

TEXTOS DE TRADICIÓN ORAL
EN LENGUA INDÍGENA

EN TORNO A LA POESÍA DE ALFREDO RAMÍREZ CELESTINO

ON THE POETRY OF ALFREDO RAMÍREZ CELESTINO

FRANCISCO BARRIGA PUENTE

RESUMEN. El artículo analiza nueve símbolos presentes en la obra poética de Alfredo Ramírez Celestino[†]. Los poemas —escritos en náhuatl, lengua materna del poeta y etnohistoriador— reflejan aspectos de la cosmovisión xaliteca y revisten una función ideológica en la sociedad nahua del Alto Balsas, Guerrero. Para sustentar su integración como sistema simbólico, se procede a un abordaje tanto estructuralista como simbólico, según los planteamientos generales de Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Carl Gustav Jung y Joseph Campbell.

PALABRAS CLAVE: poesía, náhuatl, símbolos, estructuralismo, cosmovisión.

SUMMARY. The purpose of this article is to analyze nine existing symbols in the poetic work of Alfredo Ramírez Celestino[†]. The poems, written by the poet and ethnohistorian in his mother tongue, Nahuatl, reflect the Xalitecan cosmovision and perform an ideological function within Nahua society in Alto Balsas, Guerrero. In order to support Ramírez's poetry as an entire symbolic system, the paper applies fundamental principles and methodology of structuralism to state the symbolic units. The major premises of Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Carl Gustav Jung and Joseph Campbell are taken into account.

KEY WORDS: poetry, Nahuatl, symbols, structuralism, cosmovision.

Introducción

Alfredo Ramírez Celestino —etnohistoriador por la ENAH, maestro en Historia por la UNAM, investigador de la Dirección de Lingüística del INAH, estudioso de los códices de tradición náhuatl—, publicó entre 1983 y 1988 diecisiete poemas, distribuidos en tres entregas (*Estudios de Cultura Náhuatl* 16, 18 y 19). Dichos poemas fueron pensados y escritos en su lengua materna, a saber el náhuatl de Xalitla, Guerrero. El conjunto, en sí mismo, contiene un inventario de símbolos y figuras de significación, susceptibles de ser analizados a través de los métodos del estructuralismo lingüístico. Paralelamente, la colección de poemas funciona como una pequeña luna que refleja ciertos aspectos de la cosmovisión xaliteca y, por último, la obra propicia una reflexión sobre la función que desempeña este tipo de expresiones literarias en su propio contexto cultural, o sea, en la sociedad nahua del alto Balsas. En función de todo lo anterior, cabe apuntar que el propósito de este texto será pasarle revista a las cuestiones arriba señaladas. Para ello, el

abordaje de los poemas se hará en su versión náhuatl, teniendo siempre presente el modelo de la poética de Jakobson [1987 (1960)], sobre todo en lo que concierne a los tropos de la metáfora y la metonimia. Considero que un análisis de este tipo, además de que pueda llegar a ser útil para comprender el trasfondo de los poemas, también es apropiado para recordar al escritor xaliteco, fallecido el 25 de marzo de 2016, a los 61 años de edad.

Las siguientes líneas, pues, constituyen un homenaje póstumo a Alfredo Ramírez Celestino, tanto por ser un creador que contribuyó al desarrollo de la lírica nahua, como por ser un académico que se preocupó por rescatar y difundir la historia de los suyos.

Para entrar en materia, primero hay que recordar que el funcionamiento de todo sistema de signos requiere de la selección de unidades pertinente y de su combinación en planos de creciente complejidad. Estas operaciones reflejan dos tipos de relaciones: las paradigmáticas (que representan un desarrollo metafórico del lenguaje) y las sintagmáticas (que representan uno metonímico). Aquí conviene recordar que Jakobson —en la página 382 de la obra citada— afirmó con una claridad meridiana que “en poesía, en la que la semejanza está sobrepuesta a la contigüidad, toda metonimia es ligeramente metafórica y toda metáfora tiene un tinte metonímico”.

En términos generales, el aparato analítico jakobsoniano fue suscrito y desarrollado por Claude Lévi-Strauss [1987 (1958)]. Girando en torno a sus fundamentos, el etnólogo francés propuso que independientemente de la naturaleza de los materiales sígnicos examinados, el analista puede reconvertir la secuencia metonímica original, en una nueva cadena sintagmática, valiéndose para ello de la conjunción de denotaciones y connotaciones asociadas a cada uno de los símbolos más prominentes del discurso, cualquiera que sea el género de éste y su condición estilística.

