tortillas a la casa del novio para que a la mañana siguiente la familia de éste los ofrezca, junto con pan y plátano, a cada uno de sus invitados, casa por casa. A este acto se le llama *kamata pánt'ani* ('llevar atole') y cumple la función de dar a conocer a la familia del novio el modo en el que trabaja la novia en la cocina, es decir, la clase de tortillas y atole que hace.

Dos o tres días antes de la boda religiosa (es decir, de "la misa"), se lleva a cabo en casa de la novia la ceremonia de "la bendición", en donde las tres familias bendicen a la pareja y se entrega el

vestido¹⁵ que portará la novia el día de la celebración religiosa. Por lo regular se trata de una fiesta grande, con muchos invitados y música, por lo que los parientes de la novia llegan un día antes para apoyar con productos para la comida, vino o cigarros (esta aportación se conoce con el nombre de *uapap'antskua*), así como para colaborar con trabajo en los preparativos.

Para que la gente vaya a la ceremonia de la bendición, la familia de la novia debe hacer una invitación formal, una en casa de los futuros padrinos de matrimonio y otra en casa del novio, donde familiares e invitados se encuentran previamente reunidos. A esta invitación se le conoce como *p'ipep'ekua*. En cada casa, la familia de la novia, al llegar, hace el saludo ritual y se reparten vino y cigarros. Una vez que todos tienen un vaso de vino, hombres y mujeres se colocan en círculos separados. Entonces, el *t'arhepiti* orador representante de la familia de la novia se quita el sombrero, pide permiso para hablar y pronuncia su discurso aclarando que la invitación a la bendición la están haciendo los padrinos de bautismo de la novia. Terminado el discurso, el *t'arhepiti* agradece, pide permiso para brindar y choca su vaso de vino con el vaso de cada uno de los varones de la casa que visitan, lo secundan los demás varones de la casa de la novia. Luego, la familia de la novia se retira y se dirige a casa de los padres del novio en donde ya los esperan. Después de realizar la invitación en casa del novio con el mismo procedimiento antes descrito, la gente de la novia regresa a su casa a terminar los últimos preparativos.

Entre las nueve o diez de la noche todos los invitados llegan a la casa de la novia y la gente se agrupa formando un círculo para dar inicio a la ceremonia. Primero se hace “el último pago” (*uá-rhini píant'ani*, ‘comprar a la mujer’) y la “entrega del vestido” — que corre por cuenta de la familia del novio —. El “último pago” consiste en entregar dinero en un plato con flores, se trata de un pago simbólico que el novio ofrece por la novia. La madrina de confirmación del novio es la encargada de entregar el dinero y la

¹⁵ Se trata del vestido largo y blanco que comúnmente se usa en las bodas de la Iglesia católica.

de bautismo, de entregar el vestido. El plato con dinero y flores se entrega primero a la madre de la novia, ella agradece y lo entrega a la madrina de bautismo quien pide permiso y hace el acto de la *putirheni*, esta acción la realiza cada uno de los familiares de la novia hasta que llega a ésta, quien agradece y lo guarda.

Después se entrega el vestido a la novia, quien a su vez lo entrega a su madrina de bautismo, ella lo recibe con el acto de la *putirheni*; el vestido pasa de mano en mano entre los familiares de la novia y los futuros padrinos y sus acompañantes, quienes de igual manera lo reciben con el acto de la *putirheni*.

Después de estos actos, se tiende un petate en el centro del círculo y los novios se hincan en el centro para recibir la bendición. El *t'arhepiti* de los padrinos de casamiento se quita el sombrero, pide permiso para hablar y pronuncia el discurso. Una vez terminado, el *t'arhepiti* pregunta a los otros *t'arhepitiicha* – de la novia y del novio – si tienen algo más que decir. Los *t'arhepitiicha* pueden decir que sí y repetir el discurso, después se reza un padrenuestro y un avemaría. Posteriormente, una a una, las personas se acercan a los novios, piden permiso y dicen alguna de las siguientes expresiones:

- | | |
|---|--------------------|
| – <i>Tata Diosiksini orhechiati ia.</i> | 'Dios los guiará'. |
| – <i>Arhie ia.</i> | 'Adelante'. |
| – <i>Ia.</i> | 'Sí/ya'. |

Ponen la bendición haciendo la señal de la cruz sobre la cabeza de los novios y agradecen a los presentes. Al terminar, la familia de la novia ofrece los alimentos que preparó. Después, los padrinos varones de la novia entregan botellas de vino tanto a los padrinos de bautismo del novio como a los futuros padrinos de casamiento con el acto conocido como *terunharhitpeni*; ellos, a su vez, designan a alguien para que lo reparta entre sus acompañantes. Este momento también es aprovechado por los futuros padrinos de casamiento y por la familia del novio para invitar, los primeros, a la familia del novio a asistir al desayuno o “chocolate” que se dará en su casa después de la celebración religiosa,

y los segundos, para invitar a las otras dos familias a la comida de “recibimiento” de los novios, después del desayuno. Esta invitación se hace sirviendo vino. La familia de la novia no se invita en este momento al desayuno sino después de la misa.

