

Habitar el volcán

Julio Glockner

Si hacemos a un lado la perspectiva del geómetra y del topógrafo, que sólo ven en el espacio geográfico una superficie susceptible de ser fragmentada en fronteras y predios, comprenderemos que una región es un espacio en el que ha transcurrido una historia particular y en el cual los hombres han creado un complejo de formas culturales. En esta otra perspectiva, la relación que las diversas sociedades han mantenido con la naturaleza a lo largo del tiempo nos revelará que una región no es tan sólo un espacio que se ocupa, sino primordialmente un espacio que se hace. Este hacer, además, no nos remite únicamente al ámbito de las actividades materiales, sino que comprende también el ámbito de lo simbólico, lo imaginario, lo espiritual. Una región no es un espacio llano, vacío de sentido e idéntico en todas sus direcciones, es más bien, por decirlo así, un espacio compuesto con el que los hombres mantienen una relación integral, un espacio, como dice Mircea Eliade, anisotrópico, que es experimentado por el hombre como un espacio orientado, en el cual cada dimensión y dirección tienen un valor específico.¹ Una región es un espacio geográfico fecundado por una cultura.

Con frecuencia se olvida que la región es un espacio vivo, que tiene una gama de temperaturas, que exhala determinados aromas y se compone de ciertos colores, texturas y consistencias. Al referirnos a una región nos referimos implícitamente a los seres que la habitan, que no son exclusiva, ni en ocasiones primordialmente humanos; están ahí los árboles y los montes, los ríos que corren al fondo de las barrancas, las rocas y los insectos, las aves y los hongos, las vacas y las lagartijas. Pero además, en una región no todo acontece al ras del suelo, están también el cielo y el mundo subterráneo, que comprende desde lo que está inmediatamente debajo de la superficie, como los hormigueros, las semillas y los cementerios, hasta las cuevas, los ríos subterráneos, el mundo de los espíritus y el infierno. El cielo, por su parte, no sólo nos remite a los vientos y las nubes, a los equinoccios, los solsticios y las lluvias, a los ciclos lunares, los eclipses y a ciertas estrellas significativas, no sólo comprende los fenómenos meteorológicos en su conjunto sino toda una metafísica del aire, del

¹ Eliade, Mircea, "El mundo, la ciudad, la casa", conferencia pronunciada en Loyola University, Chicago, 1970, y publicada en: *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Paidós-Orientalia, Barcelona, 1997, p.47.

día y de la noche. Una región posee también un imaginario colectivo, una imaginación religiosa, una sensibilidad, es decir, una región también posee un alma.

La región, en tanto que naturaleza viva, tiene un lenguaje múltiple que habla a los sentidos del hombre. Cuando el hombre responde ritualmente a este lenguaje establece con ella un vínculo sagrado. Este vínculo logra adquirir, en manos de ciertos especialistas, las características de una auténtica interlocución en la que los hombres, a través de la oración, la súplica, la oblación, el sueño o el uso de enteógenos, se dirigen a dios, a los espíritus de los cerros, del viento y las nubes; y dios y el mundo les responden, ya sea mediante ciertas manifestaciones meteorológicas o a través de sueños y visiones alcanzadas en estados que podríamos llamar de iluminación.

Delimitar una región en el espacio puede ser tan impreciso como determinar en el tiempo el momento en que se inicia un atardecer. Los trazos geopolíticos que dividen estados y municipios son un estorbo para pensar una región. Estos linderos topográficos nos acostumbran a pensar en los límites en términos de aquello donde algo termina y no, como hacían los antiguos griegos, en términos de aquello desde lo cual algo comienza su ser.

Habitar la naturaleza, abrir un espacio en ella a golpe de hacha para construir una casa, un sitio para los animales y un terreno para cultivar, ha sido considerado secularmente por el hombre urbano como un signo de retraso respecto a las sociedades civilizadas que marcan el paso de lo que él mismo ha llamado "el progreso humano". Refiriéndose a la región del Popocatepetl fray Diego Durán relató, en la segunda mitad del siglo XVI, la llegada de los xochimilcas. Escribió que era el primero de "seis géneros de gentes" en llegar al pie de los volcanes el año 902, después de caminar "más de ochenta años" desde las Siete Cuevas, de donde originalmente salieron. Los otros pueblos que llegaron a asentarse en los valles que circundaban los volcanes eran los chalcas, los tepanecas, los culhuas, los tlahuicas y los tlaxcaltecas.