En el conjunto de poemas que nos ocupa se han identificado nueve símbolos, cuya relevancia queda fuera de toda duda, pues está determinada por la importancia que adquieren tanto en los poemas particulares donde aparecen, como en el discurso general del conjunto. Los susodichos símbolos son: el camino, el viaje, la sequía, la arena, las espinas, la sangre, las lágrimas, el agua y las flores. Además de sus valores contextuales específicos —analizados con el mismísimo poeta, en 2008, antes y durante la celebración de la III Mesa Redonda de Estudios sobre Guerrero— para la interpretación de estos símbolos también se tomó en cuenta su mayor o menor estabilidad a través del tiempo, el espacio y las culturas. Para acercarse al establecimiento de dicha estabilidad —tarea inmensa y peliaguda, que rebasa con mucho los alcances de este artículo— fueron de gran utilidad el *Árbol del mundo*, elaborado por Toporov, Ivanov y Meletinski, edd. [2002 (1987-8)], de la Escuela de Tartu; el *Diccionario de los símbolos*, de Chevalier y Gheerbrant, edd. [1993 (1969)], cuya consulta siempre es obligada; *El hombre y sus símbolos*,

de Jung *et al.* [1997 (1964)], que constituye una síntesis seria del simbolismo, visto desde la perspectiva de la psicología analítica; *The Archive for Research in Archetypal Symbolism (ARAS)*, enorme obra colectiva que se consulta en línea (<https://aras.org>), la cual complementa al título anterior; y *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, de Leach [1985 (1976)], libro que, a mi parecer, sigue manteniendo su vigencia, a pesar de las veleidosas modas académicas. A continuación se presentarán cada uno de los símbolos de marras —en el orden sintagmático que les corresponde— junto con una sinopsis apretada de sus valores metafóricos y algunos ejemplos del uso que de ellos hace Alfredo Ramírez en los poemas que nos ocupan.

El camino y el viaje

Primero el camino, que es clara metáfora de la vida misma, pues como ésta tiene un principio y un fin, un inicio y un término. Todo camino está lleno de dificultades, de bifurcaciones y encrucijadas. De ahí que para llegar al destino sea menester superar los obstáculos del trayecto. El viaje, pues, simboliza la búsqueda de metas trascendentes. Viajar, entonces, no es una simple traslación en el espacio, sino una empresa de búsqueda y cambio. Además, de acuerdo con Joseph Campbell [2001 (1949)], la travesía puede ser concreta y externa, pero fundamentalmente es una aventura abstracta e interna. Dicho con otras palabras, la superación de las contrariedades siempre representará triunfos psicológicos, aún y cuando la naturaleza de los obstáculos sea física. En todo caso, para el autor referido, el propósito es trasladarse a las oscuras regiones del inconsciente, para enfrentar, aclarar y superar las dificultades. Los siguientes tres fragmentos del poema 4 actualizan la metáfora en cuestión:

<p><i>...xquita' moui', moui' yecaztoc uan moui' moui'. uan xaca nenemi' ipan moui'.</i></p>	<p>...ve tu camino, tu camino está hacia adelante y tu camino es tu propio camino. y nadie camina sobre tu camino.</p>	(poema 4)
--	--	-----------

<p><i>Xnenemi', nocniu, pampa olli' quemantica' ueyac uan quemantica pitentzin.</i></p>	<p>Camina, hermano mío, porque el camino a veces es largo y a veces, es corto.</p>	(poema 4)
---	--	-----------

<p><i>Pampa' nochime tlacame quipian inoui'.</i></p>	<p>Porque todos los hombres tienen sus propios caminos</p>	(poema 4)
--	--	-----------

La sequía y la arena

Nadie debe sorprenderse por el hecho de que en Xalitla un acicate para partir —para emprender el viaje— sea la falta de agua, porque la sequía preludia al desastre y es símbolo de esterilidad. Sin duda, la sequía es uno de los mayores azotes que pueden desencadenar los dioses de las culturas agrícolas, pues con su advenimiento se fractura la tierra, se erosiona el monte y aflora la arena del lecho del río. Los incontables granos de arena simbolizan la eternidad, el perpetuo batallar con la canícula y el estiaje, con las tierras famélicas y sedientas. Con respecto a este tema, cabe subrayar que Alfredo Ramírez Celestino siempre consideró que el topónimo *xalitla* expresaba la abundancia de arena y, consecuentemente, traducía el gentilicio *xaliteco* como “hombre de las tierras arenosas”, a pesar de que el abundancial clásico de arena es *xalla* “arenal”, tal y como se señala en Sullivan [1983 (1976)]. Comentando lo anterior con Rafael Tena, me dijo que él pensaba que el topónimo en cuestión proviene de la frase *xalli illan* que se traduce como ‘cerca de la arena’. Con los años, la locución se fusionó para producir *xaliltlan* y alcanzó su forma actual elidiendo la nasal final. Abajo se muestra un póquer de fragmentos, los cuales ilustran el uso de este símbolo calamitoso:

<i>Opeu tibuauqui’</i> ,	Comenzaste a secarte,	
<i>opeu timiqui’</i> .	comenzaste a morir.	
<i>Oniquitac cua opebque</i>	Vi cuando comenzaron	
<i>buaquin momabuan.</i>	tus ramas a secarse.	
<i>Opeu buaqui’ motlacayo’</i>	Comenzó a secarse tu cuerpo	
<i>ibuan mixtebuan notzacuayan.</i>	y tus ojos se cerraban.	(poema 15)

<i>¡Xalitecos xnechiblican!</i>	¡Hombres de las tierras arenosas, díganme!	
<i>¿Canon unca un atl?</i>	¿En dónde se encuentra esa agua?	(poema 2)

<i>Pampa aman namictinemi’</i>	Porque ahora ando sediento	
<i>uan nillayocoxtinemi’</i>	y ando sufriendo	
<i>zan ipampa un atl,</i>	sólo por culpa de esa agua,	
<i>un atl tlin techmaca tonemiliz.</i>	esa agua que nos da la vida.	(poema 2)

<i>Aman xconi’ mixayo’</i> ,	Ahora bebe tus lágrimas,	
<i>pampa un atl tlin tebua’</i>	porque esa agua que tú	
<i>tictetemotinemi’ ouac,</i>	andas buscando se secó,	
<i>maau ouac</i>	tu agua se secó,	
<i>xaliteco.</i>	hombre de las tierras arenosas.	(poema 2)

Las espinas

Con toda seguridad las espinas constituyen el símbolo de las dificultades del camino. Representan los obstáculos y son metáfora del dolor, de los padecimientos. Consecuentemente denotan aflicciones, congojas y pesares. De manera paralela, las espinas connotan la tierra agreste no cultivada, las flechas y el *huitzilín*, el colibrí que en lengua náhuatl es referido a partir de la raíz de ‘espinas’, por la forma aguda de su pico. Como todos sabemos, la más pequeña de las aves —la que chupa los mirtos— también es agresiva y temeraria, capaz de atacar enemigos desproporcionadamente mayores. Quizá por ello, el pajarillo del pico de espina —y las espinas mismas— también han sido asociados metonímicamente con la sangre (Miller y Taube, 1993). En los fragmentos que siguen se puede advertir nítidamente el valor simbólico que se le ha adscrito a las espinas:

*Nicominiztoc noouiuuan,
umpa cate.
Inīpan xocnicnequi ninenemiz,
pampa un otlī' patlauac
ouitziouac.*

Aquí estoy viendo mis caminos,
allá están.
Sobre ellos ya no quiero caminar,
porque ese camino ancho
ya se cubrió de espinos. (poema 8)

*Aman monemiliz nozotīnemi',
yoten ica uiztli' icxopalhuan
aman nochī' uīuitzīo,
īpan moyecmacopa'
unca ce uiztli'
ca xuelmitznemītia'.*

Ahora tu alma en vida se anda espinado,
ya se llenaron de espinas las plantas de sus pies
ahora todo es espinoso,
sobre tu mano derecha
hay una espina
que no te deja vivir. (poema 3)

*Aman otibuetz ībuan timococobua',
otibuetzīto' campā' miac huitzli',
itīc zoquiātīl.
Mollacayo' aman yezquiza'.*

Ahora has caído y te dueles,
fuiste a caer donde hay muchas espinas,
dentro del agua lodosa.
Tu cuerpo ahora sangra. (poema 11)

La sangre, las lágrimas y la lluvia

En la tradición nahua, la sangre constituía el alimento de los Todopoderosos y era un medio imprescindible para fortalecer al sol, para asegurar su circulación cotidiana. Consecuentemente, la sangre era sinónimo de sacrificio y alimento de la vida; era agente fecundador, como la lluvia. Aquí importa recordar que los mexica se autosangraban utili-

zando espinas de maguey —¡la metonimia, la sinécdoque!— las cuales eran guardadas en bolas de zacate torcido. Con base en estas significaciones, resulta lógico integrar en el mismo paradigma a las lágrimas, las cuales se concatenan a la perfección tanto con el dolor como con la lluvia. Cabe subrayar que la naturaleza líquida de estos tres elementos se opone a la sequía que domina los versos de los apartados dos y tres. Esto es lógico porque el agua es el elemento purificador por excelencia. Las aguas, sobre todo las aguas dulces, también son fuente de vida, de ahí que en la Mesoamérica indígena los manantiales —los veneros— sean frecuentemente venerados y constituyan destinos de peregrinaciones, de viajes. Todo lo anterior se percibe en el siguiente conjunto de fragmentos:

<p><i>...cuacalaquiz tonabl'</i> <i>cbichiliuiz cbichiliuiz,</i> <i>uan un cbichillitl in tiquitaz,</i> <i>iyezio' tonabl'.</i></p>	<p>... cuando se oculte el sol se enrojecerá, y ese rojo que tú verás, será la sangre del sol</p>	(poema 1)
--	--	-----------

<p><i>Uan xcauili' mitl</i> <i>maya' ipan tonabl'</i> <i>uan maquiyezquixtiti'.</i></p>	<p>Y deja que la flecha se vaya hacia el sol Y ojalá que a él le saque sangre.</p>	(poema 1)
---	--	-----------

<p><i>¿Tleca' xtichoca'?</i> <i>uan mixayo'</i> <i>manocuepa' yeztli'.</i></p>	<p>¿Por qué no lloras? y que tus lágrimas se vuelvan sangre.</p>	(poema 1)
--	--	-----------

<p><i>Aman quiabui'</i> <i>ihuan nochí' xoxobqui'.</i> <i>Aman xiubtli</i> <i>ticatequia' ica míxayo'.</i></p>	<p>Ahora llueve y todo reverdece. Ahora riegas el bosque con tus lágrimas.</p>	(poema 11)
---	---	------------

Las flores

Por último, las flores que surgen de la sangre del sacrificio y que simbolizan la belleza y los perfumes. Esas mismas flores, que también representan el arte, el buen gusto y los placeres de la vida. En función de lo dicho, no es fortuito que *Xochipilli*, *Macuilxochitl* y *Xochiquetzal* —las deidades más hedonistas de los mexica— hayan estado vinculadas directamente con las multimencionadas flores, ora embriagantes, ora coloridas y delicadas (Miller y Taube, 1993). Por eso mismo, las precursoras de los frutos son tema que se reitera *ad nauseam* en la poesía nahua prehispánica, por ejemplo en la colección de

Cantares Mexicanos [Garibay, 1993 (1965)]. Las significaciones anteriores se manifiestan paladinamente en los fragmentos que abajo se presentan. En ellos, se advierte que las espinas son retiradas con trabajo y que se gana el espacio que ocupaban a favor de las flores. De esta manera, se libera el flujo de la vida. El final es feliz, pues el poeta —en nombre de los suyos— despeja el camino de su destino y asimila la lección de la renovación de la vida.

*Aman noui' nicpoupouitiu
pampa miac uiztli' oueyiac.*

Ahora voy limpiando mi camino
porque mucha espina creció. (poema 10)

*Opoliuque huitzcubte
campa nomelabuaya nobui'.
Aman nomelabuan xochime
ipan in otli'.
Ibuan nitlacza'
innenepantlan xochime
nobui' quiyecanan xochime
ibuan buizte nocuepan xochime
aman xochime iztaque
ibuan chicbilitique
quiyecanan nobui'
ibuan ninemi' ipan inxibuio'.*

Se perdieron los espinales
donde se tendía mi camino.
Ahora se tienden las flores
en ese camino.
Y doy pasos
entre las flores
mi camino es guiado por las flores
y las espinas se vuelven flores
ahora las flores blancas
y rojas
guían mi camino
y ando sobre sus pétalos. (poema 12)

*¡Atl! Umpa xnebcchauati'
inepantlan un tlabli',
can tlaquin miaque xochime,
uan nocuicatlan miaque totome.
Umpa iminepantlan nieznequi,
campa xocnicchichiwias ote,
campa zan uelniquimitaz xochime.*

¡Agua! Allá ve a dejarme
en medio de esa tierra,
donde se dan muchas flores,
donde cantan muchas aves.
Allá en medio de ellos quiero estar,
donde ya no haré caminos,
donde solamente podré ver flores. (poema 8)

Develados los símbolos utilizados y establecidos los hitos argumentales convendría insistir en que los poemas, en su conjunto, reflejan un segmento del propio pensar del pueblo y que, por lo tanto, podrían pasar a reforzar —junto con otros productos culturales y artísticos de la región— la trinchera ideológica desde donde la sociedad nahua del alto Balsas resiste la invasión de la cultura dominante.