Dos o tres días después de la bendición se lleva a cabo “la misa”, es decir, el casamiento por la Iglesia. Al finalizar, cada padrino o madrina de los distintos sacramentos regala a la novia rebozos, al novio ropa y a la pareja cobertores. A este acto se le conoce como *tsiripeni* y a los regalos *tsiriperata*. En la puerta de la iglesia la pareja es felicitada y luego, acompañados de una banda de música, los padrinos de casamiento, los novios y los padrinos de anillo, lazo, arras, etcétera se dirigen a casa de los padrinos de casamiento en donde se sirve el desayuno o “chocolate”. Entonces, el padrino va por la gente de la novia para invitarlos. Para ello se hace el acto llamado *p’ipep’ekua* que es el mismo acto que se realizó para hacer la invitación formal a la bendición. En su momento, el *t’arhepiti* orador se quita el sombrero, pide permiso para tomar la palabra e inicia el discurso. Al finalizar, se chocan los vasos de vino y salen a casa de los padrinos acompañados de la banda de música. Poco después llega a casa de los padrinos la gente de la casa del novio. En casa de los padrinos, los novios tienen que atender a la gente. A partir de ese momento las personas comienzan a llamar a la pareja *ácha jimpani ka uárhi jimpani* “el nuevo señor y la nueva señora”. Durante todo el día los invitados de los padrinos de casamiento llegan con enseres de casa (*tsiriperata*): ollas, cazuelas, cubetas, tazas, bateas, escobas, etcétera. El padrino agradece y los recibe con el acto de la *putirheni*. Durante el desayuno, los padrinos de casamiento hacen el acto de la *terunharhitpeni*, entregando la botella de vino a los padrinos y madrinas de bautismo de cada uno de los novios, quienes reparten el vino según el protocolo, hombres y mujeres por separado. Posteriormente, los “padrinos mayores” — es decir, los padrinos de los padrinos — y los nuevos padrinos de casamiento, guiados por el *t’arhepiti*, invitan a bailar a los acompañantes del novio y de la novia, siguiendo, nuevamente, un protocolo determinado.

Por la tarde, la gente de la casa del padrino empieza a repartir los enseres para que ayuden a llevarlos a casa del novio, las ollas que se llevan se adornan con mazorcas color morado para que la nueva señora haga atole a la mañana siguiente y lo lleve a casa de sus padrinos de casamiento. El “padrino mayor” y “la madrina mayor” encabezan el recorrido: él lleva a los hombros un trastero adornado con mazorcas de maíz morado, y ella, una batea con tazas y platos sobre su cabeza. Delante de todos va una especie de representación de “el torito”, “los ermitaños”, o bien, “los sembradores y panaleros”, según la temporada: el toro de Carnaval, la Navidad o el Corpus respectivamente. El recorrido es acompañado con la banda música y quien lo desea va bailando. Llegando a casa del novio, su familia hace la *kúpemakua* o “recibimiento” de la novia. A la novia se le recibe con tortillas chamuscadas, charales asados, tacos de chile y agua, dando a entender, a manera de broma, que el novio no podrá ofrecerle nada más. Después de este acto se ponen los regalos (*tsiriperata*) en un petate para ser entregados por los *t’arhepitiicha* oradores y los padrinos de casamiento a los nuevos esposos. Posteriormente, la gente se coloca en círculo, los novios se hincan en el petate y nuevamente el *t’arhepiti* del padrino de casamiento se quita el sombrero, pide permiso para hablar y dice su discurso. Al terminar, pregunta a los otros *t’arhepitiicha* si tienen algo más que decir, ellos pueden sólo asentir con un “Como dicen ellos”, “Así como dicen ellos”, o repetir el discurso. En ocasiones, en lugar del discurso se dicen algunas palabras sobre el respeto y buen comportamiento que deben guardar los recién casados. Posteriormente, los padres y los padrinos ponen la bendición, dan consejos y felicitan a la pareja. La ceremonia termina con la *k’amatperakua* (‘compadrazgo’) entre los padres, padrinos de sacramentos y “manto”, y padrinos de casamiento, cada grupo con los otros dos. La fiesta sigue su curso, se realizan algunos juegos de boda (como “La víbora de la mar”)¹⁶ y la familia del novio

¹⁶ “La víbora de la mar” es un juego de boda perteneciente a la tradición lírico-coreográfico-festiva mexicana, de raigambre urbana y de reciente reproducción en el medio semiurbano o rural.

reparte las botellas de vino mediante el acto de la *terunharhitpeni* a las otras dos partes. A la mañana siguiente, la novia hace atole de maíz morado y lo lleva a repartir a casa de sus padrinos de casamiento. Ahí, la pareja hace la limpieza de la casa de sus padrinos y cuando los padrinos les indican que ya terminaron, se retiran.

3. Características de los discursos

Como hemos tenido oportunidad de observar, la palabra, a lo largo de las distintas etapas de la celebración del matrimonio en Cuanajo, aparece bajo la forma de consejos, fórmulas de cortesía, negociaciones y arreglos, sentencias, etcétera. Este trabajo se centra, sin embargo, en los discursos emitidos por el *t'arhepiti ténki uantakua petajka* 'el de experiencia que saca la palabra' en ciertos momentos específicos del ritual y de los cuales hemos presentado una muestra en la sección "Textos y documentos" de este mismo volumen y al cual remitimos al lector en diferentes partes de este artículo. De entre todos los eventos comunicativos que se dan en el contexto de la boda, estos discursos constituyen el evento más "formalizado" en cuanto al contenido, el uso de recursos expresivos, su función y su contexto de enunciación que contempla una voz autorizada para su emisión.

Una de las primeras cuestiones que podríamos plantearnos respecto a estos textos es a qué género pertenecen, ¿se trata de oraciones, de sermones, de discursos? Dentro de la comunidad no encontramos un término específico para nombrarlo, sin embargo, a la acción de decirlo se le llama *uantakua petani*, literalmente 'sacar la palabra'. Independientemente de si exista o no un término específico para nombrarlo, se trata de un evento comunicativo ampliamente reconocido — aunque muy poco documentado y estudiado — dentro de la cultura purépecha. Sin embargo, no en todas las comunidades existen personas especializadas en este tipo de discurso, ni sus espacios de participación son exactamente los mismos, tampoco lo son el contenido y estructura del discurso, aunque, en general, los hablantes

claramente lo distinguen de otros géneros por su función, por sus contextos de emisión y por hacer uso de las formas corteses de habla.¹⁷

Como hemos mencionado al principio de este artículo, empleamos el término “discurso” a lo largo de este texto, pues es así como los hablantes de purépecha se refieren a este evento comunicativo al hablar en español.