El fraile dominico compartía una creencia común en aquella época que aseguraba que las tribus chichimecas que llegaron del norte eran descendientes de las diez tribus perdidas de Israel. Durán "sospecha" este origen aunque confiesa que no puede afirmarlo como una verdad, ya que esto sólo sería posible mediante alguna revelación divina "o espíritu de Dios que lo enseñara y diera a entender." Sin embargo, le basta "la demasiada ocasión que esta gente nos da, con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia a la de los judíos y gente hebrea. Y creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerando su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros e hipocresías, tan emparentadas y propias a las de los judíos, que en ninguna cosa difieren". En su *Historia de las Indias* el fraile expone una serie de argumentos teológicos para

explicar que la conquista española no es sino "el castigo rigurosísimo que Dios prometió a estas diez tribus, por sus grandes maldades y abominaciones y nefandas idolatrias, apartándose del culto de su verdadero Dios"

Volviendo al arribo de los xochimilcas, fray Diego Durán, que vivió algún tiempo en el pueblo de Hueyapan, ubicado en las laderas meridionales del Popocatepetl, dice que después de haber rodeado todo el circuito de la laguna se asentaron en sus orillas "y tomaron lo que fue menester, sin contradicción de personas, ni perjuicio, extendiéndose los grandes y señores de aquella tribu por toda aquella cordillera que hoy en día se llama la nación xuchimilca, que llega hasta un pueblo que se llama Tuchimilco, y por otro nombre Ocopetlayuca; de cuya genealogía y generación son los de Ocuituco, Tetela, Ueyapan, Tlamimilulpan, Xumiltepec, Tlacotepec, Zacualpa y Temoac, Tlayacapa y Totolapan y Tepuztlan, Chimalhuacán, Ecatzingo, y Tepetlixpan... Los cuales todos son de aquella tribu Xuchimilca..."

Al relatar el asentamiento de las demás naciones, Durán menciona que la parte de México estaba poblada por chichimecas y la parte de Puebla y Cholula por gigantes a quienes llamaban quiname, que quiere decir "hombres de gran estatura". El religioso nos dejó una interesante versión de la forma de vida que llevaban los habitantes de estos valles al llegar los migrantes del norte. Vale la pena citarlo ampliamente: "La gente que vivía de esta parte era muy poca, cuyo modo era brutal y salvajino, a quien esta nación llamó chichimeca, que quiere decir 'cazadores, o gente que vive de aquel oficio', agreste y campesina. Llamáronlos de esta manera a causa de que vivían en los riscos y en los más ásperos lugares del monte, donde vivían una vida bestial, sin ninguna pulicía ni consideración humana, buscando la comida como las bestias del mismo monte, desnudos en cueros, sin ninguna cobertura de sus partes verendas, andando todo el día a caza de conejos, venados, liebres, comadrejas, topos, gatos monteses, pájaros, culebras, lagartijas y ratones, langostas, gusanos y hierbas, raíces, con lo cual se sustentaban y toda la vida se les iba en esto y en andar a caza de estas cosas. Estaban tan hábiles y avisados en ello que, a trueque de matar una culebra, se estaban todo el día hechos un ovillo, en cucullas, tras un matorral, acechándola en el agujero que la vido entrar, peor que el gato que aguarda al ratón junto al agujero, cuando lo huele. Dormían en los montes debajo de las cuevas, debajo de los matorrales, sin ningún cuidado de coger, ni sembrar, ni cultivar, no dándoles pena el día de mañana, comiendo lo que aquél día habían cazado, y así acudían al monte a buscar qué comer ellos y ellas, como el perro al muladar, donde, con instinto natural halla qué roer. Y así ellas, cuando iban con sus maridos, dejaban al hijuelo colgado de una rama de un árbol, metido en una cestilla de juncos, bien harto de leche, hasta que volvían con la caza. Estos chichimecas eran tan pocos y tan apartados unos de otros, que no tenían entre sí ninguna conversa-

ción. No adoraban dioses ningunos, ni tenían rito de ningún género, ni tampoco tenían ni conocían superior. Vivían en solo ley natural, sin cuidado de cosa que pena les diese."²

Es tan fuerte el sentimiento de desprecio que el dominico siente por estos indios que les niega incluso la capacidad de comunicación y los coloca prácticamente en las fronteras del reino animal, sin embargo el texto revela algo interesante, el hecho de que la región, en su natural singularidad, está actuando en el cuerpo de los hombres, otorgándoles ciertas facultades físicas, sometiénolos a determinados ritmos y exigencias, es decir, así como los hombres hacen históricamente una región, la región contribuye a constituir culturalmente a los hombres.

Refiriéndose más adelante a los valles de Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo, dice que sus habitantes afirmaban haber encontrado gigantes a su llegada, los cuales no vivían menos bestialmente que los chichimecas antes descritos y que acostumbraban comer la carne de la caza cruda. Es curioso que el clérigo no ponga en duda la existencia de los gigantes sino los motivos por los cuales los indios los combatían. No duda de su existencia porque afirma haber visto en aquellos valles "huesos de gigantes grandísimos" sepultados en lugares ásperos, donde "huyendo de los cholultecas, se despeñaban y echaban a morir, por no caer en sus manos, por las grandes crueldades que en ellos ejecutaban, no los dejando tomar reposo, ni descansar, trayéndolos de cerro en cerro, de valle en valle, trayéndolos tan acosados y molestados, que no los dejaron hasta que dieron fin de ellos". En la **Historia de los mexicanos por sus pinturas** se menciona también la existencia de los gigantes, que fueron creados por los cuatro dioses, hijos de Tonacatecutli y Tonacacihuatl: "eran hombres muy grandes, y de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos y comían bellotas de encinas y no otra cosa; los cuales duraron cuanto este sol duró, que fueron trece veces cincuenta y dos años, que son seiscientos y setenta y seis años."