De acuerdo con Paulo Freire [1987 (1970)], la invasión consiste en la penetración cultural de los invadidos, para imponerles a éstos la visión del mundo de los invasores. Importa señalar que conforme la mentada invasión avanza y se hace más intensa, la

sociedad invadida reprime su creatividad y se devalúa a sí misma, hasta un extremo en el que sus miembros llegan a creer que son seres inferiores. La alienación cultural llega a ser tal que, en un momento dado el mayor deseo de los invadidos es parecerse a sus invasores, vestir como ellos, pensar como ellos, hablar su lengua.

Para revertir los desastrosos efectos de la invasión no queda otro camino que el de la revaloración de la propia cultura, a través de la reestructuración integral de la educación. Dicha reestructuración —por fuerza, a nivel institucional— debería considerar que los educandos no son simples receptores de los saberes de la sociedad dominante, todos los cuales —dicho sea de paso— distan mucho de ser absolutos. En su lugar habría que reconocer que quienes están educándose constituyen sociedades capaces de generar formas culturales propias, incluyendo en la acepción de cultura no sólo a las artes y las humanidades, sino también a las ciencias.

Lo anterior implicaría que los contenidos programáticos de tal reestructuración deberían partir de los conocimientos propios y particulares del grupo, para desde ahí dirigirse a los generales de la humanidad. Dicho con otras palabras, los programas escolares y académicos tendrían que ir de lo local, a lo regional, a lo nacional y a lo global; transitar —sólo por dar algunos ejemplos— del mito, la microhistoria y la toponimia del pueblo y el municipio a la historia y geografía mundiales; de la partonimia, la herbolaria y la curandería a la medicina moderna; de las taxonomías folk a la biología; de la etnomatemática a las ciencias de la computación; de las artesanías a las artes; y, por supuesto, de la lírica indígena a las letras universales.

Con respecto a este último campo de la cultura —dentro del cual se inscribe la obra poética que ahora revisamos— hemos de tener en cuenta que es en la lengua y con la lengua, como se codifican la mayoría de los conocimientos grupales y que, por lo tanto, es menester preocuparnos por su fortalecimiento a través del mejoramiento de las actitudes lingüísticas de los hablantes. Para este propósito es conveniente recordar la frase que Freire escribió en la página 35 de *A la sombra de este árbol*, libro que apareció en 1997, el año de su muerte y que a la letra dice: "... jamás acepté que la práctica educativa debería limitarse sólo a la *lectura de la palabra*, a la *lectura del texto*, sino que debería incluir la *lectura del contexto*, la *lectura del mundo*". Yo pienso que con este espíritu hay que leer los poemas de Alfredo Ramírez Celestino.

Referencias

Publicaciones del poeta

RAMÍREZ CELESTINO, Alfredo

- 1983 “Cuatro poemas en náhuatl de Xalitla, Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl* (16): 207-17.
- 1986 “*Miltzintli cualtzin*: una hermosa mata de maíz”, *Estudios de Cultura Náhuatl* (18): 109-21.
- 1988 “Poemas en náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl* (19): 407-23.

Textos teóricos

CAMPBELL, Joseph

- 2001 (1949) *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.

CHEVALIER, Jean, y Alain GHEERBRANT

- 1993 (1969) *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.

FREIRE, Paulo

- 1987 (1970) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- 1997 *A la sombra de este árbol*. Madrid: El Roure.

GARIBAY K., Ángel Ma.

- 1993(1965) *Poesía náhuatl: Cantares mexicanos*, vols. 2 y 3. México: UNAM.

JAKOBSON, Roman

- 1981 (1960) “Lingüística y poética”, en *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix-Barral.

JUNG, Carl G., Marie-Louise VON FRANZ, Joseph L. HENDERSON, Jolande JACOBI y Aniela JAFFÉ

- 1997 (1964) *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.

LEACH, Edmund

- 1985 (1976) *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.

LEVI-STRAUSS, Claude

- 1987 (1958) “La estructura de los mitos”, en *Antropología estructural*, pp. 229-252. Barcelona: Paidós.

MILLER, Mary, y Karl TAUBE

- 1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. Londres: Thames and Hudson.

SULLIVAN, Thelma D.

- 1983(1976) *Compendio de la gramática náhuatl*. México: UNAM.

TOPOROV, Vladimir N., Vyacheslav V. IVANOV y Eleazar M. MELETINSKI

- 2002 (1987-1988) *Árbol del mundo: diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*. La Habana: Casa de las Américas.