Contexto, temas y funciones de los discursos

Como hemos visto en la descripción de las distintas etapas de la celebración del matrimonio en Cuanajo, estos discursos se dan en momentos específicos de ciertas ceremonias que constituyen el conjunto del ritual. Se dan, por ejemplo, en los actos públicos (no privados) del ritual¹⁸ y cuando todos los compromisos sociales ya se han adquirido. Así, por ejemplo, para el momento en que se pronuncia el primer discurso los padrinos ya están com-

¹⁷ Así, por ejemplo, en Santa Fe de la Laguna no existe un personaje especializado en este tipo de discurso; en Ihuatzio, a diferencia de Cuanajo, no se contratan los servicios de estos especialistas, sino que, por lo general, dentro del núcleo familiar extenso hay alguien al que se le reconoce la capacidad para elaborarlos. En Ihuatzio, además, su presencia se requiere en los eventos ceremoniales más importantes del ciclo de vida, así como en los que tienen que ver con el sistema de cargos, mientras que en Cuanajo su función se circunscribe al matrimonio. El contenido de los discursos también parece ser diferente, por ejemplo, en la comunidad de Carapan hemos escuchado un discurso de matrimonio en el que se cuenta la historia de Adán y Eva; la vida, milagros, muerte y resurrección de Jesús y entre el que se van intercalando alusiones al comportamiento que se espera de los padres, los novios y los padrinos que participan en el matrimonio (discurso grabado el 28 de mayo de 2016). Para observar las diferencias entre los discursos de matrimonio de Ihuatzio y Cuanajo puede consultarse el manuscrito de Ismael García Marcelino (1997) y los que presentamos de Cuanajo en este mismo volumen. En este caso, la diferencia más llamativa es la que se relaciona con la descripción del ritual del matrimonio dentro de la iglesia que aparece en los discursos de Cuanajo. Estas observaciones preliminares, sin embargo, requerirían de corpus y estudios de campo más amplios que nos permitan profundizar en el conocimiento del género.

¹⁸ Llamamos “actos públicos” a aquellos actos en donde están involucradas no sólo las familias nucleares sino la familia extensa. Así, por ejemplo, un acto privado es cuando el novio “se roba” a la novia, pero un acto público sería cuando la familia del novio “lleva el perdón”.

prometidos – antes de esto no hay ningún evento en donde se pronuncie –. En este sentido la palabra del *t'arhepiti ténki uantakua petajka* es un indicio que marca el inicio formal de los rituales de matrimonio. Son siete los momentos en los que los *t'arhepitiicha* oradores “sacan la palabra”; cuando esto sucede, todos los participantes del ritual están atentos, es un momento de gran solemnidad, todos los hombres tienen el sombrero en las manos en señal de respeto y todos escuchan.

Los momentos en los que se da el discurso son los siguientes:

1) Cuando la familia del novio entrega el pan a los futuros padrinos de casamiento. Al final de su discurso el *t'arhepiti* indica que habla en nombre de los padrinos del novio y hace referencia a la entrega del pan y al compromiso contraído por los futuros padrinos de casamiento.¹⁹

2) Cuando la familia del novio “lleva el pan” y “el perdón” a la novia (en caso de que estas dos acciones se hagan en el mismo evento). El *t'arhepiti* orador habla en nombre de la familia del novio. Al final de su discurso, menciona que la celebración continuará en la bendición y pide que reciban lo que traen. Si en ese momento también se lleva a cabo “el perdón”, el *t'arhepiti* pide disculpas a la madre de la novia. La madre de la novia responde.²⁰ Después de que habla el *t'arhepiti*, se recibe el pan.

3) Cuando la familia de la novia va por los futuros padrinos para que asistan a la ceremonia de la bendición (*p'ipep'ekua*). Al final de su discurso, el *t'arhepiti* orador aclara que habla en nombre de los padrinos de bautismo de la novia y hace una invitación para que los futuros padrinos de la pareja acudan a la bendición en casa de la novia.²¹

4) Cuando la familia de la novia invita a los familiares del novio a la ceremonia de la bendición. Igual al anterior.

¹⁹ Véase el cierre del Discurso 1 en el anexo del artículo “Discursos de matrimonio en la comunidad purépecha de Cuanajo, Michoacán. Transcripción y traducción” de la sección “Textos y documentos” de este mismo volumen.

²⁰ *Ibid.* Cierre de Discurso 2.

²¹ *Ibid.* Cierre de Discurso 3 y nota 52 en esa misma sección.

5) En la ceremonia de la bendición. Cuando los novios se encuentran hincados para recibir la bendición, toma la palabra el *t'arhepiti* representante de los futuros padrinos de casamiento. Al final de su discurso sólo menciona: *K'o nóteru ísì k'o táatecha irisì úkorheati ia, siembra ia ka de todos modos isíeati ia táatecha* 'Así se hará ahora, siempre y de todos modos así será padres', agradece a Dios y señala que eso es todo, que mañana continuará.²² En seguida pregunta a los *t'arhepitiicha* oradores representantes de las otras dos partes si quieren decir algo y los otros *t'arhepitiicha* pueden decir que no o repetir el discurso. Terminados los discursos se rezan algunas oraciones y los futuros de padrinos de casamiento y demás familiares ponen la bendición a los novios.