Fray Diego Durán prefería salvar el derecho de los quiname a defender su territorio y dudar de las buenas intenciones de los nuevos pobladores de estos valles, que decían ser agredidos por los gigantes. Finalmente relata cómo los cholultecas y los tlaxcaltecas eliminaron a los gigantes mediante la traición y el engaño para quedarse con sus tierras y edificar en ellas sus viviendas. El modo como lo hicieron fue fingir la paz e invitarlos a un banquete. Mientras los gigantes comían plácidamente confiando en sus anfitriones, éstos les robaron las armas y en seguida los

² Durán, Diego fray, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición preparada por Angel Ma. Garibay, Biblioteca Porrúa n°37, tomo II, México, 1984, pp.13,14 y 22-24.

atacaron hasta terminar con ellos: "algunos quisieron ponerse en defensa y, como no hallaron armas, dicen que desgajaban las ramas de los árboles, con tanta facilidad como si cortaran un blando nabo, con lo cual se defendían valerosamente, pero al fin vinieron todos a la muerte, que no quedó hombre de ellos." En algunos pueblos cercanos a la laguna de Valsequillo, en el estado de Puebla, donde se han desenterrado fósiles de fauna prehistórica, la gente aún dice que los antiguos "gentiles" eran gigantes, encontrando la evidencia en aquellas grandes osamentas. La antropóloga Anamaría Ashwell ha hecho una interesante reflexión sobre la existencia de gigantes en las tradiciones mesoamericana y judeo-cristiana, refiriéndose a la reinterpretación bíblica que de su existencia hicieron los frailes evangelizadores durante el siglo XVI.³

Según los minuciosos estudios que sobre la agricultura prehispánica ha hecho Teresa Rojas, en la región del Popocatepetl y del Iztaccíhuatl no había labranza del suelo, lo que se hacía era limpiar de maleza la tierra, derrumbando los árboles que fuesen necesarios con hachas de piedra o cobre, para después encender fuego a todo aquello con el propósito de que las cenizas fertilizaran el terreno. El uitzoctli, coa, o bastón para plantar se utilizaba para horadar la tierra y en la serie de agujeros que resultaban de esta labor se depositaban las semillas. Los antiguos nahuas utilizaban preferentemente las laderas bajas de los cerros para proteger un poco los cultivos de las heladas, así como las barrancas o nichos que conservan mejor la humedad. El ciclo agrícola dependía, como hasta la fecha, de las lluvias abundantes y oportunas.

Los tupidos bosques de pinos, ocotes, cedros, oyameles, madroños y encinos que se extendían hasta llegar a los oscuros arenales formados con ceniza volcánica, les proporcionaban madera para la construcción de sus casas y combustible para calentarlas y cocinar sus alimentos. Tiempo después, durante el periodo colonial y hasta la fecha, la explotación del bosque se incrementó notablemente no sólo para obtener madera útil en la construcción de las viviendas de la región, sino también para las casas y edificios de las crecientes ciudades, para fabricar muebles, carruajes, embarcaciones, y como combustible para los hornos artesanales. Con la llegada de los españoles los cultivos se diversificaron y además de la tradicional trilogía maíz-frijol-calabaza comenzó a sembrarse trigo, sorgo y cebada, además de los árboles frutales que hoy crecen, rodeados de maíz, en todas las laderas de los volcanes: nuez, manzana, higo, ciruela, durazno, pera y membrillo. Estos frutales comenzaron a cultivarse en los huertos de los conventos franciscanos, dominicos y agustinos y desde allí se diseminaron por toda la región. En la actualidad su cultivo se destina

³ Ashwell, Anamaría, *Chotula la ciudad sagrada*, ed. Volkswagen de México, México, 1999.

primordialmente al trueque o al intercambio monetario en los tianguis locales o en los mercados de las ciudades vecinas.

Un rasgo milenario del campesino mexicano es que todos los años cubre de maíz la tierra para obtener su sustento. La relación con esta planta que crece desde las costas tropicales hasta los bosques fríos es prodigiosa, no sólo porque de su empleo se derivan beneficios que tienen que ver con la alimentación de hombres y animales, con la elaboración de artesanías y la curación de algunas enfermedades, también porque sus granos tienen un uso ritual y adivinatorio y porque la planta misma ha sido deificada desde los remotos tiempos olmecas. Con la conquista hubo modificaciones técnicas en el cultivo de esta planta, principalmente con la introducción del arado, pero se siguió sembrando en todo Mesoamérica con el frijol, el chile y la calabaza. En algunos mitos los hombres habían sido hechos de maíz. Un cambio en el cultivo de esta planta, como bien dice María de los Angeles Romero en un excelente estudio sobre la agricultura colonial, hubiera repercutido en toda la cultura indígena: desde su exquisito repertorio culinario hasta sus más íntimas ideas religiosas.⁴

Cristóbal Godínez, corregidor de los pueblos de Hueyapan y Tetela en las últimas décadas del siglo XVI, escribió con cierto asombro que los accesos a estos pueblos son "asperísimos" debido a que están fundados en las faldas del volcán Popocatepetl, donde abundan las barrancas y las quebradas. A pesar de lo accidentado del terreno el funcionario encontró la zona densamente poblada y a la gente habituada a pasar la mayor parte del día en sus sementeras, muchas de las cuales estaban adentradas en el monte. Allí extraían el pulque de los magueyes y lo bebían con tanta frecuencia que según el corregidor "era su principal granjería y trato". Decía fray Diego Durán, un tanto enfadado, que todas las idolatrías de estos indios estaban fundadas en comer y beber, "peor que los epicúreos", y que en ello ponían toda su felicidad. Algunas de estas plácidas escenas campestres con libaciones de pulque, música y esparcimiento, siempre confrontadas a las exigencias laborales de encomenderos y hacendados durante el periodo virreinal, aun se conservan en los muros externos de la iglesia de San Lorenzo Chiautzingo, en las faldas del Iztaccíhuatl. En aquella época abundaban en el bosque los gallos y las gallinas monteses, los faisanes, las codornices, los papagayos y un género de perdiz "que tiene los pies

⁴Romero Frizzi, Ma. de los Angeles, "La agricultura en la época colonial", en *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, CONACULTA - Grijalbo, Col. Los Noventa N° 71, México, 1991, editado por Teresa Rojas Rabiela. Ver también: Teresa Rojas Rabiela, *Las siembras de ayer, la agricultura indígena del siglo XVI*, SEP - CIESAS, México, 1988.

colorados y unos plumajes en la cabeza como cresta", dice el funcionario. Había también armadillos, y aunque Godínez no los menciona, venados, conejos y teporingos, que es una especie de conejo hoy exclusiva de esta región. Debido a la presencia de depredadores como el gato montés, el coyote y los "leones", al parecer había pocos animales de caza, lo que se compensaba con ganado vacuno cimarrón, "del que se amonta y huye de los atajos". En lugar de ríos de gran caudal la región estaba bañada por decenas de arroyos de agua transparente y fría, buena para beber, que brotaba entre las peñas y concavidades del volcán. Esta agua era muy provechosa para las legumbres que se cultivaban en sus riveras y para los cañaverales y carrizales que crecían en los desaguaderos. Fray Diego Durán menciona una diosa llamada Chalchihtlicueye, como la deidad de los manantiales y arroyos del Popocatepetl. Es la misma diosa que se adoraba antes de la conquista en el actual cerro del Sacromonte de Amecameca. Cuando las haciendas azucareras y los grandes latifundios agrícolas y ganaderos comenzaron a crecer a los pies del volcán, la lucha que los ricos propietarios libraron contra los pueblos por el abastecimiento de agua dejó a las comunidades con lo estrictamente necesario para sobrevivir.⁵ Por último, el corregidor Godínez anotó que los peñascos, las cuevas, los riscos, las quebradas y las cimas de los cerros eran los sitios donde "antiguamente los indios iban a hacer sus sacrificios y a ofrecer sus ofrendas."⁶ Desde estos sitios hoy se invoca a Jehová, a la virgen María de las Nubes, a Jesucristo y a los espíritus que habitan en diversos cerros, volcanes, mares y lagunas.

Habitar

El habitar no acontece sin la construcción de una casa, pero en el acto de edificar una vivienda los hombres imitan un acto fundamental: la creación ejemplar de los dioses. El que ordena un espacio, dice Elíade, repite la obra ejemplar de los dioses: toda construcción implica la cosmización de un territorio.

El asunto del habitar se concentra en la casa porque es ella la que otorga amparo al hombre. Una vez edificada la casa el espacio habitado se divide en dos

⁵ La historia de este conflicto en el contexto de la lucha por la tierra ha sido relatada detalladamente por John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, ed. siglo XXI, México, 1969, y Arturo Warman, *...Y venimos a contradecir, los campesinos de Morelos y el estado nacional*, Ediciones de la Casa Chata, n° 2, México, 1976. Hoy estos conflictos no han terminado, sólo que ahora la violencia está latente entre los pueblos enfrentados entre sí por el reparto del agua, todo ello ante la actitud indolente e irresponsable de gobernantes y funcionarios menores que simplemente se han cruzado de brazos. ¿Cuántos muertos esperan tener delante para intervenir estos torpes aprendices de la política? Nadie lo sabe.