6) Cuando los padrinos de casamiento invitan a la familia de la novia al desayuno después de la misa. Al llegar a casa de la familia de la novia saludan, se colocan en círculos separados hombres y mujeres y el *t'arhepiti* representante de los padrinos de casamiento pide permiso para hablar. Al final de su discurso indica que habla en nombre de los padrinos de casamiento, hace la invitación al desayuno y pide permiso para tomar de su vaso de vino.²³

7) Cuando se hace "la entrega de los novios". Cuando termina la ceremonia de la *tsiripeni* (la entrega de los regalos en casa del novio) las tres partes implicadas forman un círculo, los novios se hincan sobre un petate al centro del círculo y el *t'arhepiti* representante de los padrinos de casamiento pronuncia su discurso donde indica que se ha cumplido con lo establecido.²⁴ Al terminar pregunta si los otros *t'arhepitiicha* dirán algo y éstos pueden repetir el discurso si así lo desean. En lugar de discursos puede haber consejos. Después de esto, las tres partes implicadas dan nuevamente la bendición a la pareja.

²² *Ibid.* Cierre de Discurso 4. La celebración religiosa se lleva a cabo uno o dos días después de la bendición.

²³ *Ibid.* Cierre de Discurso 5.

²⁴ *Ibid.* Cierre de Discurso 6.

Todos los momentos en los que se recurre a este discurso se refieren a tres tipos de acciones: uno, cuando se sella el compromiso (a través la entrega pan y plátano a los futuros padrinos y a la familia de la novia); otro, cuando se hacen invitaciones, y finalmente, en la ceremonia de la bendición y en “la entrega de los novios”. Como hemos visto, casi siempre al final de los discursos el *t'arhepiti* hace alguna mención sobre el objetivo de la reunión. En el caso de las invitaciones, el objetivo del discurso es claro: el *t'arhepiti* realiza, a través de su discurso, la acción de invitar en nombre de la familia que representa. Cuando se lleva el pan, el *t'arhepiti* señala el objetivo de la visita: entregar el pan y, a través de esta entrega, confirmar el compromiso adquirido. Cuando se pide perdón, el *t'arhepiti* realiza, a través de su discurso, la acción de pedir perdón en nombre de la familia del novio. En el caso de la bendición, en el discurso no se hace alguna mención explícita al acontecimiento — tan solo se agradece —, pero lo que sigue al discurso es la acción ritual de la bendición. Finalmente, en el caso de la entrega de los novios, el *t'arhepiti*, al final del discurso dice: *Ka nák'ia ísi úkurhia táatecha íámetuecha ténki xáni íóni ísi uantach'ani jápka* ‘Ya se cumplió lo que a los padres, a todos, lo que tanto así estuvo preocupando’, es decir, las palabras del *t'arhepiti* sirven para indicar la consumación del ritual del matrimonio; lo que sigue es la bendición, las felicitaciones, los consejos y el establecimiento del compadrazgo. En resumen, algunos discursos constituyen en sí mismos enunciados performativos (*pedir perdón, invitar*), otros dan pie a acciones rituales (entregar el pan para sellar el compromiso o dar la pauta para que se lleve a cabo la bendición).

Hemos empezado este apartado por analizar la función de los discursos, la cual, la mayoría de las veces queda explícita en la parte final de los mismos, pero ¿qué hay del resto del discurso? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su función?

En primer lugar, es necesario comentar que siempre se trata del mismo discurso con algunas pocas variaciones además de la que ya hemos referido a propósito de la parte final que se modifica según la etapa ceremonial correspondiente.

En términos generales, los discursos pueden dividirse en tres partes: 1) permiso para hablar, 2) cuerpo del discurso y 3) cierre del discurso — que es donde generalmente se expresa el objetivo, como acabamos de señalar —.

El cuerpo del discurso presenta, a su vez, dos grandes unidades temáticas. En la primera, dirigida a la divinidad, se agradece a Dios, a la Virgen y a los santos como dadores de la vida en la tierra y de todo lo bueno que sucede al hombre, en este caso, por el encuentro entre los jóvenes y de éstos con sus padrinos, así como por la unión matrimonial; y una segunda parte en donde se describe el rito católico del matrimonio dentro de la iglesia. En ambas partes se exaltan valores como el agradecimiento a la divinidad, la compasión (*kóntent'ani*), el compromiso de los padrinos, la paciencia, la resignación (*tekaatakorhent'ani*), el acompañamiento, el servicio, la unión, la oración (*kómarhikorheni*), el trato cortés y respetuoso (*kaxumpeku*), la caridad (*pántesperata*) y el sentido de la vida misma.

De manera sintética, el desarrollo temático sería como sigue:

En la primera parte:

- 1) Se agradece a la virgen María y a los santos del día en el que se pronuncia el discurso por la gracia de ese día (§2),²⁵
- 2) Se hace referencia a la unión de la comunidad y de los jóvenes a través de la oración (§3),
- 3) Se menciona que si bien los jóvenes se encontraron uno al otro fue Dios el que permitió que se unieran a través de María y José quienes hicieron florecer la familia cristiana (§4),
- 4) Se hace referencia a que los jóvenes recorrieron el mundo hasta que Dios hizo que se encontraran (§5),
- 5) Se menciona cómo los jóvenes buscan padrinos de casamiento bajo el cobijo de la virgen María (§6),

²⁵ Los párrafos a los que remitimos en esta parte corresponden a la transcripción del Discurso I del artículo “Discursos de matrimonio en la comunidad purépecha de Cuanaajo, Michoacán. Transcripción y traducción” de la sección “Textos y documentos” de este mismo volumen.

- 6) La virgen María los conduce a los pies de los padrinos (§7),
- 7) Los padrinos se comprometen a pedir por ellos el sacramento del matrimonio (§8).