⁶ Fragmentos del informe del corregidor Godínez Maldonado aparecen en el libro *El Popocatepetl ayer y hoy*, de José N. Iturriaga, ed. Diana.

campos: los muros de la casa ponen un límite, **cortan** del gran espacio general un espacio destinado a la privacidad, estableciendo así una tajante separación entre espacio exterior y espacio interior.

El **afuera** es donde transcurre la actividad del mundo, donde hay dificultades que resolver. Es el espacio de las confrontaciones, del desamparo, de los peligros, es el lugar de la intemperie. El **adentro**, en cambio, es el espacio de la tranquilidad y la paz, en el cual el hombre deja de sentirse amenazado y se siente resguardado. El hombre habita este espacio con "los suyos", que se distinguen tajantemente de "los otros", los de afuera.

Para que la casa sea un resguardo que ampare al hombre y a los suyos requiere estar protegida del exterior en un triple sentido: de la intemperie, de los otros hombres y de los malos espíritus. Sin embargo, como advierte Otto Bollnow, la oposición entre interior y exterior implica también su complementariedad, pues entre el afuera y el adentro no solo hay diferencias excluyentes sino también continuidad y reciprocidad.⁷

La edificación de la casa en la tierra natal convierte al ámbito que la circunda en una especie de casa grande. Son tantos los vínculos entre la casa y su ámbito que la región se convierte, en muchos sentidos, en una extensión de la casa, y la casa misma en un espacio que aloja, por decirlo así, fragmentos de la región: el cuexcomate que alberga las mazorcas cultivadas, los techos de las casas donde se secan las calabazas, los patios donde se asolean las semillas y se amontona la leña traída del monte, los establos y los corrales que alojan pollos, patos, guajolotes, vacas, burros, mulas, chivos, borregos y caballos, los pequeños huertos y hortalizas familiares, el magüey de donde se extrae el pulque... en una palabra, el hombre hospeda a la naturaleza en su casa.

Los límites de lo familiar van mucho más allá de la vivienda y comprenden todos los senderos que conducen al monte: los pastos para el ganado y los campos de cultivo, los huertos, las barrancas y el bosque, las oscuras cuevas donde se depositan flores para pedir la lluvia y el amplio cielo azul donde caminan las nubes. Entre las milpas y los árboles frutales, o más arriba, en los pastos de alta montaña, la gente construye pequeñas chozas donde guarecerse de la lluvia y el sol, o elige un árbol frondoso, o un abrigo rocoso, o una cueva, lo importante es tener un espacio habitable en medio de la naturaleza, una extensión improvisada y más modesta de la casa. Todo espacio realmente habitado, dice Bachelard, lleva como esencia la noción de casa.

⁷ Bollnow, Otto, "El hombre y su casa", *ECO, Revista de la Cultura de Occidente*, tomo IX, nº52-54, agosto-octubre de 1964, Bogotá, Colombia.

Pensando en las palabras de Mircea Eliade en el sentido de que toda cosmización del espacio implica simultáneamente su consagración, es posible establecer reciprocidades entre la casa de los hombres y otros dos espacios consagrados: la iglesia y el cementerio, la casa de dios y la casa de los muertos.

Las faldas de los volcanes están pobladas de santos que son patronos de los pueblos, imágenes protectoras y milagrosas que proporcionan sosiego a los desesperados, consuelo y alivio a los enfermos, imágenes ante las que se postra la gente que llega a la iglesia para suplicar, para llorar, para inspeccionarse introspectivamente y reconocer en silencio las faltas cometidas, los pecados, las culpas. Imágenes vivas en una estofada quietud pero capaces de ver, escuchar y compadecerse del dolor humano, de interceder ante dios en favor de sus devotos, imágenes dotadas de suficiente poder para hacer pequeños milagros en el flujo de la vida diaria, milagros que resplandecen durante décadas o siglos en la memoria de los pueblos.

Las casas de Dios diseminadas en los pueblos comprenden desde viejos conventos del siglo XVI hasta modestas iglesias recientemente construidas. Aunque existen también, en constante proliferación, templos mormones, protestantes, de la Luz del Mundo y de Testigos de Jehová, es en el catolicismo donde los antiguos ritos agrarios encontraron un espacio físico, una organización ceremonial y un pensamiento mítico en los cuales preservarse: la bendición durante el domingo de ramos de las palmas que se usan para ahuyentar el mal temporal, la bendición de las semillas el día de la Candelaria, la plantación de cruces en la cima de los cerros, la colocación de ofrendas en cuevas y nacimientos de agua invocando a la Santísima Trinidad y a Tláloc, son sólo algunos aspectos de un complejo sincretismo que lejos de extinguirse se vitaliza adquiriendo nuevas formas. Pero no sólo los hombres acuden a la iglesia, las deidades también son alojadas en la casa de los hombres en el altar familiar, que es una casa de Dios en pequeña escala, colocado siempre en un lugar preeminente desde donde las imágenes pueden presidir la vida diaria e irradiar su influencia sobre el hogar y sus habitantes. En el altar se encienden ceras y veladoras en caso de enfermedades graves, cuando amenaza una tormenta o cuando se pide un favor especial al santo de la devoción. Se procura mantenerlo limpio, ordenado y de preferencia con flores frescas, y si esto no fuera posible con imitaciones de papel o plástico. Es el lugar sagrado de la casa. Allí se enseña a los niños a persignarse y a rezar el padrenuestro y el avemaría. Ante el pequeño altar los miembros de la familia hacen oración antes de acostarse pidiendo protección divina durante el sueño. Ahí se persignan también quienes visitan la casa mostrando su respeto por la familia que los recibe. Si algún miembro de la casa ocupa el cargo de mayordomo, el altar familiar adquiere particular importancia al albergar la imagen del santo que viene de visita y en procesión desde la iglesia. Todos los altares son interesantes pero