En la segunda parte, que corresponde a una descripción del ritual católico del casamiento dentro de la iglesia, se describen, no sin ciertas variaciones, los siguientes acontecimientos:

- 8) Los padrinos guían a los novios a la iglesia. La pareja espera a la puerta del templo mientras los padrinos van por el sacerdote (§9),
- 9) El sacerdote los recibe con una cruz y agua bendita, el sacerdote pregunta si están dispuestos a servir a Dios (y a otros santos) (§10),
- 10) Los jóvenes asienten (§11),
- 11) El sacerdote los conduce por en medio del templo (§12),
- 12) Los padrinos los acercan al altar (§13),
- 13) Los novios se hincan al pie del altar (§14),
- 14) Se bendicen las arras, los anillos y la biblia (§16),
- 15) Mientras se celebra la misa, los padrinos esperan con un cirio pascual (§17),
- 16) Se da lectura al evangelio (§18).

Sobre la variación de los discursos en esta parte podemos señalar varias cosas: en primer lugar, hay ciertos elementos que cambian según la época en la que se realiza el ritual, así, el santo que se menciona al inicio de cada discurso depende del día en que se pronuncia. Otro aspecto en cuanto a la variación tiene que ver con que no siempre se pronuncia completo. Así, por ejemplo, en la bendición, el discurso se pronuncia hasta la mitad o “si no un poco más adelante hasta donde el padre los hinca y pone sobre sus hombros la santa cruz de madero y ahí agrega dos o tres palabras para después cortarle y ya, así es como se hace” dice tata Juan Nolasco. En el caso de la invitación, “yo debo decir desde «su permiso» y pronuncio el discurso hasta donde dice «el padre padrino, la madre madrina así fueron por ellos»”; estos cortes,

además, quedan señalados en el propio discurso cuando el orador hace referencia a que eso es todo lo que dirá en ese momento y que más adelante terminará — tal como puede apreciarse en los Cierres de discurso 1, 2 y 4—. En cambio, al completarse la ceremonia y realizarse la “entrega de los novios”, tata Juan Nolasco nos dice que “ahí es en donde se pronuncia todo el discurso”, es decir, éste se pronuncia completo sólo cuando ya se han completado los actos rituales nucleares del matrimonio.²⁶ En este caso es interesante observar cómo los cortes realizados por el orador forman parte de la performance ritual: la palabra ritual sólo puede terminar cuando terminan los actos rituales.

Por otro lado, algo que llama particularmente la atención de la segunda parte del cuerpo del discurso — donde se describe el rito católico por la iglesia — es que muchas de las acciones que ahí se describen no corresponden al ritual eclesiástico como ocurre actualmente, así por ejemplo, los padrinos no van por los novios para llevarlos a la iglesia, el padre sí sale a recibir a los novios pero no lleva una cruz ni una estrella aunque sí el agua bendita, el padre efectivamente pregunta a los novios si servirán a Dios y a los santos pero no a la entrada de la iglesia, sino a la hora de los votos que son a media misa. Tampoco el padre usa una estola morada para llevarlos hasta el altar y los padrinos no encienden ningún cirio. En fin, ¿cómo podríamos explicar el hecho de que el ritual propiamente eclesiástico no se lleva a cabo como se refiere en el discurso? Una hipótesis, tomada a partir del estudio de Franco Pelotier, es que este tipo de discurso, como el ritual de matrimonio amuzgo, haya sido “inspirado en las instrucciones establecidas en la liturgia para impartir el sacramento del matrimonio” (2004: 329). Así, quizá en algunos textos doctrinarios y libros de instrucción sea posible rastrear algunos de los elementos que ya no están presentes en la celebración actual pero que se quedaron asentados en el material oral ejecutado por los oradores.

²⁶ En realidad, como puede verse en el Discurso II, algunas partes iniciales se omiten para darle mayor peso a la parte final del mismo.

En el *Manual para administrar sacramentos en lengua de Michuacan* de Juan Martínez de Araujo (1690: fols. 18 y 21), por ejemplo, se describe que las preguntas sobre el matrimonio se hacían en la puerta de la iglesia antes de entrar a misa — como se enuncia en el discurso — y no como sucede ahora que se hacen a media misa. La entrega de los anillos y de las arras también se hacía antes de entrar a la iglesia, aunque en el discurso se enuncia que se hacen, como ahora, en la misa. Para entrar a la iglesia, el sacerdote debía tomar de la mano del hombre y de la mujer y llevarlos frente al altar, de manera parecida a como se enuncia en el texto.

El discurso, entonces, no busca verbalizar los actos rituales, sino que su función principal es la de otorgar “autoridad” al *t’arhepiti* orador como heredero de la tradición a través del conocimiento del propio discurso, incluso cuando él desconoce la razón de ciertas referencias. En este mismo sentido, la extrañeza que puede causar, no tanto porque sea ininteligible sino por los desajustes que presenta, contribuye a lo que Du Bois (1986) ha llamado la “autoevidencialidad” del lenguaje ritual, en donde el oyente “a través de la estructura del habla ritual y del evento ritual, se pone directamente en contacto con un mensaje que no posee una fuente y cuya autoridad puede observar en su propia forma: es autoevidente” (1986: 333), así, la voz del ritual no es la del individuo con su idiosincrasia particular sino una forma idealizada que no tiene un origen personal sino que proviene de los ancestros, o más simplemente, de ninguna parte. Esto produce un efecto de *deferencia*, palabra definida como “dependencia en la autoridad de otros que garantiza el valor de lo que es dicho o hecho” (Bloch, 2005:126, cit. en Dehouve 2011).

Así, el *t’arhepiti ténki uantakua petak’a’el* de experiencia que saca la palabra’ encarna a la vez la voz de los que representa, pero también la voz de la tradición a través de un discurso que, tanto por sus recursos formales — a través de las formas corteses de habla — como por su contenido, contribuye a otorgar al ritual un carácter solemne, “tradicional”, reverencial e incluso sagrado.

En resumen, algunas de las funciones del discurso son:

- 1) Ser la voz de la tradición.
- 2) Otorgar a las acciones rituales una dimensión sagrada a través de la expresión oral de agradecimiento a la divinidad, a la virgen y a los santos por la generación de la vida a través de la unión de la familia.
- 3) Expresar, en la dimensión del lenguaje — tanto por la forma como por el contenido —, un comportamiento reverencial y respetuoso, en correspondencia con las acciones rituales.
- 4) Exaltar los valores de unión, paciencia, respeto, correspondencia y agradecimiento, pues de ello depende el bien vivir en familia y en comunidad.
- 5) Indicar los objetivos y finalidades de las acciones rituales, dar entrada a las acciones rituales y enunciar la culminación del evento en el caso del discurso final. Estas finalidades del discurso, más bien pragmáticas y que sólo se enuncian al final del discurso, se enmarcan en la totalidad de un texto altamente ritualizado.

Algunos recursos estilísticos

En este apartado analizaremos algunos de los recursos estilísticos que encontramos en los discursos de los *t'arhepiti* oradores y en los que reside su particularidad y "autoridad".

En primer lugar, podemos decir que éstos pertenecen a un registro de habla ritual diferente al del habla coloquial, esta habla ritual muestra características particulares en cuanto su composición, su estructura, su léxico, su ritmo, su entonación, su velocidad, etcétera. Todos estos factores contribuyen a crear, cuando uno escucha estos discursos por primera vez, la sensación de tratarse de un habla poco inteligible, aunque en realidad, al escucharlos con detenimiento, vemos que se comprenden bastante bien.

Una característica fundamental de este tipo de discursos son los elementos paraverbales: ritmo, entonación, velocidad, etcétera, algo difícil de representar en un texto escrito. De manera

general podemos decir que estos discursos son pronunciados a mucha velocidad y que cada unidad temática parece pronunciarse de manera continua casi en una sola respiración.

En cuanto al componente léxico encontramos algunas expresiones propias del género que no encontramos en el habla coloquial de Cuanajo, por ejemplo, la expresión *kúnkuma atakorheni* que se tradujo como ‘reunirse’,²⁷ las formas *kóntpeni*²⁸ y *kóntperani* ‘socorrer, conceder, compadecer’, la palabra *pántsperata* ‘amor’,²⁹ así como las palabras *k’umanchikua* e *iónchikuarhu* que, aunque transparentes en su significado, no son de uso cotidiano en la comunidad para designar la casa o el hogar. Otro aspecto que cabe resaltar en cuanto a este componente es el uso reiterado de pares contrastantes: *táate pagrinue / náante magrine* ‘padre padrino / madre madrina’, *auantarhu / echerinturhu* ‘en el cielo / en la tierra’, *sapitu / k’éri* ‘chico / grande’.

Otro rasgo recurrente es el uso de enumeraciones. Muchas de estas enumeraciones presentan además la estructura: demostrativo + *ma* ‘un’ + (numeral) + sustantivo (1c) lo que nos parece que, además de darles un sentido particular, las hace estar en el límite entre la simple enumeración y el paralelismo (ver más abajo).

- (1) a. *¿Ne kóntpeasi? Que solo ch’áari kuerap’iri | chínana* *¿Quién los concedió? Que solo nuestro creador, nuestra señora*
María Santísima | táate *María Santísima, padre san José*
san José Glorioso (I, 4)³⁰ *Glorioso*

²⁷ En el *Diccionario grande* (1991) encontramos *kungurini* ‘juntarse una cosa con otra’, y en la entrada para *juntarse la gente*, la palabra *ahanguareni*.

²⁸ En el diccionario de Pablo Velásquez (1978) aparece como *kómpeeni* ‘socorrer’.

²⁹ En el vocabulario de Maturino Gilberti (1990 [1559]) *pampzperata* se traduce como ‘amor’ y en el *Diccionario grande* (1991) como ‘amor, caridad’.

³⁰ El número romano remite al número de Discurso (I o II) y el número arábigo al párrafo de los discursos que aparecen en la sección “Textos y documentos” de este mismo volumen. En este caso, se trata del Discurso I, párrafo 4.

b. *Irisi jurhasti kúamani pagre sacerdote k'o ima ma santa crusinkuni | ma agua benti-tankuni ima ma jóskunkuni* (I, 10)

Así vino a encontrarse el padre sacerdote sí, **con aquella santa cruz, con un agua bendita, con aquella estrella**

c. *mientras k'o nirasianka el santo sacerdote k'o kurhap'ekuani ts'ini sapiratiechani k'o ima ma arrasï | ima ma tsimani inchak'uku | ima ma biblia, ima ma santa crusini | ima ma rosario* (II, 9)

Mientras el sacerdote iba a pedir para estos jovencitos, **aquellas arras, aquellos dos anillos, aquella biblia, aquella santa cruz y aquel rosario**

Otro fenómeno que aparece en estos discursos, aunque no es tan frecuente como el reportado en otras tradiciones (por ejemplo, para las lenguas mayas), es lo que se conoce con el nombre de paralelismo. Un ejemplo claro de paralelismo es el siguiente en lengua tseltal:

*laj kahk'otes ta sakal k'inal
laj kajk'otes ta sakal bahlumila*

los hice bailar en la claridad de la tierra

los hice bailar en la claridad del mundo

(Monod Becquelin y Becquey, 2008: 112)

El paralelismo puede ser definido como la combinación de “elementos repetidos idénticos, casi idénticos o sinónimos, el “co-texto”, y elementos contrastivos llamados “pares”. En su forma más sencilla, la estructura paralelística se define por contraste entre dos términos diferentes anclados en un co-texto idéntico o similarmente repetido” (Monod Becquelin y Becquey, 2008: 113). Según Monod Becquelin y Becquey “el paralelismo puede darse en cada nivel de la lengua. Todas las unidades lingüísticas (prosodia, morfemas, palabras, sintagmas, frases enunciados) pueden entrar en juegos de contraste” (2008: 126).