hay algunos que llaman particularmente la atención, como el altar de don Lucio Campos, un viejo y poderoso curandero, trabajador del temporal del pueblo de Santiago Nepopualco. Don Lucio tiene en su altar un par de figuras labradas en piedra con las representaciones de Tláloc y Quetzalcóatl, las deidades de la lluvia, el rayo y el viento, al lado de ellas están: la virgen de Guadalupe, san Miguel Arcángel, tres imágenes de santa Bárbara, otra Guadalupeana con el Popocatepetl arrojando ceniza en el fondo, una representación de la Santísima Trinidad, un niño Jesús, un Cristo, tres santos niños de Atocha, otro Cristo curando a un niño recostado en el regazo de su madre, un cirio pascual con la imagen del Espíritu Santo y varios crucifijos de metal y madera.⁸

Al pie de los altares caseros y encima de ellos se disponen también las ofrendas para que los difuntos acudan a tomar "la esencia", "los aromas" de los alimentos que se les obsequian cuando se hospedan con la familia durante los días de muertos. Los difuntos siempre llegan y se van al medio día. El veintiocho de octubre se ofrenda a los accidentados y a quienes murieron asesinados. El treinta y uno hacen su visita los niños de todas las edades, incluyendo los nacidos muertos, y se van al mediodía del primero de noviembre, cuando llegan los adultos. A los "chiquitos" se les ofrecen unas flores silvestres de color amarillo y nombre nahuatl: cocozatl. A los adultos cempasúchil. En estas fechas se cortan las cabezas de las flores y con sus pétalos se hacen cruces en la calle, a la entrada de las casas. Desde ahí se traza con los mismos pétalos un camino aromático que conduce al altar familiar. La idea es que los espíritus de los muertos transiten por esta senda de flores hasta encontrar los alimentos que sus anfitriones les han ofrendado. La velación de los difuntos también se hace en la casa, a la que acude un rezandero a rezar el rosario. Los familiares, compadres, amigos y vecinos acuden con flores y veladoras. Las mujeres cocinan tamales y otros alimentos que ofrecen con café a los invitados, los hombres se encargan de distribuir aguardiente, tequila o cualquier otro "fuertecito" para acompañar al muerto. Al día siguiente el cuerpo es conducido en procesión fúnebre por las calles del pueblo con música de banda o mariachis. Durante nueve días se rezará el Rosario para suplicar la salvación del alma del difunto. Durante ese lapso se elabora la cruz que llevará en su sepultura y al noveno día se irá a colocar en la tumba, una vez que se haya "levantado la sombra" del difunto que durante esos días permaneció en la

⁸ Sobre don Lucio Campos se puede consultar la obra de Jacobo Grinberg, *Los chamanes de México*, tomos I y II, Alpa-Corral, México, 1987, y mi trabajo "Conocedores del tiempo, graniceros del volcán Popocatepetl", en el libro colectivo *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, que publicará el Fondo de Cultura Económica.

casa. La permanencia del espíritu o sombra es una forma de retener la presencia del muerto en el hogar, de continuar con él en un ambiente de oración y aflicción, de embriaguez y llanto. El regreso anual de los muertos durante la fiesta de todos santos se anuncia desde un mes antes con el repique nocturno de las campanas. Durante la fiesta de muertos se pasean por las calles del pueblo los huehuenches, con máscaras, música y baile, pidiendo en las casas pan y frutas para el campanero. Probablemente la costumbre de rezar el novenario en presencia de la sombra y el trazar la senda de pétalos de la calle al altar familiar, sean formas rituales que apuntan en dirección a la antigua costumbre de enterrar a los muertos en la casa. Ambos casos son una especie de nostalgia funeraria que revela un mismo propósito: retener en el hogar el espíritu de quien ha muerto recientemente y atraer el espíritu de quien ha muerto hace tiempo. La salida de los muertos de la casa al cementerio, ubicado en el atrio de la iglesia, fue propiciada por el cristianismo. Si esto es así, el altar familiar podría ser actualmente la expresión simbólica del sitio donde antiguamente se enterraba a los difuntos: el lugar sagrado por excelencia en el ámbito doméstico.