En los discursos de matrimonio de la comunidad de Cuanajo creemos que los siguientes casos podrían tratarse como ejemplos de paralelismo:

- (2) a. *ténkits'ini ísī k'o ampaam-pasī tsípeku ampaampasī jurhiata kóntpeni jaka pauani ka pauani* (I, 2) el que así nos concede día a día **una buena vida, un buen sol**
- b. *ténki ts'ī jápka ts'ïeri k'umanchikuarhu ts'ïeri iónchikuarhu* (I, 9) donde éstos estaban, **donde se ponen a la sombra, donde se guarecen de la lluvia**
- c. *ka irisī k'o páarasti | ka irisī k'o patsaasti ima sáni ma ratu* (II, 6) y así de esta forma los llevaron, y **así de esta forma los resguardaron un momento**
- d. *emaki jimpo irisī uarhika | imaki jimpo ísī anha-ts'ikutinka k'o* (II, 8) **por el que murió, por el que está erguido**

Un recurso mucho más extendido que el anterior es el uso de oraciones subordinadas relativas adjetivas que especifican el antecedente. Al igual que la enumeración y el paralelismo, se trata de un procedimiento retórico de acumulación. Por otra parte, es de notar que estas oraciones relativas contienen algunos de los elementos formulaicos que se repiten constantemente dentro del discurso como “el que así nos concede día a día una buena vida, un buen sol”, “los que tienen el mismo valor en el cielo como en la tierra”, “donde se ponen a la sombra, donde se guarecen de la lluvia”, etcétera. Algunos ejemplos de uso de oraciones relativas son:

- (3) a. *iáasī iririni jurhiataku | santo viernisī k'o | táate Santo Entierrueri jurhiataku* *ténkits'ini ísī k'o ampaampasī tsípeku ampaampasī jurhiata kóntpeni jaka pauani ka pauani* (I, 2) hoy este día, santo viernes sí, día del padre Santo Entierro de Cristo, **el que así nos concede día a día una buena vida y un buen sol.**

- b. *Que solo ch'áari kuerap'iri | chínana María Santísima | táate san José glorioso ténki ísï tsïpap'aka xo irini la huerta játs'ikureni (I, 4)* Que solo nuestro creador, nuestra señora María Santísima, padre san José glorioso, **los que así hicieron florecer la tierra aquí en la cima de esta huerta.**
- c. *irisï k'o ísï tsïpeku jinkuni nirasti kurhap'ekuani ima ma santo sacramento k'o santo matrimonio k'o | ténki ísï kurhak'orheni jápka ts'i sapirhatiecha | ténki ísï jukaparhaka auantarhu ka xo echerintuarhu (I, 8)* sí, así con alegría fueron a pedir para ellos el santo sacramento sí, el santo matrimonio sí, **el que así estuvieron pidiendo estos jovencitos, el que así vale en el cielo y aquí en la tierra.**
- d. *mientras k'o celebrarikorhepirinka santa misa | santo evangelio k'o | imaki ts'i sapirhatiecha ísï arhimenhant'apirinka k'o (II, 12)* mientras se celebraría la santa misa, el santo evangelio, **el que fuera mandado a decir a estos niños, sí.**

Además de ser un recurso de acumulación, el uso de las oraciones relativas contribuye de manera importante al ritmo, pues muchas de las unidades temáticas terminan con una oración de este tipo que se pronuncia en un solo aliento.

Como hemos mencionado estos tres recursos: la enumeración, el paralelismo y el uso de oraciones subordinadas adjetivas relativas contribuyen a crear un sentido de acumulación y amplificación de cada una de las ideas expresadas en el discurso.³¹

³¹ Aunque ciertamente es una comparación arriesgada, podría establecerse una correlación entre este efecto de acumulación con el rasgo principal con el que Garrido Izaguirre define el “sentido estético purépecha” al referirse a la alfarería de Ocumicho: el adorno. “La acción de adornar implica “añadir” elementos a algo o alguien para que luzca bien y se aplica a las calles, altares domésticos, a las imágenes, a la ofrenda de los difuntos, a la cabeza que se llena de listones, a las ollas, colchas, rebozos o esculturas...” (2015: 459). Por otro lado, sería más interesante y pertinente — como sugirió uno de los dictaminadores — ver si existen preceptos estéticos generales —o compartidos— entre éste y otros géneros de la tradición oral purépecha.

Otro aspecto formal que nos parece relevante subrayar es el hecho de que cada unidad temática — separada en el corpus por párrafos numerados — aparece delimitada por ciertas marcas discursivas que señalan los límites entre las unidades del discurso. Algunas de estas marcas son:

<i>ka era nóteru k'o...</i>	Y mira, nada más, y mira así...
<i>ka k'o nóteru irisī, k'o irisīsi k'o, ísī...</i>	Y nada más así, sí, de esta manera, sí, así...
<i>ka k'o nóteru ísī k'o, irisī...</i>	Y sí nada más así, así...
<i>ka era tata nóteru ísī...</i>	Y mira señor, nada más así...
<i>ka k'o nóteru ísī, irisī k'o ísī...</i>	Y nada más así, de esta manera sí, así...
<i>ka era nóteru k'o ta, ísī k'o ísī...</i>	Y mira nada más señor, así sí, así...
<i>ka k'o nóteru ísī k'o, siempre k'o ísīsi...</i>	Y mira nada más así, siempre así sí...
<i>irisī k'o ísī...</i>	De este modo, sí así...
<i>ka irisī k'o...</i>	Y de este modo sí...

Estas expresiones se pueden reiterar al inicio hasta tres veces y, además de delimitar unidades temáticas, contribuyen, por un lado, a producir — junto con los otros recursos mencionados arriba — un efecto de acumulación, además de otorgar al discurso una sonoridad particular.

Al interior de las unidades temáticas también aparecen reiteradamente las formas *k'o*, *k'o ísī*, *irisī*, *ísī k'o*, *ísī k'o ísī*. Estas formas, en particular el uso de *k'o* 'sí', sirve para marcar unidades menores y permiten al orador hacer algunas pausas más pequeñas dentro de las unidades temáticas mayores, muchas de las cuales, como hemos señalado, terminan en una oración relativa pronunciada en un solo aliento.

En resumen, acumulación y repetición son dos de las características formales que, junto con sus rasgos paraverbales que hemos señalado — como velocidad y ritmo — caracterizan estos discursos.

4. A manera de conclusión

En este artículo hemos presentado una primerísima aproximación al estudio del contexto, la forma, la función, y el significado de los discursos de matrimonio de la comunidad purépecha de Cuanaajo. Como ha reconocido Garrido Izaguirre al tratar de dar cuenta de algunos de los rasgos que caracterizan el sentido estético dentro de la cultura purépecha, el *uantari* es uno de los especialistas dentro de la cultura que más claramente expresa, a través de su palabra, el sentido “de lo bello”: estos personajes son reconocidos porque “saben hablar bonito”, y lo que dicen es “bonito” “por lo que dice, habla del vivir bien, de cosas bonitas, éticamente bellas”, es decir, como señala la autora, si una acepción de lo estético es “lo bello”, en la cultura purépecha el *uantari* es una de las personas que “llegan a desarrollar acciones vinculadas con la transmisión de valores en los que lo ético y lo estético se entrecruzan” (2015: 419). Así, es claro que gran parte del valor estético de estos discursos descansa, por un lado, en su contenido ético —en el discurso se exaltan valores como el respeto, la paciencia, la resignación, la correspondencia y el agradecimiento—, pero también en las formas corteses expresadas a través de la palabra y de los actos rituales, es decir, acciones y palabras que, en conjunto, funcionan como modelos ideales de comportamiento.

La palabra ceremonial, sin embargo, debe estar sustentada en la experiencia, es decir, no se trata solamente de conocer el discurso, sino de conocer los procedimientos rituales y, hasta cierto punto, de encarnar los valores expresados: alguien puede “hablar bonito” pero la falta de experiencia puede hacer que un discurso no sea del todo valorado, particularmente por los conocedores del género (Ismael García Marcelino, comunicación personal).

La valoración de la palabra ceremonial también descansa en su reconocimiento como parte de la *siruki* ‘la tradición’ (‘la prolongación’), es decir, como un conocimiento y una forma de

comportamiento que viene de los ancestros y que rezuma aquello que es valorado por la comunidad.

Evidentemente, los recursos formales que hemos identificado para caracterizar el género contribuyen, junto con los otros factores, a crear una experiencia estética particular sobre la que aún falta mucho por indagar.

Bibliografía citada.

- ANÓNIMO, 1991 [s. XVI o XVII]. *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*. Con introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren, Morelia: Fimax Publicistas.
- DE JESÚS ROSAS, Gloria, 2014. *Palabra y ritual en el matrimonio purépecha de la comunidad de Cuanajo*. Tesis de licenciatura. Pichátaro, Mich.: Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.
- DEHOUE, Daniele, 2011. "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana". *Itinerarios* 14, 153-184.
- DU BOIS, John, 1986. "Self-evidence and Ritual Speech", en Wallace Chafe y Johanna Nichols, eds. *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood: Ablex Publishing Company, pp. 313-336.
- FRANCO, Moisés, 1994. "Siruki. La tradición entre los p'urhépecha". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 59, vol. XV: 209-238.
- FRANCO PELLOTIER, Víctor Manuel, 2004. *Oralidad y ritual matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*. Tesis de doctorado. México: Universidad Autónoma Metropolitana. En línea: <http://148.206.53.84/tesiuami/UAMI11610.pdf>
- GARCÍA MARCELINO, Ismael, 1997. *El habla y la poesía de los discursos ceremoniales que los uantaricha pronuncian en los ceremoniales en Ihuatzio*. Ms.
- GARRIDO IZAGUIRRE, Eva María, 2015. "Donde el diablo mete la cola". *Estética indígena en un pueblo purépecha*. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- GILBERTI, Maturino, 1990 [1559]. *Vocabulario en lengua de Mechucan*. México: Condumex.
- JACINTO ZAVALA, Agustín, 1988. *Mitología y modernización*. Zamora: El Colegio Michoacán.
- MARTÍNEZ DE ARAUJO, Iván, 1690. *Manual de los Santos Sacramentos en el Idioma de Michuacan*. México: Doña Maria de Benavides, Viuda de Juan de Ribera en el Empedradillo.
- MONOD BECQUELIN, Aurore y Cédric BECQUEY, 2008. "De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas". *Estudios de cultura maya* 32, 111-153. En línea: <http://www.journals.unam.mx/index.php/ecm/article/view/35042/31958>
- PADILLA PINEDA, Mario, 2000. *Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.
- VELÁSQUEZ GALLARDO, Pablo, 1978. *Diccionario de la lengua phorhépecha, phorhépecha-español, español-phorhépecha*. México: Fondo de Cultura Económica.