La antigua costumbre de enterrar cadáveres de hombres poderosos o clérigos preeminentes en el interior de las iglesias, o de la gente común en los atrios, ha creado a lo largo de los siglos profundos lazos entre la casa de Dios y la casa de los muertos. Antes de ser enterrado, y si la familia tiene recursos para pagar el servicio religioso, el muerto recibe una última misa "de cuerpo presente" en la iglesia de su pueblo, de donde sale acompañado con música entre decenas de familiares y amigos que llevan flores y velas para el difunto en una procesión de duelo por las calles, rumbo al cementerio.

Las imágenes sagradas de infinidad de cristos, vírgenes y santos salen también en procesión por las calles de los pueblos entre cohetes y repique de campanas. Visto regionalmente no hay un solo día del año que no se prepare o se efectúe el culto o la procesión de algún habitante de la casa de Dios. Entre las procesiones sobresale la de Semana Santa, durante la cual un hombre representa la pasión de Cristo. La escenificación del vía crucis y la muerte del dios cristiano tuvo como antecedente en el antiguo mundo nahua la encarnación de los dioses en la persona de algunas víctimas de los sacrificios. Las crónicas que relatan estos grandes acontecimientos rituales sugieren la existencia, más que de un acto de representación teatral, de un acto de asunción de las cualidades del dios. Para estas culturas, dice con razón Serge Gruzinski, representar y ser parecen haber sido una misma cosa. La procesión de Semana Santa puede realizarse también con una talla de Cristo en madera, en ocasiones articulada para cambiar de posición. Esta imagen recibe las cuidadosas atenciones de un ser sagrado, como pude observar en Tetela del Volcán cuando los

mayordomos untaban con aceites y algodones el cuerpo del Cristo que saldría en procesión por el atrio. Con extremas precauciones frotaban delicadamente las heridas de ese cuerpo sangrante, hablando en voz baja, apoyando suavemente la cabeza del crucificado sobre un cojín, todo en un ambiente de profunda veneración. Es tal el efecto que causa esta situación que uno tiene la impresión de que ese cuerpo efectivamente sufre, que en cualquier momento puede quejarse, derramar una lágrima, contraer un músculo por el dolor que le provoca el roce de la sabana impecablemente limpia con que lo cubren. El culto al Cristo que ahí presencié lo convierte indudablemente en un ser vivo, como vivos estaban los antiguos dioses de piedra y barro que eran adornados y vestidos con papel amate. El extremo cuidado que los mayordomos dan a las imágenes de los santos no está exento de hilarantes detalles de humorismo involuntario, como sucede en Ocuituco, donde el Señor Santiago Caballero ostenta, montado en su caballo con burlada gallardía, un par de tenis azules.

Durante siglos se esforzó la iglesia por disuadir a los indios y a sus descendientes de la idea de que las imágenes no son dioses sino sólo figuras que los representan. Todo ha sido y será en vano porque en el cuerpo de estas imágenes se deposita una creencia tan honda o más que la cristiana, la idea de que dios no se ha retirado del mundo para habitar exclusivamente en el cielo, la idea de contar con dios y los habitantes del llamado mundo sobrenatural como entidades cercanas, que tienen que ver con la vida diaria, que se entredan en ella para beneficio o perjuicio de los hombres. Es como si al dar un paso hacia lo abstracto el pensamiento religioso de los campesinos se extraviara en un sinsentido, en un vacío que no tiene que ver directamente con las tribulaciones de su existencia.

Esta certeza de que dios, los dioses, los espíritus, se encuentran en el mundo, genera entre los campesinos volcaneros una cosmovisión que guarda grandes afinidades con las diversas culturas indígenas del país. Un rasgo que las empatiza es el modo en que se manifiesta en ellas la compresencia. La idea de compresencia, formulada por Ortega y Gasset, entendida como la representación mental de lo existente, que nos consta por experiencia propia y que conforma nuestra imagen del mundo, tiene una dimensión sacra singularmente importante entre los campesinos de la región de los volcanes. La compresencia es ese habitual acto mental que nos permite tener una visión integral de la realidad que se revela ante nuestros sentidos. El volcán, como entidad físico-geográfica es patente tanto a los habitantes del campo como a los de las ciudades que lo circundan, pero a diferencia de éstos últimos, los campesinos volcaneros continúan una antigua tradición que reconoce en el volcán no sólo un fenómeno natural sino también un ser sagrado con una vida espiritual propia. Cuando el campesino se encuentra desyerbando la milpa está

rodeado por plantas de maíz y frijol, siente bajo sus pies la blanda tierra labrada y encima de su cabeza el cielo azul, el sol, las nubes y la posibilidad de la lluvia. Este es, digamos, el fragmento de mundo que se le hace patente en ese momento. Esta es la presencia. Pero él sabe que al terminar su labor caminará por la vereda que lo condujo hasta su terreno, que por esta senda llegará a su pueblo y por las calles del pueblo a su casa, que podrá sentarse en una silla a descansar y apoyar los codos sobre su mesa. Él cuenta con la existencia de todo esto aunque no lo tenga en ese momento ante sus ojos. Ésta es la compresencia. La idea es simple y útil. La compresencia se refiere a todo el trasfondo existencial no percibido en un momento determinado pero con el cual contamos para sostener nuestra vida en el mundo. En la cultura de los campesinos volcaneros y en particular en la de los trabajadores del temporal, la compresencia implica la dimensión de lo sagrado que se encuentra inmersa en el mundo. El campesino que trabaja en su milpa no solo tiene en cuenta como compresencia los distintos parajes que lo distancian de su casa, sino también los distintos espíritus que en ellos habitan y la presencia de dios que "está en todas partes".

Con esta idea, me parece, nos acercamos a lo que Heidegger llamó "la cuadratura", cuya unidad originaria está integrada, en el acto de habitar, en la confluencia de la tierra, el cielo, los seres divinos y los seres mortales. La tierra es la que soporta sirviendo, la que da frutos floreciendo, desplegada en roca y aguas, abriéndose en flora y fauna. Cuando decimos tierra, dice Heidegger, ya estamos pensando conjuntamente en los otros tres pero, sin embargo, no tenemos en cuenta la simplicidad de los cuatro. El cielo es el paso abovedante del sol, la órbita de la luna de fases cambiantes, el brillo peregrinante de los astros, las estaciones del año y sus solsticios, luz y crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario e inhóspito de la intemperie, el paso de las nubes y la azulante profundidad del éter. Si decimos cielo, ya estamos pensando conjuntamente en los otros tres, pero no tenemos en cuenta la simplicidad de los cuatro. Los divinos son los mensajeros señalantes de la divinidad. Del sagrado regir de éstos aparece el dios haciéndose presente o se retrae en su encelamiento. Si nombramos a los divinos, ya estamos pensando conjuntamente en los otros tres, pero, sin embargo, no tenemos en cuenta la simplicidad de los cuatro. Los mortales son los seres humanos. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa tener la facultad de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y esto lo hace continuamente en tanto permanece sobre la tierra, bajo el cielo, ante los divinos. Si nombramos a los mortales, ya estamos pensando conjuntamente en los otros tres pero, sin embargo, no tenemos en cuenta la simplicidad de los cuatro. A esta simplicidad, dice Heidegger, la denominamos **la cuadratura**.

Para tener una idea un poco más completa del razonamiento del filósofo alemán sobre lo que implica el acto de habitar, voy a citar un último fragmento que se refiere al preservar como rasgo fundamental del habitar: Los mortales, dice, habitan en la manera en que preservan la cuadratura en su ser... Los mortales habitan en tanto salvan la tierra. [Entendiendo la salvación no sólo como la liberación de un peligro]. Salvar significa en realidad: dejar a algo libre en su propio ser. Salvar la tierra es algo más que sacarle provecho o incluso extenuarla. El salvar la tierra ni la domina ni la somete, a partir de lo cual sólo hay un paso hasta la explotación sin límites. Los mortales habitan en tanto acogen el cielo como cielo. En tanto dejan al sol y a la luna su curso, a los astros su órbita, a las estaciones del año su bendición e inclemencia, en tanto no transforman la noche en día y el día en una agitación febril sin tregua. Los mortales habitan en tanto esperan a los divinos como los divinos... Esperan las señales de su llegada y no desconocen las señas de su falta. No se crean sus propios dioses y no rinden culto a ídolos. Aún en la desgracia esperan la gracia de la que han sido privados. Los mortales habitan en tanto conducen su propio ser, o sea, el tener la facultad de la muerte como muerte, en el uso de esta facultad para que la muerte sea una buena muerte. Conducir a los mortales al ser de la muerte no significa en absoluto tener como meta la muerte como la nada vacía. Tampoco significa ensombrecer el habitar por tener los ojos clavados ciegamente en el final. En el salvar la tierra, en el acoger el cielo, en el esperar a los divinos, en el conducir a los mortales se produce el habitar como el cuádruple preservar de la cuadratura.⁹

Indudablemente que el habitante de la ciudad está muy lejos de esta noción del habitar. El hombre urbano parece estar condenado a la ocupación temporal, el rápido desplazamiento, la estancia efímera en los vastos espacios de concreto donde la tierra es una selva de semáforos, la lluvia una molestia y la noche una simple y riesgosa oscuridad.

⁹ Heidegger, Martín, *Construir, habitar, pensar*, Alción editora, colección Memoria del Búho, Córdoba, Argentina, 1977, p.p.23-29. Edición preparada por Ana Carlota Gebhardt.